

The Jewish myth of Lilith

Michèle Bitton

▶ **To cite this version:**

Michèle Bitton. The Jewish myth of Lilith. Humanities and Social Sciences. faculté des Lettres et sciences humaines, 1988. English. ⟨NNT : ⟩. ⟨tel-04997353⟩

HAL Id: tel-04997353

https://hal.science/tel-04997353v1

Submitted on 19 Mar 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 - Attribution - Non-commercial use - ShareAlike - International License

Université de Provence
UER de Sociologie

LE MYTHE JUIF DE LILITH
DE LA FEMINITE DEMONIAQUE
AU FEMINISME

Thèse de Doctorat
(Nouveau Régime)

Présentée par **Michèle BITTON**

Membres du jury :

Sylvia **OSTROWETSKY**, directrice de thèse,
Professeur à l'Université de Provence
Jacques **BRIL**, Psychanalyste
Françoise **DOUAY-SOUBLIN**, Maître de Conférences
à l'Université de Provence
Bruno **ETIENNE**, Professeur à l'IEP d'Aix en Provence
Jacques **GUTWIRTH**, Directeur de Recherches au CNRS

Eté 1988

A mon père qu'il repose en paix
A ma mère qui m'a donné
le goût des Livres

Mes remerciements
aux membres du jury dont l'intérêt pour mon travail ne s'est pas limité aux strictes obligations universitaires :

A Sylvia Ostrowetsky, ma directrice de thèse, pour la rigueur avec laquelle elle a dirigé toutes les étapes de cette recherche.
A Bruno Etienne qui m'a lui aussi guidée sans ménagements depuis le tout début de ce travail.
A Jacques Bril, auteur de Lilith ou la mère obscure, la première étude importante qui a été consacrée en France à cette figure, et qui a accepté le dialogue avec beaucoup de simplicité.
Enfin, à Jacques Gutwirth, d'avoir bien voulu faire partie de ce jury.

Mes remerciements aussi à Jocelyne Morawiack, compagne de doctorat, et à Loic Ledémélé, compagnon de tous les jours.

SOMMAIRE

Introduction _ 9

Les travaux qui ont été consacrés à Lilith _ _ _ _ _ _ _ 16

Première partie : LE MYTHE JUIF DE LILITH :
CONCEPTS ET APPROCHES _ _ _ _ 29

I. Le concept de mythe et son investigation _ _ _ _ _ _ _ 30
1. Le mythe un concept bivoque _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 30
2. L'investigation des variantes du mythe _ _ _ _ _ 34

II. Mythe, symbolique et imaginaire _ _ _ _ _ _ _ _ _ 36

III. Judaisme et mythe _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 43

IV. Mythe et société : Lilith et la femme juive _ _ _ _ _ 54

Deuxième partie : LES LILITHS ANTIQUES
ET TRADITIONNELLES 64

1. Les antécédents mésopotamiens de Lilith _ _ _ _ _ _ 65
- Les premières figurations féminines _ _ _ _ _ _ _ 77

2. Lilith dans les textes bibliques _ _ _ _ _ _ _ _ _ 81
1. Lilith : une créature apocalyptique _ _ _ _ _ 81
2. Les anciennes versions de la Bible _ _ _ _ _ _ 87
3. Lilith : onocentaure et lamia ? _ _ _ _ _ 91
4. Lilith et les autres figures de
la Petite Apocalypse d'Isaie à travers
différentes traductions françaises de la Bible _ _ _ 97

5. Importance et limites de la traduction _ _ _ _ _ _ _ 104

3. Lilith dans le Talmud _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 110
1. Lilith dans le Talmud de Jérusalem _ _ _ _ _ _ _ _ 113
2. Lilith dans le Talmud de Babylone _ _ _ _ _ _ _ _ 114
- Lilith la "succube" _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 114
- La chevelure de Lilith _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 118
- Les ailes de Lilith _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 120
- Lilith mère d'Ahrihman _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 121
- La "flèche de Lilith" _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 122
3. Traits généraux de la démonologie juive _ _ _ _ _ _ 123
4. La sorcellerie et les femmes _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 125

4. Les Liliths des coupes perses et irakiennes _ _ _ _ _ _ 133
- Les amulettes _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 144

5. Lilith et la légende de la Première Eve _ _ _ _ _ _ _ 148
- La légende de Ben Sira _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 149
1. La validation mythique de pratiques magiques _ _ _ 151
2. Le thème de la Première Eve _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 154
3. Le thème de "l'étreinte inversée" _ _ _ _ _ _ _ _ 161

6. Lilith dans le Zohar _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 177
1. La Cabale et le Zohar _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 178
2. L'importance de Lilith et de l'idée du mal dans le Zohar _ 180
3. Des références zohariques à Lilith _ _ _ _ _ _ _ _ 182
- La Lilith originelle _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ 182
- Les méfaits démoniaques de Lilith _ _ _ _ _ _ _ _ 190

Troisième partie : REPRESENTATIONS ET ASPECTS LEGAUX
DE LA CONDITION DE LA FEMME JUIVE ... 199

1. Présentation ... 200
- L'appartenance au judaisme et l'incidence des lois juives ... 202

2. Deux figurations juives de la féminité en Dieu ... 210
1. La "Rahmanout" ... 210
2. La "Chékhina" ... 212

3. Les arguments juifs traditionnels contre la participation des femmes à la vie publique ... 218
1. L'esprit des femmes est faible ... 219
2. La menace de licence sexuelle ... 221

4. Le culte et l'étude ... 225
1. La non-participation au culte ... 225
2. L'exclusion traditionnelle des femmes de l'étude ... 226

5. Aspects controversés du statut légal de la femme juive. 24
1. La femme ne peut servir de témoin ... 240
2. Le mariage et l'adultère ... 24
3. Le "get" ou lettre de répudiation ... 242
4. La femme "aguna" ... 24
5. Le lévirat et la "halizah" ... 24
6. Interdite aux Cohen ... 249
7. "Isha katlanit", la femme fatale ... 249
8. "Moredet", la femme rebelle ... 250
9. La polygamie ... 250
10. Les régles de pureté rituelle ... 254

Quatrième partie : DES EVOCATIONS FEMINISTES DE LILITH __ 262

1. Présentation __ 263
   - Des évocations littéraires de Lilith __ 265

2. En Amérique __ 276
   1. "Applesource" de Judith Plaskow __ 279
   2. "Yentl" de Barbra Streisand __ 285
   3. La revue Lilith __ 286

3. En Israël __ 290
   1. "Israeli woman- the reality beyond the myth", de L. Hazelton __ 291
   2. "Filles d'Eve, Filles de Lilith", de B. Svirsky __ 298

4. En France
   - Présentation __ 309
   1. "Appelez-moi Lilith" de M. Righini __ 313
   2. "La fontaine de Lilith" de M. Costa-Magna __ 318
   3. "Un mythe à l'envers/un mythe à l'endroit : Lilith/Eve", d'E. Vallée __ 324
   4. "Le retour de Lilith", de J. de Gravelaine __ 329

5. Femme et mythologie __ 336

6. Le mythe du mythe de Lilith __ 345

CONCLUSIONS __ 354
1. Le nom de Lilith __ 354
2. La sexualité féminine : mythe et psychanalyse __ 369
   - "Lilith, la révolte et l'absence" __ 369
   - convergences psychanalytiques __ 371

BIBLIOGRAPHIE THEMATIQUE __ 381

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Fig. 1 et 2 : Des "Vénus" du paléolithique 78

Fig. 3 : Inscriptions cunéiformes 80

Fig. 4 : Bas-relief sumérien représentant Lilith enchainée 79

Fig. 5 : Représentation de Lilith sur une amulette 146

Fig. 6 : Amulette de protection de la parturiente contre Lilith 146

Fig. 7, 8 et 9 : Amulettes de protection de nouveaux-nés contre Lilith 147

Fig. 10 et 11 : Représentations grecques de sphinx féminins. 162

Fig. 12 : Femme juive en prières portant des objets de culte (chale et phylactères) traditionnellement réservés aux hommes. 228

Fig. 13 : Homme chaussé de la sandale du rituel de la "halitzah". 247

Fig. 14 : L'association Lilith d'Aix en Provence 342

INTRODUCTION

Figure féminine centrale de la démonologie juive, Lilith est évoquée depuis une quinzaine d'années dans nombre d'écrits qui traitent des représentations et des conditions des femmes. Elle y apparaît comme un symbole du démonisme imputé à la nature féminine, en même temps que celui d'une rebellion de la femme contre son statut d'infériorité.
Cette réappropriation d'une figure féminine démoniaque par le mouvement féministe (1) a priori hostile aux représentations démoniaques de la féminité s'inscrit dans un double rapport au mythe : le rejet du mythe comme discours mystificateur et le recours au mythe pour la construction d'un nouveau projet social.
C'est à partir de la constatation de ce paradoxe qu'a été conçue cette recherche sur le mythe de Lilith, des textes juifs aux textes féministes.
La recherche, la présentation et l'analyse de ces textes fournissent les principales données sur lesquelles s'articulent plusieurs hypothèses complémentaires.

- La première hypothèse est celle du développement tardif du mythe juif de Lilith.

Hérité des civilisations suméro-babyloniennes le personnage démoniaque de Lilith a été naturalisé par le judaisme. Cette naturalisation a été en même temps une féminisation et une mythisation, par l'introduction de Lilith dans la cosmogonie juive et par son association, substitution et opposition à d'autres figures juives primordiales (Adam et Eve, le démon-femelle Naama, le

prophète Elie, Sammael, la prophétesse Myriam...).

Ainsi le mythe juif de Lilith apparait comme une production culturelle relativement tardive, principalement développée dans la Hagada, ou corpus légendaire juif. L'Alphabet de Ben Sira, recueil de légendes élaboré au XIème siècle après J.C offre en effet le premier récit proprement mythique dans lequel Lilith incarne la Première Eve. Plus tard, au XIIIème siècle, le Zohar, oeuvre maitresse du mouvement cabalistique a fixé plus systématiquement sa biographie mythique, riche en épisodes contradictoires et en développements ésotériques.

Ces textes juifs relativement tardifs ont ajouté au démon-femelle Lilith, un surplus mythique structurant, consolidant et explicitant des croyances et des pratiques magico-religieuses déja largement répandues dans le judaisme, ainsi que le souligne Gershom Scholem (3).

Cette hypothèse, qui va à l'encontre de celles généralement avancées sur "l'occultation" de la figure mythique de Lilith, est fondamentale car elle signifie non seulement que le discours mythique n'appartient pas nécessairement à l'histoire juive la plus reculée, mais aussi que la féminisation-sexualisation du démonisme est elle-même un apport culturel tardif. Gilbert Durand insiste sur ce point lorsqu'il souligne que la symbolisation féminoïde de la chute semble dans certaines cultures s'être substituée tardivement à la connaissance de la mort et à la prise de conscience de l'angoisse temporelle :

> "Cet infléchissement vers la sexualité à été introduit à une époque relativement récente, sous l'influence d'un courant ascétique pessimiste qui semble venu de l'Inde et s'être répandu dans une grande partie du Proche-Orient avant que d'atteindre l'Occident (3)".

Démon sexuel maléfique, séducteur et mortifère, Lilith est devenue la Première Eve, un thème déja connu par des traditions juives plus anciennes. Mais cette Première Eve était "anonyme", et n'était pas encore incarnée exclusivement par Lilith comme elle le deviendra plus tard.
Cette tradition de la Première Eve, loin de s'opposer à l'Eve biblique, l'introduit en développant un ensemble de conceptions juives relatives à la féminité démoniaque.

- Une seconde hypothèse sera celle relative au démonisme du féminin développé dans les conceptions juives de la féminité.

Avant même le développement d'un mythe juif de la féminité démoniaque incarnée par Lilith, la littérature talmudique hagadatique laisse apparaître dans les représentations de la Première Eve, dans celles relatives à Eve elle-même et dans celles relatives à la femme en général, des conceptions juives de la féminité largement teintées de démonisme. Dans la littérature cabalistique plus tardive, les conceptions juives du féminin démoniaque constituent selon G.Scholem, un des éléments dominants d'un mouvement mystique dans lequel les femmes ont été totalement absentes:

> "Ce caractère exclusivement masculin pour lequel le Kabbalisme a du combattre apparaît plutôt en connexion avec une tendance inhérente à insister sur la nature démoniaque de la femme et de l'élément féminin du cosmos... Le démoniaque, selon les kabbalistes, est un produit de l'élément féminin. Cette interprétation n'entraine pas une négation ou une répudiation du sexe féminin (4)".

- Partant de l'importance des conceptions juives du

démonisme du féminin, il devient alors possible d'avancer que les récits juifs relatifs à Lilith véhiculent, de manière idéale, les conceptions juives de la féminité.

Sans tenir la figure mythique de Lilith pour un "reflet" du statut social de la femme juive, (d'une part parce que le mythe de Lilith n'épuise pas les représentations juives de la féminité, et d'autre part parce que le mythe de Lilith n'est pas épuisé non plus par les représentations démoniaques de la féminité qu'il véhicule dans certaines de ses variantes), je défendrai l'hypothèse que les conceptions juives de la féminité démoniaque dans les récits juifs relatifs à Lilith présentent des homologies structurelles significatives avec des représentations et des aspects coutumiers et législatifs de la condition passée et actuelle de la femme juive.

- Ces représentations et ces aspects coutumiers et légaux de la condition de la femme juive sont essentiellement présents dans les deux domaines les plus caractéristiques du judaisme, le culte et l'étude dont les femmes sont exclues davantage par la coutume que par la loi. Tandis qu'un accès des femmes juives aux textes de leur tradition se développe régulièrement depuis plusieurs décennies, et ce dans les différentes tendances actuelles du judaisme : orthodoxe, libéral ou réformiste; l'accès des femmes au culte reste extrémement limité, et totalement rejeté par le judaisme orthoxe. Par ailleurs, dans le domaine légal, c'est essentiellement sur les plans du statut personnel et matrimonial de la femme qu'ont subsisté dans le judaisme des lois considérées comme "archaiques", telle que celle qui stipule qu'une femme ne peut servir de témoin devant les tribunaux rabbiniques, ou celle qui fait d'une femme trois fois veuve, une femme 'katlanit': fatale. Ces lois, qui s'ajoutent à celles qui autorisent la polygamie, ou

celles relatives au lévirat et à la 'halitsah' toujours en vigueur sont souvent justifiées, dans les textes juifs sacralisés par la tradition, par des arguments relatifs au démonisme, et aux défauts inhérents à la nature féminine (lascivité, légéreté d'esprit, etc...) .

- C'est essentiellement autour de la remise en question de ces représentations misogynes de la femme, de ces exclusions du culte, de l'étude et des instances représentatives du judaisme, de même que de la remise en question des "archaismes" qui régissent la condition actuelle de la femme juive que se sont constitués les premiers gropuscules de féministes juives religieuses, et c'est dans cette mouvance qu'apparait la première évocation féministe juive de Lilith.

- Les recours féministes au mythe de Lilith se sont ensuite étendus dans des écrits de féministes juives séculières, devenant en même temps une sorte de lieu-commun obligé des théories historicistes relatives à un matriarcat primitif.
Ces théories, rejetées aujourd'hui aussi bien par les historiens ou les ethnologues hommes et femmes, n'en sont pas moins efficaces , dans la mesure où elles ont nourri et qu'elles peuvent encore nourrir un imaginaire avide de figures féminines primordiales qui peuvent faire rêver que l'ordre social fut ou sera un jour autre (que patriarcal).

- De ce point de vue toutes les variantes de l'histoire de Lilith qui seront examinées ici, que ce soit dans la Hagada ou le Zohar, dans les écrits féministes dialectiques ou poétiques de Mariella Righini ou d'Elizabeth Batinder, seront considérées comme appartenant au mythe.
Si ces variantes servent des projets sociaux

contradictoires, et si au plan de l'écriture, leur résonnance symbolique est plus ou moins riche, elles restent toutes porteuses de cette "nostalgie des origines" qui nourrit le mythe et la science.

Notes

1. Le féminisme est défini ici ainsi que le proposent Maité Albitsur et Daniel Armogathe : "Nous entendons par féminisme, toute analyse, toute action, tout geste posant comme conflictuels les rapports entre les deux sexes et visant à en comprendre la nature et à en modifier les termes".
(Histoire du féminisme français du Moyen-Age à nos jours, Ed. Des femmes, 1967, p.7).

2. Guershom Scholem, "Lilith", Encyclopedia Judaica (anglais), Jérusalem, Ed.Keter, 1971, tome 11, p.245.

3. Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, 1981, p.127.

4. G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, Payot, 1960, p.50 et p.61.

LES TRAVAUX QUI ONT ETE CONSACRES A LILITH

La figure juive de Lilith n'a pas été beaucoup étudiée, et le nombre des travaux qui lui ont été consacré en France reste étonnamment réduit.

A . Publications en langue anglaise

Parmi les publications en langue anglaise, deux m'ont été accessibles :

1) L'article "Lilith" (1) écrit par Guershom Scholem dans l'Encyclopedia Judaica reste le guide le plus utile pour toute recherche relative à Lilith, pour ses références aux principales sources juives relatives à cette figure et pour la bibliographie qu'il indique.

2) L'ouvrage de Raphael Patai, "The Hebrew Goddess" (2), où un long chapitre est consacré à Lilith et à l'analyse de sa biographie mythique à travers de nombreux textes juifs qui l'évoquent. Les traductions (en anglais) d'extraits d'inscriptions relatives à Lilith gravées sur des coupes magiques perses et irakiennes datant du VIème siècle constituent l'un des apports les plus originaux de cet ouvrage.

Bien qu'il souligne la diversité des sources juives relatives à Lilith et les nombreux rôles que ces sources lui attribuent, R. Patai avance que les qualités fondamentales du personnage n'ont jamais changé depuis 5.000 ans et qu'il ne fait pas de doute qu'un démon femelle qui a accompagné l'humanité, ou du moins une part de l'humanité, depuis la plus haute antiquité et jusqu'au seuil de l'Epoque des Lumières, soit une

projection, ou une objectification des craintes et des désirs humains (3).

Toujours en langue anglaise, j'ai utilisé différents dictionnaires et encyclopédies possédant une entrée au mot Lilith :

The Jewish Encyclopedia, New York/London, 1907

The Universal Jewish Encyclopedia, New York, 1942.

Gertrud Jobes, Dictionnary of mythology, folklore and symbols, The Scarecrow Press Inc., 1962.

B - Publications en langue française :

Dans le Grand dictionnaire Encyclopédique Larousse Lilith est ainsi définie :

"Lilith : Démon-femelle de la tradition rabbinique, peut-être d'origine sumérienne, connu à Babylone et dénoncé dans la Bible (Isaie XXXIV,14). Le Talmud désigne aussi sous ce nom l'ensemble des démons de sexe féminin. La littérature juive mystique fait de Lilith la reine des démons, parèdre de Satan-Samael (4)".

(Il faut souligner ici l'absence de "Lilith" dans l'Encyclopedia Universalis)

1) En 1914, un court article d'Israël Lévi, "Lilit et Lilin (5)" publié dans la Revue des études juives, aborde plus particulièrement le problème de l'étymologie du vocable hébraique lilit. A la fin de cette thèse, un chapitre sera consacré à cette problématique, dans la mesure où l'étymologie du nom Lilith est encore aujourd'hui souvent associée à tort à l'hébreu "laila" nuit.

2) En 1932, l'article de A.M. Killien, "La légende de Lilith - et quelques interprétations modernes de cette figure légendaire (6)", publié dans la Revue de littérature comparée constitue une recherche plus globale que la précédente. L'auteur souligne l'évolution

historique des attributs de Lilith, depuis ses évocations dans les inscriptions cunéiformes des tablettes sumériennes et jusque ses références contemporaines dans la littérature européenne.
A.M. Killien s'attache particulièrement aux évocations littéraires de Lilith. Chez Rémy de Gourmont, Victor Hugo, Appolinaire, André Spire, Anatole France, Bernard Shaw, etc..., il retrace les évocations divergentes de cette figure féminine (7).

Le propos de notre recherche n'était pas de refaire une nouvelle compilation de tous les textes qui évoquent Lilith, mais de confronter plus particulièrement les évocations de cette figure par des auteurs femmes aux sources juives traditionnelles. C'est pourquoi, dans le travail de A.M. Killien, seuls les premiers paragraphes consacrés aux antécédents de la Lilith juive, et à la Lilith juive ont été plus particulièrement utiles.

3) En 1983, un article de Danielle Storper-Peretz et Henri Cohen-Solal, "De l'imaginaire à la prophétie - Lilith et Myriam" (8), publié dans l'organe de L'Alliance Israélite Universelle, les Nouveaux Cahiers, offre une courte présentation des principales sources juives relatives à Lilith. Cet article introduit autour du personnage de Lilith, un thème qui a été développé dans la pensée cab alistique, celui de son opposition avec la figure de la prophétesse Myriam. Myriam, soeur ainée de Moise et d'Aaron fut l'un des guides des Hébreux vers la Terre Promise. C'est à elle que sont attribuées les eaux que les Hébreux trouvèrent dans le désert pour étancher leur soif. Myriam est aussi louée dans la tradition juive pour ses qualités de sage-femme, car elle préserva les enfants d'Israel lorsque Pharaon ordonna de tuer tous les nouveaux nés males. Forte de toutes ses qualités, Myriam est dans la pensée cab alistique, le "Tikkoun", c'est à dire la réparation de Lilith.

4) Outre ces travaux consacrés spécifiquement à Lilith,

d'autres auteurs ont développé des aspects particuliers du mythe de Lilith.

a. Jean Markale, dans "La femme celte - mythe et sociologie (9)" évoque Lilith pour appuyer une thèse relative à l'occultation historique d'imagos maternelles positivement valorisées :

"Lorsqu'un ancien mythe féminin devient génant, on le ridiculise, ou bien on fait jouer le rôle à un personnage masculin. On s'ingénie à montrer la femme sous son jour le plus noir : ainsi le mythe de Pandore fera t-il pendant au mythe d'Eve et surtout à celui de l'inquiétante Lilith, laquelle sera d'ailleurs enfouie dans le plus profond de l'inconscient de la traditon hébraique parce que la plus dangeureuse et la plus subversive pour l'ordre male établi (10)". p.17

Dans le corps de son ouvrage (11), Markale examine plus longuement différentes variantes du mythe de Lilith, anciennes et modernes, auxquelles il apporte des éclairages enrichissants.

Malgré la rigueur et la prudence évidente dont Markale fait preuve en utilisant diverses références à des représentations féminines archaiques et au mythe de Lilith pour appuyer une thèse relative à un ordre social matriarcal, cette thèse reste toujours aussi fragile.

"La conséquence de toutes ces croyances a du nécessairement être un role prédominant pour la Femme sur le plan social, et aussi du culte de la déesse, ou tout au moins d'une divinité pourvue de caractéristiques féminines, culte que l'on retrouvera à l'aube de toutes les civilisations. Ces civilisations devaient d'ailleurs avoir une coloration matriarcale. Il vaut mieux cependant ne pas parler de matriarcat pur, car nous n'avons aucun élément valable pour affirmer ou infirmer la généralisation de ce type de société (12)".

A l'encontre de l'affirmation de J. Markale relative à l'occultation de Lilith et à son enfouissement dans le plus profond de l'inconscient de la tradition hébraique, il faudra au contraire constater que Lilith est une figure

qui a pris de plus en plus d'importance dans la démonologie et dans la culture juives. Loin d'y être occultée, elle a constamment été réactualisée à travers des récits légendaires, des spéculations théosophiques et des pratiques magico-religieuses.
A l'égard de J. Markale il faut souligner que la thèse qu'il a développé à propos de Lilith, bien que fragile, continue à etre défendue, notamment par Elizabeth Batinder dans le cadre de la description de la naissance historique du patriarcat absolu :

> "Occultée dans la Grèce classique, expropriée par l'Islam, la déesse est totalement déchue chez les juifs. Entre la toute puissante Lilith, condamnée à l'enfer pour avoir refusé d'obéir à Adam, et, Eve, la femme aliénée, 'qui ne sera que la forme chatrée d'Adam, et non l'image de la partie féminine de Dieu', il n'y a plus de place pour l'adoration d'une déesse (13)".

b. Haim Zafrani, dans "Mille ans de vie juive au Maroc (14)" décrit le rituel du "Tahdid" pratiqué à la naissance d'un enfant (mâle) pour défendre la mère et l'enfant des machinations pernicieuses de Lilith.
Dans une enquête disposant de plus de moyens,il aurait été particulèrement intéressant de s'attarder à l'étude de ce rituel encore vivant et dont un chanteur israélien d'origine marocaine, Jo Amar, a reproduit les grands moments dans un album de disques malheureuresement introuvable en France.

c. Parmi les recherches consacrées à Lilith il aurait été possible d'introduire ici certains ouvrages contemporains "d'auteures" * qui ont accordé une attention particulière à l'examen et à l'interprétation de différentes sources juives relatives à Lilith. Je pense notamment à l'[illegible] d'Edith Vallée, dans l'ouvrage "Pas d'enfant dit-elle (15)", dont la préface intitulée "Un mythe à l'envers, un mythe à l'endroit : Lilith/Eve" développe la thèse que Lilith est toujours à côté de la procréation (16). Mais son recours au mythe de Lilith, de meme que ceux contenus

* Cette forme féminine du nom auteur sera préférée à la locution femme-auteur

dans d'autres ouvrages féministes entrent en même temps dans le corpus des textes dont l'étude est l'objet même de cette thèse. C'est pourquoi ils ne seront pas cités ici, en soulignant toutefois qu'ils ont servi de point de départ à mon investigation du mythe juif de Lilith.

5) Lilith ou la mère obscure, de Jacques Bril (17)

A l'encontre de l'ensemble des travaux cités jusqu'ici, l'ouvrage de J. Bril, "Lilith ou la mère obscure" inscrit pour la première fois, en France, cette figure dans le champ d'une recherche systématique qui lui est totalement consacrée, et qui est en outre enrichie d'une étude comparative avec d'autres figures de féminité démoniaque (18). J. Bril (chargé de cours à l'université de Paris VII et à celle de Tours, à l'époque où il publia "Lilith", en 1984), offre ainsi une première recherche pluri-disciplinaire (sociologie, linguistique, psychanalyse) sur cette figure mythique. S'intéressant à la permanence et à l'actualité des images lilithiennes, selon le néologisme qu'il a créé, J. Bril se place essentiellement au plan d'une interprétation psychanalytique pour montrer que :

> "si sous ses inombrables avatars, nous reconnaissons encore aujourd'hui Lilith et nous nous émouvons de son message, c'est bien qu'elle est le reflet de quelque aspect essentiel de l'imaginaire de l'homme, que ses appétits de dévoration et d'engendrement renvoient à quelqu'invariance de notre organisation psychique et que le mythe lui-même désigne quelque mécanisme fondamental (19)".

J. Bril présente une compilation extrémement riche de l'ensemble des sources qui évoquent Lilith : sumero-babyloniennes, juives, poétiques et littéraires, qu'il propose de relire comme des variantes du même archétype de la féminité démoniaque, dévoratrice et castratrice. Dans la thèse développée par J. Bril, les représentations de la féminité élaborées autour de Lilith par des auteurs modernes renvoient, comme les anciennes, au même phénomène de dérivation des pulsions mortifères

associées à la mère et à l'amante.

> "Modèle psychologique polyvalent", Lilith symboliserait la fatalité de l'espèce humaine... Fatalité du destin individuel, fatalité de la naissance, de la vie et de la mort; fatalité de l'issue eschatologique. Fatalité dont la femme, vitale et dangeureuse, est métonymie ambigue (20)".

Selon cette même thèse, chez certains des auteurs cités par J. Bril, Lilith est :

> "(l'expression) des aspects selon lesquels l'homme engage sa relation à la femme : la femme frigide, la prostituée et l'initiatrice essentielle (21)."

(Des aspects qui conviendraient mieux, à mon avis, à caractériser des relations que la femme engage à l'homme !).

Un des auteurs contemporains que cite J.Bril est une femme, Anais Nin, et le jugement qu'il fait de son évocation de Lilith est pour le moins lapidaire :

> "Mais comme elle, la Lilith d'Anais Nin est seule, frustrée et frigide, fantasmant à jamais un bonheur impossible et signant, à travers l'échec d'un couple, celui de sa féminité (22)".

Une première lecture de ces lignes m'y avait fait comprendre que A. Nin, comme son héroine Lilith était seule, frustrée et frigide, et m'avait fait écrire que cette réduction des attributs d'un personnage littéraire à d'éventuelles qualités sexuelles de son auteur est une déduction analytique irrecevable, ne serait-ce qu'à cause des nombreuses autres héroines créées par Anais Nin.
J. Bril m'a fait remarquer que le "elle" se référait à la Lilith juive, mais qu'il ne démentait pas ma lecture.

Au delà de cette remarque, J. Bril demeure le référent universitaire de la recherche proposée ici, puisqu'il est à ce jour en France, le seul chercheur qui se soit intéressé aussi méthodiquement et aussi globalement à Lilith.

En confrontant les textes juifs traditionnels relatifs à Lilith aux évocations de cette même figure par des auteures contemporaines, j'ai poussé plus loin dans le temps l'exploration de l'actualité de cette figure, engagée par A.M. Killlien et par J. Bril. Au delà de cette mise à jour, l'investigation des évocations féministes de Lilith introduisait des problématiques nouvelles qui n'avaient jamais été directement abordées par les autres travaux consacrées à cette figure. Ces problématiques renvoient aux représentations démoniaques de la féminité véhiculées par les textes juifs traditionnels qui évoquent Lilith et à l'enseignement que ces représentations peuvent apporter sur la condition de la femme dans le judaisme. C'est dans cette optique particulière que j'ai abordé les textes relatifs à Lilith, non pas en tant mythologue pour découvrir la signification particulière de ce mythe, mais en tant que sociologue intéressée par ce que dit le mythe juif de la féminité démoniaque, au regard des autres représentations, des coutumes et des lois qui régissent la condition et le statut de la femme juive.

L'entrée de plus en plus importante des femmes dans l'écriture, une entrée qui constitue un phénomène social récent dans le judaisme, rendait légitime et nécessaire d'interroger aussi les nouvelles lectures-réécritures que certaines d'entre elles ont proposé pour ce mythe.
Une des hypothèses qui sera défendue dans ce travail est que le renversement sémantique que ces nouvelles lectures imposent au mythe juif de la féminité démoniaque est en lui-meme une production mythique. Paraphrasant Lévi-Strauss lorsqu'il dit que pour comprendre le mythe biblique de la Genèse, ou le mythe grec de Prométhée, Freud les a inversés : "Eve sera alors la mère dont né Adam; et l'homme plutôt que la femme, donnera à son conjoint quelque chose de fécondant (une grenade) à manger (23)", j'avancerai que les versions féministes du mythe de Lilith sont elles aussi "d'excellentes variantes". Elles entretiennent avec le mythe de départ des rapports très

semblables à ceux que l'ethnologue relève entre les mythes d'une population et ceux d'une autre qui les lui a empruntés en inversant les termes et en les transposant dans un nouveau code.

> "On imaginerait très bien qu'un peuple limitrophe des anciens Hébreux, ou des compatriotes béotiens d'Hésiode eussent raconté à la manière de Freud le mythe d'Adam et Eve, ou celui de Prométhée. L'ennui c'est qu'il ne l'ont pas fait (24)".

En ce qui concerne le judaisme, étant donnée l'importance capitale qu'il a de tout temps accordé à l'Ecriture, quelque soit le mythe abordé, il est possible d'en trouver une infinité d'écritures et d'interprétations. En ce qui concerne plus particulièrement le mythe de Lilith, les cabalistes juifs en avaient déja eux-mêmes recherché le "sens caché" et leurs interprétations, transposées en d'autres concepts, sont proches de celles de la psychanalyse actuelle.

Dans le registre théosophique de la cabale, Lilith comme la Schekhina, la Présence divine (qui lui est opposée), sont deux émanations de la déité, et par certains points elles se ressemblent :

> "En tant qu'élément féminin, mais aussi en tant que Psyché, la Schékina présente aussi des traits effrayants .... La force dirigeante en Dieu est l'origine du mal en tant réalité métaphysique... Mais il y a un état du monde dans lequel la Schekina est prisonnière des forces de la Justice...
>
> Comme l'exprime le Zohar : de temps en temps la Schekina goute au coté amer, et sa grace est alors obscure. De ce point de vue, la Schekina apparait alors comme 'larbre de mort', opposé à l'arbre de vie (25)".

L'exil de la Présence Divine deviendra dans la cabale plus tardive un exil datant déja de la création. Cet exil, ou la séparation du principe masculin et féminin de Dieu, apparait comme l'action destructrice des péchés humains, et c'est dans ce contexte que prennent sens de nombreuses références juives à Lilith.

Ce thème fondamental de l'Exil ou du retrait de la

Présence divine n'est lui-meme significatif que dans le système plus large de la pensée messianique et eschatologique juive, de la victoire finale sur les Forces du mal et sur Lilith, et de la restauration du Royaume de Dieu.
Toute lecture de sources juives traditionnelles relatives à Lilith ne doit jamais perdre de vue sa défaite finale, et la plus ancienne de ces sources la Bible, nous y invite expressément.

Entre les versions juives anciennes du mythe de Lilith, et les versions féministes contemporaines, dont certaines procèdent elles aussi du champ du sacré (celles des féministes juives religieuses), des comparaisons sont possibles parce que toutes ces versions appartiennent au mythe, et qu'elles se proposent toutes de trancher un même problème de signification. Celui de savoir s'il y a une relation entre le féminin et le démoniaque.
S'il est vrai, ainsi que le souligne Lévi-Strauss que signifier n'est jamais qu'établir une relation entre des termes, et que la pensée mythique est inhérente aux démarches de l'esprit chaque fois que celui-ci cherche à creuser le sens (26), d'une certaine manière cette thèse elle-même est elle aussi une nouvelle version du mythe de Lilith.

Notes

1. Encyclopedia Judaica, Jerusalem. Ed. Keter, 1971 (en anglais), Tome 5, pp.245-248.

2. Raphael Patai, The Hebrew Goddess, New-York, Ktav Publications, 1967, (en anglais) pp.207-245 + notes, pp.318-323).

3. Idem, p.242.

4. Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse, Paris, Lib. Larousse, 1984, Tome 6, p.6300b.

5. Israel Lévi, "Lilit et Lilin", dans Revue des Etudes Juives, Paris, 1914, pp.207-245.

6. A.M. Killien, "La légende de Lilith", , dans Revue de Littérature comparée, Paris, 1932, pp.35-42.

7. Idem, pp. 37-39.

8. Danielle Storper-Peretz et Henri Cohen-Solal, "Lilith e Myriam", dans les Nouveaux Cahiers, Paris, Alliance Israélite Universelle, n° 73, 1983, pp.35-42.

9. Jean Markale, La femme celte - mythe et sociologie, Paris, Payot, 1979.

10. Idem, p.17.

11. Idem, pp.215-223.

12. Idem, p.15

En note, à la même page, J. Markale cite Kate Millet, La politique du Mâle, Ed. Stock, p.135 :

"Je ne crois pas que nous en sachions assez pour parler du système matriarcal. Je pense qu'il y avait la

tendance patriarcale et la tendance matriarcale. Il ne me semble pas qu'on puisse dire que tout ce qui précéda le patriarcat était exactement le contraire, c'est à dire le matriarcat."

13. Elizabeth Badinter, L'un est l' autre - des relations entre hommes et femmes, Paris, Ed. Odile Jacob, p.114.
En note, à la même page, E. Batinder cite :J. Markale (La femme celte) p.218, et renvoie "à la très belle analyse comparée de Lilith et Eve par J. Markale, ainsi que celle de Lilith et de Pandore dans le livre de J. Bril, Lilith ou la mère obscure (...), p.174-177."

14. Haim Zafrani, Mille ans de vie juive au Maroc, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

15. Edith Vallée, Pas d'enfant dit-elle, Paris, Ed. Tierce, 1981.

16. Idem, p.19.

17. Jacques Bril, Lilith ou la mère obscure, Payot, 1984.

18. Idem, pp.76-107.

19. Idem, p.10.

20. Idem, p.185.

21. Idem, p.186.

22. Idem, p.187.

23. Claude Lévi-Strauss, La potière jalouse, Paris, Plon, 1985, p.250.

24. Idem.

25. Guershom Scholem, La Kabbale et sa symbolique, Payot,

1980, p.126.

26. C. Lévi-Strauss, La potière jalouse, op.cit., p.262.

Pemière Partie

LE MYTHE JUIF DE LILITH

CONCEPT ET APPROCHES

I. LE CONCEPT DE MYTHE ET SON INVESTIGATION

1. Le mythe : un concept bivoque

a. Le mythe fiction

Dans toutes les langues européennes, le vocable "mythe", emprunté au grec "muthos" (fable) désigne une **fiction**. La langue hébraique ne posssède pas de concept équivalent à celui de mythe, et la forme de discours juif qui se rapproche le plus du récit mythique est la "hagada" ou légende (pluriel hagadot), sur lequel je reviendrai plus longuement.

Dans l'antiquité le domaine du "mythodes", avait été délimité au IVème siècle avant J.C. par les premiers historiens grecs comme celui du fabuleux, par opposition à n'importe quelle réalité ou vérité. Le mythe décrivait les faits et gestes extraordinaires imputés aux dieux par les poétes classiques Homère et Hésiode. Déja le grec Evhémère avait proposé une conception historicisée des héros mythiques, en y voyant la transfiguration d'anciens rois. Opposé au Logos, le mythos, sécularisé et évhémèrisé, continua à inspirer poètes et romanciers, mais sans plus jamais constituer un mythe vivant et sans plus jamais être pris "à la lettre (1)".
Rejetés par l'Eglise, les mythes le seront également par les Philosophes et les Encyclopédistes. Ces derniers s'étaient attaqué dans un même mouvement aux mythes des autres civilisations et aux récits fondateurs du christianisme dans lesquels "les esprits forts voyaient un tissu d'erreurs et d'affabulations propres à abuser la

raison (2)".

C'est dans cet héritage de mythe-fiction que s'instaure au XIXème siècle, dans l'anthropologie naissante, un savoir nouveau, la mythologie, qui se disait explicitement science des mythes et discours systématique sur les mythes. "Entre 1850 et 1890 la mythologie visait à expliquer l'élément stupide, sauvage et absurde dans le monde gréco-romain (3)". Les premiers mythologues, Muller, Decharue, Lang, jugent l'objet même de leurs études "extravagant, absurde, infame, sauvage, hideux, révoltant (4)".
Dans le même temps, le domaine de la mythologie s'élargissait considérablement avec l'affluence de récits recueillis auprès de peuples d'Afrique et des Amériques, jusqu'alors inconnus des Européens. Des récits extraordinaires, racontant les origines du monde, la création des animaux, des plantes, de l'homme et de la femme, et d'une manière générale le commencement de toute chose sont rapportés par les missionnaires et les voyageurs. Etudiés par les premiers anthropologues "de cabinet", ces récits sont à leur tour désignés comme mythes. Cette mythologie primitive elle aussi "s'instaure toute entière dans un état de scandale et se présente comme une entreprise de salut public... Elle est du côté des primitifs, des races inférieures, des peuples de la nature, du langage de la démence et de l'enfance (5)". Marcel Detienne souligne avec insistance ce partage fondateur de la mythologie :

> "le vrai mythologique commence avec les autres... Il est l'incroyable que la religion place en face de soi; l'irrationnel que la raison se donne; le sauvage comme envers du civilisé; il est l'absent, le révolu, la démence ancienne (6)".

Dans le cadre plus large des théories évolutionnistes de

la fin du XIXème siècle, les mythes commencent à perdre quelque peu de ce scandale, et sont davantage considérés comme l'expression d'un effort intellectuel pour expliquer le monde. Derrière des noms et des figures mythiques, de nouvelles théories proposent de rechercher des personnifications de forces de la nature : "les uns opinent pour le Soleil; les autres se déclarent en faveur de l'Orage et des Ténèbres (7)". Dans les tribus primitives observées à présent sur le terrain, Iroquois, Boshimans, Australiens... les histoires recueillies sont rapportées à l'enfance de l'humanité, c'est "la philosophie de nourrices" ainsi que la désigne Tylor, la manifestation d'une pensée confuse, "embryonnaire", selon Frazer, ou le produit d'une "mentalité primitive", selon Levy-Bruhl.

b. "Une tradition sacrée"

Tout en continuant à désigner l'illusion, le mythe se charge progressivement d'une nouvelle valeur sémantique pour véhiculer l'importance que les primitifs eux-mêmes accordent à des récits qu'ils tiennent pour vrais. Il y a aussi, pour les Européens, la découverte des textes sacrés des civilisations traditionnelles de l'Extrême-Orient: Indes, Chine, Tibet et l'intéret croissant dont ces civilisations sont l'objet, non seulement auprès des mythologues, mais aussi de toutes les autres disciplines des sciences de l'homme, et pour un nombre de plus en plus important de voyageurs et de curieux de l'Autre et d'autres valeurs. A ces découvertes s'ajoutent celles de l'archéologie qui mettent à jour des épopées mythiques appartenant à d'anciennes civilisations disparues.

Contemporaine, mais "éloignée" dans les sociétés primitives et traditionnelles, révolue dans des

civilisations disparues, la mythologie sous toutes ses formes commence à etre prise au sérieux. Mircea Eliade souligne les changements survenus dans l'approche du mythe :

> "Depuis plus d'un demi-siècle, les savants occidentaux ont situé l'étude du mythe dans une perspective qui contrastait sensiblement avec celle du XIXème. Au lieu de traiter comme leurs prédecesseurs, le mythe dans l'acceptation usuelle du terme : i.e. en tant que "fable", "invention", "fiction", ils l'ont accepté tel qu'il était compris dans les sociétés archaiques où le mythe désigne, au contraire "une histoire vraie" et, qui plus est, hautement précieuse parce que sacrée, exemplaire et significative (8)".

Il propose de retenir pour le mythe la définition minimale suivante :

> "Le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des 'commencements' (9)".

Parmi les évocations de Lilith qui seront examinées, celles où elle apparait comme un être surnaturel appartenant aux commencements, démon ou Première Eve, autorisent effectivement à parler d'un mythe juif de Lilith. mais cette définition minimale ne peut suffire à caractériser toutes les sources qui décrivent Lilith, que ce soit les incantations prophylactiques des tablettes sumériennes, les talismans et les rituels juifs, les aphorismes rabbiniques, les spéculations cabalistiques, ses évocations littéraires et ses récentes évocations dans la littérature féministe. Ainsi c'est d'abord au plan de la méthode qu'il est important de préciser la définition élargie du mythe retenue pour l'investigation de l'ensemble des évocations de Lilith.

2. L'investigation des variantes du mythe

L'assumption méthodologique avancée par Levi-Strauss et selon laquelle

"toutes les versions appartiennent au mythe (10)"

avait marqué une coupure radicale dans l'approche du mythe. Il n'était plus question de rechercher "la version authentique ou primitive (11)" d'un mythe, mais d'en mettre à jour la signification à travers l'analyse structurale d'un nombre raisonnable de ses variantes. Ainsi ayant mis à jour la signification du mythe d'Oedipe à travers l'analyse d'un certain nombre de ses variantes grecques, C. Lévi-Strauss souligne que son interprétation peut également s'appuyer sur la formulation freudienne :

> "Le problème posé par Freud en termes "oedipiens" n'est sans doute plus celui de l'alternative entre autochtonie et reproduction bi-sexuée. Mais il s'agit toujours de comprendre comment un peut naitre de deux (12)".

C'est une conception plus étendue du postulat lévistraussien qui préside aux travaux de G. Durand dans "Les structures anthropologiques de l'imaginaire" :

> "Ainsi le terme "mythe" recouvre pour nous aussi bien le mythe proprement dit, c'est à dire le récit légitimant telle ou telle foi religieuse ou magique, la légende et ses intimations explicatives, le conte populaire et le récit romanesque (13)."

L'étude que J. Bril a consacré au mythe de Lilith est une application de la démarche de G. Durand. J. Bril fait en effet entrer dans le mythe toute la parentèle démoniaque sumero-babylonienne qui a précédé la naturalisation de Lilith par le judaisme. De meme, sans marquer de rupture significative, il fait participer au mythe, les évocations littéraires de Lilith.

Au plan de la méthode ma thèse a adopté le meme postulat en considérant que tous les récits élaborés autour de

Lilith constituent son mythe, mais sans privilégier la démonstration des équivalences structurelles entre l'ensemble des récits relatifs à Lilith. En plus, je m'attacherai davantage à démontrer l'inscription socio-historique spécifique des évocations de cette figure de la féminité démoniaque d'abord dans le judaisme, puis dans le mouvement féministe contemporain, et la reconnaissance de la "contingence" de ces paroles mythiques impose un retour sur l'épistémé même du mythe et des représentations symboliques.

II. MYTHE SYMBOLIQUE ET IMAGINAIRE

Les approches théoriques du mythe se sont multipliées avec l'importance accrue accordée aux représentations symboliques dans l'explication du phénomène humain. Dans cette multiplicité d'approches se distinguent néanmoins trois principales positions épistémologiques prises à l'égard du mythe et résumées par M. Detienne :

> "Qu'elles le considérent comme des images ou projection du système de communication entre les hommes, ou comme une manifestation des archétypes de la psyché, ou comme les objets privilégiés d'une phénoménologie de la conscience humaine, les disciplines et les écoles les plus diverses font des mythes religieux un objet d'étude privilégié (14)".

Au coeur de ce "conflit des hérméneutiques" se pose la question de l'universalité, non pas de la fonction symbolique aujourd'hui reconnue comme une donnée anthropologique, mais des structures de l'imaginaire dont les mythes constituent les traductions narratives les plus élaborées.

> "Car si l'homme", écrit René Alleau, "est, par excellence un 'animal symbolisant', c'est parce que le caractère même de la fonction symbolique implique de ne jamais se satisfaire d'un 'sens propre" des choses et des êtres, la capacité de leur ajouter le surcroit d'autres sens qui les transfigurent (15)".

La naissance du discours mythique, en tant que langage mettant en jeu des signifiés symboliques, ne peut être lui ramené à aucune "nécessité" ou finalité qui expliquerait son origine. Mais si l'origine du mythe, comme la forme originelle d'un mythe, échappent au domaine de l'investigation du mythe, il reste légitime de poser que ses variantes ont elles été re-élaborées, transformées et

adaptées à un usage particulier de subjugation. Ainsi des hypothèses fonctionnalistes qui pourront être avancées dans cette thèse et qui considéreront des recours à des récits mythiques mettant en jeu le personnage démoniaque de Lilith pour justifier et légitimer des pratiques magico-religieuses et sociales commençant à se répandre, ou déja largement attestées, ne le seront jamais pour expliquer l'origine du mythe, mais bien son maintien et son développement.

En organisant sans cesse les mêmes éléments (mythèmes) selon des codes d'affinités symboliques, les mythes ne cherchent pas à peindre le réel, mais spéculent sur ses virtualités latentes.

"Ils ne sont pas seulement des jeux de l'esprit, ils marquent des écarts qui sont déja donnés par la nature (exemple l'homme et la femme, le ciel et la terre) (16)", et en les marquant, ils leur donnent sens.

Ce "surcroit de sens", qui est le sens lui-même, est donné dans le mythe par les analogies et les affinités symboliques. Celles-ci s'organisent selon G. Durand en structures stables et archétypales (17). Il distingue en effet des "schèmes inducteurs" qui forment le ressort dynamique et structuré de l'imagination symbolique et qui sont substantifiés par des archétypes (au sens jungien d'images primordiales ou d'engrammmes).

R. Alleau, qui reconnait l'importance de la contribution de G. Durand à la construction d'une science des symboles, critique néanmoins son approche archétypale :

> "Les archétypes sont liés également à des images différenciées culturellement par les groupes et les civilisations...(Si elles sont) en rapport avec certains processus perceptibles de la nature qui se reproduisent sans cesse et sont toujours actifs, ces images n'en ont pas moins été modifiées par le processus historique de la culture et ce de façon si constante et si profonde qu'on ne saurait les considérer comme autant de

"modèles" originels et immuables des conditions intérieures de la vie de l'esprit (18)".

Bien que G. Durand souligne lui-même qu'à coté des "structures stables et archétypales, il faut étudier les incidentes géographiques et historiques qui peuvent dégrader l'archétype en symbole (19)", il reste profondemment attaché, ainsi que le souligne Sylvia Ostrowetsky, à l'idée que "l'histoire de l'humanité ne serait que l'occasion en définitive de manifester la permanence du symbole (20)".

Ainsi le schème ou mythème de la féminité démoniaque sans cesse réactivé et resymbolisé dans les récits juifs relatifs à Lilith ne saurait etre considéré ici comme un "substrat" ou une "image primordiale", et de ce point de vue je m'écarterai également de l'hypothèse de J. Bril selon laquelle :

"Lilith sous ses innombrables avatars est le reflet de quelque aspect essentiel de l'imaginaire de l'homme... et ses appétits de dévoration et d'engendrement renvoient à quelqu'invariance de notre organisation psychique (21)".

Prise à la lettre, l'hypothèse de J. Bril serait peut-être plus défendable, en considérant Lilith et d'autres figurations de la féminité démoniaque, comme le reflet d'un aspect essentiel de l'imaginaire de l'homme, comme créature mâle. G. Durand notait lui-même que "la misogynie de l'imagination s'introduit dans la représentation (de Mère Terrible) par cette assimilation au temps et à la mort, des menstrues et des périls de la sexualité (22)", mais il notait également par ailleurs, que

"Pas plus que les images ne coincident avec le rôle ou le comportement psycho-social, elles ne recoupent le consensus sexuel (23)".

Ceci ne nie pas que le corpus mythique de l'humanité soit largement le produit d'une fantasmatique masculine, mais

il n'en reste pas moins qu'il est dominant et partagé. Ainsi la symbolique dans son ensemble nous amène au problème du consensus social, dans lequel les représentations de la féminité sont éminemment fédératives.

Reconnaitre le symbole comme tel implique qu'il n'y ait pas de contestation quant à son contenu. Son pouvoir de rassemblement et la valeur qu'il revêt pour le groupe ou la société qui l'accréditent, exigent un consentement et une reconnaissance de chacun des membres. "Il n'y a pas de symbole sans communication par le symbole (24)". De même, il n'y a pas de mythe sans communication par le mythe, et ce qu'il communique, ce qu'il dit sur les choses et sur les êtres, sur la place de la femme dans la création, n'est pas qu'un simple effet de signification, mais également un procés de signification.

De la même manière que le symbole, le mythe est perçu comme mythe lorsqu'il est partagé comme une "tradition sacrée". Hors du champ du consensus et du consentement, il devient non plus une "fantastatique transcendantale (25)", ainsi que le désigne G. Durand, mais bien "une illusion transcendantale" ainsi que Hegel définit la prétention à connaitre des objets absolus hors de la sphère du sensible et de la connaissance scientifique (26).

Les sociétés industrielles modernes et post-modernes, infiniment divisées dans leurs valeurs, et en même temps consommatrices effrénées d'images, ne connaissent plus l'échange symbolique comme mode dominant de reconnaissance communautaire et d'inscription sociale. A cet égard, ainsi que nous y invite S. Ostrowetsky, une nouvelle approche du fonctionnement symbolique doit être proposée qui tienne compte de l'inscription identitaire individualiste narcissique des sociétaires modernes.

> "Le symbolique, au niveau global, celui du fonctionnement fut inséparable d'un mode de rapport au

monde. Il a formé un ensemble doté d'une certaine homogénéité. Chaque sociétaire trouvait site et investissement dans un réseau plus ou moins complexe mais qui établissait entre l'individu et la société un rapport d'intégration, d'évidence indiscutable.

Ce que l'on peut appeler la syntaxe socialitaire fonctionne à notre époque de façon différente. Elle passe par une première reconnaissance qui peut apparaitre comme a-sociétale : celle de l'individu (27)".

Au niveau des sociétés modernes le symbolique a donc été destitué comme force socialisatrice fédératrice, "en choisissant un modèle individualiste de comportement la société privilégie la forme reflexive, narcissique, c'est à dire imaginaire de la relation plutot que l'accord communautaire et identaire sur les grands axes du symbolique (28)".

La distinction épistémologique proposée par S. Ostrowetsky entre sacré (symbolisme actif), divin (symbolisme idéel) et imaginaire, invite à les considérer comme ordres historiques dominants de la gestion des rapports sociaux (29). Toutefois, ajoute t-elle, ces trois grandes divisions, qui correspondent à des faits généraux de civilisation et à des modalités prédominantes de fonctionnement global, correspondent aussi à des catégorisations que l'on retrouve partout, soit par sédimentation historique, soit dans des procés plus localisés (30).

Le développement historique du mythe juif de Lilith, dans les civilisations sumero-babyloniennes, dans le judaisme, puis dans notre société contemporaine a la particularité d'avoir survécu, vivant, à ces trois grandes étapes.

Cette survivance souligne en même temps les limites opératoires de cette distinction théorique importante,

dans la mesure où, plus qu'une sédimentation, le développement du mythe de Lilith montre une simultanéité du sacré, du divin et de l'imaginaire au sein de ses variantes les plus significatives.

De même la distinction que S. Ostrowetsky pose entre le symbole et l'image s'avèrera pertinente pour qualifier la figure mythique de Lilith comme symbole fédérateur dans le judaisme, et comme image identificatoire dans le mouvement féministe contemporain.
Mais lorsque la psychanalyse, à travers Lacan parle de "l'ordre symbolique" il n'est plus question d'un ordre de la subsitution ou du remplacement mais d'un ordre structurant qui se distingue à la fois de l'ordre réel, sans pour autant etre un ordre imaginaire. "Ainsi le Nom du Père n'est ni le père réel, ni le père imaginaire (l'analyste), mais la reconnaissance de la loi fondamentale qui sert de clé de voûte à tout le système symbolique (31)".
Le signifiant majeur, l'équivalent général de cet ordre symbolique est et reste le Phallus et même si on peut imaginer avec Jean Baudrillard une culture où les termes soient inversés, la structure elle-même reste inchangée :

> "Le fait qu'un des termes du binome sexuel, le Masculin soit devenu le terme marqué et que celui-ci soit devenu l'équivalent général dans le système, cette structure qui nous semble inéluctable est en soi sans fondement biologique : comme toute grande structure elle a précisemment pour fin de rompre avec la nature (Lévi-Strauss)... Mais il faut voir que dans cette alternance des termes (où s'engouffre très largement "la libération" de la femme) la structure reste inchangée, inchangée le refus de la castraction et l'abstraction phallique. Si donc le système comporte une possibilité d'alternance structurelle, on voit que le vrai problème n'est pas là - mais dans une alternative radicale, qui

> mette en question l'abstraction meme de cette économie politique du sexe fondé sur un des termes comme équivalent général, sur la méconnaissance de la castration et de l'économie symbolique (32)".

Le mythe juif de Lilith illustre directement cette économie politique du sexe fondée sur le Phallus comme signifiant majeur, de même que les recours féministes contemporains à Lilith sont une illustration des "solutions imaginaires (33)", que J. Baudrillard définit comme une science-fiction du retournement du système contre lui-même et comme les seules stratégies autorisées par le code symbolique :

> "Une reversibilité minutieuse, telle est l'obligation symbolique. Que chaque terme soit ex-terminé... telle est la seule violence symbolique équivalente et triomphante de la violence struturale du code (34)".

Les recours féministes à Lilith répondent à la violence symbolique que le mythe juif de Lilith oppose à la formation d'un conscience masculine et féminine libérée de l'imaginaire social du sexe. S'ils restent des "solutions imaginaires", ces recours ne sont ni isolés, ni étrangers à des phénomènes bien réels qui associent aujourd'hui de manières spécifiques, sexualité, féminité, maternité, violence et angoisse. Leurs derniers avatars occidentaux, au moins aussi terribles que l'évacuation symbolique de la sexualité féminine, évacuent eux le Tiers signifiant de la paternité, le réduisant à "un petit rien biologique (35)", et le mythe de Lilith, lascive et séductrice, réduite à une maternité démoniaque se retourne symboliquement vers la non-maternité réelle et vers les fantasmes de la parthénogénèse.

III. JUDAISME ET MYTHE

En me référant au récent Dictionnaire des mythologies publié sous la direction de Yves Bonnefoy (36), il apparait qu'en tant que science constituée la mythologie observe une prudence extrême en ce qui concerne l'introduction dans un même corpus, des croyances appartenant aux mythologies antiques et primitives et celles appartenant aux religions révélées. Le personnage de Lilith que j'espérai y trouver, n'y est pas mentionné ! Ce Dictionnaire des mythologies qui porte en sous-titre " et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique", exclut en effet de son propos le Judaisme, le Christiannisme, l'Islam et le Boudhisme :

> "Toutes ces religions, nous pouvons l'espérer", écrit Y. Bonnefoy, "feront l'objet d'un autre dictionnaire qui sera celui du divin en somme, par opposition aux dieux, celui des théologies et des expériences de l'unité par contraste au ruisselement des mythes, des lieux sacrés et des rites (37)"

Sacré et divin sont opposés ici comme deux expériences religieuses qui ne recoupent pas seulement le clivage polythéisme et monothèisme, mais celui entre l'immanence ou la matérialité du sacré et des figures mythiques, et la transcendance de l'idée de Dieu :

> "L'esprit ne s'arrête plus au degré des dieux, il vise une transcendance qu'il sent irréductible aux représentations qu'en donnent les mythes, il se détourne de celui-ci ou le double d'une gnose qui en recherche le sens caché (38)".

Cette distinction, féconde au plan de la phénoménologie de l'expérience religieuse, comme au plan du fonctionnement du symbolique ainsi que cela a été souligné précédemment, s'avère non-pertinente lorsqu'il s'agit de rendre compte dans des civilisations monothéistes, et plus particulièrement dans le judaisme, de la persistance et de

l'efficacité des croyances mythiques et des croyances et des pratiques magico-religieuses.

A cet égard, il faut au moins souligner la proximité de certains épisodes contenus dans le récit biblique de la Genèse avec ceux de mythes cosmogoniques appartenant aux civilisations proches géographiquement et historiquement du judaisme antique. Parmi ces récits datant d'une époque proche de celle des ancêtres d'Abraham, l'épopée d'Atra-Hasis (Le très intelligent), connue par une copie datant de 1600 avant J.C. trouvée à Babylone, offre par exemple une version des commencements où apparait le même épisode du déluge que dans la Bible :

> "Les dieux fatigués de toutes les corvées qu'ils ont à faire décident de créer l'homme pour faire le travail. Ils le modèlent avec de l'argile mélangée avec le sang d'un dieu écorché. Mais l'humanité prolifère, fait du bruit, fatigue les dieux qui lui envoient différents fléaux et finalement le déluge. Mais le dieu Ea avertit un homme qui construisit un bateau et y fit monter sa famille et un couple de tous les animaux (39)".

Intégrés dans la Genèse, des épisodes mythiques y sont en même temps revêtus d'une signification, autre, entièrement divine. Cette signification, qui vide en quelque sorte la portée du mythe en le subordonnant à un projet divin transcendant, pose dès lors la nouvelle religion monothèiste mâle comme étrangère à l'immanence du sacré et à ses figurations anthropomorphiques.

De ce point de vue, toute la compilation de l'Ancien Testament peut effectivement être définie comme une tentative de "démythisation", lorsqu'en intégrant des fêtes et des rituels plus anciens, l'Ancien Testament a aussi changé leur signification, ainsi que le souligne l'historien S.W. Baron :

> "Il est notoire, notamment, que les anciennes fêtes israélites ont été empruntées aux civilisations plus anciennes de Canaan et de Babylonie. Mais, dans chaque

cas, le judaisme ancien a modifié la signification fondamentale de la fête d'abord en ajoutant puis en substituant à son interprétation naturelle une interprétation historique. C'est ainsi que les shalosh regalim, les trois grandes fêtes de l'année (la Paque, la Pentecote, le Jour du Nouvel An), de fêtes naturelles de la production agricole qu'elles étaient originellement, devinrent pour les Juifs des solennités commémorants d'importants événements historiques (40)".

L'historicisation de données mythiques apparait ainsi comme la principale valeur nouvelle qui leur ait été imprimée par la religion monothéiste. Les anciens mythes cosmogoniques y sont traités comme la "préface" à un autre commencement, et les anciennes fêtes et leurs rituels liés aux cycles de la nature sont eux-mêmes désacralisés . Leur remémoration devient celle d'un évènement historique fondateur de l'identité nationale.
Bien que s'intégrant à une expérience religieuse du divin qui procède d'un autre rapport au temps et à l'histoire, il reste possible de les considérer comme des épisodes mythiques, si au lieu de rejeter le mythe du seul côté de l'expérience immédiate du sacré, on considère, avec Pierre Ricoeur, que l'éventail mythique est un continuum, où les mythes sémitiques et préhelléniques occupent un pôle, tandis que ceux appartenant à l'aire dite totémique occupent un pôle opposé, chacun de ces pôles étant caractérisé par la prédominance accordée soit au facteur syntaxique soit au facteur métaphorique (41).

"Les mythes sémitiques et préhelléniques se prêtent certainement au même traitement structural que les autres, mais le rapport entre procès syntaxique et procès métaphorique parait bien y être inversé. L'organisation syntaxique y est faible, la corrélation avec les classifications naturelles et sociales plus flexible. En revanche, la richesse sémantique de ces

> mythes permet des renaissances, des réinterpréations dans des contextes sociaux variés (41)".

Ainsi, pour P. Ricoeur, des grands thèmes mythiques de l'Ancien Testament, comme celui de l'Exode apparaissent ainsi chargés d'une telle puissance symbolique, qu'ils ont pu être répétés à différents niveaux de l'existence du peuple ().

Pour ma part, je prendrai d'autres exemples, qui au plan du culte juif quotidien, me paraissent montrer l'importance de la mythogènie (le mythe vécu) dans le judaisme.

Lorsqu'il respecte le chabat, le juif pratiquant réitère ainsi semaine aprés semaine le septième jour de la création du monde, ainsi qu'il est dit dans la Bible, se réfère directement à un récit mythique :

> "Dieu mit fin au septième jour, à l'oeuvre faite par lui; et il se reposa le septième jour de toute l'oeuvre qu'il avait faite. Dieu bénit le septième jour et le proclama saint parce qu'en ce jour il se reposa de l'oeuvre entière qu'il avait produite et organisée (BR : Genèse 2, 2-3). (44)"

A partir de ce modèle exemplaire que constitue la Genèse, la forme du repos chabatique s'est profondément transformée au cours de l'histoire juive. Aujourd'hui, il est posible d'observer que les différentes communautés juives dans le monde respectent le repos chabatique de manières diverses, généralement adaptées au milieu environnant.

Aux Etats Unis, en France ou en Israël, des Juifs respectueux du chabat n'utiliseront pas leur voiture, n'allumeront aucun feu (ne fumeront pas) et ne mettront en marche aucune source d'énergie (gaz ou électricité). Mais dans le même temps, parmi ces juifs pieux, certains n'hésiteront pas à recourir pour ce repos chabatique à des commodités technologiques, comme une plaque électrique branchée le vendredi à la tombée de la nuit et qui tiendra

l'eau (pour le thé ou le café) et la nourriture au chaud toute la durée du chabat. De même des publicités pour des immeubles en construction en Israel soulignent qu'ils sont dotés de deux ascenseurs, un normal et un pour le chabat. Le dernier est mu par un système électronique qui le met en marche dès le vendredi soir. Les ascenseurs du chabat montent et descendent sans discontinuer pendant vingt-quatre heures, s'ouvrant et se fermant à chaque étage sans qu'il soit besoin d'appuyer sur aucun bouton avant de se rendre prier à la synagogue.
Ces technologies aussi avancées, licites au yeux du rabbinat israélien, apparaissent néanmoins extrémement hérétiques aux yeux d'autres juifs. A cet égard l'exemple le plus radical est celui des 15.000 Felashas qui ont été récemment transportés d'Ethiopie pour s'installer en Israël en tant que Juifs. Leur présence a mis en lumière, non seulement l'"adaptivité" extraordinaire des lois mosaiques, et plus directement pour notre propos, les interprétations contingentes de leurs fondements mythiques.

> "Ce qui stupéfie un éthiopien... arrivé depuis peu en Israël, ce n'est pas le nombre des israéliens qui roulent en Audi, ou en BMW - ces sigles n'ont aucun sens pour lui - mais plutôt que tant de juifs roulent en voiture le jour du Shabat... Pour un juif éthiopien, ce qui distingue le Shabat du reste de la semaine est d'abord la limitation de tout mouvement. Il s'agit vraiment du jour du repos où l'on s'efforce de se déplacer le moins possible en restant chez soi et en réduisant jusqu'au nombre des paroles énoncées afin de maintenir le calme de cette journée (45)."

Les Félashas sont considérés comme ayant gardé les modalités du judaisme antique et ils différent aussi des juifs pieux d'Occident ou d'Orient sur beaucoup d'autres pratiques religieuses, notamment sur celles relatives à la pureté de la famille. Ainsi, en Ethiopie au XXème siècle

les Félashas :

> "ne concoivent qu'une seule interprétation de la recommandation biblique selon laquelle les femmes doivent etre isolées de la communauté pendant leurs cycles menstruels et pendant les 40 jours qui suivent la naissance d'un garçon et les quatre-vingt jours qui suivent la naissance d'une fille. (Pour cet isolement la femme occupe la) 'hutte des menstruations' où elle ne risque pas d'être approchée de son mari ou d'entrer en contact avec les biens de la maison (46)".

En Israël, il n'existe pas de hutte de menstruation, et aucun substitut n'en a été prévu par les services chargés de l'intégration des immigrants.
Haim Rosen rapporte qu'en Israël circulent des histoires selon lesquelles, pour s'isoler, des juives originaires d'Ethiopie installées dans les appartements alloués aux nouveaux immigrants, disparaissaient tout à coup et qu'on les découvrait peu après enfermées à clé dans une petite pièce ou dans la salle de bains (47)".Le même auteur note que les juives éthiopiennes s'adaptent très rapidement à leur nouvel environnement matériel en Israel et que pour se purifier après ses règles, la femme se lave dans la baignoire au lieu de se rendre à la rivière comme elle le faisait en Ethiopie.

Ainsi que ce soit pour le respect du chabat ou de celui de la Niddah (la pureté rituelle), ou d'autres pratiques religieuses, des différences constatées entre les diverses communautés juives constituent autant d'interprétations et de versions différentes des mêmes commandements bibliques. Les fondements mythiques de ces commandements, bien qu'infiniment distendus, restent toujours porteurs de sens, au quotidien.

C'est dans le même état d'esprit qui a présidé à l'élaboration de l'Ancien Testament, pour promouvoir le monothéisme et pour bien marquer la spécificité de la nouvelle religion, que les scribes et les prophètes se sont appliqués à combattre les

croyances démonologiques, mais en vain. Ces croyances ont continué à accompagner le judaisme, avec plus ou moins de succés selon les époques et les régions, et de nombreux rabbins eux-memes pratiquaient la magie. Loin d'etres des croyances vulgaires ou populaires, les croyances aux démons, au "mauvais oeil", à Lilith... font partie intrinsèque du judaisme. L'ensemble des croyances et pratiques juives associées à Lilith forme bien ce que M. Eliade définit comme un mythe vivant :

"Un mythe est vivant en ce sens qu'il fournit des modèles pour la conduite humaine et confère par là-meme signification et valeur à l'existence... En somme les mythes décrivent les diverses et parfois dramatiques irruptions du sacré (ou du surnaturel) dans le monde (48)".

Les croyances et des pratiques magico-religieuses associées à Lilith ont non seulement persisté dans le judaisme, mais elles s'y sont même étendues et sophistiquées à travers des récits, des légendes et des interprétations ésotériques et théosophiques. Par ailleurs, le développement des références juives à Lilith est un exemple significatif de la primauté historique du rite par rapport au récit mythique. En effet les narrations juives relatives à Lilith sont venues expliquer et justifier des pratiques déja largement répandues parmi les juifs, et de ce point de vue le mythe juif de Lilith proprement dit, c'est à dire les récits qui l'associent aux origines, à la création du monde et des démons, à Adam et Eve sont un apport tardif du judaisme et en aucun cas la dégradation légendaire d'un mythe plus ancien.

La place spécifique qu'occupent ces récits dans la littérature juive est celle de la Hagada qu'il convient de définir plus précisemment.

La Hagada

J'ai souligné précedemment que la langue hébraique ne possède pas de concept équivalent à celui de mythe et que la Hagada, que l'on traduit généralement par légende, pouvait être considérée comme le type de récit juif qui se rapprochait le plus du récit mythique. Cette précision lexicale est importante car elle indique le point de vue que le judaisme lui-même porte sur des figures comme Lilith.

Le mot hagada, dérivé du verbe hébraique qui exprime le "dire", signifie en premier lieu un récit, une récitation. Il désignait la récitation de l'Ecriture, sa transmission. Cette activité récitative a toujours été liée dans le judaisme au "midrash" à l'enseignement et au commentaire de la Bible , et très tôt la hagada est venue désigner plus précisemment une étude ou un exposé sur un passage non législatif de la Bible. Les premiers commentaires rabbiniques sur la Bible qui furent fixés par écrit furent des "midrash halakha", c'est à dire des commentaires sur les lois et sur leurs applications pratiques. Ce n'est que plus tardivement que le "midrash hagada", ou commentaires sur les parties narratives du Pentateuque et notamment de la Genèse (49), commença également à être fixé par écrit, entre autre dans le Talmud.
Une définition minimum de la hagada l'oppose donc essentiellement à la halakha, à la Loi qui reste obligatoire à observer aussi longtemps qu'une autorité compétente ne l'a pas abrogée, tandis que la hagada n'a jamais été considérée que comme l'opinion personnelle de son auteur.

> "Aucun pouvoir assujetissant ne lui est imparti (à la hagada) au regard de la communauté dans son ensemble ou d'un quelconque de ses éléments (50)".

Secondarisée par rapport à la Loi qui est l'essence de la religion juive, la hagada ne constitue pourtant pas une production culturelle juive marginalisée ou rejetée, si ce

n'est par des esprits par trop pharisiens. Elle fait partie des quatre méthodes d'interprétation des Ecritures retenues par l'herméneutique juive : le PaRDèS, formé des initiales des quatre niveaux de sens qui ensemble peuvent à la limite épuiser le message de la Tora : le "Peshat" ou sens littéral; le "Remez", allusif ou allégorique; le "Drash", l'explicatif ou homélitique (qui est celui du midrash halakha et du du midrash hagada) et le "Sod", le sens caché et ésotérique.
Par ses intimations explicatives, le midrash hagada, ou plus couramment la hagada ajoute aux lois un surplus de sens, et elle entretient un environnement merveilleux ou surnaturel sur lequel l'homme est censé pouvoir agir.
Une grande partie des récits relatifs à Lilith appartient à cette production juive historiquement datée que constitue la Hagada. Cette forme spécifique de récits apologétiques s'est en effet développée plus particulièrement après l'époque talmudique, entre le Vème et jusqu'au Moyen Age, comme partie des nombreux commentaires élaborés autour des Ecritures. Après le XIIème siècle, la rédaction de "yalkoutim" (thesaurus) s'attache à recueillir en les classant de façon systématique et en les abrégeant les matériaux de l'ensemble de la littérature midrashique, hagadatique et halakhatique (51). C'est dans ce type de thésausus qu'il faut classer l'Alphabet de Ben Sira et sa légende où Lilith incarne la Première Eve, tandis que les développements ultérieurs et plus particulièrement les développements cabalistiques autour de Lilith procèdent davantage de l'interprétation ésotérique.

Trois principaux types de sources juives sont ainsi à prendre en compte dans l'investigation de l'importance accordée par le judaisme à la figure légendaire de Lilith : les pratiques magico-religieuses, les légendes, et les spéculations théosophiques. Chaque type, à sa manière,

participe à faire du personnage de Lilith une condensation de multiples analogies symboliques construites entre le féminin et le démoniaque.

En proposant d'examiner ici les récits juifs relatifs à Lilith comme des récits mythiques, ma thèse s'écarte donc de l'école mythologique représentée par le Dictionnaire des mythologie d'Y. Bonnefoy, héritier du "regard éloigné" que Lévi-Strauss a imprimé à la mythologie et héritier d'une définition du mythe qui le limite à une forme narrative structurée selon une syntaxe propre.
Ne m'adressant pas directement à la forme des récits qui évoquent Lilith, mais à la constitution symbolique des énoncés de ces récits, l'interprétation que j'en proposerai procède d'une approche métaphorique du mythe. Le mythe y est considéré comme une Parole, un message qui, sous la forme particulière de la métaphore dit quelque chose sur des aspects essentiels de l'existence. En tant que récit des origines il établit des paradigmes d'action pour le temps présent, et en tant que modèle exemplaire pour l'action, il instaure et structure l'ordre social.

> "Dans la mesure où les mythes servent à constituer les catégories dans lesquelles s'enracinent les cultures, ils jettent à la fois les bases de la signification et celles de la communication. Par eux, l'ordre de la culture et l'ordre de la société sont intimement associés sans pour autant qu'il faille voir l'un comme le reflet de l'autre (52)".

Le mythe juif de Lilith communique des messages spécifiques sur la féminité, et en tant que tel il s'offre comme un paradigme des manières juives de penser le féminin qui fondent les arguments invoqués traditionnellement la non-participation des femmes juives à la vie publique.
Ces manières de penser le féminin que le mythe

transfigure, entretiennent nécessairement des rapports avec la situation des femmes dans la société juive, situation que je décrirai essentiellement en me référant aux lois qui régissent leur statut personnel et matrimonial.

Ainsi au plan théorique, la nouvelle problèmatique qui sera définie sera celle de l'articulation entre mythe et société.

IV. MYTHE ET SOCIETE : LILITH ET LA FEMME JUIVE

En posant que le mythe religieux n'est pas qu'un simple jeu de l'esprit et qu'il n'est pas non plus un récit tautégorique (qui n'a rien d'autre à dire que lui-même), l'élucidation de ses articulations possibles avec les rapports sociaux qui caractérisent les sociétés dans lesquelles il a cours, devient effectivement un problème qui n'est plus du seul ressort de l'anthropologie religieuse, mais également de celui de la sociologie.

> "Il ne peut certainement pas ne pas exister un rapport entre les mythes et la vie des gens qui les racontent (53)"

admet Jean Pouillon, même si ce rapport ne peut être d'expression à chose exprimée :

> "Même si l'on peut postuler à l'origine une correspondance entre la conception qu'il (le mythe) exprime et l'organisation sociale de la population inconnue où il prit naissance, cette correspondance reste par principe invérifiable. L'histoire du mythe et celle des populations où on l'a recueilli ne sont pas parallèles (54)".

Bien que réservée, la position de Jean Pouillon me parait plus ouverte à des tentatives d'articulations possibles entre mythe et société, que celle défendue par J. Bril :

> "Se rapportant aux origines en ce qu'elles s'enracinent dans un indifférencié innaccessible, le mythe est an-historique; se fondant sur les mécanismes psychiques mettant en jeu des transformations et des attributions fantasmatiques d'affects, de désirs, etc., le mythe est in-objectif; enfin susceptible de largement communiquer, au-delà des langage verbaux, son message spécifique, le mythe est universel (55)".

Ainsi caractérisé le mythe perd toute capacité à éclairer et à s'éclairer par l'histoire et par le social. Il

apparait comme une production autonome et souveraine porteuse d'une "vérité" apte à être perçue par tous et toujours.

Roland Barthes dans les Mythologies s'élève contre l'anhistoricité attribuée au mythe :

> "Lointaine ou non la mythologie ne peut avoir qu'un fondement historique, car le mythe est une parole choisie par l'histoire, il ne saurait surgir de la 'nature' des choses... et si l'on peut concevoir des mythes très anciens, il n'y en a pas d'éternels; car c'est l'histoire humaine qui fait passer le réel à l'état de parole (56)".

De même ajoute t-il, il n'y a pas d'objet "fatalement" suggestifs pour la pensée mythique, pas même la femme (57).

Aucun éternel féminin ne peut être posé d'avance, ni en mythologie, ni en philosophie et à plus forte raison en sociologie. La recours à un éternel féminin, aussi large soit-il et aussi partagé soit-il, ne peut tenir lieu de nature féminine.

L'homologie structurelle

Ni "reflet" du social, ni "souverain" ou autonome par rapport au réél "que l'on donne à ce réél un contenu 'réaliste' ou qu'on le définisse comme l'ensemble des représentations partagées de la cité (58)", le mythe entretient avec la société des rapports qui peuvent être posés en termes d'homologies structurelles, ainsi que les définit Lucien Goldman lorsqu'il traite des rapports entre les oeuvres littéraires et la société où elles sont produites :

> "a) La relation essentielle entre la vie sociale et la création littéraire ne concerne pas le contenu de ces

deux secteurs de la réalité humaine, mais seulement des structures mentales, ce qu'on pourrait appeler à la fois la conscience empirique d'un certain groupe social et l'univers imaginaire créé par l'écrivain.
b)... les structures mentales ou les structures catégorielles significatives ne sont pas des phénomènes individuels, mais des phénomènes sociaux.
c) la relation déja mentionnée entre la structure et la conscience d'un groupe social et celle qui régit l'univers de l'oeuvre constitue, dans les cas les plus favorables pour le chercheur, une homologie plus ou moins rigoureuse, mais souvent aussi une simple relation significative (59)".

Devant un mythe sur la féminité comme celui de Lilith un précédent méthodologique important est fourni par le travail de Nicole Loraux sur le mythe d'Athéna (60). Dans cette étude N. Loraux montre que les idées sur la citoyenneté et sur la division des sexes exprimées dans le mythe d'Athena renvoient avec insistance aux interrogations des Athéniens sur la division des sexes. Elle insiste pour dire que si l'autochtonie est "bonne à penser (61)" ainsi que l'avait montré Lévi-Strauss dans son analyse du mythe d'Oedipe, elle est surtout "bonne à vivre" et qu'elle est l'expression du désir des hommes d'évacuer symboliquement la participation des femmes à l'engendrement.

De la même manière la féminité démoniaque incarnée par le mythe juif de Lilith est bonne à penser et bonne à vivre en posant la puissance féminine comme un danger pour l'ordre social. Prenant pour modèle, la "lecture civique" proposée par N. Loraux pour interpréter le mythe d'Athéna, la présente étude tentera également de situer le mythe de Lilith dans la société juive en montrant que les conceptions juives de la féminité démoniaque véhiculées

par les récits relatifs à Lilith appartiennent plus largement aux manières juives de penser le féminin et de l'exclure de la vie publique.
Ainsi dans le mythe de Lilith et dans les arguments juifs traditionnels pour justifier la non-participation des femmes juives à la vie publique, les mêmes attributs du féminin sont invoqués : la séduction, la lascivité, la sexualité dévorante et mortifère de la femme.

Dans les récits juifs relatifs à Lilith l'analogie métaphorique entre le féminin et le démoniaque n'est pas qu'un simple jeu logique. Elle dit aussi la place attribuée à la femme dans la création et dans la société. C'est la prescience de cette homologie entre les conceptions de la féminité véhiculés par le mythe de Lilith et celles qui fondent la situation coutumière et légale de la femme juive qui a présidé à la résurgence de Lilith dans les écrits de féministes contemporaines. De ce point de vue la contribution de cette thèse est d'approfondir, mais aussi de moduler cette homologie. En effet pas plus que le mythe de Lilith n'épuise la totalité des représentations et des conceptions juives de la féminité, l'analogie symbolique entre le féminin et le démoniaque n'épuise ni l'ensemble du mythe de Lilith ni la complexité historique et sociale de la condition des femmes juives.
Dans cette complexité, il reste néanmoins que la condition légale de la femme juive apparait comme un domaine particulièrement statique, et à cet égard, il présente des homologies particulièrement significatives avec des mythes et des légendes juifs traditionnels.
D'une manière générale, dans le judaisme, des amendements ou "takanot" ont sans cesse adapté le texte de la loi aux conditions changeantes de l'environnement. Mais le domaine du statut personnel et des lois matrimoniales est resté un bastion immuable. Même considérées comme "archaiques" par

une majorité de juifs, les dispositions légales et coutumières relatives au statut de la femme sont restées largement inchangées dans le judaisme depuis l'age de bronze, alors qu'aujourd'hui la condition réélle de la femme juive, en Israel et dans la Diaspora, a elle considérablement changé.
Si par ailleurs, la tradition est aussi une instance de reconnaissance identitaire, et l'application des lois traditionnelles un moyen de maintenir une singularité et une filiation symbolique, il n'en reste pas moins que dans le processus de retour à la tradition fortement perceptible dans l'Islam, mais également dans le judaisme, les lois régissant le statut personnel et matrimonial de la femme restent le bastion ultime et le dernier refuge face aux "dangers" de la modernité.
Ainsi si certains mythes et certaines légendes juifs qui expliquaient et défendaient d'anciennes coutumes sont devenus en quelque sorte gratuits par rapport à des valeurs tombées en désuétude, il n'en est pas de même pour ceux qui ont trait à la condition de la femme, restée elle inchangée dans le texte des lois.
Le mythe juif de Lilith est toujours vivant dans le judaisme, c'est ce qui explique aussi que les recours contemporains qu'y font les féministes ne sont pas eux non plus des simples jeux de l'esprit mais une volonté de changer la condition de la femme en investissant aussi le champ de ses représentations "sacrées", et en tentant de briser la constellation symbolique dans laquelle féminin et démoniaque semblent entretenir des affinités "naturelles".

Notes

1. Mircea Eliade, Aspects du mythe, Gallimard, 1981, p.192.

2. J.C. Schmidt, "Christiannisme et mythologie", dans Dictionnaire des mythologies, Flammarion, 1981, tome 1, p.181.

3. Marcel Detienne, "Qu'est ce que la mythologie", dans Annuaire de l'EPHE, Vème section, tome LXXXVI, 1977-78, p.285.

4. Idem.

5. Ibidem.

6. M. Detienne, "Repenser la mythologie", dans M. Izard et P. Smith (ed), La fonction symbolique, Gallimard, 1979, p.76.

7. Idem.

8. M. Eliade, Aspects du mythe, op.cit., p.9.

9. Idem, p.15.

10. Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Plon, 1958, tome 1, p.240.

11. Idem.

12. Ibidem.

13. Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, 1981, p.411.

14. M. Detienne, "Qu'est-ce que la mythologie", op.cit;, p.287.

15. René Alleau, La science des symboles, Payot, 1982, p.21.

16. Pierre Ricoeur, "Mythe", Encyclopedia Universalis.

17. G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, 1969.

18. R. Alleau, La science des symboles, op.cit, p.17.

19. G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op.cit., p.433.

20. Sylvia Ostrowetsky, L'imaginaire batisseur, Librairie des Méridiens, 1983, p.24.

21. J. Bril, Lilith ou la mère obscure, Payot, 1984, p.10.

22. G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op.cit., p.113.

23. Idem, p.443.

24. "Le Symbole", Encyclopedia Universalis, tome 17.

25. G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op.cit., p.438 (désignation qu'il emprunte à Novalis).

26. P. Ricoeur, "Mythe", Encyclopedia Universalis.

27. S. Ostrowetsky, L'imaginaire batisseur, op.cit.,

pp.26-27.

28. Idem, p.22.

29. Idem, p.42.

30. Idem, pp.42-43.

31. "Symbole", Encyclopedia Universalis.

32. Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, Gallimard, 1976, p.160, note 2.

33. Idem, p.12.

34. Ibidem.

35. Monique Vaquin, "L'amère victoire", Revue Autrement : 90, 1987, p.157.

36. Dictionnaire des mythologies, dir. Yves Bonnefoy, Flammarion, 1981.

37. Idem, Préface p.X.

38. Idem.

39. Etienne Charpentier, Pour lire l'Ancien Testament, Les Editions du Cerf, 1983, pp.18-19.

40. S.W. Baron, Histoire d'Israel, PUF, 1956, tome 1, pp.5-6.

41. P. Ricoeur, "Mythe", dans Encyclopedia Universalis, p.533.

42. Idem.

43. Ibidem.

44. La Bible, traduite par le Rabbinat français, Librairie Durlacher, 1960.

45. Haim Rozen, "La dialectique d'intégration entre les juifs éthiopiens et israéliens", Les Temps Modernes : 474, 1986, pp.119-120.

46. Idem, p.121.
47. Idem.
48. M. Eliade, Aspects du mythe, op.cit., p.15.
49. Midrash Rabbah, Traduit de l'hébreu par Bernard Marouani et Albert Cohen-Arazi, Ed. Verdier, 1987, Introduction de B. Marouani, p.12.

50. Aggadot du Talmud de Babylone, Traduit et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, Ed. Verdier, 1981, Introduction de Alain Ouaknine, p.12.

51. Midrash Rabbah, op.cit., p.13.

52. P. Ricoeur, "Mythe", op.cit., p.528.

53. Jean Pouillon, "L'analyse des mythes", Revue de l'Homme, 1966, tome 6.1, p.102.

54. Idem.

55. J. Bril, Lilith ou la mère obscure, Payot, 1984, p.17.

56. Roland Barthes, Mythologies, Seuil, 1957, p.194.

57. Idem.

58. Nicole Loraux, Les enfants d'Athena, Maspero, 1981, p.10.

59. Lucien Goldman, Marxisme et sciences humaines, Gallimard, 1970, pp.57-59.

60. N. Loraux, Les enfants d'Athena, op.cité.

61. Idem, p.13.

Deuxième partie

LES LILITHS ANTIQUES ET TRADITIONNELLES

1) LES ANTECEDENTS MESOPOTAMIENS DE LILITH

Les premières traces écrites qui évoquent la parentèle démoniaque de Lilith sont gravées sur des tablettes sumériennes agées de près de cinq mille ans, un age canonique qui fait sans doute de Lilith la toute première figure de la féminité démoniaque immortalisée par l'écriture.
Dans les civilisations qui se sont succédées dans la région du Croissant Fertile, entre le Tigre et l'Euphrate, pendant plusieurs millénaires avant J.C., l'importance des croyances relatives aux esprits ou démons apparait dans le nombre élevé de tablettes sur lesquelles étaient gravées des formules de conjuration apotropaiques destinées à apaiser les esprits malfaisants et des formules d'incantions prophylactiques destinées à se protéger des maléfices attribués aux démons.

Akkad fut la cité qui abrita la première des grandes civilisations mésopotamiennes et c'est dans sa démonologie qu'apparaissent tout d'abord des Lils. Ils y désignaient de manière générique (car la langue akkadienne ne possédait pas de distinction de genre (1)) les grandes forces hostiles de la nature, le vent, la tempête et l'orage. Ces forces du mal étaient personnifiées par des démons ou esprits néfastes auxquels s'opposaient des esprits bienfaisants.

Le Grand Larousse Encyclopédique propose pour le mot démon, la définition suivante, dans laquelle sont explicitement associés les deux sèmes autour desquels s'articule cette recherche - la féminité et le démoniaque:

> "Démon, du grec 'daimon', dieu, génie, dans l'antiquité dieu, déesse, divinités. Génie bon ou mauvais, que l'on

supposait attaché à la destinée d'un homme, d'une ville, d'un Etat : 'le démon de Socrate'. Chez les auteurs ecclésiastiques et les modernes, diable, ange déchu qui habite l'enfer et tente les hommes...
Fig. Personnification des vices, des instincts :'le démon de l'envie, de la curiosité / Personne dangereuse, dont les séductions ont quelque chose d'infernal; personne méchante : cette femme est un démon (2) (souligné par moi)".

En tant que démons, les premiers Lils n'avaient pas de sexe, et ce n'est que plus tard que cette classe indéterminée se différencia en démons mâles et démons femelles.
Une liste royale sumérienne, (Sumer étant la cité, qui après Akkad, régna sur la Mésopotamie, avant d'être elle même évincée par la puissante Babylone) datant de 2400 ans avant J.C., fait état de cette différenciation lorsqu'elle évoque plusieurs démons aux noms proches de celui de Lilith. On y apprend que le grand héros Gilgamesh est un démon-Lillu, faisant partie de la classe des incubes et des succubes (ou vampires) qui comprenait aussi l'Ardat Lili (la servante de Lili), Irdu Lili (son parèdre mâle) et enfin Lilitu (ou Lilith) (3).

"Le lilu, la lilitu et l'ardat lili (ou Ravisseur femelle de la lumière), un mâle et deux femelles, forment une trinité que les textes ne séparent guère (4)", écrit Charles Fossey.

C'est aux deux démons féminins de ce groupe que Lilith s'apparente plus directement en tant que force naturelle destructrice.
Dans les liturgies sumériennes Lilith revêt aussi un caractère sacré. Elle y apparait en effet comme la courtisane sacrée d'Inini, la grande déesse-mère qui fut plus tard l'Ishtar des Babyloniens (5) puis Astarté chez les Cananéens et les premiers Hébreux.

"This dark and immoral figure of the Ishtar cult is all too well confirmed by the inscriptions. A tablet redacted in classical sumerian... describes minutly the demon sents by Inini, a beautiful and licencious unmaried harlot, who seduces men in the streets and fields (6)".

En se référant à ces liturgies, Lilith ne peut être considérée elle-même comme appartenant à la lignée des déesses-mères ou des déesses de la fécondité de l'âge de bronze. Il est important de le rappeler car des interprétations abusives attribuent trop facilement cette propriété à Lilith. Ainsi par exemple, le titre même de l'ouvrage de Jacques Bril "Lilith ou la mère obscure" entretient le mythe d'une Lilith déesse-mère reléguée, selon J. Bril, à un statut d'infériorité par le monothéisme :

"Le culte sévère du dieu male, Yahwé, a relégué aux enfers l'image à la fois imposante et touchante de la déesse primitive... La grande crainte de l'homme vis-à-vis de la femme, un moment semble t-il évanouie à l'aube des civislisations agricoles, se lit comme en miroir dans les tares dont il travestit Lilith, la femme mythique (7)".

Si les liturgies sumériennes elles-mêmes n'offrent pas matière à accorder à Lilith ce statut de déesse-mère, il est encore moins probable que le judaisme antique le lui ait attribué. S.W. Baron, dans l'ouvrage important qu'il a consacré à la civilsation juive insiste sur ce point :

"Depuis que (et cela, sans doute avant même de pouvoir être identifié en tant que groupe distinct) les Hébreux avaient constitué une société de type patriarcal plutôt que matriarcal, la parenté de Dieu étant apparue toujours davantage sous l'aspect d'une paternité. C'est ce qui explique aussi que les Hébreux aient ignoré une divinité féminine comparable à la Ba'ala des Carthaginois qui leur étaient étroitement apparentés (8)".

Par ailleurs pour appuyer l'hypothèse d'un matriarcat

primitif dont Lilith serait une survivance, J. Bril cite également les découvertes de statuettes féminines de pierre, d'os ou d'ivoire appartenant au paléolitique moyen et supérieur. Parmi ces statuettes dont les plus anciennes remontent à plus de 25.000, nombreuses sont celles qui accentuent ou stylisent fortement les attributs - sexe, ventre, sein - de la maternité (9) :

> "On en connait plus de cent trente qui (...) présentent ces caractères (et) il ne fait pas de doute que l'archéologie paléolitique témoigne là de l'existence d'un culte - fut-il encore rudimentaire - de la fécondité féminine dont l'épanouissement devait conduire au culte des déesses-mères (10)".

A l'encontre de la conclusion de J.Bril, S.W. Baron souligne que des fouilles récentes en Palestine ont montré que chez les Cananéens, ces figures féminines pouvaient avoir été des instruments semi-magiques (destinés à faciliter, par exemple, la délivrance) plutôt que des objets de culte (11).

De même, S.W. Baron ajoute :

> "Au cours de ces dernières années, une réaction s'est toutefois dessinée contre l'importance exagérée que l'on attribuait au culte de la fertilité dans les premières phases de la religion israélite... De fait les fouilles opérées sur les cités des anciennes citées cananéennes n'ont permis de découvrir pour ainsi dire aucune statue d'Astarté de grande dimension et la destination probablement magique plutôt que rituelle des petites figurines ont contibué à mettre une sourdine à certaines de ces assertions (12)".

Si le culte d'une déesse-mère apparait fort peu probable dans le judaisme antique, il est encore moins probable qu'un tel culte ait été adressé à une ancètre de Lilith.

Le texte des liturgies sumériennes qui évoque Lilith comme une courtisane "sacrée" la décrit comme un démon, paraissant sous la forme d'une femme belle et séduisante

ennvoyée par Inini pour séduire les hommes. Représentant la déesse elle-même dans cette partie du culte, elle est souvent nommée la "main d'Inini"(13).

Si Lilith n'appartient pas à la lignée des déeses-mères, elle renvoie néanmoins à une à une autre primordialité, beaucoup plus originale : celle d'être la première évocation écrite connue de la lascivité féminine, ainsi que le note Stephen Langdon :

"this incantation in "the house of light" against the harlot of Inini (Ishtar) is extremely valuable as the earliest and most important description of the female incarnation of lascivousness (14)".

Des traits mythiques attribués aux ancètres de celle qui deviendra la principale figure de la démonologie juive, il apparait donc important de retenir la séduction, et surtout la stérilité, tant au plan du plaisir, qu'à celui de l'enfantement, ainsi que le souligne l'anthropologue R. Patai :

"Lilith epithet was "the beautiful maiden", but she was believed to have been a harlot and a vampire who, once she chose a lover would never let him go, without ever giving him real satisfaction. She was uneable to bear children, and had no milk in her breast (15)".

Une des nombreuses formules d'exorcisme découvertes dans les fouilles archéologiques confirme l'importance de la parentèle de Lilith dans la cohorte des esprits néfastes (bien plus nombreux que les esprits bienfaisants) qui composaient la démonologie mésopotamienne, hantant les rêves et torturant l'imagination des anciens Sémites :

"Au nom des cieux soit exorcisé, au nom de la terre soit exorcisé
Le lilu, la lilit, l'ardat lili
Les enchantements, les maléfices, les sortilèges

Les maladies, les ensorcellements funestes
Au nom des cieux soit exorcisé, au nom de la terre soit exorcisé (16)."

Des sources asyriennes plus tardives qui évoquent Lilith appartiennent à une époque où le judaisme s'était déja affermi, et avait entrepris la rédaction de l'Ancien Testament dans lequel Lilith ne sera évoquée qu'une seule fois. Ainsi une tablette du VIIIème siècle avant J.C., c'est à dire près de dix siècles après l'époque d'Abraham le premier patriarche juif, fait apparaitre la première évocation connue faisant, semble t-il (17), référence à Lilith de manière individuelle. Sur cette tablette découverte sur un site babylonien, aujourd'hui Arlan Tash en Syrie, est gravé le corps d'une femme ailée (un Sphinx ?) sur lequel est inscrite une incantation adjurant les étrangleurs de quitter la demeure d'une femme en couches (18). Citée en anglais par G. Scholem, cette incantation dit :

"To her that flies in rooms of darkness - pass quickly, quicly Lili(th) (19)".

(l'équivalent de la terminaison "th", ne figure pas sur l'inscription).

R. Patai, pour sa part propose une version de forme légérement différente de la même inscription

"O, Flyer in a dark chamber
Go away at once, o Lili (20)".

Contemporains des débuts de l'écriture, les tous premiers ancètres de Lilith réveillent, certainement davantage que toute autre figure mythique féminine, une irrésistible nostalgie des origines . "Le retour aux premières sociétés est la tentation impossible à évacuer (21)", note Elizabeth Batinder en introduction à "L'un est l'autre", où elle évoque la "toute-puissante Lilith (22)" D'autres évocations de Lilith, faites par des auteurs contemporains entretiennent ce que j'ai appelé "le mythe du mythe", en

accordant à Lilith un statut de déesse-mère qui n'apparait pas dans les textes anciens, ni mésopotamiens ni juifs.

Par contre, les premières sources relatives à Lilith mettent en évidence l'existence de pratiques rituelles associées à Lilith, imposant de s'arrêter sur les relations entre rite et mythe particulièrement significatives en ce qui concerne également les Liliths juives.

Rite et mythe

Paul Garelli, faisant le point sur les recherches qui ont été consacrées à l'assyriologie, (terme générique qui désigne l'ensemble des civilisations mésopotamiennes), constate que l'importance des croyances et des pratiques relatives aux démons n'y a pas toujours été appréhendée avec justesse, car leur étude a été supplantée par l'étude des panthéons.

> "Un des mobiles les plus puissants qui animèrent les chercheurs du siècle dernier fut de retrouver des documents illustrant des textes de la Bible (23)".

Paul Garelli souligne que les ouvrages qui traitent de ces civilisations reflètent généralement plus les préoccupations de leurs auteurs que celles des lettrés orientaux :

> "On a donc étudié les mythes, en particulier les cosmogonies, les épopés et tous les récits d'allure littéraire ...permettant d'établir la hiérarchie des panthéons. Or il faut bien reconnaître que ces oeuvres ne représentent pas l'essentiel de la production écrite de la Mésopotamie et qu'on ne traduit pas, en leur accordant une importance fondamentale, les préoccupations majeures des scribes (24)."

Parmi ces oeuvres, les plus anciennes sont parvenues jusqu'à nous sur des tablettes d'argile gravées

d'inscriptions cunéiformes décryptées seulement à la fin du siècle passé. La majorité de ces tablettes est constituée de "textes de la pratique" : notices de comptabilité, rapports administratifs, rituels, présages, incantations prophylactiques, traités médicaux, etc... C'est essentiellement dans de tels textes de la pratique, formules de conjurations propiatoires, et incantations prophylactiques, qu'apparaissent les ancétres de Lilith. Cette parentéle démoniaque apparait également dans des narrations mythiques, mais ces dernières ne doivent pas être surestimées par rapport aux formules et aux pratiques de défense contre les démons.

> "Les mythes ou fragments mythiques ne représentent qu'une part infime de la production mésopotamienne et ils nous livrent des traditions hétérogènes... En fait ces narrations (mythiques), insérées dans des incantations ou le rituel de certaines fêtes, n'avaient d'autre fonction que de justifier ces dernières en les rattachant aux origines mêmes du monde; elles n'avaient pas d'autres fonctions (25)".

La disctinction posée ici par P. Garelli entre le mythe et le rituel est importante pour notre propos. Les rituels, par nature, relèvent d'une gestuelle et d'une oralité qui n'appartiennent pas à l'ordre d'un discours de type narratif comme les mythes. C'est essentiellement pour cette raison que cette thèse se cantonne plus spécifiquement à l'étude des récits relatifs à Lilith, car les gestes rituels reléveraient d'une méthode d'investigation différente. Mais les rituels eux-mêmes sont rarement silencieux, et ils sont accompagnés le plus souvent de formules récitatives qui pourront éventuellement etre examinées ici, lorsqu'ils développent des épisodes mythiques relatifs à la vie de Lilith.

Par ailleurs, parce que le rite a lontemps été considéré comme une simple actualisation du mythe, son étude a été

secondarisée par rapport à celle du récit mythique, et de ce fait son approche n'en est que plus difficile, ainsi que l'écrit Mario Perniolla :

> "(L'ant hropologie, la sociologie, et la philosophie contemporaines) nient à la répétition rituelle toute signification et tout intérêt qui lui soient spécifiques. Dans cette méconnaissance de la spécificité de la ritualité, on retrouve à l'oeuvre le préjugé spiritualiste de la tradition helléno-chrétienne : on est prêt à reconnaitre à l'action un sens et une valeur, mais à l'unique condition qu'elle soit subordonnée à la parole et à la foi (26)".

P. Garelli souligne bien, dans la citation apportée plus haut, qu'en ce qui concerne les civilisations mésopotamiennes, le rite apparait comme antérieur au récit mythique, et que ce dernier sert de justification à des pratiques plus anciennes.

En ce qui concerne plus directement Lilith, G. Scholem fait en quelque sorte écho à Garelli, lorsqu'il dit que la légende de Lilith rapportée (au Xème ou XIème siècle) dans l'Alphabet de Ben Sira, tend à expliquer la coutume déja largement répandue d'écrire des amulettes de protection contre Lilith (27).
Ainsi le mythe de Lilith, et plus particulièrement les récits dans lesquels elle incarne la figure mythique de la Première Eve, doivent être considérés comme un

enrichissement du personnage démoniaque de Lilith, et non comme la survivance d'anciennes croyances. Il importe de souligner ce trait, car il apporte une contribution non négligeable pour juger les récits juifs relatifs à Lilith.

Notes

1. A.M. Sayce, Lectures on the Origins and Growth of religion, cité par A. M. Killien, La légende de Lilith, op.cit., p.284.

2. Article "Démon" dans Le Grand Larousse Encyclopédique, Lib. Larousse, 1960, Tome 3, pp.911-912

3. Rafael Patai, The Hebreu Goddess, op.cit. p.208.

4. Charles Fossey, La magie assyrienne, cité par Killien, La légende de Lilith, op.cit., p.282.

5. A.M. Killien, idem, p.282.

6. Stephen Langton, Tammuz and Ishtar, Oxford Claredon Press, 1914, pp.74-75, cité par Killien, op.cit., p.282.

7. J. Bril, Lilith ou la mère obscure, op. cit., p. 125.

8. S.W. Baron, Histoire d'Israel, op. cit., Tome 2, p. 56.

9. J. Bril, Lilith ou la mère obscure, op.cit., p. 203.

10. Idem.

11. S.W. Baron, Histoire d'Israel, op.cit., Tome 2, note 20, p. 417.

12. Idem, note 38, p. 246.

13. A.M. Killien, "La légende de Lilith", op.cit., p. 282.

14. Stephen Langton, Babylonian liturgies, Lib.

Geuthner,1913, p.12.

15. R. Patai, The Hebrew Goddess, op. cit., p. 208.

16. A.M. Killien, La légende de Lilith, op.cit., p. 282.

17. G. Scholem, "Lilith", in Encyclopedia Judaica, op.cit., p.246.
G. Scholem note ici que cette évocation n'évoque Lilith qu'en ajoutant une lettre à l'inscription qui a été découverte, ainsi qu'il l'a noté en mettant (th) entre parenthèses, dans la traduction de cette évocation.

18. Idem.

19. Idem.

20. R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., p.208.

21. Elizabeth Badinter, L'un est l'autre - des relations entre hommes et femmes, Paris, Editions Odile Jacob, 1986, p.19.

22. Idem, p. 114.

23. Paul Garelli, L'Assyriologie, PUF, coll. Que sais-je ?, 1964, p. 31.

24. Idem, p.35.

25. Ibidem, p.79.

26. Mario Perniola, "Le rite et le mythe", dans Traverses n°21/22, "La cérémonie", mai 1981, p.19.

27. Guershom Scholem, "Lilith", in Encyclopedia Judaica, op. cit., p.248.

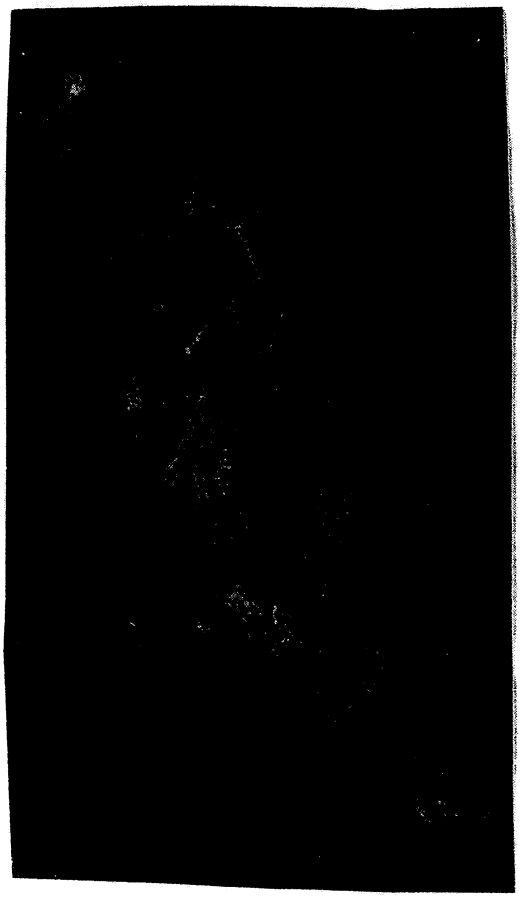
LES PREMIERES FIGURATIONS FEMININES

"Dès l'aurignacien (-30.000), un age qui ne produit guère que des incisions et des graffitis, on voit déja apparaitre des vulves, symboles de fécondité. A l'époque suivante, aux confins du gravettien et solutréen (-25.000 à -15.000) se multiplient les statuettes féminines d'os, d'ivoire et de pierre qui viennent de l'Ukraine à l'Europe centrale (une quarantaine en France, 35 dans le groupe sibérien). Pendant ce temps, le nombre des statuettes masculines est tellement réduit qu'on peut à peine les mentionner. En revanche, durant la période magdalénienne, si les figures humaines se font beaucoup plus rares, ce sont les représentations masculines qui l'emportent (silhouettes de profil, personnages ithyphalliques, parfois un phallus isolé, ou un visage de face ou de profil) '

A quelques exceptions près (la Vénus de Willendorf, la tête de Brassempouy), celles qu'on a improprement appeler des 'Vénus' n'ont pas de visage. Seule est marquée de façon hyperbolique la partie du corps qui participe à la fécondité. Les seins, le ventre, le pubis et les hanches s'inscrivent sommairement dans un cercle que prolongent en s'effilant le torse et les jambes. C'est le cercle magique de la fécondité. S'il est impossible de préciser la fonction exacte de ces 'Vénus', on peut présumer qu'elles représentent la sacralité féminine et par conséquent, la puissance magico-religieuse des déesses."

(E. Batinder, L'un est l'autre pp.53-56)

Fig. 1 et 2. : DES "VÉNUS" DU PALEOLITHIQUE (-20.000 ANS)



LA VÉNUS DE LESPUGNE



Fig.2

LA VÉNUS DE WILLENDORF

"Ces 'vénus' dont le corps est si éloigné de la réalité anatomique sont des images 'repensées' de la femme, des oeuvres surréalistes et symboliques".

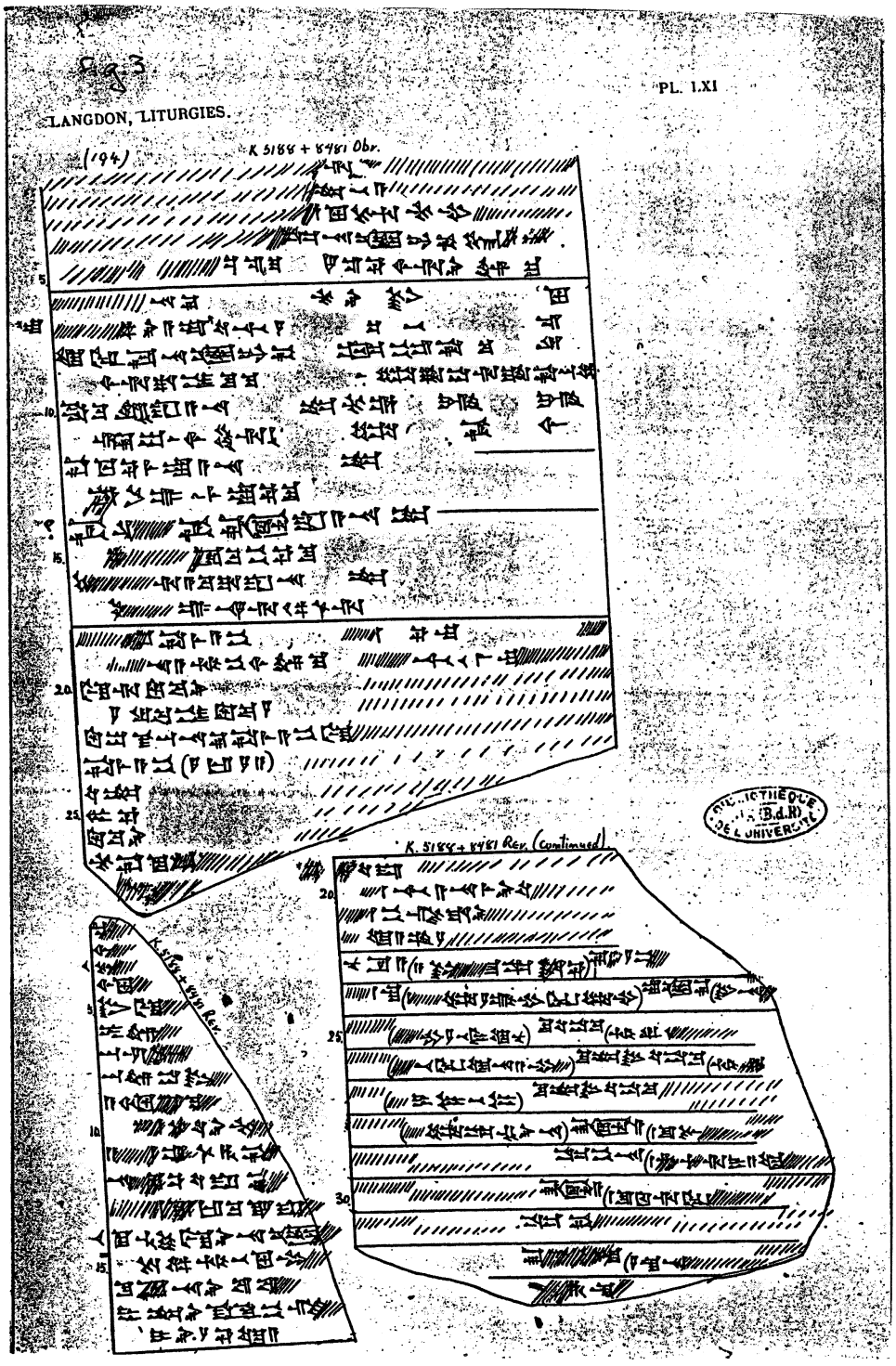
(Leroi-Gourhan, Les racines du monde, p.90.)

Fig. 2 : BAS-RELIEF SUMERIEN REPRESENTANT LILITH ENCHAINEE



Source : Siegmund Hurwitz, Lilith - Die Erste Eva, page de couverture. Ed Diamon, 1986.

Fig.3 : INSCRIPTIONS CUNEIFORMES BABYLONIENNES (-3.000ANS)



Source : S. Langdon, Babylonian liturgies, hors pagination.

2) LILITH DANS LES TEXTES BIBLIQUES

"C'est parce que la pratique du traduire était dualiste que le ciel a pleuré, selon le Talmud, quand les Septante ont traduit la Bible, et qu'il pleure sans doute encore, chaque fois qu'on la traduit."
(Henri Meschonnic)

1 - Lilith : une créature apocalyptique

Lilith n'apparait qu'une seule fois dans le texte hébraique de l'Ancien Testament, en Isaie 34,14. Elle y est évoquée parmi les bêtes sauvages et autres créatures démoniaques qui régneront sur la terre dévastée d'Edom. Son évocation appartient à la première partie d'une longue prophétie eschatologique où la fin de ce monde, l'Apocalypse, précède la venue des Temps Messianiques.

Tandis que les anciennes cosmologies expliquaient le déclin du monde par une théorie cyclique (les mythes de l'Eternel Retour), les apocalypses juives sont les premières à introduire la notion d'un temps historique linéaire.

"Les évenements qui constituent l'histoire universelle ne reflètent plus le rythme éternel du cycle cosmique et ne dépendent plus des astres, ils se développent selon

le plan de Dieu (1)".

Toujours selon Mircea Eliade, c'est l'expérience historique de l'exil qui donna naissance aux premières apocalypses juives, lorsqu'au VIème siècle avant J.C., l'exil à Babylone fut imposé aux Juifs et que "la terrreur devant l'histoire (2)" devint insupportable.

Le chapitre 34 du livre d'Isaie dans lequel se trouve l'évocation apocalyptique de Lilith appartient à la fin du livre d'Isaie (chapitres 30 à 66) ou Deutéro-Isaie qui constitue une oeuvre pseudépigraphique faussement attribuée au prophéte Isaie (3). Le Deutéro-Isaie évoque en effet des événements postérieurs de deux siècles à la vie du prophéte Isaie qui vécut à Jérusalem au VIIème avant J. L'exégèse biblique a mis en lumière le caractère post-exilique du Deutéro-Isaie, de même qu'elle a mis en lumière que l'éditeur des différents recueils qui composent le livre d'Isaie encadra le tout à l'aide d'une préface (chap.1) et d'une conclusion eschatologiques (chap. 34-35) (4).

En recourant à la pseudépigraphie, l'auteur du Deutéro-Isaie a utilisé un procédé répandu jusqu'au Moyen Age tardif dans la littérature religieuse autant juive que chrétienne. L'attribution de la paternité d'une oeuvre à un personnage respecté et sacralisé, en l'occurence le prophéte Isaie, venait légitimiser un message plus tardif, mais également rehausser le message du prophète lui-même.

La littérature apocalyptique, biblique et apocryphe, est particulièrement connue comme un genre aux fortes "traditions d'écoles". Ces traditions littéraires fixaient les thèmes et les matériaux utilisés sur un scénario identique.

"Des clichés propres aux littératures apocalyptiques dérivent d'un scénario mythico-religieux archaique : la fin du monde suivie d'une nouvelle création. La fin du

monde y est annoncée par des cataclysmes et des phénomènes cosmiques aberrants : le soleil brillera pendant la nuit, dans les fontaines coulera du sang, les étoiles sortiront de leurs orbites, la sécheresse et la famine régneront sur la terre (5)."

L'apocalypse biblique dans laquelle apparait Lilith est désignée comme la Petite Apocalypse d'Isaie par opposition à l'Apocalypse qui la précède dans le même livre aux chapitres 24-27. Cette Petite Apocalypse, dont une des spécificité est d'ajouter le thème de la lilit à des motifs apocalyptiques présents dans d'autres versets bibliques, obéit elle aussi aux régles du genre.

"Dans la littérature apocalyptique, le Monde et l'Homme sont maintenant comme dominés par les forces du Mal..., c'est à dire par les puissances démoniaques ayant Satan à leur tête... Satan devient l'adversaire de Dieu. Dans la bataille eschatologique Dieu vaincra Satan, anéantira ou domptera tous les démons, et édifiera son Royaume (6)."

La Petite Apocalypse d'Isaie répond au meme scénario en metttant d'abord en scène des phénomènes aberrants, puis l'occupation de la terre par des créatures démoniaques, et enfin la rédemption finale qui verra la terre refleurir, l'écartement des Bêtes Sauvages, et le retour des "rachetés de l'Eternel".

Ainsi c'est l'ensemble de cette apocalypse (chapitres 34 et 35 du Livre d'Isaie) qui donne sens à l'évocation biblique de Lilith, et des extraits tirés de la traduction du Rabbinat, en seront cités ici :

"C'est un jour de vengeance pour l'éternel, une année de représailles pour la cause de Sion. Les rivières d'Edom se changeront en poix, sa poussière en souffre; ainsi son pays sera comme de la poix en feu qui ne s'éteindra ni le jour ni la nuit, et d'où s'échapperont sans cesse des colonnes de fumée. Il demeurera en ruine de

génération en génération, et, en aucun temps , nul n'y passera plus. C'est le pélican et le hibou qui en prendront possession, la chouette et le corbeau en feront leur demeure ...
Ses palais seront envahis par les broussailles, ses forteresses par les orties et les chardons; ils deviendront la demeure des chacals, le séjour des autruches.
Là se rencontreront chats sauvages et chiens sauvages, là les satyres se donneront rendez-vous, là la Lilit * elle-même établira son gîte et trouvera une retraite tranquille. Là aussi nichera la vipère; elle y déposera ses oeufs, les fera éclore et rassemblera ses petits sous son ombre; là enfin se réuniront en troupe les vautours. Interrogez le livre de Dieu et lisez : nulle de ces betes ne fait défaut, l'absence d'aucune n'est signalée. C'est que la bouche de l'Eternel les a convoquées, c'est son souffle qui les a groupées...
Que le désert et le sol brulé se réjouissent! Que la plaine aride exulte et fleurisse comme la rose (...).
Ils vont voir la gloire de l'Eternel, la splendeur de notre Dieu (...).
Alors s'ouvriront les yeux des aveugles, et les oreilles des sourds seront débouchées. Alors le boiteux bondira comme un chamois, la langue du muet entonnera des chants; car des sources d'eau jaillissent dans le désert, des rivières dans la plaine aride...
La demeure où gitent les betes sauvages sera une région couverte de roseaux et de joncs. Là s'ouvrira une chaussée, une route qui sera appelée la voie sacrée... Sur cette route pas de lion à craindre, nulle bete féroce ne l'abordera, il ne s'en trouvera pas. Seuls les affranchis y marcheront. Les rachetés de l'Eternel reviendront ainsi et rentreront dans Sion en chantant, une joie éternelle sur leur tete ! Ils auront retrouvé

contentement et allégresse : adieu peines et soupirs ! (BR : Isaie 34,8 - 35,10)".

* Sorte de démon féminin (cette note appartient à la Bible du Rabbinat).

Il faut également souligner l'orthographe 'Lilit' que la BR adopte, alors que celle de Lilith, que j'ai moi-meme adoptée, est plus couramment employée car elle marque mieux la prononciation du 't' final.

A l'exception de "Lilit", les onze autres créatures évoquées dans la Petite Apocalypse d'Isaie apparaissent dans d'autres versets bibliques. J. Vermeylen qui en a établi les concordances, note en effet que sauf le hibou (ohim) remplacé par la chouette (yaneshoph), tous les animaux de l'Apocalypse d'Isaie 21,27, les guépards ? (siyyim), les hyènes (iyyim), les chacals (tannim) sont repris dans la Petite Apocalypse du même livre (7).
L'unicité de l'évocation biblique de Lilith augmente encore la difficulté rencontrée en général par l'exégèse pour déterminer la portée des croyances aux démons évoqués dans la Bible.
G. Scholem exprime cette difficulté et souligne que l'on ne doit pas surestimer l'importance des nombreuses petites traces de croyance aux démons qui ont survécu dans la Bible, ni sous-estimer la difficulté à les interpréter. La plupart des passages en question sont poétiques, dit-il, et il est souvent impossible d'être certain si le démon qui y est nommé fait partie d'une croyance religieuse vivante, ou d'un langage littéraire traditionnel (8).
Selon I. Lévi, l'ensemble des créatures démoniaques évoquées dans ces versets d'Isaie constitue effectivement un cliché emprunté à la Babylonie d'où les Juifs l'avaient ramené en Palestine après leur premier exil :

"C'est parce que cette nomenclature vient de Babylonie,

terre d'élection des démons, qu'elle est rédigée en araméen et s'est conservée sous cette forme comme un cliché dans les textes hébreux (9)".

S'il est possible de parler de "cliché" en ce qui concerne les autres créatures démoniaques évoquées dans la Petite Apocalyse d'Isaie, ce cliché est néanmoins singularisé par l'introduction de Lilith. Par ailleurs, l'importance qu'elle prendra dans la démonologie juive éclipsera toutes les autres créatures apocalyptiques, et c'est Lilith qui restera effectivement un cliché pour toute la littérature juive ultérieure.

Ainsi l'évocation de Lilith dans l'Ancien Testament, sans s'opposer aux attributs des ancêtres suméro-babyloniens de Lilith, ne les développe en aucune manière. Par cette évocation biblique le démon-femelle Lilith s'enrichit par contre d'une nouvelle dimension, eschatologique, qui, en même temps qu'elle l'assigne aux forces du Mal, l'assigne à une défaite finale devant Dieu. Ce dernier trait, la victoire de Dieu ou la défaite finale de Lilith, ainsi que celle de toutes les puissances démoniaques, ne doit pas être sous-estimé pour qualifier la lilit biblique :elle n'aura plus sa place dans le monde racheté par Dieu.

Ce n'est que dans des sources juives postérieures à l'Ancien Testament que se dessinent avec plus de précision les épisodes de la vie mythique de Lilith, et il faut attendre le Talmud, c'est à dire les premiers siècles de l'ére chrétienne pour constater, ainsi que le souligne I. Lévi "la notion d'un être fabuleux du nom de Lilith chez les Juifs (10)". Ainsi la conception d'une Lilith biblique "fabuleuse" ou mythique ne doit pas être imputée à son évocation dans le texte hébraique de la Bible, mais plutôt aux Anciennes Versions de la Bible. En effet, en rendant le vocable hébraique lilit par le grec "onocentaure" et ensuite par le latin "lamia", la Septante et après elle la

Vulgate ont contribué à véhiculer l'idée que le judaisme antique attribuait à Lilith les mêmes maléfices qu'à ces figures mythologiques gréco-romaines.
Lorsqu'elles différent sémantiquement du texte hébraique de l'Ancien Testament, l'importance de ces Anciennes Versions réside dans l'antériorité chronologique qu'elles possèdent par rapport au texte "massorétique" hebraique, et il faut s'arrêter quelque peu sur l'histoire des différents textes bibliques pour mieux y cerner la portée des traductions qu'elles ont proposé pour la lilit hébraique.

2 - Les Anciennes Versions de la Bible

a . Le texte hébraique "massorétique"

Le texte hébraique de l'Ancien Testament ayant valeur canonique dans le judaisme n'a pris sa forme définitive qu'entre le Xème et le XIème siècle après J.C. Toutefois la compilation par écrit de son premier prototype remonte à une époque beaucoup plus reculée, entre le VIIIème et le Vème siècles avant J.C.
A. Dupont-Sommer indique que le texte hébraique de l'Ancien Testament ne commença officiellement à être fixé que vers l'an 90 de l'ère chrétienne :

> "Ce fut l'oeuvre des rabbins réunis 'au concile de Jamnia'. Ce travail de fixation et d'unification s'acheva vers le VIIIème siècle par l'addition, au texte consonnantique, de points voyelles destinées à en uniformiser la prononciation. En même temps qu'elles établissaient un texte officiel, les autorités rabbiniques prirent de sévères mesures en vue d'assurer la fidèle reproduction de ce texte unique et d'éliminer les textes divergents... Les nombreux manuscrits de la Bible hébraique qui nous sont parvenus reproduisent tous

à peu près sans variantes, un seul et même texte dit "massorétique" (ou traditionnel). Le plus ancien de ces manuscrits est daté de 895 après J.C., c'est celui des "Prophètes", conservé à Léningrad (11)."

La rédaction hébraique de l'Ancien Testament fut donc complétée au cours des siècles par le travail des "massorètes", les gardiens de la tradition. Ces derniers ajoutèrent des points voyelles et de signes de cantilation (c'est à dire d'accents qui remplissent à la fois des fonctions grammaticales et des fonctions rythmiques) au texte consonnantique jusqu'alors retransmis parmi les Juifs. (Tandis que la littérature juive hébraique est généralement publiée sans points voyelles, le Tanakh (nom formé des initiales des livres : Tora (le Pentateuque), Neviim (Prophétes) et Kekoubim (Hagiographes), qui constituent l'ensemble des livres de l'Ancien Testament du canon juif est toujours ponctué.)

A la suite de cette contribution des massorètes, le texte hébraique définitif de l'Ancien Testament, tel qu'il est aujourd'hui en vigueur dans le judaisme, est désigné comme le texte "massorétique" hébraique. Mais ce texte massorétique ne constitue cependant pas la plus ancienne version connue de l'Ancien Testament. Il est en effet postérieur à d'autres versions désignées comme les Anciennes Versions de la Bible et dont les plus importantes sont la version grecque des Septante et la Vulgate latine de Saint Jérome.

b. La Septante

Chronologiquement, la première des versions connues de l'Ancien Testament est la version grecque dite des Septante ou LXX. Ce nom lui viendrait d'une légende racontée dans la "Lettre d'Aristée", un écrit grec de la fin du deuxième siècle avant J.C. selon lequel soixante

douze docteurs de la loi juifs, travaillant séparément, aboutirent, en soixante douze jours, à une traduction de l'Ancien Testament en tous points semblable (12). En fait la réalisation de cette version grecque eut lieu entre le milieu du IIIème, et le milieu du IIème siècle avant J.C. et fut l'oeuvre de différents savants juifs d'Alexandrie, en Egypte, à l'époque où cette dernière était un centre important de la civilisation hellénique. Les nombreux juifs qui vivaient cette époque à Alexandrie, parlaient, semble t-il, davantage le grec que l'hébreu et avaient senti la nécessité d'une traduction du texte de l'Ancien Testament en langue vernaculaire.

Terminée de rédiger deux siècles avant J.C., la Version des Septantes est donc antérieure de plus de dix siècles au texte hébraique massorétique. Elle constitue la seule trace d'un prototype hébraique aujourd'hui disparu.
D'autres Anciennes Versions, telles que les versions orientales et les écrits esséniens, également antérieurs au texte massorétique, laissent suposer un tel prototype, mais l'importance de la Septante en Occident est capitale dans la mesure où elle a été la première Bible des Chrétiens, après qu'y fut adjoint le Nouveau Testament.

Les versions orientales et les écrits esséniens

D'autres Anciennes Versions de la Bible comme la syriaque, ou l'araméenne (appelée aussi "Targum" : traduction), ont également été réalisées par des Juifs de l'Orient antique, avant la fixation définitive du texte hébraique massorétique. Certaines de ces versions orientales, lorsqu'elles offrent d'autres leçons que celles des textes hébraique ou grec, sont prises en compte dans des traductions françaises contemporaines de la Bible. Ainsi la préface de la Traduction Oecuménique de la Bible (la

TOB), effectuée par des catholiques et des protestants précise que "le texte massorétique a été adopté comme base de travail, quitte à ce que l'on indique en note les variantes importantes "de tels autres manuscrits hébraiques (Qumran) et de telles versions anciennes (grecques, latines, syriaques, araméennes) (13)".

Au début des années cinquante, la découverte des Manuscrits de la Mer Morte, à Qumran, impulsa de nouvelles études comparatives des Anciennes Versions de la Bible. En effet parmi ces manuscrits, datant des premiers siècles de l'ère chrétienne, furent trouvées des copies (marquées de corrections) de plusieurs livres de l'Ancien Testament, et notamment de celui d'Isaie.

> "On a signalé que beaucoup de passages de notre manuscrit (le Rouleau d'Isaie A) se rapprochent plus de la version des LXX que du texte massorétique. On a voulu en induire que le rouleau A pouvait etre antérieur à la date à laquelle le texte canonique aurait été fixé, mais cela n'est nullement certain (14)".

La Traduction Oecuménique de la Bible se réfère à ces manuscrits, lorsqu'elle ajoute la note suivante à l'évocation de Lilith en Isaie 34,14.

> "Lilith, démon femelle connue en Mésopotamie sous le nom de lilitu, probablement démon de la tempête. En Palestine, elle était sans doute devenue un spectre de la nuit, à cause de la ressemblance de son nom avec le mot qui signifie nuit (layelah), comme le suggère, entre autres, l'orthographe du principal manuscrit de Qumran (15)".

Davantage que toutes les Anciennes Versions citées jusque là, ce sera la Vulgate latine qui marquera profondément toutes les conceptions ultérieures de Lilith en la traduisant par "lamia".

c. La Vulgate

Lorsque le latin deviendra la langue sacrée du christianisme, c'est d'abord la LXX grecque qui sera traduite en latin (l'Italique). Ce n'est qu'au IVème siècle après J.C que Saint Jérome, considéré comme le plus érudit des pères de l'Eglise, entreprit, en Palestine, une nouvelle traduction latine de l'Ancien Testament à partir de sources hébraiques. Sa traduction terminée au Vème siècle après J.C., connue sous le nom de Vulgate, est donc elle-même antérieure de cinq siècles au texte massorétique hébraique.

3 - Lilith : ononcentaure et lamie ?

Pour les études bibliques, la confrontation des Anciennes Versions de la Bible avec le texte massorétique constitue un domaine de recherches très important. Les différences qui président à ces versions de la Bible sont devenues dans certains cas des sujets de controverses théologiques profondes.
En ce qui concerne les traductions de la lilit hébraique dans la Septante et dans la Vulgate , on ne peut parler de controverses théologiques importantes comme celle entrainée, par exemple, par les traductions d'un autre verset du livre d'Isaie, le verset 7,17. Dans ce verset, des lectures chrétiennes, comme celle des Moines de Mardesous citée ci-dessous, ont vu l'annonce de la naissance du Christ : "Que la Vierge conçoive et enfante un fils et qu'elle le nomme Emmanuel (16)". A l'encontre de telles lectures christologiques, Gilbert **Brunet** montre que la "alma" ou jeune fille, du texte hébraique désigne une hiérodule sacrée, dont la grossesse en elle-même est un signe extraordinaire, car les hiérodules consacrées à des rituels sexuels, **étaient**

généralement protégées de la maternité par différents moyens contraceptifs (17).

En ce qui concerne le verset 34,14 d'Isaie, la LXX et la Vulgate, en rendant la lilit hébraique par "onocentaure" et "lamia", lui ont assigné les croyances mythiques associées à ces deux figures, alors qu'il n'existent pas de textes juifs de la période biblique qui montrent qu'à l'époque de la rédaction d'Isaie 34,14 (Vème siècle avant J.C.), Lilith possédat effectivement ces traits.

L'onocentaure

Par son étymologie, le mot onocentaure, est dérivé du grec "onos", âne et "kantauros", créature fabuleuse, moitié homme, moitié cheval. Selon un dictionnaire, le poète Zeuxis figura également des centauresses, moitié femme, moitié cheval, et le dictionnaire ajoute que le centaure était considéré comme un génie malfaisant en qui les Juifs et les premiers chrétiens voyaient un démon (18). La même représentation hybride existait dans l'Egypte antique, et le centaure était généralement armé d'un arc (le Sagittaire dans les signes du zodiaque).
Dans la figure de l'onocentaure, le cheval est remplacé par un âne, perdant ainsi, semble t-il, le caractère guerrier et belliqueux du centaure auquel le cheval confère force et rapidité. Mais quels que soient les attributs exacts de l'onocentaure, il faut souligner que la Septante a rendu par ce signifiant, deux des créatures démoniaques de la Petite Apocalypse d'Isaie, la "lilit" et les "iim" hébraiques. C'est peut etre là un signe que pour les rédacteurs de la Septante, l'onocentaure n'était pas pris dans un sens particulièrement précis, mais dans celui générique de créature fabuleuse.

Aucune des quinze versions françaises de la Bible qui ont été consultées (et dont il sera question ultérieurement) n'a eu recours à la figure de l'onocentaure pour traduire la lilit hébraique. Saint Jérome y a eu recours, en latin, pour rendre, non pas lilit, mais l'autre créature démoniaque que la Septante avait déja traduit par onocentaures, celle des "Iim" (généralement traduits aujourd'hui par hyénes). D'anciennes traductions françaises de la Bible, celle de Calmet en 1714 (19), et celle de Chernoviz en 1904 (20), fidèles à Saint Jérome et à la Septante ont rendu elles aussi les "Iim" par onocentaures, tandis qu'en place de lilit, elles donnaient respectivement sirène et lamie, la dernière inspirée de Saint Jérome, et naturalisée en français (comme d'ailleurs l'onocentaure).

Lamia

Différents auteurs citent dans leurs travaux relatifs à Lilith, les légendes antiques qui concernent Lamia.
J. Bril, qui commet l'erreur d'attribuer la traduction de lilit par Lamia à la Septante et à la Vulgate (21), alors qu'elle n'est donnée que par la Vulgate, cite par ailleurs l'histoire de Lamia telle qu'elle apparait dans le dictionnaire de la mythologie grecque et romaine de Grimal :

> "Lamia était originairement une séduisante jeune fille, fille du roi Bélos et de Libya que Zeus, parmi tant d'autres, avait aimée. Mais chaque fois qu'elle mettait un enfant au monde, Héra, dans sa jalousie s'arrangeait pour le faire périr. La tradition qui fait de Scylla la fille de Lamia veut que seule Scylla eut échappé au courroux d'Héra. Cependant Lamia, dans son désespoir, s'en fut se cacher dans une caverne

solitaire où elle devint un monstre jaloux des mères plus heureuses qu'elle, dont elle ravissait et dévorait les enfants (22)".

Pour rendre compte du caractère de la Lamia, I. Levi cite lui, le Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de Daremberg et Saglio :

"Monstre mythologique dont le nom est en rapport avec l'idée d'abime dévorant... Il semble qu'au point de départ, Lamia fut tout simplement une figure de la légende marine ... semblable aux Sirènes et aux Harpyies, dont elle reproduit quelques traits; de là elle passa dans la superstition populaire, qui s'en servait pour effrayer les enfants en compagnie de Gorgo, de Mormolyké, d'Empusa, etc...

En Lybie, où sa légende prit naissance, elle passait pour une fille de la maison royale dont s'éprit Zeus; c'est la jalousie d'Héra qui la transforma tantôt en mère dénaturée qui dévore ses propres enfants, tantôt en mère malheureuse qui, privée de sa progéniture, se confine dans les lieux sauvages, où elle s'abandonne au désespoir. On racontait que Zeus lui avait accordé le pouvoir de quitter à volonté et de reprendre ses yeux; que buvant jusqu'à l'ivresse stupéfiante, elle était innofensive durant son sommeil, mais qu'à l'état de veille, elle errait dans les ténèbres, sinistre fantôme, vampire altéré de sang, pour s'abattre sur les jeunes enfants et les épuiser jusqu'à la moelle (23)."

Parmi les attributs que la mythologie gréco-latine associe à Lamia, les seuls qui soient proches de ceux qui caractérisent la lilit biblique sont les lieux où elle est dite errer, "cachée dans une caverne solitaire", "confinée dans les lieux sauvages", "(elle) erre dans les ténébres". Les autres attributs, et notamment ceux qui font de Lamia, une rivale d'Héra, la femme de Zeus, et une mère

dénaturée, dévoratrice d'enfants, seront également imputés à Lilith, mais par des légendes juives plus tardives, connues par des textes postérieurs de plus de mille ans à l'élaboration de l'Ancien Testament.

Pour résumer donc, en restant au plus près du texte hébraique de l'Ancien Testament, le trait le plus caractéristique de la lilit biblique réside essentiellement dans sa nature apocalyptique.
Elle n'apparait pas dans la récit biblique de la Genèse car ce n'est que plusieurs siècles après le début de l'ère chrétienne que la Hagada fera de Lilith une incarnation de la Première Eve, un thème qui était néanmoins déja développé dans des textes anciens, mais sans y être associé à Lilith.

Les traductions de lilit dans la Septante et la Vulgate ne peuvent etre tenues pour un reflet des croyances juives associées à Lilith à l'époque biblique. Par contre, il semble effectivement qu'à l'époque où Saint Jérome traduisit la Bible, les croyances juives relatives à Lilith s'étaient développées dans le sens de celles qui étaient attachées aux lamies, et dès lors la traduction de Saint Jérome, ainsi que le note I. Lévi est plus conforme à l'esprit de son temps qu'à celui de l'Ancien Testament (24). La traduction que Saint Jérome, qui reste aussi le "Père des traducteurs", a proposé pour la lilit hébraique apparait donc comme le résultat d'une opération traductive "dissimilatrice (25)", ainsi que la définit Jean-René Ladmiral, c'est à dire qui s'écarte du texte-source pour proposer un texte-cible accessible aux lecteurs contemporains. De même, il semble que ce soit le même souci qui ait guidé, au XVIIIème siècle la traduction du Maistre de Saci, lorsqu'il a proposé "sirène" en place

de la lilit hébraique, dans sa traduction de la Bible. Ce faisant, il a lui aussi ajouté à la lilit biblique de nouveaux attributs qui ne caractérisaient pas la lilit du texte biblique hébraique.

Ainsi, ces traductions de la Bible ont largement contribué à dessiner un portrait de Lilith différent de la lilit massorétique, et de ce point de vue il m'est apparu interessant d'examiner également d'autres versions françaises de la Bible, non seulement pour y comparer les traductions qu'elles proposaient pour la lilit, mais également celles des autres créatures qui l'accompagnent dans la Petite Apocalypse d'Isaie et qui constituent son contexte signifiant.

4. Lilith et les autres figures de la Petite Apocalypse d'Isaie à travers diverses traductions françaises de la Bible.

Dans un précédent travail (26) consacré aux traductions des douze figures de la Petite Apocalypse d'Isaie dans quinze versions françaises de la Bible j'avais tout d'abord cité leurs définitions, telles qu'elles apparaissaient dans un dictionnaire biblique bilingue, celui de Sander et Trenel (27), destiné aux élèves des écoles juives.

"1. Qa'at : un oiseau aquatique ou du désert. Dans le Deut. un des oiseaux impurs.

2. Qippod : hérisson

Is. 14:23 "J'en ferai la possession des hérissons".

Selon d'autres la tortue.

3. Yanesoph : un des oiseaux impurs. Oiseau de nuit : hibou ou butor. Ibis ?

4. oreb : corbeau.

5. Tannim : 1) espèce d'animal cétacé, crocodile ou baleine.

2) serpent, dragon. Selon d'autres, les chacals.

6. Bnot ya'ana : de ya'ana, femelle de l'autruche.

7. Siyyim : 1) Les hommes qui habitent le désert

2) les bêtes du désert.

Is.13:21 :"les betes sauvages du désert y camperont".

8. Iyyim : des animaux hurleurs

Is.13:22 :"les hiboux (ou les chacals) mugiront dans ses palais".

9. Sai'ir : bouc. Des démons ou des satyres en forme de bouc et à qui les Egyptiens, et à leur exemple les Juifs en Egypte rendaient un culte.

Is.34:14 : "et les satyres et les diables y feront leurs danses".

10. Lilit : de 'lail' : nuit.

Is.34:14 :"là se retire l'oiseau de nuit". Selon d'autres, le monstre, le fantome de la nuit (sirène).

11. Qipoz : nom d'un animal ou d'un oiseau

Is.34:15, selon les uns le meme que qipod "c'est là que le hérisson fait son trou", selon d'autres "que le hibou (ou le merle) fait son nid". D'autres traduisent par serpent-javelot.

12. Dayyot : pluriel de "daya", nom d'un oiseau, milan ou vautour; oiseau impur (Deut.14:13).

Is. 34:15 :"Oiseau de proie habitant les ruines" (28)."

La première particularité de ces définitions qui évoquent soit des animaux réels, ou mythiques (dragons), soit des représentations thériomorhes (satyres) est leur polysémie, et leur incertitude quant à l'espèce désignée : par exemple hérisson ou tortue pour qippod; hibou, merle ou serpent-javelot pour qipoz; bouc, démon ou satyre pour sa'ir.

Leur schème commun de l'animalité prend davantage de sens lorsqu'il rapporté à la notion hébraique qui le désigne. L'exégèse biblique désigne en effet ces créatures par le terme de "Hayot" qui est celui utilisé en hébreu pour tous les animaux, mais qui, dans le contexte apocalyptique, désigne plus particulièrement les Bêtes Sauvages et les créatures démoniaques. Dérivé étymologiquement de la racine "HAY" (qui serait également à l'origine du nom de Hava (Eve) "la mère de tous les vivants"), ces créatures de la Petite Apocalypse d'Isaie constituent véritablement un bestiaire plus connu auquel fait référence "Le Livre de

Dieu" (cité en Isaie 35:16). Ce livre, aujourd'hui perdu, est généralement désigné par les exégètes comme le "Livre de Yahve", et il aurait constitué une description importante de croyances que les scribes de l'Ancien Testament ont combattues.

Il est donc vain de vouloir considérer cette nomenclature comme une liste zoologique précise. De meme il n'apparait pas que ces créatures puissent toutes être caractérisées comme volantes (ce qui les associeraient à certaines croyances relatives à la mort). En effet certaines de ces définitions désignent des espèces ailées, mais d'autres des espèces rampantes, confirmant ainsi l'insignifiance du schème du vol.
Mais, par ailleurs les oiseaux évoqués dans cette Petite Apocalypse d'Isaie sont généralement cités également dans le Deutéronome dans la liste des animaux impurs, impropres à la consommation des Israélites. Cette précision doit être rapprochée des autres traits précisés par les définitions du dictionnaire. Celles-ci donnent effectivement soit les lieux et les éléments habités par ces animaux : l'eau, le désert, la nuit, les ruines; soit les cris qu'ils poussent et les mouvements qui les animent : animaux hurleurs, chacals mugissant, oiseaux de proie, serpent-javelot, satyres dansants.
Ainsi caractérisées, ces créatures mouvantes et bruyantes animent des lieux difficiles et inhumains.
Elles sont de ce fait assimilables aux mauvais esprits qui dans la pensée "sacrée" animent certains éléments naturels inhospitaliers. De telles croyances aux esprits n'ont pas cessé d'avoir cours dans le judaisme, et leurs désignations par des animaux "réels" est aussi un effort des scribes et des traducteurs pour les minimiser.

Les versions françaises de la Bible, qui ont longtemps

fait montre des mêmes incertitudes que le dictionnaire en ce qui concerne la traduction de ces douze créatures, présentent actuellement une homogénéité beaucoup plus grande, due en partie aux progrés des recherches bibliques, mais également à ce que j'appellerai "un consensus traductif", c'est à dire un alignement des traductions les plus "autorisées" les unes sur les autres (la Bible du rabbinat, la Bible de Jérusalem, la Bible de la Pleiade (Dhorme) et la Bible dite de Jérusalem), lorsque les mots à traduire ne sont pas porteurs de controverses théologiques.

D'une manière générale, ce "consensus traductif" apparait dans l'élimination progressive des représentations mythologiques thériomorphes : les onocentaures (qui traduisaient "iyyim") ont complétement disparu et sont aujourd'hui généralement remplacés par des hyènes.
Pour l'hébreu "sair", les traducteurs sont également partagés entre satyres et boucs.
Pour la lilit hébraique, sirène et lamie ont disparu, de même que les métaphores nocturnes, et ont laissé la place à l'emprunt Lilith, généralement accompagné d'une note qui précise qu'il s'agit d'un démon-femelle.

Deux tableaux présentent les traductions de ces douze figures dans différentes versions françaises de la Bible, définies ci-dessous (lorsque l'origine religieuse n'est pas précisée, il s'agit d'une traduction catholique). Dans ces tableaux, les traductions récurentes sont signalées par des cases plus foncées.

Saci : La Sainte Bible. Traduite en français par le Maistre de Saci, Paris, chez Despres, 1634 (Ière ed.1614).

Segond : La Sainte Bible, Nouvelle édition Segond révisée, Alliance Biblique Universelle, 1978 (1ère ed. 1877). (protestante)

Ledrain : H. Ledrain, La Bible, Traduction nouvelle d'après les textes hebreu et grec, Paris, A. Lemerre, 1886. (protestante)

Rabbinnat : La Bible, traduite du texte original par les membres du Rabbinat français, sous la direction du Grand Rabbin Z. Khan, Paris, Nouvelle éd. Durlacher, 1966 (1ère ed. 1899).

Chernoviz : La Sainte Bible polyglotte, Paris, Chernoviz ed., 1904.

Maredsous : La Sainte Bible, Version complète d'après les textes originaux, par les Moines de Maredsous, Pairs/Turnhout, Ed. Brepols, 1952.

Dhorme : La Bible, sous la direction de H. Dhorme, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961 (J. Koenig pour le Livre d'Isaie).

TOB : Traduction Oecuménique de la Bible, Paris, Ed. du Cerf, Alliance Biblique Universelle, 1972.

BJ : La Sainte Bible, Traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris Ed. du Cerf, 1975.

Chouraqui : La Bible, Traduite et présentée par André Chouraqui, Ed. Desclée de Brower, 1976. (juive)

Aujourd'hui la Bible : Ed. Le Livre de Paris, 1982.

		1614	1898	1872	1839	1904
HEBREU	LATIN	SACI	LEDRAIN	SEGOND	RABBINAT	CHERNUITZ
1) qa'at	ONOCROTALUS	BUTOR	PELICAN	PELICAN	PELICAN	ONOCROTALE
2) qippôd	ERICIUS	HERISSON	HERISSON	HERISSON	HIBOU	HERISSON
3) yanešôph	IBIS	IBIS	HERON	CHOUETTE	CHOUETTE	IBIS
4) 'orcb	CORVUS	CORBEAU	CORBEAU	CORBEAU	CORBEAU	CORBEAU
5) tannîm	DRACONUM	DRAGONS	CHACALS	CHACALS	CHACALS	DRAGONS
6) bnot ya'ana	STRUTHIONUM	AUTRUCHES	FILLES DE LA DESOLATION	AUTRUCHES	AUTRUCHES	AUTRUCHES
7) siyyim	DAEMONIA	DEMONS	BETES DU DESERT	HABITANTS DU DESERT	CHATS SAUVAGES	DEMONS
8) iyyîm	ONOCENTAURIS	ONOCENTAURES	BETES DES ILES	BETES SAUVAGES	CHIENS SAUVAGES	ONOCENTAURES
9) sa'ir	PILOSUS	SATYRES	BOUCS. DEMONS	BOUCS	SATYRES	BOUC
10) lilit	LAMIA	SIRENE	LILITH	SPECTRE DE LA NUIT	LILIT	LAMIE
11) qippôz	ERICIUS	HERISSON	SERPENT. RIPOZ	SERPENTS	VIPERE	HERISSON
12) dayyôt	MILVI	MILANS	VAUTOURS	MILANS	VAUTOURS	MILANS

Tableau 1. LES DOUZE FIGURES DE LA PETITE APOCALYPSE D'ISAIE DANS DIVERSES TRADUCTIONS DE LA BIBLE

	1952	1961	1972	1975	1976	1982
	HEBREU MAREDSOUS	DHORME	TOB	BJ	CHOURAQUI	AUJOURD'HUI LA BIBLE
1	HULOTTE	PELICAN	HIBOU	PELICAN	CHAT-HUANT	PELICAN
2	HERON	HERISSON	HERISSON	HERISSON	HERON	HERISSON
3	CHOUETTE	CHOUETTE	CHOUETTE	CHOUETTE	CHOUETTE	CHOUETTE
4	CORBEAU	CORBEAU	CORBEAU	CORBEAU	CORBEAU	CORBEAU
5	CHACALS	CHACALS	CHACALS	CHACALS	CHACALS	CHACALS
6	AUTRUCHES	AUTRUCHES	AUTRUCHES	AUTRUCHES	AUTRUCHES	AUTRUCHES
7	CHIENS SAUVAGES	CHATS SAUVAGES	CHATS SAUVAGES	CHATS SAUVAGES	GUEPARDS	MARMOTTES
8	CHATS SAUVAGES	HYENES	HYENES	HYENES	HYENES	HYENES
9	SATYRES	BOUC	SATYRES	SATYRES	BOUC	BOUCS
10	SPECTRE NOCTURNE	LILITH	LILITH	LILITH	LILIT	ETRES DEMONIAQUES
11	SERPENT	SERPENT	SERPENT	SERPENT	COBRA	VIPERE
12	VAUTOURS	VAUTOURS	VAUTOURS	VAUTOURS	GRIFFARDS	VAUTOURS

Suite Tableau 1

SOURCES : VOIR LISTE PRECEDENTE

Bien que les douze figures de la Petite Apocalypse d'Isaie constituent un ensemble significatif (ne serait-ce que par leur nombre 12, qui est aussi celui des mois de l'année et qui a certainement une signification ésotérique dans la pensée apocalyptique), l'évocation biblique de lilit doit être plus particulièrement rapprochée de celle qui lui fait pendant dans le verset 34:14. Les versets bibliques sont généralement caractérisés par un parallélisme sémantique et rythmique, et il n'est pas insignifiant que dans ce verset Lilith soit mise en parallèle avec le "sai'r". Celui-ci désigne étymologiquement un etre chevelu, ainsi que l'a rendu la Vulgate ("pilosus"), et si en zoologie il désigne également le bouc, une très riche mythologie, autant juive, qu'égyptienne, et occidentale, en fait une représentation privilégiée du démoniaque, du diable et de la sorcellerie.
Ainsi lilit et le sa'ir sont intimement associés dans cette apocalypse, et leur carrière ultérieure dans le judaisme ne démentira pas cette évocation biblique.

5. Importance et limites de la traduction

D'une manière générale, les traductions successives d'un texte donnent aussi l'occasion de mesurer l'évolution de la culture-cible dans son rapport avec le texte source. A cet égard, les traductions de la Bible restent le prototype de toute l'histoire de la traduction en Occident. Les soixante douze traductions de l'Ancien Testament en tous points semblables attribuées aux Juifs d'Alexandrie sont un rêve impossible pour les traducteurs. Les machines à traduire elles-mêmes (qui ne sont généralement utilisées que pour les textes

non-littéraires) traduiront effectivement le même texte toujours de la même manière, mais deux machines, conçues par deux ingénieurs différents, ne traduiront pas le même texte de la même manière.

La traduction des représentations symboliques est une des difficultés majeures de l'activité traduisante, et elle pèse de tout son poids sur la traduction des récits mythiques. Si les mythes du monde entier nous sont aujourd'hui connus, ils ne le sont que grace à leurs traductions, et le lecteur est obligé de "faire confiance" aux traducteurs. Cette dimension inhérente à notre connaissance de la mythologie est trop souvent passée sous silence, comme si les traductions proposées étaient "transparentes" par rapport à l'original. Les mythes comme la poésie renvoient toujours à une adhésion culturelle, "aux images partagées par la cité", sinon ils ne sont que de pures fictions.
Si selon C.Lévi-Strauss, "la valeur d'un mythe persiste comme mythe en dépit de la pire traduction (29)", il faut ajouter qu'il est d'autant plus conçu comme mythe qu'il appartient à une société éloignée de celle du lecteur, et avancer qu'il est toujours perçu comme mythe apporte peut-être de l'eau au moulin de la transparence de la traduction.
Le mythe de la transparence traductive semble particulièrement développé chez les traducteurs de la Bible, si l'on en juge par l'introcution à la traduction du Rabbinat (rédigée par le Grand Rabbin Z. Khan pour la première édition de 1899, et reprise dans les nouvelles éditions) :

> "Notre seule ambition est de reproduire aussi fidélement et clairement que possible le texte original que la tradition nous a conservé... Ne faisant pas oeuvre de critique, mais seulement de traduction, nous avons

> accepté les textes tels qu'ils se présentent à nous... Bref, ceci n'est pas une oeuvre de science et de critique..., c'est une oeuvre de modeste translation (30)".

La translation n'existe pas en traduction (littéraire), et avancer que la traduction française de la Bible par le Rabbinat, au XIXème siècle, est une "oeuvre de modeste translation", c'est gommer des siècles de controverses théologiques et linguistiques concernant les leçons bibliques.

Le problème de la traduction s'est posé tout au long de cette recherche, puisque nombre de sources relatives à Lilith ne m'ont été accessibles qu'à travers des traductions, pour lesquelles j'ai retenu différentes options méthodologiques.

a. Les références en anglais ont été citées telles quelles, et lorsque je les ai traduites, elles ne sont pas entre guillemets.

b. Lorsqu'il n'existait pas (à ma connaissance) de traduction française d'un texte hébraique, j'en ai proposé une traduction personnelle.

c. Lorsqu'existaient différentes traductions de textes hébraiques ou araméens, j'ai opté dans la mesure du possible pour des traductions juives afin de les homogeneiser. Ainsi les citations bibliques appartiennent (sauf indications contraires) à la Bible du **Rabbinat**, et les citations du Zohar aux éditions Verdier.

Notes

1. Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris, Payot, 1980, p.257.

2. Idem, p.368.

3. "Dès la fin du XVIIIème siècle, il était acquis que la deuxième partie du livre d'Isaie supposait un contexte historique largement postérieur à l'époque d'Isaie et n'était pas l'oeuvre du grand prophète. (Cette hypothèse est aujourd'hui confirmée par une analyse statistique portant notamment sur le nombre moyen de syllabes et de suffixes par mots".
J. Vermeylen, Du prophète Isaie à l'apocalyptique, Paris, Ed. Gabaldie et Cie, 1977, p.35.

4. J. Vermeylen, Du prophète Isaie à l'apocalyptique, op.cit., pp.35 et suivantes.

5. Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, op.cit., p.257.

6. Idem, p. 259.

7. J. Vermeylen, Du prophète Isaie à l'apocalyptique, op.cit., p.37.

8. G. Scholem, article "Lilith", in Encyclopedia Judaica, op.cit., p.437.

9. I. Lévi, Lilin et Lilith, op.cit., p.20.

10. Idem.

11. A. Dupont-Sommer, Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte, Paris, Payot, 1959, p.17.

12. Etienne Charpentier, Pour lire le Nouveau Testament, Paris, Ed. du Cerf, 1983, p.93.

13. Traduction Oecuménique de la Bible, Paris, Ed. du Cerf, Préface.

14. H.E. Del Medico, L'Enigme des manuscrits de la Mer Morte, Paris, Plon, 1957, p.226.

15.La TOB, op.cit, Isaie, 34,14, note t.

16. La Sainte Bible, Traduction des moines de Mardsous, Turnhout-Paris, Ed. Brepols, 1964, Isaie 7,17.

17. Gilbert Brunet, Essai sur l'Isaie de l'histoire, Paris, Ed. A. et J. Picard, 1975.

18. Dictionnaire Larousse en deux volumes, article "Ononcentaure", Lib. Larousse, 1948.

19. Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, par le R.P.,D.A. Calmet, Paris, Pierre Emery, 1714.

20. La Sainte Bible polyglote, Paris, Chernoviz ed., 1904.

21. J. Bril, Lilith ou la mère obscure, op.cit., p. 60.

22. Idem, p.77.

23. I. Lévi, Lilith et Lilin, op.cit., p.15.

24. Idem, p.16.

25. Jean-René Ladmiral, Traduire : théorémes pour la traduction, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1979, p.190.

26. Michele Bitton, DEA "Les choix de traduction - uns stratégie socio-linguistique - Le cas de diverses traductions françaises des figures de la Petite Apocalypse d'Isaie", Université de Provence, juin 1985.

27. Dictionnaire bilingue (hébreu-français), Sander et Trenel, Genève, Ed. Slatkine Reprints, 1979. (1ère ed. 1859)

28. Idem.

29. C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, op.cit., p.228.

30. La Bible. Traduite du texte original par les membres du Rabbinat français, Nouvelle édition, Paris, Durlacher, 1966 (1ère ed. 1899), Avant -propos du Grand Rabbin Zadoc Kahn, p.VI.

3) LILITH DANS LE TALMUD

Tandis que l'Ancien Testament offrait une conception eschatologique de Lilith finalement vaincue, comme les autres créatures démoniaques de l'apocalypse, lors de l'avénement du "serviteur de Dieu", il faut attendre le Talmud, ainsi qu'il a été souligné plus haut, pour affirmer dans le judaisme, l'existence d'un personnage fabuleux du nom de Lilith.
Bien qu'il s'attarde sur Lilith un peu plus que la Bible, le Talmud est toutefois assez peu prolixe en ce qui la concerne directement. Il permet néanmoins d'en tracer des contours plus spécifiques : ceux d'un démon ailé à figure de femme dotée d'une longue chevelure et dont il fallait se garder des attaques nocturnes.
Mais par ailleurs le Talmud évoque plus longuement les démons en général, en précisant que Lilith en est une figure centrale.

La littérature talmudique et la hagada

Le nom de Talmud est utilisé comme un concept générique qui désigne en fait non pas un seul livre, mais une époque et un mode spécifiques de l'enseignement juif, à partir de la chute de l'empire de Juda et de la destruction du Temple de Jérusalem en 586 avant J.C., et jusqu'au Vème siècle après J.C. lors de la "clôture" (Guémara) de la glose de la Tora, qui marqua la fin d'une certaine manière d'interpréter les Ecritures Saintes. Durant ces dix siècles deux oeuvres maitresses furent élaborées, le Talmud de Palestine (dit aussi Talmud de Jérusalem) et le

Talmud de Babylone. Les deux rassemblent d'abord la codification par écrit de la Loi transmise jusqu'alors oralement, la Mischna. Ce terme hébraique "Mishna" qui signifie répétition, s'applique à la réglementation de l'application de tous les préceptes juifs, depuis les prières jusqu'aux lois relatives à la pureté de la famille, en passant par les lois relatives aux esclaves, à la propriété ou au travail de la terre. Cette codification consignée dans le Talmud est "orale" par opposition à la "Mikra" la loi écrite, ou, littéralement, "donnée à lire", contenue dans les cinq premiers livres de la Bible ou Pentateuque.

A la Mishna, dont la rédaction prit fin au IIIème siècle après J.C., s'ajouta ensuite la "Guemara" ou complément constituée par les gloses et les commentaires de la loi orale. Chaque point de la loi juive se trouve ainsi explicité dans la Guémara.

Les principales écoles dont l'enseignement est conservé dans les deux talmuds, rédigés tous deux en araméens différents, étaient celles de Césarée et de Tibériade en Palestine, et celles de Soura et de Pompédita en Babylonie.

Etroitement imbriquées à la Mishna et à la Guémara, les Hagadot ou légendes introduisent dans le Talmud un enseignement moral et apologétique important.

> "La hagada fut l'office des mêmes docteurs qui méditaient sur les détails techniques de la halakha. On dispensait l'une et l'autre, côte à côte, aux mêmes élèves, dans les mêmes écoles (1)."

En introduction à la publication française récente des 'Aggadot du Talmud de Babylone', Marc Alain Ouaknine définit la hagada (qu'il orthographie pour sa part 'aggada') en opposition à la halakha, c'est à dire à la jurisprudence:

> "Il est difficile de donner une définition de la Aggada.

A la question :"Quest-ce que la Aggada ?" La réponse la plus juste est :"C'est tout ce qui n'est pas la Halakha !" Tout ce qui dans le Talmud n'appartient pas à la discussion légale et ne concerne pas l'explication de la Halakha. Elle n'embrasse pas seulement l'homélie, la prédiction et l'éxégèse édifiante de la Bible, tout ce qui parle au coeur pour le toucher, à l'esprit pour le persuader; mais on y retrouve aussi l'histoire réelle ou légendaire (chroniques de la destruction du Temple) ainsi que des notions sur les sciences les plus variées (mathématiques, astronomie; physique, médecine, histoire naturelle, botanique). On y trouve l'exposition du symbolisme des reves et leurs interprétations, différents avis concernant la fin des temps, l'époque messianique, la résurrection des morts. Faisons aussi appel à l'étymologie : la Aggada c'est le Dire dans toute son étendue, le Dire par excellence (2)."

Etymologiquement, le mot "hagada" est en effet construit sur le radical hébraique HaGuiD, qui forme le verbe signifiant dire (3). La Hagada constitue donc le récit juif par excellence avec des connonations fabuleuses, explicatives et morales.

Ainsi, si elle est proche du mythos grec, la Hagada n'est cependant pas à opposer au Logos, mais à la Parole de Dieu, et aux commandements divins.

Par extension, la Hagada désigne tout le corpus légendaire juif, aussi bien dans la Bible, dans le Talmud que dans les recueils midrashiques plus tardifs.

Nombre de pratiques, de conseils, de rituels-magico-religieux, ou de thérapies, évoquées à travers des légendes, sont attribués dans le Talmud à différents rabbins, et cette attribution est en elle-même, si ce n'est une obligation religieuse, du moins un comportement licite.

Pour caractériser le judaisme en tant que culture, la

hagada et la halakha sont donc toutes aussi importantes, et elles illustrent les mêmes valeurs morales.

1. Lilith dans le Talmud de Jérusalem

Dans cette oeuvre, Lilith est évoquée comme une des quatre mères des démons. On y lit que les démons doivent leur naissance aux quatre spectres nocturnes nommés Lilith, Naama, Aguerat et Mahala. Chacune gouverne pendant une saison de l'année. Elles se dirigent de l'Orient vers le Nord et Salomon les domine toutes.

Selon Moise Schwab, qui a traduit le Talmud de Jérusalem en français, "la dogmatique (talmudique) entend par démons les vices qui cherchent continuellement à nuire à l'état moral de l'homme (4)". Dans le Talmud ces vices sont attribués à quatre causes principales, le plaisir physique, l'égarement de l'esprit, la superstition et l'ignorance.

> "L'ignorance (est) représentée par Lilith, oiseau ou spectre nocturne qui ne se plait que dans les ténèbres et qui est l'ennemi mortel de l'enfance (...). Tel est le vulgaire dont toute la vie n'est qu'enfance et qui a l'instruction en horreur (5)".

La leçon qui est développée ici autour de Lilith connote un large pan des croyances juives relatives aux capacités du roi Salomon à dominer les démons. Ainsi lorsqu'il est que "Salomon les domine toutes", il faut savoir que, le roi Salomon est tenu par la Hagada pour avoir possédé des pouvoirs surnaturels extraordinaires. Sorcier, magicien, devin, quelque soit l'épithète qui le qualifie, Salomon appartient à la lignée des grandes figures savantes juives, à la manière de Joseph qui obtint le départ des Juifs d'Egypte en interprétant les reves de Pharaon mieux que tous les magiciens et sages d'Egypte (Genése 41:8-33). De Salomon, l'Exode dit "Salomon vainquit maints esprits et maints démons." (Exode R. 30,16), et l'historien

Joséphe rapporte longuement ses pouvoirs :

> "Dieu le rendit capable d'apprendre la manière d'expulser les démons qui a passé dans l'usage et qui opère des cures parmi les hommes. Il composa aussi des charmes qui soulagent les malades. Il laissa après lui des formes d'exorcisme suivant lesquelles on chasse les démons sans retour (6)."

C'est dans ce contexte qu'il faut placer certaines références cabalistiques à Lilith qui la considérent comme une des deux prostituées qui vinrent demander justice au roi Salomon à propos d'un enfant qu'elles se disputaient.

2. Lilith dans le Talmud de Babylone

Dans cette oeuvre Lilith est évoquée à plusieurs reprises.
Au IIème livre "Moed" (Saison)
- paragraphe "Shabat": 151b
- paragraphe "Eroubin" : 18b et 100b
- paragraphe "Pesahim" : 112b

au IIIème livre "Nachim" (Femmes)
- paragraphe "Gittin" : 69b

au IVème livre "Nezikim" (Infractions)
- Paragraphe "Baba bathra" : 73a

au VIème livre "Teharot" (Choses pures)
- paragraphe "Nidah" : 24b.

Lilith la "succube"

En Shabat 151b, un conseil attribué à un rabbin du IIIème siècle après J.C. dit :

> "Il est dangereux de passer la nuit dans une maison isolée car on court le risque d'être pris par Lilith (7)".

Citant le même verset (araméen) en anglais, G. Scholem, le rend également comme un risque :

> "A man sleeping in a house alone may be seize by Lilit

(8)",

de même que The Jewish Encyclopedia :

"She goes about at night, fastening herself upon anyone sleeping alone in a room (9)".

R. Patai, pour sa part présente ce verset sous forme d'interdiction :

"It is forbiden for a man to sleep alone in a house lest Lilith get hold on him (10)".

Au delà de ces différences de traductions, qui insistent plus ou moins sur la portée à donner à l'affirmation rabbinique, toutes disent la croyance qui veut que Lilith s'attaque la nuit aux hommes solitaires. La nature de ce danger est précisée dans d'autres versets talmudiques, aux verset Eroubin 100b, et Niddah 24b, qui disent que Lilith est le principal démon-femelle et qu'elle apparait sous la forme d'une femme séduisante dotée d'une longue chevelure, et d'ailes.

"Ce monstre échevelé est affublé d'ailes, peu développées, semble t-il. La Mishna en effet parle d'un avorton ayant des sortes d'ailes comme Lilith (Nid.24b) (11)."

Plus détaillée, une retranscription anglaise de ce verset dit :

"An abortion which has the shape of the Lilith, may be a child, though it has wings (Nid.24b) (12)."

La forme humaine et les ailes de Lilith continuèrent à alimenter les commentaires talmudiques pendant des siècles, puisqu'au XIème siècle, le grand talmudiste provençal Rashi, distinguait au verset Sanhédrin 109a de son commentaire enseigné depuis dans toutes les écoles juives, trois sortes de démons : les "shedim" qui mangent et qui boivent; les "rouhim" qui n'ont ni corps, ni forme; et enfin les "lilin" qui ont une forme humaine, mais aussi des ailes comme Lilith (13).

La démonologie juive propose en fait plusieurs variantes

de la création et des différentes catégories de démons. Une variante très répandue attribue la création des démons à Dieu, tandis que leur multiplication et leur prolifération sont, elles, imputées aux rapports des démons avec les premiers humains. On trouve cete variante dans Génèse Rabbah XX,11 qui dit :

> "Durant la longue période de cent trente annnées durant lesquelles Adam fut séparé d'Eve, (après qu'ils eurent été expulsés de l'Eden), les esprits mâles se passionnèrent pour Eve et elle conçut à la suite des relations avec eux, tandis que les esprits femelles se passionnèrent pour Adam et eurent de lui des descendants (14)."

La croyance, évoquée plus haut, dans le Talmud de Jerusalem, et selon laquelle l'engendrement des démons qui emplissaient le monde était imputable à quatre mères dont Lilith, est à rapprocher de celle développée dans Génèse Rabbah. Ainsi groupées, ces légendes laissent entrevoir des catégories démoniaques de succubes et d'incubes attachées à Adam et Eve après qu'ils eurent été chassés du jardin d'Eden.

Dans la première référence talmudique citée (Shabat 151b), R. Patai voit une identification plus spécifique de Lilith avec les succubes d'Adam:

> "Yet there is a basis to assume that Lilith was regarded as one of Adam's succubae, because her seduction of Adam must have served as the mythical prototype and validation of the belief in her power over men who spent a night alone in a house (15)."

Pourtant, les succubes et les incubes attachées à Adam et Eve sont encore anonymes dans les oeuvres de l'époque talmudique, ainsi que Patai le souligne lui-même:

> "It should be noted that the succubae and the incubi who sought out Adam and Eve in the 130 years of their self-imposing separation remain anonymous in all the sources dated from the talmudic period (16)".

Le caractère de succube que R. Patai attribue à Lilith sera effectivement développé dans la légende rapportée par Ben Sira au Xème ou XIème siècle, et qui sera examinée plus longuement dans un chapitre ultérieur, mais seul un racourci historique abusif conduit R. Patai à considérer la Lilith talmudique comme une succube d'Adam. Ce racccourci qui utilise le terme succube dans le sens de démon sexuel féminin, procède également d'une féminisation historique de ce terme. En effet, étymologiquement, la différence qui préside aux incubes et aux succubes est une différence de position : in-cubare = se coucher dessus, le démon incube est un démon sexuel écrasant, qui se couche sur sa victime; tandis que le démon succube est un démon qui se couche dessous. La légende post-talmudique de Ben Sira attribue à Lilith le "refus de se coucher sous Adam", et en se référant à cette légende, Lilith qui y refuse de se coucher sous Adam, doit etre considérée donc comme un incube et non comme une succube.

L'attribution du caractère de succube à Lilith par R. Patai fait appel à l'utilisation aujourd'hui courante du terme succube, héritée des latins, pour qui, comme le souligne Marie Delcourt, les incubes étaient des représentations masculines, car "ils auraient jugés anti-naturel, l'existence d'une incube féminine, c'est à dire d'une poursuivante venant s'étendre sur l'homme qu'elle désire (17)".

C'est ce qui explique pourquoi, aujourd'hui, une figure légendaire séductrice, de forme féminine, comme Lilith, sera nécessairement désignée comme succube, et ne peut que se "livrer à un homme", ainsi que le précise un dictionnaire. En effet, dans le Dictionnaire Encyclopédique Larousse (datant de 1948), les mots incube et succube sont donnés comme noms masculins, et les définitions qu'il propose pour incube et succube sont les suivantes:

"Incube : Sorte de démon masculin qui dans des

superstitions du Moyen Age abuse des femmes pendant leur sommeil (le démon féminin était succube).

"Succube" : "un démon qui prend la forme d'une femme pour se livrer à un homme (18)".

Dans le Talmud, Lilith est donc essentiellement accusée d'être dangereuse pour un homme qui dort seul, et il faut semble t-il, lire dans la mise en garde rabbinnique qui l'évoque, l'évocation pudique d'éjaculations masculines consécutives à des fantasmes et à la masturbation solitaires. Selon The Jewish Encyclopdy, rien dans le Talmud n'indique que Lilith est un vampire (19), pas plus qu'elle ne peut y être accusée d'en vouloir spécialement aux enfants (20).

La chevelure de Lilith

La longue chevelure est un des attributs qui caractérise aussi Lilith dans le Talmud. Il y est dit en effet que

"la femme pour punition de sa désobéissance, a été condamnée à se laisser pousser les cheveux comme Lilith (Eroubin 100b) (21)".

G. Durand avance que de manière générale :

"le symbolisme de la chevelure semble venir renforcer l'image de la féminité fatale et thériomorphe (22)".

Et il est notoire, qu'aujourd'hui encore, dans le judaisme orthodoxe, les femmes sont tenues de se débarasser de cet attribut, en se rasant la tête.

D'une manière plus générale, le judaisme n'a, semble t-il, jamais préconisé le port du voile sur le visage, alors que se couvrir la tête y a longtemps été une pratique courante chez les femmes, en Orient, comme en Occident. La pratique de se couvrir la tête avec un foulard frangé, encore observée chez des juives nord-africaines agées, est néanmoins tombée en désuétude chez les plus jeunes depuis la disparition de ces communautés de leur pays d'origine.

Mais aujourd'hui encore les femmes juives de milieu orthodoxe, en Israël et dans la diaspora, se rasent la tête le jour de leur noce et remplacent leur chevelure par une perruque, souvent de belle facture et faite de cheveux naturels. Il semble que cette pratique ait été largement observée dans le judaisme européen jusqu'à une époque récente. Il est connu, par exemple, que la mère de Freud portait perruque. Tombée en désuétude au début du siècle, cette pratique retend acteullement à se répandre à nouveau dans de nombreuses communautés juives, tant en Israel que dans la diaspora. Comme d'autres pratiques juives en usage chez les femmes, celle du port d'une perruque est particulièrement ambivalente, car si elle préconise l'abandon de sa chevelure naturelle, elle la remplace par une perruque qui permet à la femme de conserver une belle apparence à l'extérieur, alors que dans l'intimité (dans les rapports sexuels ?), elle apparaitra rasée et stigmatisée.

Ainsi la longue chevelure de Lilith est loin d'être un trait anodin dans le judaisme. Un autre midrash talmudique rapporté par Ginzberg, dit que :

"La femme couvre sa tete parce qu'Eve a apporté le péché dans le monde; elle essaye de cacher sa honte (23)."

Dans ce midrash, se couvrir la tête prend la signification d'un acte de contrition. Nous reverrons ultérieurement, dans le corpus légendaire juif sur la femme, que la honte éprouvée par Eve pour sa désobéissance est tenue pour expliquer aussi un des trois commandements auxquels la femme est tenue spécifiquement, celui d'allumer les lumières du shabat :

"Et parce que la femme a éteint la lumière de l'homme, elle est tenue d'allumer la lumière du Shabat (24)".

En ce qui concerne la pilosité féminine, et pas seulement la chevelure, les femmes juives se livraient récemmment encore à des pratiques d'épilation fort douloureuses. Ainsi, au début

du siècle au Maroc, les femmes s'épilaient ou se rasaient le pubis et les aisselles (ou meme se faisaient arracher les poils au fer rouge) la veille de leur noce, pour se présenter imberbe à leur époux. S'il s'agit là d'une pratique reliée à des notions de pureté, la douleur et la contrition en font aussi partie.

Les ailes de Lilith

Les ailes de Lilith s'inscrivent elles aussi dans un double registre, dont le premier est également celui de l'animalité, et le second, celui de l'élévation morale et de la connaissance.

Dans l'antiquité reculée, le Sphinx, que M. Delcourt définit essentiellement comme une incube (24) est une représentation dotée d'un visage de femme, et de seins, sur un corps de lion. Ses deux grandes ailes en faisaient un personnage hybride, fort et dangereux comme le centaure.
Lilith dans le Talmud est dotée d'ailes, comme le Sphinx archaique, et dans la légende de Ben Sira, ses ailes sont à nouveau évoquées, lorsqu'il est dit que "prononçant le nom de l'Innéfable, elle s'envola dans les cieux".

Si dans d'autres registres, les ailes, ceux ceux des anges, sont la symbolisation de la proximité divine, en ce qui concerne la Lilith talmudique, il semble plus légitime de situer ses ailes dans un registre animal, comme sa chevelure. Mais la double connotation de l'aile, en même temps signe ascentionnel moral et physique, et en même temps signe de puissance d'attaque, est présente dans d'autres versions du mythe de Lilith.
Nocturne, par une fausse dérivation étymologique (26) de son nom du mot hébraique 'lailah' qui signifie nuit, ailée par le Talmud, Lilith est aussi représentée sous la forme d'oiseaux de nuit, et plus spécifiquement de la chouette. Des

traductions anglaises de la Bible rendent d'ailleurs lilit par des noms d'oiseaux (27) et notamment par "screech-owl" (28)' (chat-huant).

J.Bril, propose sur la couverture du livre "Lilith ou la mère obscure, une illustration extraite d'un manuscrit arabe, sur laquelle Lilith apparait avec un visage de femme sur un corps d'oiseau.

Les ailes de Lilith lui permettent aussi de se déplacer, d'hanter des lieux qui sont les siens (les bords de la Mer Rouge) et des lieux qui ne sont pas les siens, mais qu'elle s'approprie. Absente (du paradis), elle est présente partout, telle une chimère, aérienne et impalpable.

Lilith mère d'Ahriman et incarnation de Mahlat

Pour les autres versets talmudiques relatifs à Lilith, le verset 73b du paragraphe Babba batra, mentionne, selon G. Scholem, le démon Hormiz comme un fils de Lilith (29), tandis que pour le même verset, The Jewish Encyclopedia (30) et I. Lévi, donnent pour nom du fils de Lilith, Ahriman, le dieu du mal de la Perse.

> "Rabba raconte sans sourciller avoir vu un démon du nom d'Ahriman fils de Lilith qui courait sur la crête des toits sautant par dessus les rivières sans renverser la coupe de vin qu'il tenait en main. Le roi l'aurait ensuite fait mettre à mort (Babba Batra, 73a) (31)".

Comme sa mère (Lilith ?) Ahriman est une créature sans cesse en mouvement, et comme elle, la mort l'attend.

Selon des commentaires plus tardifs, un autre verset talmudique, Pesahim 112b, identifie Lilith avec le démon Agrat qui sort le soir avec 180.000 anges malfaisants (32). Mais ce commentaire, attribué à Kohut est considéré comme peu fondé par The Jewish Encyclopedy (33)

La "flèche de Lilith"

Enfin un dernier verset talmudique a été référé à Lilith, mais dans un contexte nouveau qui n'entre pas dans le cadre de croyances relatives à ses méfaits, mais au contraire dans le cadre d'une croyance thérapeutique bénéfique.

En effet, dans le verset Gittin 69b, d'aucuns rapprochent de la figure de Lilith, une pierre météorique désignée comme "la flèche de Lilith", et considérée comme un remède contre la fièvre. Ainsi The Jewish Encyclopedy souligne que :

> "The meteor-stone is her arrow, and it's a remeady against disease (34)".

De meme A. Cohen, citant le meme verset talmudique :

> "Pour la fièvre dite gira, prendre une flèche de la lilith, en diriger la pointe vers le bas, la plonger dans l'eau et boire le tout (35)".

Par contre I. Levi est plus circonspect, et pense que l'assimilation de la figure démoniaque de Lilith à cette pierre météorique est abusive et qu'elle se fonde sur une leçon erronée de ce verset (36). Néanmoins Rashi lui-même avait souligné cette évocation de Lilith dans le paragraphe Gittin, et elle est communément admise.

Ce renversement, qui attribue à "la lance de Lilith" un usage bénéfique, est néanmoins un procédé courant de la magie qui se plait à attribuer aux choses, dans des contextes particuliers, des résultats contraires. Ainsi par exemple, la simple inscription du nom de Lilith est tenue pour la tenir éloignée. Il faut aussi noter la connotation phallique de la lance de Lilith, et à cet égard, il ne s'agit pas d'un simple renversement, mais également d'une surdétermination symbolique.

[illegible]

3. TRAITS GENERAUX DE LA DEMONOLOGIE JUIVE

Les spécificités talmudiques de Lilith appellent à préciser encore certaines caractéristiques des croyances juives talmudiques relatives aux démons. Il faut noter tout d'abord que les croyances aux mauvais esprits étaient suffisamment implantées dans le judaisme pour que le Talmud en fasse l'objet de lois spécifiques. Ainsi à propos de ce qui doit ou ne doit pas se faire le jour du chabat, il est dit :

> "Celui qui éteint une lampe par peur d'être attaqué par les paiens ou les voleurs, ou par peur d'un mauvais esprit n'est pas coupable. (Chabbat 2,5) (37)".

Le Talmud ajoute encore qu'une cause importante du péché est la prise de possession de l'individu par un esprit qui le prive de son sens de la justice ainsi que du gouvernement de lui-même (38). Sur l'origine de ces êtres nuisibles, ou "mazziqim" les opinions talmudiques varient. Il y est dit qu'ils font partie de la création divine, et qu'ils furent crées la veille du premier shabat :

> "...Le Saint Unique (béni soit-il) créa les âmes (des démons), mais quand il fut sur le point de créer leur corps, il observa le shabat et ne les créa pas. (Genése Rabbah 7,5) (39)".

C'est pourquoi les démons, et Lilith elle-même, sont conçus comme des etres désincarnés à la recherche d'un corps à habiter.

Une autre variante talmudique, déja citée à propos des succubes, attribue la propagation des démons aux résultats de leurs rapports avec le premier couple humain. Ces démons étaient dès lors légion, et ils sont désignés comme une "multitude impure". Cette croyance dans l'importance du nombre des démons apparait également dans le christiannisme primitif. En effet, le Nouveau Testament raconte que lorsque Jésus demanda au mauvais esprit :"Quel

est ton nom" ? "Mon nom est légion" répondit-il, car nous sommes une multitude (Marc 5,9) (40)".

Selon le Talmud, les démons se rencontrent n'importe où, mais ils fréquentent particulièrement certains endroits, tels que les lieux sombres, sales et dangereux, et les latrines. Ils hantent avec prédilection les bâtiments en ruines, et l'on se souvient ici de l'évocation biblique de Lilith dans le pays d'Edom en ruines.
Le Talmud rapporte également de nombreuses mesures destinées à éloigner les démons, notamment des formules d'exorcisme. En règle générale, pour se protéger des démons le Talmud préconise ceci :

> "Pour exorciser un démon dites :'crève, sois maudit, brisé et banni, fils de la boue, d'un impur, fils de l'argile, semblable à Chamgaz, Merigaz et Istemaa (Chabbat 67a) (41)".

En plus des formules d'exorcisme, pour se protéger des démons, le Talmud cite aussi le port d'amulettes sur lesquelles sont gravés des versets bibliques, tel que celui emprunté à l'Exode :

> "Je ne te frapperai d'aucune des maladies dont j'ai frappé les Egyptiens, car je suis l'Eternel qui guérit (Exode 15,26)".

ou encore celui emprunté aux **Psaumes** :

> "Tu ne craindras ni les terreurs de la nuit, ni la flèche qui vole le jour" (Psaumes 91,5)".

La récitation d'autres versets bibliques est également tenue comme une pratique efficace contre les démons et principalement la lecture du Chema Israel, la prière des morts.
Mais finalement le conseil ultime du Talmud pour se protéger de l'attaque des démons est l'obéissance aux commandements religieux. Le respect de la Loi reste aux yeux du juif croyant le rempart le plus sur contre toute

atteinte du mal, quelque soit son ampleur et quelle que soit sa cause.

4. La sorcellerie et les femmes

Le Talmud souligne à plusieurs reprises que les femmes sont particulièrement enclines à user de pratiques relatives aux démons. Tout en reconnaissant à des hommes, et non des moindres, tel le roi Salomon, des connaissances et des pouvoirs particuliers pour conjurer les démons, c'est aux femmes à qui le Talmud attribue plus généralement la fréquentation des démons et l'exercice de la sorcellerie. En ce qui concerne cette information, il faut remarquer qu'elle n'est pas extraite du paragraphe de Cohen consacré à la démonologie, mais à celui qu'il consacre à la femme :

"Un trait décidément caractéristique que l'on s'accorde à reprocher aux femmes, c'est leur prédilection pour l'occultisme et la magie. Le Talmud y revient souvent :'Les femmes sont abandonnées à la sorcellerie' (Yoma 83b). 'Plus il ya de femmes, plus les sortilèges foisonnent' (Abot 2,8). 'La majorité des femmes incline aux maléfices' (Sanhedrin 67a) (42)."

Toujours à propos de ce que le Talmud dit sur la femme, A. Cohen ajoute :

"c'est parce que les femmes sont si expertes en maléfices, sortilèges et sorcellerie que le verset biblique suivant fut rédigé au féminin : "Tu ne laisseras pas vivre une sorcière (Exode 22,18) (43)".

Bien que de nombreux rabbins soient cités dans le Talmud pour leurs pratiques magiques et pour leurs capacités à éloigner les démons, c'est quand même parmi les femmes que le Talmud dit que la magie est le plus populaire, et que c'est chez les femmes que les autorités religieuses

combattirent cette tendance. Il est dit par exemple, que Simon ben Chetakh qui vécut au premier siècle avant J.C., avait pendu quatre vingt sorcières en un seul jour à Ascelon. (Sanhedrin 6,4) (44)".

Sans vouloir parler de chasse aux sorcières dans le judaisme, il est important de s'interroger sur cette volonté didactique d'attribuer la pratique de la sorcellerie plus particulièrement aux femmes. Ce processus de féminisation est en meme temps un processus de dévaluation, mais il est encore davantage un processus qui va définitivement traduire une homologie entre sorcellerie et féminité. En renvoyant la magie du coté des femmes, elle devient consubstantive à la nature féminine.
Ainsi nous sommes mieux à même de comprendre les conceptions juives selon lesquelles les femmes en elles-mêmes constituent un danger, par leur simple présence physique.
Dans le paragaphe où il rend compte des superstitions talmudiques, A. Cohen énumère les dangers qu'il y a à cotoyer les femmes :

> "Il n'est pas permis de passer entre deux personnes ou entre deux des trois termes ainsi énumérés : un chien, un palmier et une femme. Quelques uns ajoutent un porc et un serpent...
> Une femme indisposée vient elle à passer entre deux hommes, si elle est au commencement de sa période, l'un des deux hommes meurt; si elle est à la fin, elle crée entre les deux contestation...
> Si deux femmes sont assises dans un carrefour, l'une de chaque coté du chemin, se regardant, il est sur qu'elles se livrent alors à la sorcellerie (Pessahim 111a)(45)".

Pour se protéger en cas de telles rencontres le Talmud propose différentes pratiques telles que la récitation de certains textes bibliques ou la prononciation criarde de

la formule :"Agrat, Azlath, Ousya et Belousya ont déja été tués à coup de flèches (46)".

Si dans le Talmud, elles présentent un danger pour l'homme qui passe entre elles, les femmes sont aussi parmi les dix choses qui contrarient les études exerçant la mémoire (47):

"Passer à côté de la bride d'un chameau; bien plus encore, à côté du chameau lui-même; passer entre deux chameaux ou entre deux femmes ou être l'un des deux hommes entre lesquels passe une femme; passer sous un endroit où se dégage le relent immonde d'une charogne; passer sous un pont où l'eau ne coule plus depuis quarante ans; manger du pain à l'aide d'une louche; boire de l'eau d'une conduite qui traverse un cimetière; regarder un cadavre face à face. Quelques uns ajoutent : lire les épitaphes (Horayot 13b) (48)".

De telles croyances, relatives aux dangers inhérents à la seule présence de la femme, et qui la mettent sur le même plan que des chiens, des charognes etc... mériteraient certainement d'etre examinées de plus près pour dégager leurs fondements communs. Mais il nous suffit ici de noter que de telles croyances illustrent bien ce que G. Scholem définissait comme une tendance inhérente du judaisme à insister sur la nature démoniaque de la femme.

Ce chapitre consacré à Lilith dans le Talmud fait apparaitre l'importance des pratiques à l'encontre des démons depuis le début du second exil et jusqu'à l'aube du Moyen Age, et la part importante attribuée aux femmes dans l'usage de ces pratiques.

Le caractère séducteur de Lilith n'y fait aucun doute,

par contre, ainsi que le souligne The Jewish Encyclopedia, rien ne permet d'y indiquer qu'à cette époque Lilith était considérée comme un vampire (49), pas plus qu'elle n'y est accusée d'en vouloir spécialement aux enfants (50).

Il importe d'ajouter que le Talmud est resté jusqu'aujourd'hui au coeur de l'enseignement et de la vie juive traditionnels dont il rythme tous les instants.
Cet enseignement s'est ouvert depuis quelques décennies aux femmes, qui depuis deux millénaires en étaient exclues. Cependant dans l'enseignement talmudique dispensé aux filles, certaines parties du Talmud, celles qui relèvent plus directement de la jurisprudence restent encore plus spécifiquement réservées aux garçons, et inversement, des parties plus "hagadatiques", ou plus légendaires sont davantage enseignées aux filles, selon la croyance invoquée récemment (1980) par le Rabbin A. Weinstein, qui pense que les textes juridiques ne sont pas conformes à la mentalité féminine (49).

Ce dernier et récent euphémisme, n'est pas étranger dans son esprit, aux croyances talmudiques selon lesquelles les femmes étaient particulièrement enclines à la sorcellerie !

Notes

1. A. Cohen, Le Talmud - exposé synthétique, Paris, Payot, 1982, p.36.

2. Marc Alain Ouaknine, "Introduction à la littérature talmudique", dans Aggadot du Talmud de Babylone, traduit et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, Lagrasse, Ed. Verdier, 1983, p.17.

3. Voir introduction pour une définition plus élaborée de la Hagada.

4. Moise Schwab, Le Talmud de Jérusalem (traduit et annoté pour la première fois en français par), Paris, Maisonneuve et Larose, MCMLX.

5. Idem.

6. Josephe, Antiquités, cité par A. Cohen, Le Talmud, op.cit., p.350.

7. Israel Lévi, "Lilit et lilin", op.cit;, p.16.

8. Encyclopedia Judaica, "Lilith", op.cit., p.446.

9. The Jewish Encyclopedia, "Lilith", op.cit., p.88.

10. R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., p.211.

11. I. Lévi, "Lilit et lilin", op.cit., p.16.

12. The Jewish Encyclopedia, "Lilith", op.cit., p.88.

13. Rashi, cité par I. Lévi, "Lilit et lilin", op.cit., p.19, note 3.

14. A. Cohen, Le Talmud, op.cit., p.322.

15. R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., p.211.

16. Idem.

17. Marie Delcourt, Oedipe ou la légende du conquérant, Liège, Faculté de Philosophie et de Lettres, 1944, p.111.

18. Larousse Encyclopédique en 2 volumes, Paris, Lib. Larousse, articles "incube" et "succube".

19. The Jewish Encyclopedia, "Lilith", op.cit., p.88.

20. I. Lévi, "Lilit et Lilin", op.cit., p.17.

21. Idem, p.16.

22. Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas, 1981, p.116.

23. L. Ginzberg, The Legends of the Jews, Jewish Publications of Philadelphia, 1913-1938, Tome 1.

24. Idem.

25. M. Delcourt, Oedipe ou la légende du conquérant, op.cit., p.111.

26. Encyclopedia Judaica, op.cit., "demon, demonology", tome 5, p.1522 : "Lilith : ultimately from sumerian 'lil'= air, not from hebrew 'laylah' = night".

27. Idem.

28. The Holy Bible, London, Collins Press, s.d.

29. Encyclopedia Judaica, op.cit., "Lilith", p.446.

30. The Jewish Encyclopedia, op.cit., tome 8, p.88.

31. I. Lévi, "Lilit et lilin", op.cit;, p.17.

32. A. Cohen, Le Talmud, op.cit.

33. The Jewish Encyclopedia, op.cit., p.88.

34. Idem.

35. A. Cohen, Le Talmud, op.cit., p.313.

36. I. Lévi, "Lilit et lilin", op.cit., p.17.

37. A. Cohen, Le Talmud, op.cit., p.321.

38. Idem.

39. Idem.

40. Bible de Jérusalem, op.cit.

41. A. Cohen Le Talmud, op.cit., p.329.

42. Idem, p.214.

43. Idem.

44. Idem, p.342.

45. Idem, p.358.

46. Idem, p.358.

47. Idem.

48. Idem, p.361.

49. Danielle Storper-Peretz, "Femmes juives et étude des textes de la tradition", dans Traces, n°9/10. Textes du colloque CNRS 1984, p.158.

4) LES LILITHS DES COUPES PERSES ET IRAKIENNES

Au début du XXème siècle ont été découvertes sur différents sites archéologiques situés dans l'Iran et l'Irak actuels, des coupes gravées d'inscriptions aramaiques. Il s'agissait de coupes sacrées utilisées comme objets de rituels magico-religieux par les juifs qui vivaient nombreux dans ces régions entre le Vème et le VIIIème siècle après J.C.

Certaines de ces coupes portent de longues formules d'incantations à Lilith, ou plus exactement aux Liliths. Sur l'une d'elles, Lilith est représentée nue, les cheveux longs et épars, ses parties génitales, poitrine et sexe fortement marquées, et les chevilles enchainées (1). La description de cette représentation de Lilith rappelle la figuration gravée sur le bas relief sumérien apparaissant dans un chapitre précédent.

Sur une des coupes, les chaines et les fers qui lient Lilith sont également évoqués dans le texte de l'incantation suivante destinée à emprisonner la Lilith qui hante la maison d'un certain Zakoy. Cyrus H. Gordon a retranscrit cette incantation en anglais :

> "Bound is the bewitching Lilith with a peg of iron in her nose; bound is the bewitching Lilith with pinchers of iron in her mouth; bound is the bewitching Lilith who haunts the house of Zakoy with a chain of iron on her neck; bound is the bewitching Lilith with fetters of iron in her hands; bound is the bewitching Lilith with stocks of stone on her feet... (1)".

Traduite librement en français cette incantation dit ceci:

> Liée est la sorcière Lilith, avec des anneaux de fer dans le nez, liée est la sorcière Lilith avec des tenailles de fer dans la bouche, liée est la sorcière qui hante la maison de Zakoy avec une chaine sur le cou; liée est la sorcière Lilith avec des menottes de fer aux poignets; liée est la sorcière Lilith avec des blocs de pierre attachés à ses chevilles.

L'importance des liens qui enchainent Lilith doit être rapportée à la puissance qui lui est attribuée, et à la force dont elle est censée faire preuve pour s'envoler et revenir hanter les mortels. La matière de ces liens, le fer est également à souligner, car elle semble avoir survécu, sous la forme de la lame de fer utilisée dans des rituels pratiqués encore aujourd'hui contre Lilith.

En effet, Haim Zafrani, dans Mille ans de vie juive au Maroc décrit le Tahdid, ou rituel de défense contre Lilith pratiqué par le judaisme marocain, mais qui, souligne t-il, n'a pas encore fait l'objet d'une analyse conséquente (2). Ce rituel judéo-marocain qui accompagne une naissance, et plus spécialement celle d'un garçon (car celui-ci est considéré comme plus vulnérable que la fille, spécialement pendant les sept jours qui précède la circonsision qui le fait entrer dans l'Alliance d'Abraham) dérive son nom de l'arabe "Hdid" qui signifie fer.

> "Une partie du tahdid consiste en effet à passer "un vieux sabre ou un gros couteau sur les murs et les issues hermétiquement closes de la chambre où se trouve l'accouchée, puis on dépose l'objet metallique sous l'oreiller de l'enfant blotti contre sa mère... Le cérémonial s'ouvre sur ce verset de l'Ecriture Sainte qui raconte l'histoire de Noé, se référant à l'épisode de l'arche où viennent se réfugier les créatures vivantes qui doivent échapper au déluge : 'Ceux qui

entraient (dans l'arche) étaient le mâle et la femelle de chaque espèce faite de chair comme Dieu le lui avait ordonné. Puis l'Eternel referma sur Noé la porte de l'arche'. C'est à cet instant précis où finit la lecture de ce texte qu'on procède à la fermeture de toutes les issues, interdissant ainsi à 'l'autre' (celle que l'on ne nomme pas, Lilith) d'entrer dans la pièce (3)".

Dans d'autres cultures aussi, ainsi que le note Mircea Eliade (4) le fer appartient à des rituels magico-religieux qui associent les forgerons, gardiens du feu, et les alchimistes. Dans les pays d'expression arabe où forgeron se dit "hadad", le tahdid est aussi l'action de tracer les limites d'un espace, de fixer les frontières d'un lieu où ne pénétrera pas l'étranger.
En même temps q'un fer passé sur les murs en est venu, semble t-il, à pousuivre d'anciens rituels où Lilith était représentée enchainée, l'objectif poursuivi par des rituels qui la mette en jeu semble avoir changé lui aussi. En effet deux récits que j'ai recueillis indiquent la survivance contemporaine de pratiques rituelles à l'encontre de Lilith par des juifs originaires d'Afrique du Nord.
Le premier a été recueilli au cours d'un repas pris au centre communautaire juif d'Aix en Provence au moment où s'y déroulait l'Université d'été 1986. Le locuteur, natif du Maroc, s'adressait au professeur Haim Zafrani et lui disait qu'il était heureux d'avoir préservé le rituel du Tahdid et qu'il l'avait mis récemment en pratique lors de la naissance de son fils à Marseille. Le locuteur avait lui-même insisté sur la transformation des objectifs de ce rituel en soulignant qu'il l'avait réalisé "afin que Lilith n'entraine pas son fils hors des chemins du judaisme". Il ajouta encore qu'il craignait pour ses enfants les mariages mixtes, avec des non-juifs, et que

c'est pour cela qu'il avait défendu son fils contre Lilith, l'Etrangère. Par contre, il dit aussi qu'il avait regretté de n'avoir pu jouer les scènes au cours desquelles on posait et on répondait à différentes questions. Cette pratique, que je n'ai retrouvée mentionnée nulle par ailleurs, mériterait une recherche plus ample.

La seconde confirmation de la pratique contemporaine de ce rituel m'a été donnée par ma mère. Je n'avais jamais entendu parler de Lilith, ni au Maroc, ni en Israel, jusqu'à ce que son nom apparaisse sur le journal des étudiantes de l'Université Hébraique de Jerusalem, où j'étais étudiante, puis dans la littérature féministe actuelle. Après avoir pris la décision de consacrer à Lilith ma thèse de doctorat, je demandais à ma mère, native du Maroc comme moi-même, si elle avait entendu parler de Lilith. Elle avait non seulement entendu parlé du rituel du Tahdid, mais l'avait meme pratiqué à la naissance de mon frère. Toutefois, elle ne se rappelait pas les détails du rituel, dirigé par ma grand-mère, de même elle soulignait qu'il n'avait jamais été question de le faire pour sa fille (pas plus qu'elle n'avait demandé à ses enfants de le pratiquer).
Ainsi toute culture est faite d'un "quotidien invisible", et seule l'investigation systématique permet, comme ici, de mettre à jour des pratiques et des croyances proches, mais scellées.

La découverte des coupes sacrées a pour sa part considérablement enrichi la connaissance des croyances juives et des pratiques associées à Lilith avant le Moyen-Age. Les coupes perses et irakiennes ont permis de combler en partie le vide qui séparait les évocations de Lilith à l'époque talmudique, de son évocation au Xème

siècle dans le recueil de légendes de Ben Sira. Alors que le Talmud, ainsi que le souligne R. Patai contient les vues de l'élite juive lettrée, les coupes indiquent ce que Lilith signifiait pour les gens du peuple (5). Patai ajoute encore qu'il est surprenant de constater à quel point les sages et les simples partageaient la peur de Lilith et les croyances relatives à sa nature démoniaque maléfique (6).

Sur une de ces coupes sacrées apparait une autre incantation à Lilith rapportée également en anglais, par un autre archéologue, James A. Montgomery. Elle adjure Lilith, les Lili-s mâles et les Liliths femelles de quitter la demeure d'un certain Geyonai bar Mamai et de sa femme Rashnoi :

Cette incantation, retraduite en français dit ceci :

> Au nom du Dieu des rédemptions. Cette coupe est destinée à obstruer la maison de ce Geyonai bar Mamai pour que s'en envole la maléfique Lilith, au nom de Yahweh El soit dispersée; Lilith, les Lili-s males et les Liliths femelles, la Furie (fantome ?), la Voleuse, tous les trois, tous les quatre et tous les cinq. Vous etes renvoyée nue... avec vos cheveux épars flottant dans votre dos. Il vous est fait savoir, vous dont le père se nomme Palhas et dont la mère se nomme Pelahdad : Ecoutez et obeissez et quittez cette maison qui est la demeure de ce Geyonai bar Mamai et de Rashnoi sa femme, la fille de Marath. (7)

On retrouve ici les cheveux épars de Lilith, cités dans le Talmud, de même que sa nudité, ou sa séduction, également évoquée dans le Talmud. Par ailleurs, Lilith est déja investie ici d'une biographie mythique, ou du moins d'un père et d'une mère. Les épithètes de Lilith sont nombreux "Furie, Voleuse", comme ils l'étaient dans la légende qui l'associe au prophète Elie et les Liliths sont légion ,

"tous les trois, tous les quatre et tous les cinq". Il faut aussi retenir le recours aux noms de Dieu pour se protéger et pour lutter contre les démons : le Dieu des Rédemptions, et surtout les anciens noms qui sésignaient Dieu dans le judaisme antique, Yahveh El. Dans d'autres incantations gravées sur des coupes sacrées, les recours aux noms de Dieu sont fréquents, et s'ajoutent à eux les recours aux croyances fondamentales du judaisme, l'Alliance d'Abraham, le sacrifice d'Isaac... Associée aux croyances juives primordiales, Lilith devient elle-même une figure primordiale, et ce trait, loin d'être la réminiscence d'un ancien mythe, sera de plus en plus prononcé au cours des siècles.
Enfin, il faut retenir le recours à une autorité officielle : le rabbin Yoshoua bar Perahia, cité par deux fois dans l'incantation, et qui a été chargé de la rédiger. Tandis que des grands rabbins juifs comme Maimonide ont fortement condamné les faiseurs d'amulettes, et les jeteurs de sorts, d'autres rabbins ont été nombreux à se mettre au service de ceux qui leur demandaient de rédiger des talismans, "kemiot" en hébreu, dont l'efficacité ne dépendait pas seulement des inscriptions qu'ils contenaient, mais également de la personne qui les avait rédigées : plus cette personne était pieuse, et plus l'amulette était considérée comme efficace.

La même incantation gravée sur la coupe sacrée continue longuement, adjurant les Liliths d'accepter une lettre de divorce ou "guet" rédigée par le Rabbin Yoshoua bar Perahia. Traduite librement de l'anglais, cette incantation ne gagne pas beaucoup en clarté. Elle met en effet en jeu des formules pour le moins figées, et qui ne prennent sens que par leur répétitin dans leur langue d'origine. Néanmoins, certaines données sont plus explicites, et notamment, le recours à la lettre de divorce 'gita' qui

est une institution juive spécifique et qui est toujours en vigueur lorsqu'un homme veut répudier sa femme et obtenir le divorce.

'Sachez que le Rabbin Yoshua bar Perahia à envoyé le bannissement contre vous... Une lettre de divore ('gita') nous est parvenue du ciel et votre condamnation et votre intimidation y sont écrits, au nom de Palsa-Pelisa ("Divorded-Divorced"), qui leur a donné leur divorce et leur séparation, vos divorces et vos séparations. C'est pourquoi Lilith, Lili male et Lilith femelle, Furie et Voleuse, soyez sous le bannissement... de Yoshua bar Perahia qui a parlé ainsi : une lettre de divorce vous est parvenue de l'autre coté de la mer... Ecoutez la et quittez la demeure de Geyona bar Mamai et de Rashnoi, sa femme, la fille de Marath... Vous n'apparaitrez plus jamais devant eux, ni pendant les reves de la nuit, ni pendant les repos du jour parce que vous avez été enfermée par le signe de El Shaddai, et par le signe de la Maison de Yoshoua bar Perahia, et par les Sept qui sont avant lui. C'est pourquoi Lilith, Lili male et Lilith femelle, Furie et voleuse, je vous adjure par le fort Un d'Abraham, par le Rocher d'Isaac, par le Shaddai de Yaacov, par Yah (c'est) son nom, par Yah son Immemorial... je vous adjure de quitter cette Rashnoi, fille de Marath et de Geyonai, son mari le fils de Mamai. Votre divorce, votre document écrit, et votre lettre de séparation...envoyés par des anges sacrés...les Hotes du feu dans le ciel, les chariots de El des Visages..., le culte des Betes sauvages dans le feu de son trone et dans l'eau ... Amen, Amen, Selah, Allelouyah.(8)

James A. Montgomery, qui en 1913 présenta, pour la première fois, les inscriptions aramaiques des coupes sacrées découvertes à Nippur (Irak), ajoutait que les

Liliths étaient les produits les plus développés de l'imagination morbide - des femmes stériles ou névrosées, des femmes enceintes; et des enfants qui n'arrivaient à trouver le sommeil (9).

D'après R. Patai, les textes gravés sur ces coupes font également apparaitre les Liliths comme des démons séducteurs d'hommes et de femmes : la nuit les Liliths femelles rejoignaient les hommes, et les Liliths mâles rejoignaient les femmes, et ils engendraient des démons. De même, d'après les inscriptions gravées sur ces coupes, lorsqu'ils (elles) avaient réussi à s'attacher un humain, les Liliths obtenaient le droit de cohabiter avec lui, c'est pourquoi ils devaient recevoir une lettre de divorce ou "Guet" pour être chassés. Jaloux des compagnons humains de leurs partenaires sexuels, les Liliths détestaient les personnes nées d'un rapport humain ordinaire. Les Liliths les attaquaient, les tourmentaient, suçaient leur sang et les étranglaient.

Les Liliths y apparaissent aussi comme un danger particulier pour les femmes aux cours des différentes périodes de leur vie sexuelle : avant la défloraison; pendant les règles, etc... La femme en couches et son nouveau - né étaient particulièrement vulnérables et devaient être protégés des Liliths qui s'arrangeaient aussi pour empêcher la naissance des enfants, en causant la stérilité, des fausses couches et des complications à la naissance. Les Liliths hantaient les maisons, les ponts et les bois, prêts à se jeter sur quiconque était assez fou pour y aller sans protection (10).

Si dans les sources juives citées jusqu'ici, il y a "mythe" de Lilith en tant qu'irruption d'une force surnaturelle (maléfique) dans la vie des hommes et des

femmes, il n'y a pas encore de récit proprement mythique, qui décrirait la naissance, la vie et les faits et gestes de Lilith (si l'on exclut son évocation biblique eschatologique, qui n'est pas au "commencement" au sens mythique habituel, c'est à dire, primordial, où les choses sont devenus ce qu'elles sont, mais à celui du "recommencement" ultime, dans une conception d'un temps historique dufférent du temps mythique.

Le principal enseignement des inscriptions relatives aux Liliths sur les coupes perses et irakiennes est celui de leur bisexualité : mâles et femelles les Liliths sont encore relativement indifférenciés. Par ailleurs, ces inscriptions démontrent la multiplicité des méfaits imputés à Lilith, sexuels, mortifères de même que l'indifférenciation sexuelle de ces méfaits, touchant les hommes comme les femmes. Ils démontrent en outre la très large pratique de la magie chez les Juifs à l'époque post-talmudique, et la large contribution des rabbins à la rédaction des formules de défense contre les Liliths.

Des légendes juives plus tardives vont proposer sans aucun doute possible un véritable mythe de Lilith, riche en épisodes relatifs à sa naissance, à sa vie, et à sa mort. Ces légendes l'associeront également avec d'autres figures importantes et primordiales de l'histoire et de la légende juive, en s'y opposant, en s'y substituant, ou en y ajoutant d'autres traits. C'est ainsi par exemple, que Lilith sera étroitement associée à l'ancien thème légendaire de la Première Eve, et qu'elle supplantera dès lors toute autre incarnation de cette figure primordiale. C'est aussi assez tardivement, que l'association de Lilith avec Sammael-Satan deviendra partie intégrante du personnage.

Ainsi à l'encontre de thèses historicistes qui poseraient les légendes comme une modalité postérieure et appauvrie de récits mythiques structurés, le mythe de Lilith, c'est à dire les discours où elle apparait comme une figure primordiale (et non plus comme un démon indifférencié) est un apport culturel tardif qui ne semble pas pouvoir être rattaché à une tradition mythique plus ancienne.
Les récits juifs relatifs à Lilith commencent historiquement par des notations éparses et instructurées.

Leur évolution, en récits construits, conduit également à considérer la tradition juive comme une dynamique et non comme une reproduction identique du meme.
Toutefois, pour avancer l'hypothése d'une "mythisation" progressive de la figure juive de Lilith, il faut bien sur accepter le postulat que les sources juives conservées jusqu'à aujourd'hui sont un reflet non-déformant de l'histoire de la culture juive, et qu'elles ne sont pas uniquement des sources privilégiées conservées par l'historiographie.

Notes

1. Cyrus H. Gordon, "Two magic bowls in Teheran", Orientala, vol.20, Rome, 1951, pp.309-310. cité en anglais par R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., p. 217.

2. Haim Zafrani, Mille ans de vie juive au Maroc, op.cit., p. 51

3. Idem, pp.51-52.

4. Mircea Eliade, Forgerons et alchimistes, Paris, 1956.

5. R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., p.212.

6. Idem.

7. James Montgomery, Aramaic Incantations Textes from Nippur, Philadelphia, 1913, pp.77-78, cité 'en anglais) par R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., p.213.

8. James A. Montgomery, Aramaic Incantations Texts of Nippur, op.cit, pp.75-76, cité par R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., pp.213-214.

9. James A. Montgomery, idem, pp.77-78, cité par R. Patai, idem, p.212.

10. R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., p.212.

LES AMULETTES

Les amulettes sont des objets de natures diverses (os, pierres, plantes, métaux, etc...) considérés comme saints ou magiquement efficaces, utilisés pour se protéger de différents maux. Portées au cou ou sur une autre partie du corps, ou faisant partie d'un vêtement, les amulettes juives étaient le plus souvent des morceaux de parchemin ou de papier, ou des disques de métal portant des inscriptions diverses. Leur existence aux temps bibliques n'a pas été démontrée, mais la littérature talmudique mentionne fréquemment des "kemiot" ou "kemiin" (pluriel de "kamea", mot d'origine incertaine qui a gardé la meme forme dans "camée"). Les amulettes juives écrites contiennent souvent la prière extraite du livre des Nombres :"Que l'Eternel te bénisse et te protège ! Que l'Eternel fasse rayonner sa face sur toi, et te soit bienveillant ! Que l'Eternel dirige son regard vers toi et qu'il t'accorde la paix ! Ils imposeront ainsi mon nom sur les enfants d'Israël, et moi je les bénirai (BR, Nomb.6, 24-27)". Des permutations et des combinaisons des différents noms de Dieu, ainsi que les noms des Anges sont également fréquents sur les amulettes. Rejetées par certains penseurs juifs comme Maimonide, les amulettes étaient néanmoins d'un usage courant, et la plupart étaient rédigées par des rabbins. La croyance dans l'efficacité des amulettes, qui s'était étendue à l'ensemble des communautés juives d'Europe après l'expulsion des Juifs d'Espagne, diminua progressivement avec l'émancipation. Attestée dans toutes les communautés juives orientales, cette croyance resta (ramnaini) fréquente en Europe orientale jusqu'au milieu du XXème siècle. Les amulettes destinées à éviter les fauses-couches, à protéger les parturientes du démon Lilith, et à protéger les nouveaux-nés étaient celles qui étaient le plus portées, en Orient, comme en Occident.

Sur les illustrations présentées ci-contre apparaissent différentes amulettes de protection contre Lilith, du XIIème jusqu'au XVIIIème siècle. Celle du XIIème siècle (fig.6) porte par deux fois la formule "Adam vé-hava houtz lilit " : Adam et Eve, dehors Lilith". Sur le volet de gauche sont nommés et représentés (sous forme d'oiseaux ?) les trois anges qui selon la légende rattrapèrent Lilith aux bords de la Mer Morte "Sénoi, Sansenoi et Semangueloф". Sur le volet de droite apparaissent à nouveau les noms des trois mêmes anges agrémentés d'autres figurations, ainsi que des lettres du Tétragramme (YHVH).
Les deux amulettes perses du XVème et du XVIIème siècle (fig.7 et 8) destinées à la protection des nouveaux-nés, sont des pendentifs en métal gravés de nombreuses inscriptions hébraiques difficiles à lire sur ces photographies. Par contre les figurations humaines qu'elles portent sont plus évidentes. A l'intérieur de la forme déssinée sur la fig.8, le nom de Lilith apparaît par deux fois "Lilith assoura" : Lilith interdite. La forme féminine stylisée ne présente que deux yeux vides, une tête et un corps ronds entourés de pointes. Autour de ce corps sont inscrits, d'un côté les noms de figures féminines bibliques "Hava, Rivkah, Léa, Bat-Sheva", et de l'autre côté, ceux de leurs partenaires masculins : "Adam, Avraham, Itzhak, Yaacov, David".
De même l'amulette perse plus récente, datée du XVIIIème siècle (fig.9) présente une figuration féminine plus nette, placée au centre d'inscripritions hébraiques d'où se détachent les noms des mêmes figures bibliques que précedemment. Lilith y est représentée les bras tendus et les pieds enchainés. Les mêmes pointes entourent sa tête, son corps et ses membres, et à l'intérieur de son corps (toujours rond) est gravée la formule : "Protége cette enfant de tout mal". La légende accompagnant cette illustration prise dans l'Encyclopedia Judaica indique qu'au-dessus de Lilith enchainée sont gravées les initiales des versets Nomb. 6-22-27, et au dessous ceux de Psaumes 121 : "J'ai pratiqué la justice et l'équité, ne m'abandonne pas à mes oppreseurs (BR)".

Fig.5 : REPRESENTATION DE LILITH SUR UNE AMULETTE (sans date)



Fig. 5 Detail from a parchment amulet showing the female demon Lilith. Above her are depicted Sanoi, Sansanoi, and Samnaglof. Jerusalem, Sir Isaac and Lady Wolfson Museum in Hechal Shlomo. Photo David Harris, Jerusalem.

Souree : Encyclopedia Judaica, article "demon", t.5, p.1525.

Fig.6 : AMULETTE DE PROTECTION DE LA PARTURIENTE CONTRE LILITH (XIIème s.)



Fig. 6 Amulet to protect woman in childbirth from Lilith. From The Book of Raziel folio 43b. 12th century

Source : R. Patai, The hebrew goddess, p.227.

Fig.7, 8 et 9 : AMULETTES DE PROTECTION DE NOUVEAUX-NES CONTRE LILITH (XVème, XVIIème et XVIIIème s.)

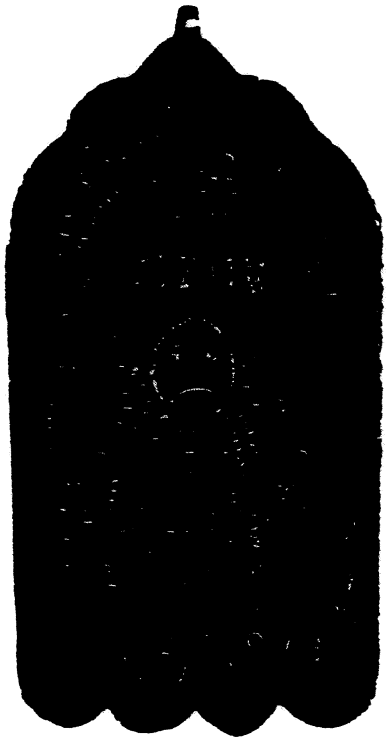


Fig. 7. Baghdadi amulet for the protection of a newborn child, 15th century.



Fig. 8 Baghdadi amulet for the protection of a newborn child, 16th-17th century.

Source 7 et 8:
Encyclopedia Judaica,
article "Amulet",
t.1, pp. 908 et 910



Fig. 9
Amulet for the protection of a newborn child against Lilith, Persia, 18th century. Lilith is represented with arms outstretched and bound in fetters. On her body is written, "Protect this newborn child from all harm." On either side of her are the names of Adam and Eve and the patriarchs and matriarchs, while above are the initial letters of a passage from Numbers 6:22-27, and below from Psalms 121. 3½×2½ in. (9.1×6.7 cm.). Jerusalem, Israel Museum, Feuchtwanger Collection, donated by Baruch and Ruth Rappaport.

Source 9 :
Encyclopedia Judaica,
article "Lilith",
t.11, p.247

5) LILITH ET LA LEGENDE DE LA PREMIERE EVE

Ce n'est que dans les légendes qui seront examinées à présent qu'a commencé à etre élaboré un véritable mythe juif de Lilith. Dans ces légendes juives tardives, rapportées à partir du Xème siècle, Lilith commence à faire partie de la cosmogonie juive. Elle prend place dans le temps fabuleux des commencements, "in illo tempore" au cours duquel "l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, c'est à dire un être mortel, sexué, organisé en société (1)".
Ce processus de mythisation de la figure démoniaque de Lilith, qui apparait clairement comme un moyen de justification de pratiques magico-religieuses déja largement répandues dans le judaisme, est en même temps un processus de féminisation, car non seulement la bi-sexualité des Lilith va laisser définitivement la place à la féminisation totale de Lilith la Première Eve, mais ses méfaits eux-mêmes seront féminisés. La Hagada souligne en effet que les atteintes de Lilith sont principalement dirigées contre les femmes en couches et les nouveaux nés, et les dangers qu'elle fait ainsi peser sur la Vie traduisent de manière plus immédiate encore les dangers de la séduction féminine.

Il faut également tenir compte des conditions matérielles du Moyen Age auquel appartiennent ces légendes, et plus particulièrement les craintes réelles de fausses-couches et de mortalité infantile très importantes à cette époque et contre lesquelles l'utilisation de pratiques magiques ne pouvait qu'être rassurante. De même, je rappellerai à

nouveau la pratique toujours actuelle de défense contre Lilith, utilisée elle aussi pour faire face à une situation historique qui peut etre dangereuse pour le judaisme. En effet, des juifs pratiquent aujourd'hui la même rituel du Tahdid, destiné auparavant à protéger les femmes en couches et les nourrissons des atteintes mortelles de Lilith, mais en lui attribuant une fonction supplémentaire : celle d'empêcher le nouveau-né de quitter le sein du judaisme. Ainsi, la situation actuelle du judaisme caractérisée par la crainte de l'abandon de la religion et des mariages mixtes, est combattue par des pratiques contre Lilith, comme l'étaient auparavant des craintes réelles de mort et de maladies. La même logique qui faisait d'une figure féminine une figure mortifère, par un renversement symbolique du principe féminin de la fécondité, continue à fonctionner dans les rituels de défense contre Lilith, où elle est accusée de contribuer à la "mort" du judaisme.

La légende de Ben Sira

De tous les récits juifs relatifs à Lilith, c'est certainement celui contenu dans l'Alphabet de Ben Sira qui a du conduire A.M. Killien, en 1932, bien avant les auteurs féministes contemporains, à voir en Lilith "une féministe avant la lettre (2)".

L'Alphabet de Ben Sira qui rassemble des légendes juives par ordre alphabétique, est, comme la Petite Apocalypse d'Isaie, une oeuvre pseudépigraphique. Rédigé en Perse, aux alentours Xème siècle, ce recueil de légende est attribué à Ben Sira, qui participa à la rédaction de l'Ancien Testament.

La légende qu'il raconte ne possède pas, à ma connaissance, de traduction française intégrale. Je propose de la lire dans une traduction personnelle,

effectuée d'après la version hébraique contenue dans le recueil "Ozar Midrashim" (Trésor des légendes juives) édité par Eisensted.

Voici les anges chargés de la guérison : Sanoi, Sansenoi, Samenguelof. Lorsque le Saint béni soit-il créa le premier homme unique, il lui dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul, il lui créa une femme de la terre comme lui et l'appela Lilith. Ils en vinrent immédiatement à se quereller. Elle dit je ne me couche pas au dessous, il lui dit, je ne me couche pas au dessous mais au dessus, car tu es destinée toi, à être en dessous et moi au dessus. Elle lui dit : nous sommes tous les deux égaux parce que nous sommes tous les deux de la terre. Mais ils ne purent s'entendre, et lorsque Lilith en fut convaincue, elle prononca le nom dans son intégralité, et elle s'envola dans les airs de l'univers. Adam, debout, pria : la femme que tu m'as donné m'a quitté. Le Saint béni soit-il envoya immédiatement à sa poursuite ces trois anges pour qu'ils la ramènent. Dieu dit à Adam qu'il serait préférable qu'elle accepte de revenir, sinon elle devra accepter que de ses enfants meurent chaque jour cent garçons. Ils la suivirent et la retrouvèrent dans la mer, dans les eaux tumultueuses où les égyptiens devaient périr noyés. Ils parlèrent à Lilith, mais elle n'accepta pas de revenir. Ils lui dirent : nous te noierons dans la mer. Elle leur dit : laissez moi car je n'ai été créée que pour faire du mal aux nouveaux-nés agés de huit jours, et depuis leur naissance jusqu'à l'âge de vingt jours lorsque ces nouveaux-nés sont des filles. Lorsqu'ils entendirent ces paroles, ils menacèrent de l'amener. Elle leur jura, au nom du dieu vivant et présent : à chaque fois que je vous verrai ou que je verrai vos noms ou vos formes sur une amulette je n'exercerai pas de domination sur ce nouveau né. Elle accepta que meurent

chaque jour cent des démons, et c'est pourquoi nous écrivons leurs noms sur les amulettes des petits garçons. Elle les voit et se souvient de son serment et le bébé guérit (3).

Ce récit se divise en deux parties bien distinctes : une première partie proprement mythique qui associe Lilith aux commencements. Puis Lilith est définie par un comportement sexuel particulier, elle refuse de se coucher sous Adam, lorsque pour justifier son refus, elle évoque l'épisode précédent de sa création égalitaire.
Cette égalité justifierait, par analogie, une position spatiale égalitaire dans l'acte sexuel, mais le mythe va plus vite et plus loin que la simple analogie, et l'égalité de la création justifie paradoxalement dans cette légende le désir d'une position supérieure, celle qui revient habituellement à l'homme.
Dans cette même première partie mythique, la légende relate le dépit d'Adam et son recours à Dieu. L'incapacité d'Adam à garder Lilith et son recours à Dieu me paraissent importants à souligner, car ils indiquent que c'est finalement Dieu qui décide de la hiérarchie des sexes, lui accordant ainsi un caractère sacré. Enfin le mythe raconte le refus définitif de Lilith de céder, son envol et à nouveau son refus de suivre les anges lachés à sa poursuite.

1. La validation mythique de pratiques magiques

A partir de là, une deuxième partie explicite la nature maléfique de Lilith, et les moyens pratiques de protéger les bébés de ses atteintes.
G. Scholem, citant cette légende, souligne qu'elle constitue le type idéal de l'utilisation d'un récit mythique pour justifier le recours à des pratiques

magiques déja répandues (5). Ce recours justificatif au récit mythique caractèrise d'autres évocations de Lilith, telle celle relatant comment le Prophète Elie a arrêté Lilith :

> Le prophète Elie marchait sur la route lorsqu'il rencontra l'horrible Lilith et toute sa bande. 'Que voulez-vous Immonde, esprit de souillure, où allez-vous ?'. Elle répondit et lui dit :'Mon seigneur Elie, je me rends à la demeure d'une femme en couches, Mercada, fille de Dona, pour lui donner le sommeil de la mort et pour lui prendre l'enfant qu'elle a mis au monde, pour sucer son sang et pour sucer la moelle de ses os, et pour détruire sa chair. Et le prophète Elie, que sa mémoire soit bénie, lui dit :'que le Nom, béni soit-Il, vous banisse, que vous soyez arrêtée et transformée en pierre'. Elle lui répondit :'Par la grace de Yahweh , libérez moi de ce banissement et je m'envolerai, et je vous jure, au nom de Y., le dieu d'Israel, que je laisserai cette femme en couches et l'enfant qui lui est né et que je ne lui ferai certainement aucun mal. Et voici mes noms : Lilith, Abitar, Aqibar, Amorpho, Hakas, Odam, Qephido, Ailo, Matrota, Abnukta, shatrihan Kalin Taltui, Kishta'. Elie lui répondit :'J'accepte, et je vous adjure, ainsi que toute votre bande, au nom de Y. et du dieu d'Israel qui a pour valeur numérique 613 (le nombre des comandements religieux), au nom du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et au nom de la Sainte Chékhina, et au nom des dix séraphins, des Ophanim et des Bêtes Sacrées et des dix livres de la Loi, et par le pouvoir du Dieu des armées, béni soit-il, que vous et votre bande ne ferez aucun mal à cette femme et à l'enfant qu'elle porte (6) . (ma traduction)

De même que G. Scholem soulignait le caractère justificateur de la partie mythique de la légende

rapportée par Ben Sira, R. Patai, souligne également que cette légende est un exemple classique d'un rituel magique qui contient en lui-meme sa propre validation par la référence à un héros mythique :

> "the efficacy of the ritual is insured by reciting the first occurence of a similar rite performed by a mythical hero, in this case the prophet Elijah (7)".

Ces récits relatifs à Lilith constituent un enrichissement des croyances relatives à cette figure que les sources juives faisaient apparaitre jusque là essentiellement comme un démon malfaisant, sans la placer dans la cosmogonie juive, et sans l'associer à des héros mythiques. Le rappel du contenu des amulettes utilisées contre elle, celui des nombreux noms qui sont les siens indiquent l'importance des pratiques magiques qui lui étaient associées et qui continueront à être dévellopées par la cabale pratique. Les traits mythiques qui lui sont attribués à présent, et son association avec des figures primordiales, sont une plus-value, un surplus de sens qui vient rationnaliser des rituels en vigueur. Davantage que les pratiques magiques, ceux sont précisément ces récits mythiques qui nous intéressent par les développements qu'ils proposent autour de la féminité démoniaque.

2. Le thème de la Premiere Eve

Dans la légende de Ben Sira, la naturalisation juive de Lilith réside dans son rapprochement avec Adam, avant que sa femme, Eve, ne fut créée. Par cette introduction dans des croyances juives pré-existantes, Lilith prend place dans un système plus large dans lequel les rôles et les personnages sont déja distribués. Ainsi, le récit de la création d'Adam et de Lilith dans la légende de Ben Sira prend d'abord sens par rapport aux récits "officiels" de la création de l'homme et de la femme contenus dans la Bible.

Deux récits de création sont donnés dans la Bible, et cette duplicité a donné lieu à une infinité d'interprétations, parmi lesquelles l'interprétation historique.

L'histoire du judaisme antique est elle-même divisée en deux périodes, la période élohiste (du nom Elohim, qui fut le premier nom du dieu juif), puis la période yahwiste (de Yahve, le tétragramme qui désigna ultérieurement la divinité). D'aucuns attribuent l'abandon du nom pluriel d'Elohim au fait que ce pluriel lui-même était ambivalent, féminin et masculin.

La première version biblique de la création, en Genèse 1,27, est considérée comme plus tardive et elle est imputée à la tradition yahwiste fixée par le code sacerdotal élaboré après l'exil du Vème siècle avant J.C.:

> "Dieu créa l'homme à son image; c'est à l'image de Dieu qu'il le créa. Mâle et femelle furent créés à la fois. Dieu les bénit en leur disant : Croissez et multipliez ! (BR)",

La seconde version apparait un peu plus loin dans la Bible, en Genèse 2,21-22. Elle appartient à la tradition

élohiste du judaisme antique, et elle est donc historiquement antérieure à la version qui la précède dans le récit biblique:

> "L'Eternel-Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme, qui s'endormit; il prit une de ses côtes, et forma un tissu de chair à la place. L'Eternel-Dieu organisa en une femme la côte qu'il avait prise à l'homme, et il la présenta à l'homme (BR)."

L'intérêt particulier de l'exégese historique est qu'elle souligne l'erreur qu'il y aurait à considérer qu'un mythe de création "égalitaire" de l'homme et de la femme est nécessairement antérieur historiquement à une version qui fait dériver la femme de l'homme. A travers ces deux récits bibliques de création, c'est bien le contraire qui apparaît. A l'encontre de théories sur l'existence d'un ordre antérieur plus favorable à la femme, il est possible d'avancer que cette version plus tardive est venue attribuer plus de dignité à la femme. Mais les commentaires rabbiniques ne s'attardent généralement pas à cet aspect du problème, et ceux contenus dans le Midrash Rabba s'intéressent plus particulièrement à l'androgynat de l'Adam Kadmon. Un de ces commentaires, attribué au rabbin Yirmeya ben Eléazar dit :"Quand le saint béni soit-Il créa Adam le premier homme, c'est androgyne qu'il le fit (8)". Dans cette même conception d'un androgynat primitif, un autre commentaire rabbinique ajoute "Quand le Saint béni soit-Il créa Adam le premier homme, c'est à double face qu'il le fit, puis Il le scia, le faisant dos-à-dos, un dos de-ci (pour l'homme), un dos de-là (pour la femme) (9)". A l'appui de cette interprétation, le commentaire rabbinique invoque le deuxième récit de la création, dans lequel il faudrait lire non pas "de la côte d'Adam", mais de son côté. Ainsi, pour la tradition rabbinique, les deux versions bibliques de la création de l'homme et de la femme ne s'opposent pas, mais se

complètent. De plus, si elles font référence à l'androgynat, c'est, semble t-il, davantage dans un esprit polémique, que pour soutenir le mythe grec de l'androgynat primitif, ainsi que le souligne Bernard Marouani:

> "Même en deça du mixte, l'homme ne fut jamais Un. Le midrash use dans ce chapitre de nombreux termes d'origine grecque dans une intention certainement polémique : il s'agit, à la lettre, de briser les figures grecques de la divinité, ici l'androgyne et le double-face. Ces derniers ne sont pas des totalités en lesquelles se réuniraient les opposés mais au contraire, immergées dans le monde et dans le temps, ils représentent l'amorce de la scission (10)".

C'est donc la version la plus ancienne de la création de la femme, mais aussi la plus explicite et la plus marquée et la plus marquante socialement, qui sert de référence à toutes les légendes juives sur la femme élaborées ultérieurement. A côté des deux récits bibliques, celui de Ben Sira propose une troisième version, et un autre thème légendaire, et non un moyen terme entre les deux versions connues de la Bible. Le thème qu'il introduit en faisant de Lilith la Première Eve, renvoie à celui de diverses tentatives de création de la femme soldées par des échecs, un thème qui était déja répandu dans le corpus légendaire juif relatif à la femme :

> Déçu par son échec à donner une aide convenable à Adam, Dieu essaya encore, et laissa Adam le regarder pendant qu'il construisait une anatomie de femme. Il utilisa des os, des tissus, des muscles, du sang et des sécrétions glandulaires, puis couvrit le tout avec de la peau et ajouta des touffes de poils à différents endroits. Sa vue causa un tel dégoût à Adam, que même lorsque sa femme, la Première Eve, se tint devant lui dans toute sa beauté, il ressentit une répugnance invincible. Dieu sut qu'il s'était à nouveau trompé, et renvoya la Première

> Eve. Personne ne sait avec certitude où elle est allée. Dieu essaya une troisème fois, et agit avec plus de circonspiction. Ayant pris une côte d'Adam durant son sommeil, Il lui donna la forme d'une femme : puis il arrangea ses cheveux, il l'orna, comme une mariée, avec vingt-quatre bijoux, avant de le réveiller. Adam fut ravi (11). (ma traduction)

Le dégoût inspiré par l'anatomie interne de la femme a également donné lieu à divers commentaires rabbiniques. Au verset biblique disant que pour créer Eve, Dieu plongea Adam dans une profonde torpeur, des rabbins ont proposé de lire dans ce sommeil une manière de préserver le désir d'Adam, considérant la promiscuité physique et la vision de la nudité comme antithètiques de l'attirance féminine. Ainsi les commentaires rabbiniques rapportés par L. Ginzberg, le disent on ne peut plus clairement :

> Adam fut plongé dans un profond sommeil avant que la côte pour Eve soit prise de son flanc. S'il avait assisté à sa création, il n'aurait pas éprouvé d'amour pour elle. Jusqu'aujourd'hui, c'est vrai que les hommes n'apprécient pas les charmes des femmes qu'ils ont connues et qu'ils ont observées dans leur enfance (12).

D'autres légendes juives stigmatisent plus durement la physiologie féminine :

> Beaucoup de différences physiques et psychiques entre les deux sexes doivent etre attribuées au fait que l'homme a été formé de la terre et la femme avec un os. Les femmes ont besoin de parfums, alors que les hommes n'en ont pas besoin; la poussière de la terre reste la même quelque soit son age, la chair au contraire a besoin de sel pour être bien conservée. La voix de la femme est aigue, alors que celle de l'homme ne l'est pas; lorsque l'on cuit des viandes tendres on n'entend aucun bruit, mais mettez un os dans une marmite, il

craquette immédiatement (13). (ma traduction)

A côté de ce dégoût inspiré par l'anatomie féminine, la légende a aussi élaboré, toujours à partir du même épisode de la création de la femme avec d'une côte d'Adam, un système de justifications de l'ordre social. Ainsi :

> L'homme doit demander à une femme d'être sa femme, tandis qu'une femme ne doit pas demander à un homme d'être son époux, parce que c'est l'homme qui a souffert de la perte d'une de ses côtes et c'est pourquoi il essaye de réparer sa perte. Les nombreuses différences entre les sexes sur le plan social et sur celui de l'apparence procèdent pour ces raisons, de l'origine de l'homme et de la femme (14).

En soulignant qu'une femme ne doit pas demander à un homme d'être son époux, cette légende rappelle une des caractéristiques du mariage juif qui sera examiné ultérieurement. En effet dans la cérémonie du mariage juif, seul l'homme doit prononcer la formule disant de la femme "A présent tu m'es consacrée". De la femme, il n'est exigé la récitation d'aucune formule, ni même son acquiescement verbal pour être mariée.

Une ancienne légende juive expliquait, non sans humour, je pense, mais également sans aucune estime pour la femme, le choix d'une cote d'Adam pour la création d'Eve :

> "Il est écrit 'va-yven (batit)', car le Saint béni soit-Il a examiné (itbonen) à partir de quoi Il allait créer la femme. Il dit : Je ne la créerai pas à partir du crane (d'Adam) elle serait vaniteuse (certains lisent frivole), ni à partir de l'oeil elle serait épieuse, ni à partir de l'oreille elle serait indiscrète, ni à partir de la bouche elle serait médisante, ni à partir du coeur elle serait jalouse, ni à partir de la main elle serait chapardeuse, ni à partir du pied elle serait

coureuse. Je la créerai à partir d'un endroit (la côte) de l'homme qui est caché et reste couvert meme lorsqu'il se tient nu ! Et pour chacun des membres qu'il créa, Il dit à la femme : sois pudique, sois pudique ! (15)".

Vaniteuse, curieuse, indiscrète, médisante, jalouse, chapardeuse, coureuse; aucun des défauts universellement attribués à la femme ne semble avoir été oublié de ce commentaire rabbinique au Livre de la Génèse. Mais les hésitations répétées attribuées à Dieu avant de créer la femme sont pour le moins surprenantes dans la pensée juive, sauf si elles sont lues comme un procédé rhétorique pour bien marquer l'extrême difficulté à socialiser la femme, et à faire d'elle un être qui ne pose pas de problèmes à la société des hommes. Cette impossibilité à socialiser complétement la femme est soulignée dans ce même commentaire rabbinique qui ajoute que malgré le soin pris par Dieu à choisir une partie chaste de l'homme pour créer la femme, elle n'a pas répondu à ses attentes :

"Et pourtant vous avez rejeté tous mes conseils, vous n'aimez pas mes réprimandes (Pro.1:25). Je ne l'ai pas créée à partir du crane, pourtant elle est vaniteuse :'Les filles de Sion sont hautaines, elles marchent le cou tendu (Isaie 3:16)... Ni à partir de l'oreille, pourtant elle est indiscrète :'Sara écoutait à la porte de la tente (Gen. 18:10)... Ni à partir du pied, pourtant elle est coureuse : 'Dina sortit etc... (Gen. 30:1) (16)".

Chacun des défauts féminins évoqués est attribué par le commentaire rabbinique à une grande figure féminine de la Bible, Sara, Myriam, Rachel, Dina, qui sont pourtant très loin d'être aussi dépréciées dans la littérature juive en général. L'insistance à souligner ces défauts féminins chez les plus estimables des figures féminines bibliques

doit être questionnée. Elle voudrait dire que toutes les femmes, memes les meilleures, ont échappé aux lois de la création.

Dans cette manière de penser la femme, la position qui lui est faite n'est pas même du domaine de l'infériorité, mais de celui d'un ordre autre qui lui est spécifique, celui des défauts et de la transgression.

A maintes reprises nous rencontrerons l'exclusion de la femme juive des catégories et des groupes et des domaines les plus significatifs du judaisme (de la Communauté et du Public), du culte et de l'étude, mais l'exclusion du projet divin est une stigmatisation plus fondamentale encore, qui permet de justifier toutes les autres.

Cité par L. Ginzberg en introduction aux légendes juives, le commentaire de Philon d'Alexandrie sur la création subalterne de la femme doit être évoqué ici pour son explicite :

> "One of the reasons why Eve was not created as the same as Adam is that woman should not claim equality with man (17)".

Dans la légende de Ben Sira, la création identique de Lilith et d'Adam, ne vient pas remettre en question l'interprétation de Philon d'Alexandrie, elle l'introduit au contraire, en développant ensuite les conséquences prévisibles d'une création égalitaire.

Autrement que le souvenir d'une Première Eve hautaine et souveraine, renvoyant à un hypothétique ordre social marqué par la primauté de la femme, il faudra lire dans la légende de Ben Sira l'affirmation de l'assujetissement de la femme à l'homme, doublé par l'assujetissement de Lilith aux anges, et par la défaite de Lilith devant des pratiques magico-religieuses. Le désir vain de Lilith à une forme d'étreinte "inhabituelle" serait l'expression impossible d'un désir sexuel féminin autonome, dans des

cultures assignant la femme uniquement à la procréation et au service de l'homme. Le refus de la femme, de se coucher, c'est aussi le refus de perpétuer l'espèce, d'obéir à la première injonction divine, et c'est le prototype de tout Mal. Cette créature que Dieu a créée lui-même incarne l'existence incontournable de la transgression dans le monde. Rapportée à la féminité, c'est cette idée de la transgression qui marquera tous les développements ultérieurs élaborés par le judaisme autour de Lilith, davantage que l'incarnation de la Première Eve qu'elle a ponctuellement endossée dans certaines versions.

3. Le thème de "l'étreinte inversée"

Davantage encore que l'épisode de la création égalitaire de Lilith et d'Adam, c'est celui de sa revendication à l'étreinte dite inversée qui la faite taxer de féministe. Deux approches peuvent éclairer la portée de l'exigence sexuelle de Lilith : le contexte plus général des conceptions juives de la sexualité et la figuration de cette étreinte dans d'autres traditions.

Ce type d'étreinte, où l'homme est couché sous une figure féminine est particulièrement caractéristique de figurations antiques de démons écrasants, des incubes féminins, mais qui, comme il a été souligné plus haut, au détriment de l'étymologie, sont désignés comme des "succubes".

La conception que M. Delcourt reconnaissait aux Latins "qui auraient jugé anti-naturelle l'existence d'une poursuivante venant s'étendre sur l'homme qu'elle désire (18)", peut également s'appliquer à cette version de l'histoire de Lilith. L'étreinte désirée par Lilith n'est pas accomplie, elle reste du domaine d'une demande insatisfaite. Ainsi le démonisme de Lilith, sa nature à faire le mal, que la légende de Ben Sira développe

Fig. 10 et 11 : "L'ETREINTE INVERSEE" -

REPRESENTATIONS GRECQUES DE SPHINX FÉMININS

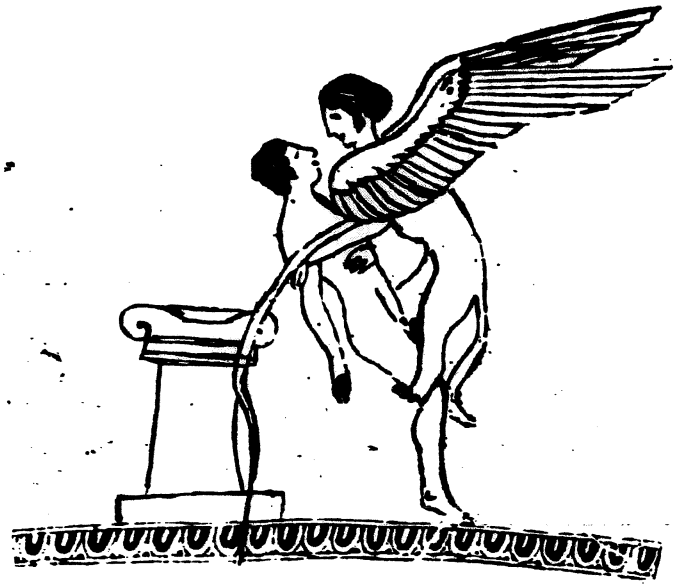


Fig.10 Lécythe d'Athènes



Fig.11. Sphinx d'Ephèse reconstituée

Source : Marie Delcourt, Oedipe ou la légende du conquérant, hors pag.

ensuite, est déja inscrite dans ce désir d'une étreinte que le judaisme juge perverse. En effet, à partir de l'étude d'un guide matrimonial du XIème siècle dans lequel la position "renversée" est évoquée, S. Trigano nous dit :

> "A propos de la position renversée dans le rapport sexuel ("lui en bas et elle en haut"), qui a toute une histoire dans la littérature midrashique, puisque c'est la Première Eve Lilith qui l'a exigée au nom des droits féminins, et qui pour cela a été chassée du paradis vers le repère des démons, on trouve ce principe que 'l'acte des deux comme un est une manière pervertie', bien qu'il ne s'agisse pas d'un péché (19)".

A relire attentivement cette évocation de Lilith par S. Trigano, je me suis demandée s'il n'y a pas erreur sur la position évoquée. "Lui en bas et elle en haut" renvoit bien à l'éteinte dite inversée que réclame Lilith, alors que "l'acte des deux comme un" que S. Trigano évoque dans les dernières lignes de sa citation serait plutot celle de la sodomie. Par ailleurs dans la note que S. Trigano ajoute à son évocation de Lilith, il est écrit : "En reprenant l'argument de 'l'instinct du mal', la femme comme l'homme retournent à la poussière. Pourquoi l'homme dominerait-il la femme ? ('Pourquoi serai-je couchée sur (c'est moi qui souligne), quand je suis ton égale pour avoir été créée de la meme poussière') (20)".

La légende fait dire à Lilith "pourquoi serait-je couchée sous toi (et non sur toi , ainsi que le dit la note de S. Trigano). Coquille d'impression, ou erreur de lecture significative, quoiqu'il en soit, l'évocation de Lilith par S. Trigano reste ambigue, sauf quand il s'agit de taxer de perversion le désir sexuel de Lilith.

La "perversion", lorsqu'elle désigne l'homosexualité, la masturbation ou la sodomie, se réfère à des pratiques généralement condamnées par le judaisme, parce que non procréatrices. Ainsi un commentaire rabbinique dit :

"comment apprend-on l'interdiction des rapports contre-nature ? Du verset :'et ils feront une chair'. On comprend, ils enfanteront une chair. L'union dans une même chair doit pouvoir déboucher sur une autre chair, l'enfant (21)".

L'étreinte inversée, elle, n'est pas nécessairement stérile, et si le refus de Lilith de se coucher sous Adam peut etre conçu comme un refus de procréer, ce n'est qu'une extrapolation symbolique et non eugénique.

La vaine revendication de Lilith à pouvoir elle aussi être dessus peut également etre rapprochée de la figuration de l'étreinte inversée dans d'autres cultures.

Julius Evola, dans La Métaphysique du Sexe, souligne que dans de nombreuses traditions, "le principe féminin a été associé non seulement au principe de séduction, mais aussi à l'élément démoniaque", et que ces traditions ont développé un enseignement ésotérique selon lequel "la tendancialité démoniaque féminine se manifeste dans le fait de capter et d'absorber le principe de la virilité transcendante et magique (22)".

Toujours dans des traditions ésotériques, pour lesquelles J. Evola renvoie à son ouvrage "La tradizione ermetica", le même auteur inscrit ces deux positions sexuelles dans un ensemble symbolique rigoureux où elles correspondent chacune à deux phases succesives :

"On y parle d'une première phase appélée régime de la Femme, des Eaux ou de la Lune, ou albedo, dans laquelle la Femme a le dessus sur l'homme et le réduit à sa nature (Petits Mystères). Quand l'homme s'est dissous dans le principe qui lui est opposé, succède alors le régime dit du Feu ou de Soleil, ou rubedo, dans lequel c'est l'homme qui reprend le dessus pour dominer la Femme, et la réduire à présent à sa nature : et pour

désigner cette seconde phase, certains textes ont parfois précisément employé le symbolisme de l'inceste du Fils avec la Mère (23)".

Dans l'antithèse de ces deux phases, prend place, toujours selon J. Evola, l'opposition de sens contenue dans diverses représentations antiques de ce thème, "étrange", dit-il, de l'étreinte inversée. Il en cite diverses figurations à Sumer, à Laussel, ainsi qu'en Egypte où :

"Dans cette posture Nut est le Ciel et elle n'est pas seule : sous elle est couché Seb, conçu comme un dieu de la Terre, sa virilité en érection, et l'ensemble ne laisse aucun doute sur le fait que Nut va s'abaisser et s'étendre sur le dieu couché pour s'unir à lui et le prendre en sa chair en une union sacrée (24)."

Marie Delcourt qui avait pour sa part réunit une large iconographie de Sphinx antiques dans cette position "inversée", ajoutait qu'à l'encontre de divers auteurs qui ont vu dans ces figurations une expression d'agressivité féminine, leur examen attentif laisse percevoir un laisser aller confiant de la part de l'homme (25). Par ailleurs, examinant également un ancien traité grec d'interprétation des songes attribué à Artimore, M. Delcourt indique aussi la proximité de la représentation de l'étreinte inversée avec la représentation de l'inceste du Fils avec la Mère, et plus particulièrement celui de la légende d'Oedipe : "Rêver qu'il s'unit avec à sa mère est donc, pour un homme qui aspire au pouvoir, une promesse de succés ou de mort, car le sein de la mère est un symbole ambigu, ce qu'Artimore traduit grossièrement en disant que le rêveur doit etre couché sur sa mère, et non elle sur lui (26)". Lorsque M. Delcourt ramène cette interprétation des songes d'inceste au problème de l'incube, elle demande "suffirait-il pour dominer celle-ci de la remettre à sa place 'naturelle' ? (27)". Ainsi posée, la victoire sur le

Sphinx, comme celle sur Lilith, renvoie à l'importance de la symbolique spatiale au moment même de l'acte sexuel. J. Evola pour sa part défend à tout prix la "véritable virilité", dont l'étreinte inversée ne serait qu'une modalité supplémentaire.

> "Enfin, dit-il, "il est intéressant de remarquer que le sens le plus profond de l'immobilité masculine qu'on peut recueillir du symbolisme sexuel que nous venons d'indiquer correspond au sens analogue (...) que revêt l'immobilité, comme l'immobilité hiératique ou immobilité royale : qui sont l'une et l'autre des expressions éminentes de la véritable virilité (28)".

C'est bien là l'exemple "d'une dialectique qui gagne à tous les coups", ainsi que la définit Lévi-Strauss (29) chez certains mythologues.

Il faut revenir avant tout au caractère anti-naturel et pervers attribué à la position inversée, pour juger de sa portée dans la légende de Ben Sira qui cherche essentiellement à démontrer le caractère démoniaque de Lilith pour justifier les pratiques utilisées par les juifs pour s'en protéger.
De même que dans les représentations de Sphinx, ainsi que le soulignait C.Lévi-Strauss en se référait à l'iconographie rassemblée par M. Delcourt (et dont une partie est reproduite dans cette thèse), "l'homme et la femme (y) sont toujours en position 'ciel/terre' inversée (30)". C'est cette inversion de l'ordre symbolique du monde qui montre le démonisme du Sphinx, comme celui de Lilith, même si le judaisme n'use pas, à ma connaissance, des métaphores du Ciel et de la Terre pour désigner respectivement l'homme et la femme.

Ainsi, il paraît pour le moins hasardeux de se fonder sur cette unique évocation du désir d'étreinte inversée de

Lilith, pour présumer d'une quelconque supériorité du principe féminin dans le judaisme antique. Toutefois, ajouté au récit selon lequel, Lilith, à l'encontre d'Eve, a été créée de la terre comme Adam, cet épisode sexuel reste pour le moins énigmatique dans la culture juive où la supériorité du principe mâle n'est jamais remise en question. Plus que sa validité à prouver un ancien ordre social non-patriarcal, c'est la crudité de l'épisode sexuel relatif à Lilith dans la légende de Ben Sira qui a du contribuer à son succès contemporain. Il est par ailleurs également difficile de nier la puissance de cette évocation d'une première femme sexuellement désirante, alors qu'Eve n'était que fautive.

Dans la légende de Ben Sira, il faut aussi souligner l'importance du dire de Lilith. Lilith exprime à haute voix son désir sexuel, de même qu'elle prononce le nom de Dieu.

La parole féminine, pour exprimer le désir sexuel, apparait comme un interdit dans le même guide matrimonial examiné par S. Trigano. En effet, souligne t-il :

> "La notion 'd'intention d'amour' (qui concerne l'époux) va de pair avec la notion de consensus, de consententement, d'acquiscement de la part de l'épouse, ou dans les termes de Rabad, de 'l'opinion de sa femme' (31)".

Mais ajoute t-il, en aucun cas cette opinion ne peut être déclarative :

> "Le propre de cette opinion est de ne pas se dire verbalement, car la femme qui demande oralement de tachmich (l'usage du lit) est qualifiée de "prostituée"...
>
> "En somme, l'homme doit à sa femme un plaisir minimal, mais ce plaisir il lui est loisible de l'augmenter pour lui, en fonction du principe que l'homme "a la force de

la jouissance de sa femme". Mais sur le plan des droits, l'équilibre dans la différence semble bien établi : au niveau actif, à 'l'intention' de l'homme correspond la 'demande' de la femme (...) et la communication passe par le signe (non la parole) qu'émet la femme, à travers 'sa parure' (32)".

D'autres légendes ont chargé à l'excés Lilith de parures et d'ornements qui sont néanmoins reconnus, dans ce guide matrimonial comme dans des légendes juives relatives à Eve parée pour son époux, comme l'expression légitime du désir féminin. Il ne s'agit pas là d'une question de mesure, entre plus ou moins d'ornements qui distinguerait la femme honnête de la prostituée, mais bien d'une ambiguité patente entre la reconnaissance de la parure comme le seul signe autorisé de l'expression du désir féminin, et sa condamnation comme signe de séduction.
L'importance sociale, la richesse et l'attention portée à la parure de la femme juive apparaissent comme une donnée importante dans l'histoire juive, du moins dans ses périodes fastes. En même temps, la condamnation de la parure apparait elle aussi comme une donnée constante du judaisme, mais une condamnation qui est restée aussi vaine que celle de la magie.
La Lilith de la légende de Ben Sira n'apparait pas parée. Par contre, elle exprime oralement sa demande sexuelle, et la condamnation qui lui est faite, de n'avoir été créée que pour faire le mal condamne non seulement son **refus** de revenir se soumettre au désir d'Adam, mais aussi son discours, la communication de son désir par la parole, et non par un "signe". La prononciation du nom de Dieu est redondante à l'expression de son désir, elle la souligne et la ramène à un domaine de la parole plus grave.

Le silence auquel la femme juive est tenue quant à l'expression de son désir sexuel est un trait récurent de la morale judéo-chrétienne. Néanmoins, le judaisme accompagne la nécessité de ce silence par l'obligation de jouissance de la femme, ou comme le dit plus justement S. Trigano, "l'homme doit à sa femme un plaisir minimal". De même, la morale matrimoniale juive exige le consentement de la femme, toutefois à considérer de plus près ces obligations de consentement et de plaisir minimal dus à la femme, il apparait à nouveau qu'ils sont détournés de la conception d'une femme-sujet désirante et jouissante (de même d'ailleurs que d'une conception d'une jouissance masculine).

Evoqué dans "La Lettre sur la Sainteté", un guide matrimonial du Moyen Age largement répandu dans le judaisme (il était souvent déposé dans la corbeille de la mariée), "le consentement" de la femme apparait comme le gage d'une naissance mâle.

> "Lorsque tu te verras toi-meme disposé à faire usage de ton lit, fais en sorte que la disponibilité de ta femme soit en accord avec la tienne et ne te dépêche pas d'éveiller sa force, afin de rendre ta femme réceptive. Introduis-toi par la voie de l'amour et du consentement de façon à ce qu'elle émette sa semence la première, pour que sa semence à elle soit comme la matière, et ta semence à toi comme la forme, ainsi qu'il est dit :'Une femme qui fera semence engendrera un mâle (Lévitique 12:2)' (33)".

Des interprétations ultérieures de ces thèmes font dire à C.Mopsik qu'ils ont subi un remaniement qui n'était pas le leur. Ainsi ce remaniement contemporain qu'il cite, mais qui peut être considéré comme représentatif de conceptions juives de la sexualité largement partagées par ailleurs.

> "Il faut aimer sa femme seulement comme on aime les

tefilin qui ne sont pas autre chose que le commandement de l'Eternel, béni soit-Il, il ne faut pas songer à elle, car elle est seulement comme dans l'exemple de celui qui voyage un jour de marché et qui ne peut voyager qu'avec un cheval. Est-ce pour cette raison qu'il aimera le cheval, est-il plus grande folie ? De même en ce monde-ci l'homme a besoin d'une femme pour le culte du Créateur afin de mériter dans le monde à venir, et s'il laisse ses occupations et songe à elle y a t-il plus grande folie ? (34)".

Aimer sa femme comme les tefilin, c'est à dire comme un objet du culte, les phylactères, que le juif pieux enroule autour de son front et de ses bras pour dire ses prières, revient à obéir simplement au commandement divin de se multiplier. Ainsi conçu l'accomplissement de la sexualité ne relève que du devoir, et le plaisir y semble une notion totalement étrangère. Pour répondre à l'injonction divine de la reproduction, le judaisme n'a jamais prôné l'ascétisme, et l'exercice de la sexualité dans le mariage est considéré comme éminemment sacré. Un traité entier du Talmud (Nidda) codifie dans les moindres détails cet exercice, et après l'époque talmudique, parmi les nombreux traités qui ont explicité ces prescriptions, le Chulkhan Aroukh (La table dressée) du cabaliste de Safed, Yossef Caro, est devenu à partir du XVIème siècle le code de la pureté de la famille pour l'ensemble du judaisme.

De la réglementation juive de la sexualité, il faut essentiellement retenir la continence qu'elle impose au couple. En effet, les rapports sexuels y sont interdits pendant les cinq jours attribués aux règles de la femme, et pendant les septs jours qui suivent cette période. En dehors de ces interdictions, tout saignement vaginal entraine l'interdiction de relations sexuelles. Ainsi, sur une année, près de six mois sont une période "asexuée"

pour le couple juif, une période au cours de laquelle la femme est considérée comme impure et au cours de laquelle tout contact qu'un homme pourrait avoir avec elle, même un frolement de main, entrainerait l'impureté de cet homme. Le confinement de la femme juive pendant ses périodes est souligné par G. Valensin dans "Les Juifs et le sexe" :

> "A l'époque du Temple, elle partait de chez elle pour une maison dite d'impureté et on l'appelait 'l'exclue'; encore aujourd'hui chez les fellashas descendants du roi Salomon, les femmes lors de leurs règles vivent dans des huttes à l'égard des villages (35)".

A Marrackech, un observateur contemporain notait que certains juifs pieux n'adressaient pas même la parole à leurs femmes au cours de leurs règles (36).

Il s'est trouvé des médecins pour défendre cette continence sexuelle, argant tout d'abord qu'elle constituait un aiguillon qui faisait des périodes autorisées une véritable lune de miel (37), ou encore qu'elle expliquait le faible taux des cancers du col de l'utérus chez les femmes juives (38). Mais à côté de ces arguments, pour le moins contestables, le poids de cette continence semble avoir lourdement pesé sur les femmes juives.

Ainsi, dans une enquête, Freddy Raphael rapporte que des juives d'origine tunisienne aujourd'hui installées en Alsace dénoncent le refoulement affectif et sexuel qui leur sont imposés :

> "Chez les couples plus agés la soumission de la femme s'est maintenue : un ordre lui intime de servir le thé, elle ne prend part à la discussion que lorsque son mari l'y invite. Tout ceci ne l'empêche pas d'etre heureuse et épanouie dans le domaine où elle est confinée (Sic !). "Cependant", ajoute F. Raphael, "certaines jeunes femmes, mères d'une nombreuse famille, dénoncent le refoulement affectif et sexuel auquel les contraignaient

les normes traditionnelles : devant leur mari, elles affirment avec franchise que celui-ci leur a été imposé alors qu'elles ne pensaient qu'à jouer dans la rue avec les autres gamines de leur age (12 ans) (39)."

Ainsi, au delà des conséquences directes de la qualité de la sexualité sur la santé psychique et morale des individus, toujours difficiles à évaluer, il reste que la stricte réglementation de la sexualité dans le judaisme relève d'abord de la notion d'impureté attachée aux menstruations, et que dans ce domaine, le modèle judaique se fait l'écho de tabous quasi-universels sur la "rouge différence". Loin de s'atténuer, ces tabous sont aujourd'hui servis par des technologies scientifiques sophistiquées, rapportées par G. Valensin qui indique que des juifs orthodoxes américains "adressent par la poste à un rabbin spécialisé, le tampon ou le linge maculé de sang avec un numéro d'identification, ce qui permet, sans révéler son nom d'obtenir un avis par téléphone (40)".

Replacé dans le contexte général de la stricte réglementation juive de la sexualité, l'épisode relatif à la sexualité de Lilith dans la légende de Ben Sira prend tout son poids. Il souligne la perversion de cette figure démoniaque, revendiquant et exprimant un désir sexuel, dans une culture où les positions sexuelles sont codifiées dans leurs moindres détails, et dans laquelle le désir de la femme est frappé de silence.

Finalement, c'est sous la forme extrémement concise de la plus célèbre des formules juives utilisées à l'encontre de Lilith que peut etre résumée la légende de l'échec de Lilith : "Adam et Eve, dehors Lilith". Cette formule qui appelle Lilith à laisser la place à Eve, la seule compagne légitime d'Adam est généralement accompagnée (sur les amulettes photographiés ci-contre) des noms des trois

anges Senoi, Sansenoi et Semangelof qui la rattrapèrent aux bords de la Mer Rouge et auquels elle avait juré qu'elle ne ferait aucun mal lorsqu'elle verra son nom inscrit sur une amulette.

Le romancier Joseph Joffo indique dans "La vieille dame de Djerba" une formulation encore plus concise :

> "Dans les temps très anciens, mes ancètres les Hébreux écrivaient à la craie sur leur porte :'Lilith hors d'ici', car Dieu rata, si j'ose dire, sa première femme, créant d'abord Lilith l'impérieuse, la dominatrice, la femme fatale, celle pour qui l'homme par amour, se pervertit et se damne (41)".

De plus, son évocation de la figure mythique de Lilith est une bonne illustration d'un travail de l'imaginaire sur cette légende de Lilith, devenue dans les discours contemporains "l'impérieuse, la dominatrice, celle pour qui, par amour l'homme se pervertit et se damne", alors que la légende où elle incarne la Première Eve n'en dit pas autant.

Notes

1. Mircea Eliade, Aspects du mythe, op.cit, p. 22.

2. A.M. Killien, "La légende de Lilith", op.cit., p.277

3.Ozar Midrashim (hébreu), Ed. by J.D. Eisenstein, Biblioteca Midrashica, New York, 1928, p.47.

4. G. Scholem, "Lilith", op.cit., p.246.

5. R. Patai, The Hebrew Goddess, op.cit., p.214.

6. Idem, p.215.

7. Idem, p.215.

8. Midrash Rabbah, Traduit de l'hébreu par Bernard Marouani et Albert Cohen-Arazi, Lagrasse, Ed. Verdier, 1987, Tome 1, Genèse rabba, p.202.

9. Idem

10. Idem, note 3, p.104.

11. R. Patai, Hebrew myths, MacGraw Hill, 1966, cité par Lesley Hazelton, Israeli Women, New York, Simon and Schuster, 1977, p.114.

12. Louis Ginzberg, Legends of the Jews, Jewish Publication society of Philadelphia, 1959, Tome 1, p. 66.

13. Idem.

14. Ibidem

15. Midrash Rabba, Traduit par Bernard Marouani, op.cit, tome 1, p. 207.

16. Idem

17. Louis Ginzberg, Legends of the Jews, op.cit, Tome VI, note 41, p.85.

18. Marie Delcourt, Oedipe ou la légende du conquérant, op.cit., p.111.

19. Schmuel Trigano, "'L'intention d'amour' - un guide matrimonial du XIIème siècle en languedoc", dans Revue Pardes, n°2, 1985, Paris, Ed. J.C. Lattés, pp.158-159.

20. Idem, note 49, p.171.

21. Midrash rabba, op.cit., p.133.

22. Julius Evola, La Métaphysique du sexe, Paris, Payot, 1976, pp.193-194.

23. Idem, p.197.

24. Idem.

25. M. Delcourt, Oedipe ou la légende du conquérant, op.cit., p.117.

26. Idem, p.194.

27. Idem, p.194, note 2.

28. J. Evola, Métaphysique du sexe, op.cit., p.199.

29. C. Lévi-Strauss, Anthropologie Structurale, op.cit.,

tome 1, p.229.

30. Idem, p.238.

31. Schmuel Trigano, "L'"intention d'amour", op.cit., pp. 158-159.

32. Idem.

33. Lettre sur la sainteté. Etude préliminaire, traduction de l'hébreu et commentaires de Charles Mopsik, Lagrasse, Ed. Verdier, 1986, pp.254-255.

34. Idem, p.145.

35. Georges Valensin, Les Juifs et le sexe, Ed. J. Grancher, 1983, p.27.

36. Idem, p.28.

37. Idem, p.30.

38. Idem, p.33.

39. Freddy Raphael, "Les Juifs du Mzab dans l'Est de la France", dans Relations entre Juifs et Musulmans d'Afrique du Nord au XIX-XXème siècle, Ed. du CNRS, 1980, p.206.

40. G. Valensin, Les Juifs et le sexe, op.cit., p.29.

41. Joseph Joffo, La vieille dame de Djerba, Paris, Ed. Jean-Claude Lattés, Coll. Le Livre de Poche, 1979, p.16.

6) LILITH DANS LE ZOHAR

C'est avec la présentation des références à Lilith dans le livre du Zohar que je terminerai l'étude des évocations de ce personnage dans les textes juifs traditionnels, bien que de nombreuses oeuvres juives postérieures aient continué à développer jusqu'à nos jours le mythe de Lilith.
En effet, tandis que le Zohar, comme les autres oeuvres juives examinées jusque là (la Bible, le Talmud, et les légendes juives...) sont aujourd'hui accessibles aux lecteurs, en français, ou en anglais, les oeuvres juives plus tardives, et plus particulièrement les oeuvres cabalistiques qui ont développé le mythe de Lilith, sont difficilement accessibles. Leur traitement, pour y retrouver et y analyser les références à Lilith, aurait nécessité une envergure de recherches que je ne pouvais envisager ici.
J'ajouterai également que même en ce qui concerne les références zohariques à Lilith, je serai d'une extrême prudence dans mes interprétations, car je suis consciente que la cabale est un domaine d'initiés qui ne supporte pas d'être traité à la légère.

Mais au delà de ces difficultés d'investigation, le Zohar est aussi l'oeuvre dans laquelle la structuration mythique du personnage de Lilith a été la plus poussée et la plus élaborée. En consacrant de longs développements à Lilith, le Zohar offre la somme de toutes les croyances juives jusque là attachées à Lilith et aux démons. En retour, la richesse, puis la notoriété du Zohar, feront que les attributs du personnage de Lilith qu'il a dessiné lui sont restés attachés pendant de très longs siècles.

1. La Cabale * et le Zohar

* Il était d'usage, dans les années 70, ainsi que nous le verrons dans les traductions françaises des écrits de G.Scholem, d'orthographier kabbale et kabbalistes, surtout dans le but de distinguer ce mouvement de la mystique juive des connotations péjoratives attachées en français au mot cabale (complot). Depuis, les auteurs usent plus fréquemment de cabbale ou de cabale, et c'est la dernière orthographe que j'ai conservée, parce que la plus simple.

Le mot "kabala" en hébreu signifie littéralement : réception. Il est dérivé du radical KBL, recevoir, comme il est dit que Moise a reçu la Loi orale sur le Mont Sinai en même temps que la Loi écrite. Plus largement, la Cabale désigne la transmission continuelle de la Loi juive et de ses interprétations, une transmission qui fut longtemps orale, et qui ne commença à etre couramment inscrite dans des textes que plusieurs siècles après le début du judaisme.

Mais au plan historique la Cabale désigne plus précisemment le mouvement mystique juif de connaissance et de piété qui commença à s'étendre à partir du XIIème siècle après J.C., et dont l'importance est allée croissant jusqu'à devenir synonyme de la mystique juive.

Des polémiques profondes continuent à opposer les savants quant aux origines, à l'auteur, et au caractère gnostique du Zohar ou Livre de la Splendeur qui constitue l'oeuvre maîtresse du mouvement cabalistique. Les partisans d'un Zohar historiquement daté, parmi lesquels G. Scholem, l'attribuent à Moise de Léon qui vécut en Castille au XIIIème siècle, tandis que d'autres y voient le dévoilement d'une tradition juive séculaire remontant jusqu'au Rabbi Simon Bar Yohai (IIème siècle avant J.C.). Quelles que soient les origines historiques du Zohar, son accès pose lui aussi de réelles difficultés, encore démultipliées par les problèmes de traduction. D'une

manière générale les écrits cabalistiques ont fait dire à G. Scholem : "qu'il est à peine possible au premier contact avec le monde du symbolisme kabbalistique d'échapper à une impression d'ahurissement (1)".

Charles Mopsik, responsable de la récente traduction française du Zohar souligne également son style énigmatique:

> "Comme saint des saints, son abord est réservé, protégé par les chérubins et autres figures sacrées, qui sont dans le Zohar, ses secrets et son style, souvent énigmatique. Accéder au coeur de ce sanctuaire, percer ses visions et ses intrigues exige de la part du lecteur, une ascèse et un souci qui participent de ceux auxquels se devait le grand-prêtre dans le Temple de Jérusalem... Mais loin d'avoir été le bien jaloux d'élus bienheureux, ce livre a pénétré à ce point l'ensemble du peuple juif, que beaucoup de morceaux ont été introduits dans sa liturgie, ses lectures publiques continuées et ses récits intégrés au corps de l'éxegèse rabbinique (2)".

Vaste commentaire ésotérique du Pentateuque, rédigé en araméen "artificiel", le Zohar a été pour la première fois intégralement traduit en français au début du XXème siècle par Jean de Pauly. Depuis 1973, une nouvelle traduction, juive, en a été entreprise sous la direction de Charles Mopsik, mais ses derniers livres n'ont été publiés qu'au moment où je terminais cette thèse, et il était donc trop tard pour que je puisse m'en servir. Ainsi pour les références à Lilith appartenant au premier livre du Zohar, j'utiliserai la traduction de C. Mopsik, tandis que pour celles qui appartiennent aux livres suivants, j'utiliserai celle de J. de Pauly, bien qu'elle ait été l'objet de nombreuses critiques, notamment de la part de G. Scholem, qui souligne :"les inombrables falsifications volontaires du traducteur français J. de Pauly (3)".

2. L'importance de Lilith et de l'idée du mal dans la Cabale

Les nombreuses évocations de Lilith dans le Zohar marquent un tournant décisif dans les développements de la pensée juive autour de cette figure. C'est là que son caractère mythique de Première femme d'Adam et d'épouse de Sammael-Satan est fixé, et c'est là qu'elle devient sous forme de démon et sous forme de concept, l'incarnation privilégiée de l'idée du Mal spécifique à la mystique juive.

Si en Occident, le Moyen Age religieux dans son ensemble a accordé une importance capitale à la question de l'existence du mal, pour la Cabale, cette question n'est pas séparable de celle de la Divinité, et ainsi que l'écrit C. Mopsik :

> "Pour ce qui est de la cabbale, il suffit de constater que jamais dans ses formulations les plus extrêmes, ni le Zohar, ni le Bahir, ni aucun autre récit d'authentique tradition, n'affirme l'existence d'un mal radical qui soit l'oeuvre d'un Dieu ou d'un principe mauvais - rival et rebelle à la divinité. Au contraire, la question brulante qui a fait l'objet des soucis de tous les cabbalistes a été le désir de comprendre, s'il est possible, comment le mal dérive du bien, comment il est issu du créateur du monde (4)".

Néanmoins, dans le Zohar, les références à Lilith tout en participant des idées maitresses de la Cabale, se situent, selon G. Scholem, à un niveau particulier qui relève davantage de la "physique" des démons, que d'une théorie métaphysique de la démonologie, et il souligne :

> "Ce qui pourrait être d'origine orientale, se sont les développements purement mythiques sur l'empire des démons, dans lesquels des idées kabbalistiques, comme la doctrine des Sefirot, ou des idées d'émanation en

général ne jouent aucun rôle (5)".

C'est dans les textes cabalistiques à partir du XIIème siècle, que G. Scholem note que l'

"on voit apparaitre pour la première fois Sammael et Lilith, couple de démons placé à la tête de la hiérarchie des ténébres... Le raccord entre cette étrange construction mythique et des théories proprement kabbalistiques a été établi ultérieurement. De ces textes originaires de Provence provient l'idée suivant laquelle Lilith serait une des épouses, ou même la véritable épouse de Satan, et de là elle est entrée dans le Zohar (6)".

De même, il souligne que des sources de magie juive plus anciennes ne connaissent pas ce mariage et ne savent rien d'une fiancée ou épouse de Satan (7), et il ajoute par ailleurs, que c'est dans l'Alphabet de Ben Sira que l'auteur du Zohar "a pris évidemment le mythe de Lilith pour la première femme d'Adam (8)".

Ainsi la figure démoniaque de Lilith devient dans le Zohar l'objet d'un mythe construit, ce qu'elle n'était pas jusqu'alors, et ce phénomène est à inscrire dans le processus plus large de "re-mythisation" des Ecritures mené par la pensée cabalistique.

"Ce renouveau des conceptions mythiques dans la pensée des mystiques juifs les met dès le début en relation (à l'aide de certaines impulsions de la croyance populaire) avec certains instincts primitifs comme la peur de vivre et de mourir à laquelle la philosophie juive n'a rien su rétorquer de sensé...

Le sens de la réalité du mal et l'horreur du démoniaque, que les kabbalistes tendent à rechercher, au lieu de l'éviter comme les philosophes, s'unit dans ses efforts avec tout ce qui touche la croyance populaire et toutes les formes de la vie juives où ces angoisses trouvent

leur expression (9)".

Dans l'optique de cette thèse, la question particulière que soulève cette introduction succinte au Zohar est celle de l'incarnation privilégiée de l'idée du mal par la figure féminine de Lilith. Du couple Satan-Lilith, c'est Lilith qui condensera ultérieurement dans l'ensemble de la littérature et de la vie juive, l'existence du mal dans le monde, et le problème qui est donc posé est de savoir pourquoi cette condensation s'est faite sur une telle figure.
Sa nature féminine hypersexuée, la séduction et les traits mortifères et dévorateurs qui lui sont attribués, amènent à répondre que c'est finalement les représentations de la sexualité féminine, et la part qui lui est attribuée dans l'ordre (ou le désordre social) qui peuvent rendre compte de l'importance prise par Lilith dans la pensée juive. Cette hypothèse servira de fil conducteur à notre lecture des références zohariques à Lilith, et comme tout fil conducteur, il est nécessairement réducteur.

3. Des références zohariques à Lilith

a. La Lilith originelle

Les références zohariques à Lilith dans l'intégralité des versets où elles apparaissent occuperaient plusieurs dizaines de pages. Dans ces évocations riches et complexes, à l'image du Zohar lui-même, j'ai retenu principalement deux thèmes qui intéressent directement les conceptions juives de la féminité démoniaque : celui de la Lilith originelle et celui des méfaits attribués aux démons féminins.
A titre d'illustration du style et de l'esprit particulier du Zohar et des développements relatifs à

Lilith, je citerai longuement quelques versets qui je le répète, n'épuise pas le mythe de Lilith dans le Zohar. Les premiers versets que je citerai développent le thème de la Lilith originelle, et lui attribuent une création qui préfigure celle d'Eve (à partir d'un coté d'Adam). En différant sur ce point de la version rapportée par Ben Sira, ils offrent l'occasion de nous interroger sur la portée de variantes contradictoires sur la création de cette Première Eve.

Zohar I, 34a-34b

Aptik I, p 193

"Quand ces trois lettres (aleph, daleth, mem) descendirent dans l'En-bas, ensemble dans leur forme complète, le mot Adam (l'homme) était à la fois masculin et féminin, et le féminin était attaché à son côté. Cela dura jusqu'à ce qu'Il fasse tomber sur Adam un sommeil léthargique (littéralement minéral) pendant lequel Il le déposa sur le site du Temple, en En-bas. Le Saint, béni soit-Il, ensuite le scia et lui apprêta le féminin, telle une fiancée que l'on pare, puis Il la lui présenta, ainsi qu'il est écrit :'Il prit un de ses côtés et referma la chair à sa place' (Gén.2:21). 'Il prit un coté' précis, et pas n'importe lequel : j'ai découvert ceci dans les livres des anciens : le côté qu'Il prit était la Lilith originelle qui demeura avec l'homme et en fut enceinte. Mais elle n'était pas une aide face à lui, comme l'indique le verset :'Adam ne trouva pas d'aide face à lui (Gen.2:20). Qu'est-ce qu'une aide, c'est un soutien. Il la trouva seulement ensuite quand se réalisèrent les paroles suivantes : 'Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je lui ferai une aide face à lui' (Gen. 2:18). Viens et vois : Adam fut le tout dernier (être créé), c'est pourquoi il convenait qu'il vienne au monde achevé (10)".

La Lilith originelle qui est évoquée ici est rapportée à des "livres anciens", que le Zohar ne contredit pas, alors qu'à d'autres endroits qui évoquent Lilith, le Zohar exprime son désaccord avec des Livres anciens. Il faut donc voir ici la dynamique de la tradition juive, et la sélection que peut opérer le Zohar entre différentes sources pour promouvoir ses conceptions.
Ce qui est surtout souligné dans ces versets c'est que la figure primordiale de Lilith apparait comme une préfiguration de la création ultérieure d'Eve, dérivée comme elle d'un côté d'Adam endormi, et parée comme Eve, avant d'être présentée à Adam. De même il est précisé que Lilith ne remplissait pas le rôle "d'aide" imparti à la compagne de l'homme, et cette notion d'aide dont nous avions déja souligné l'importance dans les conceptions juives de la féminité apparait ici comme primordiale.
Par ailleurs, pour ce qui est de l'ensemble de la tradition de la Première Eve, l'idée d'un échec de Dieu à créer la femme parfaite d'un premier coup (idée qui reste particulièrement obscure à interpréter théologiquement) gagne néanmoins à être rapportée à des traditions, également contradictoires, relatives à la création parfaite de l'homme.

Les commentateurs autorisés du Zohar considèrent eux-mêmes la fin de ce texte comme bivoque : "Soit c'est le monde qui se devait d'etre achevé pour accueillir l'homme, soit c'est ce dernier qui devait déja être parfait lors de sa venue (11)". Néanmoins un autre verset du Zohar, qui sera à nouveau cité, souligne la "perfection" du premier homme, et son caractère androgyne : "Lorsque Dieu créa l'homme, celui-ci était parfait, ainsi qu'il écrit (Eccl.7:29) ; Dieu fit l'homme parfait. Il le forma mâle et femelle et la femelle comprise dans le male (Zohar III,19a) (12)".

Pauly 5, p. 50

Ainsi, à la perfection du Premier Homme peut être opposée l'imperfection "congénitale" de la création de la femme, dont les tentatives successives ne suffisent pas à éviter le pire.
En insistant sur le fait que la Lilith originelle ne fut pas l'aide et le soutien "face" à Adam, le Zohar désigne en fait sa non-féminité, puisque la féminité n'est conçue comme un soutien de la masculinité.

Au début du même verset, I.34b, le Zohar attribuait une autre qualification à Lilith qui la placerait à un niveau de primordialité antérieur encore à la création de l'humanité elle-même :

"Elohim créa les grands monstres marins (Gen.1:21), c'est à dire le Léviathan et sa compagne. "Et tout individu qui rampe (Gen.1:21); il s'agit là de l'essence de la force de vie (haya) qui rampe aux quatre coins du monde. Et quelle est cette haya rampante ? Il convient de dire que c'est Lilith (13)".

* "Selon plusieurs versions, il ne faut pas lire Lilith, mais "layela", la nuit (14)". (cette note appartient à la traduction du Zohar)

Cette imprécision nous invite à être prudent avant que d'associer derechef Lilith aux "grands monstres marins" des origines, et en rester à l'idée plus sûre d'une Lilith originelle associée à Adam. Cette idée est en effet développée à nouveau dans d'autres versets du Zohar qui méritent d'être cités, car ils s'opposent explicitement à la version de la création de Lilith racontée par Ben Sira. En insistant sur ces divergences, il s'agit de souligner que les variantes présentées par le Zohar ne sont pas de simples variantes structurelles des mêmes épisodes mythiques, mais qu'elles doivent aussi être considérées

dans l'objectif didactique et moral que le Zohar attache aux premières relations sexuelles d'Adam avec Lilith. Cette version zoharique de la création et de la fuite de Lilith est en effet donnée comme une opposition à un prototype de l'union sexuelle convenable. Elle est encadrée par le rappel, dans l'introduction, que l'objectif de l'union sexuelle est de faire des enfants agréables à Dieu, puis après le récit mythique, par la description d'un rituel de défense contre Lilith destiné à l'éloigner du lit conjugal.

Davantage que la discussion du thème de l'androgynat primitif qui apparait dans ces versets, j'ai retenu, ainsi que le souligne G. Scholem, que Lilith n'est pas seulement associée à des pratiques sexuelles illégitimes (comme nous le verrons dans d'autres versets zohariques), mais aussi dans la pratique de la sexualité conjugale : "même l'union conjugale de l'homme avec son épouse est menacée par elle, car elle cherche à s'inflitrer dans le domaine d'Eve (15)".

Zohar III, 19a Pauly 5, p. 50

"L'homme doit être excessivement soucieux de la gloire de son Maitre, afin d'avoir des enfants agréables à Dieu. Lorsque Dieu créa l'homme, (19a) celui-çi était parfait, ainsi qu'il est écrit (Eccl.7:29) :"Dieu fit l'homme parfait." Il le forma mâle et femelle et la femelle comprise dans le mâle. Remarquez que dans l'abime d'en haut, existe une femelle qui est la plus terrible de tous les mauvais esprits; elle porte le nom de "Lilith" et elle fut la première à se présenter à Adam. Lorsqu'Adam fut créé et que son corps fut achevé, mille esprits du coté gauche accoururent; et chacun voulait le pénétrer, mais n'y parvenait pas. Dieu les chassa. Adam, en attendant, était couché par terre, le

corps dépourvu d'esprit (Rouah) et le visage jaune; et tous les esprits faisaient cercle autour de lui. A cet instant, une nuée descendit et repoussa tous ces esprits. C'est à ce moment que Dieu dit :"Que la terre produise des animaux vivants". La Femelle conçut du Mâle et enfanta l'esprit d'Adam composé des deux côtés de manière convenable. C'est pourquoi l'Ecriture dit :"Et il souffla dans ses narines l'ame vivante". Lorsqu'Adam se leva, il avait la femelle unie à lui.

L'ame sainte (Neshama) séjournait tantôt du côté male, tantôt du côté femelle, et elle suffisait à cette besogne, attendu qu'elle émane elle-même des deux côtés du Male et de la Femelle. Ensuite, Dieu fendit Adam, en sépara la femelle, et il prépara la femelle telle qu'on prépare une fiancée et qu'on la pare pour l'introduire sous le dai nuptial. Aussitôt que Lilith vit cela cela, elle prit la fuite et se sauva au delà des mers, où elle se tient constamment prête à fondre sur le monde. Lorsque le Saint, béni soit-il, s'apprêtera à détruire la coupable ville de Rome pour toujours, il relachera Lilith et la lancera sur le monde en effervescence; car c'est-elle qui achèvera la ruine du monde (après celle de Rome) ainsi qu'il est écrit (Isaie 34:14): 'C'est là que Lilith se retire, où elle trouve son repos'. Dans les livres anciens il est dit que Lilith a pris la fuite devant Adam avant la formation d'Eve. Mais nous n'acceptons pas cete théorie; d'après notre tradition, Lilith n'a pris la fuite qu'après qu'Adam fut uni à son épouse de manière convenable; c'est alors seulement qu'elle a fui au-delà des mers d'où elle reviendra un jour affliger le monde.

Pour être préservé de l'atteinte de Lilith, il convient de diriger sa pensée vers son Maitre au moment des relations conjugales et de prononcer la formule suivante :"Femme voilée, délie les noeuds de ta maille n'entre

pas et ne fais pas sortir; ceci ne t'appartient pas et ne fait pas partie de ton patrimoine; retourne, la mer et agitée et les vagues t'appellent. Moi je suis uni au coté saint; je suis enveloppé de la sainteté du Roi. Il convient aussi de tenir sa tête couverte pendant les relations et cela durant trois jours; car c'est durant ce délai que se fait la conception, mais jamais plus tard. Dans le livre qu'Asmodée confia au roi Salomon, il est dit que cette observation doit être faite pendant trente jours. Après l'acte, on doit jeter de l'eau pure autour du lit. Une femme qui allaite un enfant ne doit s'unir à l'époux qu'à l'heure où l'enfant dort, et, après l'acte, elle ne doit l'allaiter que durant l'espace de temps nécessaire à parcourir deux lieues ou au moins une lieue si l'enfant pleure et ne veut pas têter. En agissant ainsi, l'enfant n'aura jamais à craindre les attaques de Lilith. Heureux les justes à qui le Saint, béni soit-il, enseigne les mystères profonds de ce qui est en haut et de ce qui est en bas ! Celui qui étudie la Loi est couronné du Nom sacré; car la Loi est le nom du Saint, béni soit-il. Celui qui s'y adonne est marqué par le nom du Saint sacré, connait tous les mystères et ne craint rien (16)".

La Cabale, comme la pensée juive dans son ensemble, abordent l'union entre époux avec beaucoup de respect et le considèrent comme un acte éminemment sacré. Ce rituel spécifique de défense contre Lilith pour l'éloigner du lit conjugal, ne doit pas être lu comme en contradiction avec ces conceptions juives générales de la sexualité, mais bien comme une recherche supplémentaire de pureté des relations sexuelles.

La préserversion de cette pureté s'inscrit dans le cadre de croyances démonologiques spécifiques qui attribuent aux démons en général, et à Lilith et à Naama en particulier

la capacité de détourner à leur profit la semence génératrice, et c'est plus particulièrement autour de ce deuxième thème, celui des maléfices démoniaques de Lilith, que seront examinées d'autres références zohariques à Lilith.
Mais auparavant quelques précisions supplémentaires peuvent compléter la lecture de ce rituel et des épisodes mythiques auquel il est associé.
Dans ce récit mythique Lilith est présentée comme "la femelle qui est la plus terrible de tous les mauvais esprits" et son existence dans "l'abime d'en haut" aurait précédé la création meme d'Adam. Rapportée au thème de la Lilith originelle, enlevée d'un côté d'Adam, cette nouvelle variante du Zohar place encore Lilith dans une primordialité antérieure : celle d'un principe féminin fécondant dont l'union avec Adam aurait engendré la distinction du côté mâle et du côté femelle. Ainsi le Zohar semble continuellement reculer le caractère originaire de Lilith vers les limites extrèmes de tout ce que l'imagination pourrait poser comme "commencements".
Repoussée ainsi au delà de tout ordre divin et humain , de telles conceptions de la féminité démoniaque ne me semblent pas étrangères à celles qui excluent les femmes juives de la vie publique.

Par ailleurs, il faut noter qu'à ce rituel de défense contre Lilith au cours des relations conjugales s'ajoutent des croyances qui associent également le sperme et le lait maternel. Ces croyances ne sont pas exclusives au judaisme, mais il importe de souligner ici que si le Zohar préconise des pratiques précises contre ces méfaits que Lilith peut faire subir aux enfants dont la mère n'aurait pas pris la précaution d'éviter que le sperme "remonte" dans son lait, il préconise aussi des préceptes généraux : l'étude de la Loi. C'est dans de tels retours que réside

la spécificité du Zohar, qui au delà des recettes de cabale pratique, reste toujours dominé par la transcendance de l'idée de Dieu, et le respect total de sa loi.

b. Les méfaits démoniaques de Lilith

S'il implique nécessairement un désinteret pour la recherche du plaisir en lui-même au cours de l'acte sexuel, le rituel cité plus haut ne prend sens que rapporté aux croyances juives selon lesquelles la création des démons a eu lieu le vendredi soir, sous la forme d'esprits dépourvus de corps. Le repos sabbatique étant intervenu avant que qu'un corps leur ait été donné, depuis les démons cherchent à s'approprier un corps. Ils recherchent à détourner à leur profit la substance vitale de l'homme pour une procréation démoniaque. Ces croyances, qui étaient déja évoquées dans le Talmud, ont été reprises et développées dans la Cabale; et le Zohar rapporte à plusieurs reprises ces idées de la procréation démoniaque par la pollution et d'autres pratiques, particulièrement l'onanisme. Ces idées sont généralement associées à Lilith, mais également à un autre démon féminin, Naama, dont il faut souligner ici les équivalences notoires qu'elle présente avec la figure de Lilith, aussi bien comme succube d'Adam et comme séductrice d'hommes, que du point de vue des méfaits qu'elle exerce, comme Lilith, sur les enfants. En notant la proximité de ces deux démons féminins dans plusieurs versets du Zohar, je veux faire remarquer que le personnage démoniaque séducteur et maléfique de Lilith, n'est pas une figure féminine isolée, ni exceptionnelle dans la pensée juive.

Dans ce nouveau verset zoharique relatif à Naama, sont en fait résumés tous les thèmes importants pour notre propos : l'union paradigmatique du Premier Homme (à cent trente ans, c'est à dire à un age où la punition divine l'avait séparé d'Eve) avec des souffles féminins (démons privés de corps) a d'abord engendré Naama "la mère des démons". D'elles naitront les "succubes" comme Lilith, qui se "posent sur les hommes" et qui en s'accaparant leurs désirs s'approprient leur sperme.

Zohar I,19b

"Quand Adam eut cent trente ans il s'accoupla à des souffles féminins, donnant naissance à Naama. A cause de sa beauté, les fils d'Elohim se prostituèrent à elle, ils se nommaient Aza et Azael. Elle fut enceinte d'eux, et répandit des souffles mauvais et des succubes qui rodent la nuit en parcourant le monde. Ils jouent avec les hommes et font en sorte de faire jaillir leur semence au hasard, partout où les hommes demeurent solitaires dans leur maison, ils se posent sur eux et s'en saisissent, ils se collent à eux et s'accaparent leurs désirs, puis ils enfantent d'eux. ils les atteignent aussi par des maladies dont on ignore l'origine : tout cela en raison de la lune lacunaire (17)".

A travers ces versets, nous percevons dans le Zohar un système démonologique sophistiqué, mais pas nécessairement cohérent. Les généalogies se compliquent et les incestes se multiplient : Naama y est d'abord la fille d'Adam, née de ses rapports avec les souffles impurs. Puis Mère des démons, elle enfante des créatures femelles qui à leur tour s'accoupleront aux fils d'Elohim.

La même croyance qui, dans le Talmud, faisait dire à un rabbin, que les hommes qui dormaient seuls dans une maison risquaient d'être pris par Lilith, est ici associée aux succubes et aux démons en général. Cette croyance est donc à prendre comme une croyance juive tout à fait répandue, et pas exclusivement associée à Lilith, mais également aux autres démons féminins juifs.
La beauté de Naama est présentée comme son principal atout de séductrice, un atout somme toute assez mince, mais qui apparait comme une cause nécessaire et suffisante pour que les hommes se prostituent à elle.
Les maladies, précisées ou non, apparaissent aussi comme un trait récurent des maléfices causés par les démons sexuels et si ailleurs ces maladies frappent les enfants nés d'une sexualité illégitime, ils frappent ici les hommes eux-mêmes.

Un autre verset du Zohar souligne explicitement la proximité entre Naama et Lilith, non seulement au plan des maladies dont elles affligent les enfants, mais surtout à celui de la séduction des hommes :

Zohar I, 55a Raphk p. 281

"Elle (Naama) se joignit à Lilith pour frapper de diphtérie les nourrissons. Rabbi Aba s'adressa à Rabbi Siméon : 'Un maitre avait dit que Naama se joignit à Lilith pour jouer avec les hommes (dans leurs rêves nocturnes). Il lui répondit : Cela aussi est exact, elle vient et joue avec les hommes, parfois meme elle met au monde des enfants grace à eux (?) des souffles. Jusqu'à maintenant encore, elle contenue à jouer avec les fils de l'homme. Rabbi Aba répliqua : Les démons meurent pourtant comme les humains, comment donc Naama a t-elle pu subsister jusqu'à notre époque ? Rabbi Siméon lui

répondit : Ce que tu dis est vrai, mais sache que Lilith et Naama, comme Igraht fille de Mahalat qui provient de la même engeance, continueront de subsister jusqu'à ce que le saint, béni soit-Il, élimine du monde le souffle impur, ce qu'exprime :'J'ôterai de la terre le souffle d'impureté' (Zac.13:2). Rabbi Siméon dit : Malheur aux fils de l'homme, à ceux qui ne savent pas, qui ne prennent pas garde et qui n'observent pas, ils sont tous bouchés car ils ne comprennent pas combien le monde est rempli de diverses créatures invisibles et de choses mystérieuses. Si l'oeil pouvait les voir, les hommes se demanderaient comment ils est possible d'exister dans en tel monde. Considerez ceci : cette Naama est la mère des démons et d'elle émanent tous les démons qui se réchauffent auprès des hommes et qui prennent d'eux le souffle du désir. Ils jouent avec eux et les rendent sujets aux épanchements malencontreux. Et comme de tels épanchements procèdent du souffle impur, les hommes qui en sont atteints doivent se baigner pour se purifier. Cela les compagnons l'ont expliqué (18)".

A l'idée, déja soulignée, de l'accaparation des désirs des hommes par les démons féminins, s'ajoute ici celle de la disparition future de ces démons féminins. Cette croyance qui avait été examinée à propos de l'évocation biblique de Lilith et selon laquelle, les démons ou Bêtes Sauvages de l'Apocalypse seront vaincus le jour du Jugement Dernier, est appuyée ici par la nécessité de se purifier, selon, semble t-il, le rituel qui a été décrit par ailleurs.

J'ai privilégié à dessein les évocations qui soulignaient le caractère séducteur de Lilith et autres succubes, caractère qui vient à chaque fois justifier leurs méfaits sur les enfants. L'épilepsie fait également partie de ces

méfaits, ainsi que l'indique un autre verset. Ce verset qui est en fait le premier à évoquer Lilith dans le Zohar, est plus facile à appréhender à présent, car il se réfère aux croyances explicitées précédemment, et selon lesquelles, les démons privés de corps, errent chaque nuit de chabat, à la recherche de semence :

x Zohar I,14b — Noah I, p. 90.

"Pendant cette nuit en effet, l'"autre côté" constate que ce qu'il comptait faire l'a été par le côté de la sainteté. Voyant cela, il s'élance et rode à travers le monde en compagnie de ses guerriers et ses cohortes; il épie tous ceux qui s'accouplent, exposant leur corps à la lumière d'une chandelle. Les enfants issus d'un tel rapport seront épileptiques, parce qu'habités par les souffles venant de l'"autre côté". Tels sont les souffles nus des réprouvés, appelés "démons" : Lilith les possède puis les tue (19)".

La nudité, et la lumière lors des rapports sexuels apparaissent ici comme des pratiques illégitimes attirant à elles les démons qui d'ordinaire règnent sur les ténèbres. Ainsi la vision de l'objet du désir serait condamnée en faisant peser sur elle la menace de l'épilepsie qu'elle causerait aux enfants. De même que la diphtérie, précedemment évoquée, l'épilepsie devait certainement causer de graves ravages au Moyen-Age, et par leurs rappels, la condamnation d'une sexualité "éclairée" devait revetir une certaine efficacité.

La dernière référence zoharique à Lilith qui sera citée indique que sa séduction s'exerce aussi sur les femmes, et ce nouvel élément est apporté ici pour indiquer l'extension considérable de la séduction attribuée à Lilith, qui pour parvenir à ses fins (la procréation

démoniaque) peut aussi s'attaquer directement aux femmes. Toutefois, si d'une manière générale les références zohariques à Lilith sont relativement énigmatiques, celle-ci l'est peut-être davantage encore.

Zohar II,111a-111b

Pauly II, p. 435

"Lorsque la voix d'une femme s'accouple avec celle du mauvais serpent, la coupable et l'impie sort de son antre appelée "haine" et parcourt le monde. Quand elle aperçoit une des femmes mentionnées, elle la chauffe; et de cette chaleur la femme conçoit... Lorsque cet enfant est né, Lilith vient souvent le caresser et jouer avec lui comme ferait une autre femme amie de la mère. Parfois aussi elle envoie un messager pour qu'il aille tuer cet enfant...

Le vieillard continua : Il est écrit :"Le mal s'accroupira à la porte (Gen.4:1)". Dès que Lilith entend la voix d'une femme, elle se met à roder autour de la porte de son sein... avec l'intention de rendre la femme enceinte. Mais le Saint, béni soit-Il, la chasse de là et l'oblige de rentrer dans son antre appelée haine. Ainsi les démons s'attaquent de préférence aux cuisses de l'homme aussi bien que de la femme. C'est parce qu'ils guettent surtout cette partie du corps humain. C'est à la cuisse que Jacob fut touché par le démon... mais comme le Saint, béni soit-Il a privé le démon des seins des femmes vertueuses, il leur a accordé en compensation le sein de la femme adultère, ainsi qu'il est écrit :"Son ventre s'enflera et sa cuisse pourrira (Nomb.5:27) (20)".

Pourriture, diphtérie, épilepsie, les méfaits attribués à Lilith dans le Zohar sont suffisamment repoussants pour

s'en protéger. Ils y sont toujours associés au désir et aux relations sexuelles illégétimes mais aussi légitimes, lorsqu'elles ne s'exercent pas, consciemment ou inconsciemment, dans le strict respect des lois de la pureté et de la sainteté.

En insistant sur la puissance des démons féminins à séduire les hommes, à éveiller leurs désirs et à détourner la fonction génératrice au profit de la précréation démoniaque, ces références zohariques à Lilith et à ses consoeurs ne limitent pas ces méfaits aux seuls démons, mais les posent aussi les dangers inhérents à la sexualité, et par extension aux dangers que représente la femme en elle-même.
Le démonisme féminin attribué ici à Lilith peut être considéré dès lors comme une illustration de ce qui avait été souligné dans l'introduction à cette thèse, et que G. Scholem définissait comme la tendance inhérente des cabalistes à insister sur le caractère démoniaque de la femme et de l'élément féminin du cosmos.
En tant que figuration privilégiée du caractère démoniaque du féminin, Lilith est l'incarnation d'une conception de la féminité sur laquelle le Zohar a semble t-il particulièrement insisté, mais qui traverse aussi largement l'ensemble des représentations juives de la féminité.

C'est sur ce plan que j'avais posé l'hypothèse d'homologies structurelles entre les représentations mythiques de Lilith et certains aspects de la condition de la femme juive, dont je traiterai à présent.

Notes

1. G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1960, p.221.

2. Le Zohar, traduction, annotation et avant propos de Charles Mopsik, Lagrasse, Ed. Verdier, T.I, 1981, Introduction, p.7.

3. G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, op.cit., note 34, p.395.

4. Le Zohar, traduction de C. Mopsik, op.cit., Introduction, p.13.

5. G. Scholem, Les origines de la kabbale, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1966, p.310.

6. Idem, p.311.

7. Idem, p.350.

8. G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, op.cit., p.395.

9. G. Scholem, La kabbale et sa symbolique, Paris, Payot, 1980, pp.117-119.

10. Le Zohar, traduction de C. Mopsik, op.cit., p.191.

11. Idem, note 5, p.193.

12. Sepher hazohar, traduit et annoté par Jean de Pauly, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975, tome 5, p.50.

13. Le Zohar, traduction de C. Mopsik, op.cit., p.191.

14. Idem, note 3, p.191

15. G. Scholem, La kabbale et sa symbolique, op.cit., p.171.

16. Sepher hazohar, traduction de J. de Pauly, op.cit., tome V, pp.50-52.

17. Le Zohar, traduction de C. Mopsik, op.cit., pp.113-114.

18. Idem, pp.281-282.

19. Le Zohar, traduction de C. Mopsik, op.cit., p.90-91.

20. Sepher ha-zohar, traduit par J. de Pauly, op.cit., tome II, p.435.

Troisième partie

REPRESENTATIONS ET ASPECTS LEGAUX DE LA CONDITION DE LA FEMME JUIVE

1) PRESENTATION

A travers les différents textes juifs qui ont été rassemblés autour de Lilith, sont apparues des conceptions pour le moins peu flatteuses de la femme.
Il serait absurde de prétendre que les thèmes contenus dans ces récits et légendes épuisent la totalité des représentations féminines élaborées dans le judaisme, mais force est de constater que ceux qui ont été rassemblés composent un ensemble particulièrement fourni et explicite, sur des manières négatives de penser le féminin.
De même il ne serait pas juste de prétendre que ces sources épuisent les développements que la littérature juive a élaboré autour de cette figure. Il était plus constructif, pour notre propos, de considérer à titre comparatif, d'autres figurations juives de la féminité. C'est ainsi qu'au début de ce chapitre, ont été examinées deux figurations positives importantes de la féminininité, exprimées par des attributs féminins de Dieu : la "Rakhmanout", ou miséricorde divine, et la "Chékhina" ou Présence de Dieu. L'examen, rapide, de ces deux figurations, qui laisse de côté leur portée théosophique, fait apparaître l'idée que la féminité en Dieu est essentiellement pensée en termes d'absence et d'exil, et qu'à nouveau, cette manière de penser ne contribue pas à des conceptions positives de la féminité.

Les autres chapitres s'attacheront à montrer qu'aux conceptions mythiques d'une féminité démoniaque s'ajoutent dans le judaisme des représentations particulièrement dévalorisantes de la féminité et qui sont notamment mises en avant pour justifier de la non participation de la femme à la vie publique.
Ainsi la lascivité, dont Lilith est la plus ancienne figuration connue, est aussi donnée dans la littérature

juive traditionnelle comme trait constitutif de la nature féminine et comme argument pour justifier l'exclusion (ou la non-participation) coutumière des femmes au culte et à l'étude, qui sont les deux domaines publics les plus caractéristiques de la vie juive.
De même, des aspects importants de la condition légale de la femme juive procèdent également de cette homologie structurelle entre les manières de penser le féminin démoniaque, et de penser le féminin tout court. Ces dispositions légales, qui peuvent être considérées aujourd'hui comme disqualifiantes pour la femme juive, et qui sont au coeur de débats actuels sur des changements de la halakha, appartiennent plus particulièrement au domaines du statut personnel et matrimonial de la femme, dont les points les plus marquants sont l'interdiction faite à une femme de servir de témoin devant les tribunaux rabbinniques, et l'impossibilité des femmes de prétendre personnellement à un divorce ou à une séparation.

Avant que d'examiner ces représentations et ces dispositions légales, je définirai la notion de judaisme telle qu'elle est utilisée ici, notamment au plan de l'incidence des coutumes et des lois juives sur les personnes appartenant au judaisme.
En ce qui concerne plus particulièrement les aspects juridiques de la condition de la femme juive, deux points seront soulignés. Le premier réside dans le fait que les lois relatives au statut personnel et matrimonial de la femme juive sont sans doute, parmi toutes les lois juives relatives aux personnes, celles qui ont subi le moins de transformations significatives depuis leur codification dans le Talmud, il y a plus de 25 siècles (exceptée toutefois l'interdiction de la polygamie, promulguée au Xème siècle et qui a été généralement suivie depuis par toutes les communautés achkénazes, mais par par tous les juifs séfarades). Le second est que l'Etat d'Israel est

aujourd'hui pratiquement le seul pays dans lequel la loi juive continue à régir de manière exclusive les statuts personnels et matrimoniaux des juifs.
En Israel, en effet, l'absence de constitution entraine une situation de fait dans laquelle les israéliens des différentes confessions (l'appartenance confessionnelle apparait obligatoirement sur les cartes d'identité de tous les citoyens) se trouvent, pour tout ce qui dans d'autres pays, comme la France, relève du code civil (et donc de l'évolution des lois parlementaires) dans une dépendance totale vis à vis des autorités religieuses nommées et non élues.

L'appartenance au judaisme et l'incidence des lois juives

Depuis l'an 70 avant Jésus-Christ, la majorité des Juifs vit en diaspora. Jusqu'au Xème siècle, la communauté juive de Babylone a constitué le centre spirituel du judaisme, et les décisions de ses rabbins, plus que celles des rabbins de Palestine, ont eu force de loi. Depuis cette époque, le judaisme n'a plus jamais connu de structures centralisatrices, et chaque communauté s'est développée sur des bases relativement autonomes.

> "Les nécessités de l'existence économique et politique rendent alors indispensables des mesures qui s'écartent des lois en vigueur. Nous voyons apparaitre ce que l'on appelé "takkanot hakahal", les décrets communautaires. Un nombre impressionnant de décrets pour régler la vie économique et sociale des communautés ont été pris. Le propre de ces décrets était de s'écarter des lois fixées par le Talmud, pour répondre aux nécessités nouvelles et toujours changeantes (1)".

Ainsi que le souligne Georges Hansel, une des caractéristiques du développement des différentes communautés juives a été la promulgation de nouveaux décrets afin d'adapter la jurisprudence juive au

changements environnants. Mais comme nous le verrons, ces décrets se sont rarement appliqués à changer la condition de la femme. Bien que de nombreux rabbins se soient souvent opposés à la stricte application du code talmudique, jugé trop dur pour la femme, notamment en matière de divorce, leurs décisions, ne faisaient pas jurisprudence.

A partir du XVIIIème siècle, avec le début de l'émancipation des juifs européens, les communautés juives perdent progressivement leur autonomie sociale. Le judaisme européen prend alors davantage la forme d'une appartenance confessionnelle, parallélement aux processus de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Dans ces sociétés occidentales où la religion ne constitue plus un phénomène social total, l'adhésion au judaisme devient elle aussi une aventure personnelle (sauf bien sur lorsqu'elle est considérée comme un stigmate inaliénable, ainsi que le fit le nazisme). Dans une enquête menée par Albert Memmi et d'autres chercheurs, sur le judaisme français, ce point est précisé ainsi :

> "L'appartenance à une communauté religieuse est en France, depuis le régime napoléonien, est une affaire d'engagement personnel explicite, d'adhésion à une association religieuse. Elle n'est pas à confondre avec la simple inclusion sociale dans la communauté juive au sens large du terme et ne comporte pas forcément un acquiescement explicite de sa part. De ce dernier point dérive d'ailleurs la difficulté d'établir à un moment donné avec précision qui est juif, et quels sont les critères de définition appropriés (2)".

Dans cette thèse, le judaisme désigne l'adhésion aux coutumes et aux lois mosaiques, qu'elle soit ou non, librement consentie, étant bien entendu que dans d'autres contextes, l'appartenance au judaisme peut se concevoir

différemment.
Dans les pays où comme la France, l'adhésion aux lois mosaiques est libre, les juifs dépendent pour leur statut personnel et matrimonial des lois en vigueur dans leurs pays respectifs. Lorsqu'ils optent, en plus, pour une adhésion religieuse, ils se soumettent alors aux doubles contraintes de la Synagogue et de l'Etat. Il est utile de préciser qu'il existe, et cela plus particulièrement en Amérique qu'en Europe, différentes Synagogues, orthodoxes, libérales, réformées, ou simplement traditionnelles, et que chacune interprète avec certaines variantes les commandements du judaisme. De même, l'absence d'organe central dont les décisions feraient jurisprudence, fait que certaines décisions prises par les tribunaux rabinniques d'un pays peuvent être invalidées par ceux d'autres pays.

Mais la possibilité d'une libre adhésion aux lois mosaiques n'est pas donnée à tous les juifs, soit qu'elle leur est interdite, soit qu'elle leur est imposée. C'est le deuxième volet qui nous arrête ici, lorsque dans certains pays de religion islamique (où les juifs sont aujourd'hui très peu nombreux) et surtout en Israël, les lois juives régissent de larges pans de la vie quotidienne, sans qu'il y ait nécessairement consentement des personnes auxquelles s'appliquent ces lois. Ainsi les statuts personnel et matrimonial des juifs israéliens sont exclusivement régis par les tribunaux rabbiniques, eux-mêmes dominés par l'orthodoxie ashkénaze, et plus précisemment, par le canon développé par les juifs originaires d'Europe orientale et de Lithuanie.
En rendant compte de la condition juridique de la femme juive, il ne s'agit pas de rendre compte d'une situation révolue, mais de souligner au contraire son actualité pour une partie importante du judaisme.
Si donc, en Israel, les juifs n'ont d'autre choix que de

se soumettre à la juridiction religieuse en matière de droit personnel et matrimonial, la même juridiction, en faisant abstraction des variantes qui peuvent distinguer les différentes synagogues, et qui sont peu importantes sur ces plans, s'applique également aux juifs de la diaspora qui ont choisi de se soumettre aux lois mosaiques. Il est important de savoir, au delà de l'empreinte profonde du judaisme sur la civilisation occidentale, quel est le nombre de personnes concernées par ces lois.

Il n'est pas aisé, ainsi que l'a souligné A. Memmi, de chiffrer avec exactitude (excepté en Israël) les dimensions de la population juive. Cependant, il est possible de se référer à des estimations réalisées par les autorités représentatives du judaisme dans différents pays pour avancer que le judaisme mondial compte, pour les années 80 près de 12 millions de personnes dont principalement : 4 millions aux USA, 3 millions en Israël, 1 million en URSS, 600.000 en France, etc...

En plus des 3 millions de juifs soumis de fait aux lois mosaiques en Israel, il faut donc pour mesurer l'incidence de ces lois, ajouter les juifs qui dans les autre pays adoptent librement la juridiction juive. D'après diverses enquêtes c'est justement dans le domaine matrimonial, du moins pour la cérémonie du mariage mais non pour son annulation, que les juifs de la diaspora restent le plus attachés au judaisme. En effet, dans une enquête menée en France en 1973, plus de 80% des personnes juives interrogées avaient célébré leur mariage religieusement (87% étaient favorables à la circoncision, et 76% allaient parfois ou souvent à la synagogue) (3).

Il faut néanmoins ajouter qu'aujourd'hui parmi les mariages pratiqués à la synagogue, presque la moitié est constituée par des unions "mixtes", c'est à dire par des unions où l'un des conjoints n'est pas juif. Le journal l'Arche rapportait qu'en 1977, 40% des mariages célébrés

dans les sygagogues parisiennes étaient mixtes (4). Le phénomène des mariages mixtes est loin d'etre nouveau et Georges Valensin, dans son ouvrage "Les Juifs et le sexe (5)" en dresse un court historique. Il note qu'à Berlin, par exemple, entre 1881 et 1928, plus du tiers des mariages israélites étaient mixtes et qu'à peu près à la meme période, à Hambourg, ils dépassaient les 70% (6). Il ajoute qu'aujourd'hui, aux Etats Unis, le pourcentage des mariages mixtes est similaire à celui constaté en France.
Toujours en ce qui concerne les mariages mixtes, si jusqu'aux années 60, c'étaient essentiellement les juifs qui épousaient des non-juives, depuis un revirement important s'est opéré, et les femmes juives sont aussi nombreuses que les hommes à contracter un mariage mixte. Ainsi aux Etats Unis et au Canada, jusqu'aux années 60, les juifs étaient trois fois plus nombreux que les juives à contracter un mariage mixte (7), de même, en France, selon une enquête de Doris Bensimon, dans 60% des mariages mixtes; c'était le mari qui était juif (8). Mais depuis les années 70, selon un rapport récent de l'American Jewish Committee cité par G. Valensin, le nombre des jeunes juives dans les mariages mixtes rattrape celui des hommes (9). Un chiffre encore plus élvé était cité au III Congrès de Thérapie familiale qui s'est déroulé à Tel Aviv en 1979, par le Rabbin Frideman, qui avait constaté que dans la région de Washington, dans 70% des mariages mixtes, c'était la conjointe qui était juive.
Il apparait donc aujourd'hui que la proportion des femmes juives qui contractent un mariage mixte, a non seulement atteint celle des hommes, mais l'a même dépassée. Le judaisme étant légalement transmis par la femme, cette proportion de femmes ne devrait plus faire apparaitre le mariage mixte comme la principale cause de l'extinction du judaisme. Mais entre la transmission légale du judaisme, et la transmission plus concrète d'une culture juive et d'un attachement aux valeurs et aux lois juives, le

problème reste entièrement posé pour ce qui est des enfants issus de mariages mixtes.
Au plan de la loi juive, les mariages mixtes sont soumis exactement aux mêmes réglementations que les mariages juifs ordinaires, ce qui veut dire que les différentes lois matrimoniales qui seront décrites (lévirat, divorce, etc...) leurs sont applicables. A ce propos, il est possible d'avancer qu'un grand nombre de ces réglementations est peu connu des personnes juives elles memes, et à plus forte raison, des non-juives. Ainsi des femmes, à la suite d'un veuvage, ou de l'abandon de leur mari, sont surprises d'apprendre qu'elles sont concernées par certaines des lois qui seront décrites ci-dessous.

Pour clore cette présentation rapide du judaisme, il faut aussi souligner le fait que depuis le début des années 80 apparait un "retour à la religion", en Israel, comme dans la diaspora. Ce retour à la religion, essentiellement marqué par un durcissement de l'orthodoxie, et de l'ultra-orthodoxie juives, est notamment illustré par la multiplication des écoles religieuses. Un article paru dans le Monde en 1981 indiquait :

> "Il y a dans ce pays (Israël) un total de 500 yéchivot (écoles où l'on étudie exclusivement le Talmud et la Tora) alors qu'on en comptait à peine la moitié il y a vingt ans (...). Sous la poussée du mouvement Baale Tchouva (Retour à la religion), il s'est construit, uniquement pour les jeunes qui effectuent le 'retour', plus de 40 yéchivot en 5 ans, de 1975 à 1980 (10)".

Dans le même temps, la population juive d'Israël est loin d'avoir doublé, puisqu'elle n'a augmenté que de quelques centaines de milliers de personnes. De plus, si parmi ces yéchivot, une poignée est réservée aux filles, les autres n'accueillent que des garçons, perpétuant ainsi l'écart entre l'accès des filles et des garçons à l'étude des textes de la tradition.

Dans ce mouvement de retour à la religion, qui peut parfois prendre des allures très violentes (comme le saccage récent d'une école religieuse par des laics israéliens (11), ou des accidents graves causés les barrages fréquents dressés par les religieux pour fermer des routes à la circulation le chabat), la remise en question du statut de la femme juive, qui avait été amorcée au cours des années 70 en Israel, est à nouveau reléguée très loin de l'actualité.

Notes

1. Georges Hansel, "Politique, droit juif et amnésie collective", dans Colloque des intellectuels juif - politique et religion, Paris, Gallimard, 1981, p.230.

2. Albert Memmi, W. Ackerman et S. Zoberman, "Pratique religieuse et identité juive", dans Revue Française de Sociologie, avril-juin 1973, XIV, 2, p.243.

3. Doris Bensimon-Donath, "Pratiques et attitudes religieuses en milieu juif parisien", dans Dispersion et Unité, publié par l'Organisation sioniste mondiale, Jérusalem, 1973, p.174.

4. L'Arche, Paris, Juillet 1977.

5. Georges Valensin, Les Juifs et le sexe, Paris, Jacques Grancher editeur, 1983.

6. Idem, p.178.

7. Idem, p.188.

8. Doris Bensimon-Donath,"Pratiques et attitudes religieuses en milieu juif parisien", op. cit.

9. G. Valensin, Les juifs et le sexe, op.cit, p. 189.

10. Paule Darmon, "Les jeunes israéliens reviennent au judaisme", dans la Monde, 18 octobre 1981.

11. "Israel : des laics attaquent une école talmudique", dans Libération, 16 juin 1986.

2) DEUX FIGURATIONS JUIVES DE LA FEMINITE EN DIEU

Deux figurations féminines de la divinité sont généralement versées au bénéfice du judaisme pour lui accorder un avantage sur les autres religions monothéistes : la "rahmanout" ou miséricorde divine, et la "chékhina" ou présence de dieu.

1. La Rahmanout

C'est bien dans cet esprit que l'article "Dieu reconnaitra les siennes" de France Quéré évoque la rahmanout, sans la nommer :

> "Le juif au moins honore la maternité, et la Bible révèle la puissance des femmes au sein de leur famille. Elle chante la joie des sens, et la miséricorde de Dieu, liée étymologiquement à l'utérus, lui semble maternelle (1)".

En hébreu, les termes "rahamanout" ou "rahamim" qui désignent la miséricorde, sont en effet construits sur le radical "rehem" - utérus. A partir de ce radical l'hébreu construit également le verbe "lerahem", aimer, compatir. Par cette constellation associant l'utérus féminin, l'amour, la compassion et la miséricorde divine, la langue hébraique attribue assurément à l'organe de la maternité une valorisation qu'il ne possède pas dans d'autres langues.

Le recours à cette spécificité de la langue et de la pensée hébraique est récurent chez les auteurs juifs contemporains.

Examinant les figures du féminin dans l'oeuvre du philosophe Emmanuel Lévinas, Catherine Chalier (2) fait

apparaitre l'importance qu'il accorde à cette notion juive de miséricorde dans la discussion du problème de l'altérité où il pose que "l'autre par excellence, c'est le féminin par lequel un arrière monde prolonge le monde (3)".

Catherine Chalier souligne l'ambiguité de la désignation d'une subjectivité immémoriale, féminine, par cette métaphore physico-affective de la miséricorde qui contient une référence à l'utérus et dans laquelle E. Lévinas voit "une miséricorde qui est comme une émotion d'entrailles maternelles (4)".

Elle pose aussi la question de savoir si par cette métaphorisation, les femmes ne sont pas évacuées au-delà de l'être :

> "Braver le théorétisme par le jeu de métaphores qui défont la neutralité de la subjectivité, dire l'Autre au féminin, est-ce suggérer l'autrement du féminin pour l'au-delà de l'etre ? Loin des figures du propre et de la présence à soi. Est-ce faire entendre quelque chose à propos de celles qui ne sont pas des métaphores ? (5)".

Dans un autre ouvrage juif contemporain, "Le Récit de la disparue", de Schmuel Trigano (6), l'idée d'absence au monde est véhiculée par la rahmanout. La rahmanout est en fait "la disparue" dont traite cet ouvrage, car elle a été exilée.

Loin d'affirmer que le judaisme a toujours honoré la féminité en Dieu, S. Trigano affirme page après page, dans un livre long et dense, que le judaisme ne peut se sauver qu'en oeuvrant au retour d'exil de la rahmanout féminine, et ajoute t-il, les femmes, par leur condition historique, ont continuellement été les homologues de cet exil :

> "Ainsi la féminité en ce monde, les femmes, ont-elles véhiculé la face autre des choses, en exil.
> Femmes voilées, femmes abaissées, femmes circonscrites dans la procréation, femmes objets du désir, femmes

escamotées du langage et de l'histoire, tout dans le monde exclusif du masculin a été négation de la femme. C'est comme si les femmes, outre qu'elles sont douées le plus physiquement du monde du rehem, avaient essentiellement incarné dans l'histoire, le destin de la féminité en Dieu, de l'exil de la présence de Dieu (7)".

2. La "Chékhina"

C'est peut-etre cette seconde figuration juive de la déité, la Chékhina, la Présence divine, ou, plus littéralement, l'habitation (de Dieu dans le monde), qui illustre le mieux la séparation que le judaisme a instauré entre des figurations masculines et féminines de Dieu.

La littérature juive talmudique donnait à la chékhina un sens entièrement positif. Elle y renvoyait à la Présence Divine en toute chose et à tout instant:

"De même que le soleil illumine de ses rayons la terre entière, de même la chékhina, éclat de la divinité, fait sentir partout sa présence (Sanhedrin, 39a) (8)".

Plus tardivement, selon l'Encyclopedia Judaica, la notion de la chékhina a été liée essentiellement à l'idée de son exil. Le thème de l'exil de la chékhina a été répandu par les cabalistes qui développèrent l'idée que la rétraction du principe féminin de Dieu fut le résultat de la chute d'Adam et Eve, mais que la restauration de l'harmonie originelle pouvait être affectée par l'adhésion aux commandements divins. Exil, rétraction, séparation, apparaissent dès lors comme les attributs cabalistiques les plus significatifs de la chékhina (9).

Ainsi dans cette autre figuration féminine de la déité, le principe féminin est à nouveau conçu dans son absence. De plus, davantage que la rahmanout, qui elle même renvoit

aussi à la douleur (de l'enfantement), certaines représentations cabalistiques de la chékhina en offrent une image effrayante, ainsi que le souligne G. Scholem :

> "En tant qu'élément féminin, mais aussi en tant que Psyché, la Chékhina présente aussi des traits effrayants ... De temps en temps la Chékhina ajoute au côté amer et sa grace est alors obscure. De ce point de vue, la Chékhina apparait alors comme 'l'arbre de mort' opposé à 'l'arbre de vie' (10)."

En examinant ces deux notions juives, qui appartiennent essentiellement au domaine de la théosophie, je ne prétends en aucune manière les avoir suffisamment développées. L'objectif de leur évocation ici était de minimiser l'usage qui pouvait en être fait et qui en était fait, pour faire du judaisme une société à part du point de vue des représentations d'une infériorité naturelle de la femme.

Jacques Gutwirth, dans une étude consacrée à la communauté juive orthodoxe d'Anvers rappelle que des rabbins contemporains (A. Cohen, Epstein, Waxman, Gugenheim) insistent pour dire que la femme est mise à l'honneur dans le judaisme et qu'elle n'y est pas considérée comme inférieure. Cependant, ajoute t-il :

> "Des textes memes de ces auteurs, il ressort que sur de multiples plans l'homme a certes des devoirs plus importants, mais surtout des droits. Après tout l'homme seul compte pour un "minyan", seul il peut être appelé à la lecture de la Tora. Sur le plan juridique la loi donne au mari le droit de tirer profit du labeur de sa femme et de jouir du revenu de la propriété de celle-ci. Seul l'homme dispose du droit de divorce. Rappelons également la loi du lévirat qui oblige la femme sans enfant à épouser son beau-frère, alors que celui-ci peut refuser cette obligation. Certes l'application des règles est nuancée, mais en stricte orthodoxie elle

demeure (11)."

J. Gutwirth est loin d'être le seul à souligner les discriminations imposées à la femme juive, et l'Encyclopedia Judaica, par exemple, souligne elle aussi qu'une discrimination (légale) contre la femme est notoire dans le domaine du statut personnel, malgré, ajoute t-elle, les nombreuses tentatives rabbininques pour alléger cette "infortunate position" (12).

C'est pour mieux connaitre les données de cette discrimination que la description plus détaillée de certaines des réglementations juives citées par J. Gutwirth sera abordée dans un prochain chapitre.

L'objectif initial de cette recherche était de mieux connaitre les récits juifs relatifs à Lilith, pour déterminer plus exactement pourquoi ces récits avaient été repris par les auteurs féministes contemporains. En poursuivant cet objectif, c'est un mouvement propre à la recherche qui en a ensuite déterminé de nouveaux champs. Celui des représentations et de certains aspects de la condition de la femme juive vient souligner leur parenté avec les représentations de la féminité développées dans le corpus légendaire juif. Ainsi le mythe, tardif, de Lilith, n'apparait pas comme un avatar ponctuel dans le judaisme, mais comme une expression privilégiée de représentations largement partagées dans d'autres domaines de la vie juive.

Tandis que les représentations juives de la féminité en Dieu sont conventionnellment versées au bénéfice du judaisme, il faut également évoquer ici, un autre thème juif, tout aussi conventionnellement versé lui, à la décharge du judaisme. Il s'agit de l'injonction talmudique disant :

"Tout individu du sexe masculin est tenu de prononcer trois bénédictions par jour : pour remercier Dieu d'avoir fait de lui un israélite, de ne pas l'avoir fait

naitre femme, de ne pas avoir fait de lui un rustre (Men.43b) (13)."

Citant ce verset talmudique, A. Cohen pense que les adversaires du judaisme lui ont donné une portée beaucoup trop grande, et il ajoute :

"Le contexte montre clairement que ces actions de grace veulent remercier Dieu pour le privilège attaché à l'obligation d'accomplir les prescriptions de la tora. A cet égard, la responsabilité de l'homme dépassait celle de la femme, parce qu'étant donnée sa mission dans la vie domestique, la femme était dispensée d'un certain nombre de devoirs religieux (14)."

C'est un euphémisme de dire que la femme était dispensée d'un "certain" nombre de devoirs religieux", quelle qu'en soit la raison, alors qu'elle n'est véritablement tenue qu'à trois obligations positives, alors que l'homme en est tenu à 613. Par ailleurs, c'est également aller vite que d'attribuer aux seuls "adversaires" du judaisme, la condamnation de cette prière. En effet des voix de juifs célèbres se sont élevées pour dénoncer sa misogynie, telle celle de l'anglais Montefiore au XIXème siècle :

"Aucune rhétorique ne peut ignorer les implications de la prière quotidienne que le judaisme orthodoxe n'a pas encore eu le courage d'enlever à son livre de prières officiel (15)."

Il est évident que la rhétorique juive, est parfaitement capable de trouver des justifications théosophiques à cette prière, mais sur le plan explicite, ce remerciement que l'homme fait à Dieu de ne pas l'avoir fait femme reste une introduction pertinente à la condition de la femme juive qui sera abordée à présent.

Notes

1. France Quéré, "Dieu reconnaitra les siennes", dans Revue Autrement, n°75, 1985, p.70.

2. Catherine Chalier, Figures du féminin - Lecture d'Emmanuel Lévinas, Paris, La nuit surveillée, 1982.

3. Emmanuel Lévinas, De l'existence à l'Existant, Paris, Fontaine, 1947, cité par C. Chalier, Figures du féminin, op.cit., p.20.

4. Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p.94, cité par C. Chalier, Figures du féminin, op.cit., p.20.

5. C. Chalier, Figures du féminin, op.cit., p.21.

6. Schmuel Trigano, Le récit de la disparue - essai sur l'identité juive, Paris, Gallimard, 1977.

7. Idem, p.69.

8. A. Cohen, Le Talmud, op.cit., p.86.

9. Article "Schekhina", in Encyclopedia Judaica (anglais), op.cit., p.1354.

10. G. Scholem, La kabbale et sa symbolique, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1980, p.125.

11. Jacques Gutwirth, La vie juive traditionnelle, Paris, Ed. de Minuit, 1970, p.233.

12. Article "Woman", in Encyclopedia Judaica, op.cit., Tome XVI, p.623.

13. A. Cohen, Le Talmud, op.cit., p.211.

14. Idem.

15. Article "Woman", in Encyclopedia Judaica, op.cit., Tome XVI, p.623.

3) LES ARGUMENTS JUIFS TRADITIONNELS CONTRE LA PARTICIPATION DES FEMMES A LA VIE PUBLIQUE

> "La femme reste chez elle, tandis que l'homme circule en public et acquiert l'intelligence en fréquentant les autres hommes."
> (Genése Rabba, 18.1)

L'exclusion des femme de la vie publique dans le judaisme s'applique à des domaines divers qui, pour certains n'ont pas évolué depuis l'Age de Bronze. Cette exclusion est attestée aussi bien par le confinement de Sarah à l'intérieur de sa tente d'où elle a entendu les anges s'adresser à Abraham, (ce qui lui a valu d'être qualifiée de curieuse dans un midrash) que par l'exclusion des femmes du culte et de l'étude.
Les domaines dont les femmes juives ont été ou sont encore exclues relèvent d'une dynamique propre au judaisme, et à ses définitions particulières des sphères du Public.
D'une manière générale, une continuité et une identité remarquables président aux arguments invoqués dans toutes les controverses historiques relatives à une participation plus large des femmes à la vie publique. Ces arguments résident principalement dans "la faiblesse de l'esprit" des femmes et dans "la menace de licence sexuelle" qu'elles sont censées provoquer.
Des critiques de ces arguments ont été bien antérieures à l'émergence d'un mouvement féministe juif, et il est d'autant plus intéressant de les considérer lorsqu'elles sont, comme celles qui seront apportées ici, le fait d'un rabbin.
Dans un article publié dans la revue Pardes, Tzvi Zohar

présente les écrits du rabbin sépharade de Jérusalem, Bensimon Uziel (1880-1953), qui prit position en faveur du suffrage féminin en Palestine au début des années 20 (1). L'intéret de citer ce rabbin, réside dans le fait qu'il considère un après l'autre, pour les repousser, les principaux arguments juifs développés traditionnellement pour justifier la non participation des femmes juives à la vie publique, et en l'occurence, le déni du droit de vote aux femmes juives de Palestine.

1. "L'esprit des femmes est faible"

Il est conventionnel de dénoncer dans la position faite aux femmes dans le judaisme la légereté d'esprit qui leur est imputée dans le Talmud. Ce trait :"da'atan kalot", c'est à dire "leur esprit est faible" est notamment évoqué dans deux versets du Talmud de Babylone, Shabbat 33 et Kiddoushin 80. A cet argument le rabbin Uziel répond :

> "Si l'on vient nous dire que les femmes doivent être écartées du vote pour la raison que 'leur esprit est faible' et qu'elles sont incapables de déterminer qui saura ou ne saura pas diriger le peuple, nous répondrons : écartons alors aussi du corps électoral ceux qui parmi les individus males sont 'd'esprit faible' (desquels il n'en a jamais manqué). En tout état de cause la réalité empirique nous oblige à constater que dans les temps passés, comme de jours, les femmes sont les égales de l'homme en savoir et en sagesse (2)".

Ici, comme dans d'autres controverses, le corollaire de la légéreté de l'esprit des femmes est la spécification du domaine dans lequel les femmes juives excellaient à l'époque talmudique, le tissage : "les femmes n'ont de sagesse que dans la quenouille (T.B., Yoma 66)". A cette restriction , le rabbin Uziel répond qu'il ne s'agit là que d'une expression fleurie destinée à couper court à la question qu'une femme avait posée (3). Zvi Zohar souligne

que cette phrase "la femme n'a de sagesse que dans la quenouille" n'est citée qu'une fois dans le Talmud, mais qu'elle est devenue "le slogan favori des champions de la supériorité intellectuelle des hommes (4)".

D'une manière beaucoup plus élaborée qu'un simple slogan, la principale justification traditionnelle de la légereté de l'esprit de la femme consiste dans le recours au deuxième récit biblique de la création de la femme:

> "L'Eternel-Dieu dit : "Il n'est pas bon que l'homme soit isolé; je lui ferai une aide digne de lui. (...)
> "L'Eternel-Dieu fit peser une torpeur sur l'homme qui s'endormit; il prit une de ses cotes et forma un tissu de chair à la place. L'Eternel-Dieu organisa en une femme la côte qu'il avait prise à l'homme, et il la présenta à l'homme" (BR - Genèse 2,18 et 2,21-22)

Ces versets ont servi de fondement à la conception juive de la position de la femme dans le monde : la femme a été créée pour servir l'homme et pour lui apporter une aide convenable. Ainsi, pour définir le statut biblique de la femme dans la création, l'Encyclopedia Judaica fait appel à ces versets :

> "Elle a été formée d'une côte prise au premier homme, et son essence en tant qu'etre humain est liée à sa fonction de compagne de l'homme (5)."

Pour répondre d'avance aux recours qui pourraient être faits au récit biblique de la création pour refuser le droit de vote aux femmes, le Rabbin Uziel avait choisi une leçon moins connue de ces versets bibliques, une leçon phonético-sémantique dans le style traditionnel des talmudistes : "Et Dieu construisit la cote (6)", ce qui nous apprend, dit-il "qu'une plus grande mesure d'entendement a été donnée à la femme (7)" Ainsi que l'explique Zvi Zohar, la leçon du rabbin Uziel "invoque le fait que le verbe "banah" (construire - former) et le substantif "binah" (discernement - intelligence) sont

phonétiquement similaires. Ainsi Dieu qui a construit la femme à partir de l'homme est présenté comme ayant conféré à celle-ci un entendement supérieur à celui de l'homme (8)".

2. La menace de licence sexuelle

Avec la légèreté de l'esprit des femmes, la menace de licence sexuelle qu'elles sont censées représenter constitue le second des principaux arguments élaborés par le judaisme contre la participation des femmes à la vie publique. Ainsi, dans la controverse éminemment publique et moderne du droit de vote des femmes, Zvi Zohar indique:

> "Un adversaire du suffrage féminin n'avait qu'à brandir l'argument de 'dévergondage' pour marquer des points importants dans l'arène de la controverse (9)".

La réponse du rabbin Uziel à cet argument de "dévergondage" ("Tiflout", en hébreu, que d'autres rendent par obcénité ou libertinage) met bien en évidence l'impossibilité empirique d'étendre démesuremment l'argument de la "licence sexuelle" :

> "Mais peut-être faut-il interdire aux femmes de voter à cause de l'éventualité de la licence. En vérité quelle licence y a t-il à ce qu'une personne se rende aux urnes et dépose un bulletin de vote ? Si nous nous mettons à considérer de telles activités comme licencieuses, pas une créature au monde ne pourrait survivre (10)".

Dans la controverse relative au suffrage féminin, les autres arguments examinés par le rabbin Uziel constituent des arguments moins courants contre la participation des femmes juives à la vie publique. Il s'agit d'abord de l'argument relatif à la paix du foyer (schlom bait), qui dans cette controverse particulière serait menacée en cas de désaccord politique entre les époux. La réponse du

rabbin Uziel est on ne peut plus simple et plus convaincante : si l'on n'accorde pas le droit de vote aux femmes pour préserver la paix du foyer, il faudrait alors également le retirer aux fils adultes qui résident sous le toit de leurs parents, et qui pourraient être en désaccord avec leur père (11).

Le dernier argument examiné et rejeté par le rabbin Uziel est plus grave, car il a trait à l'appartenance des femmes au peuple d'Israël. Le rabbin Uziel évoque en effet un argument qualifié par lui "d'innovation" (12) et qui a été avancé par un de ses contemporains :

> "Lequel serait partisan d'interdire le droit de vote aux femmes pour la raison qu'elles n'appartiennent ni à la catégorie de "Kahal" (Public), ni à celle d'"Edah" (Communauté) et qu'elles ne furent pas comptées dans le recensement du Peuple d'Israel, ni mentionnées dans le répertoire généalogique des familles d'Israel (13)."

Le fait que le rabbin Uziel considère cet argument comme une innovation signifierait qu'il n'appartient pas aux arguments traditionnels développés par le judaisme contre la participation des femmes à la vie publique, ou du moins qu'il est utilisé dans un contexte qui n'est pas le sien habituellement.

Habituellement en effet, les femmes ne font partie du Public au sens qu'elles ne sont pas comptées dans un rassemblement public minimum de dix personnes qui constitue le "Minyan" obligatoire pour les cérémonies religieuses et pour la prière.

Néanmoins le rabbin Uziel concéde cette exclusion des femmes des catégories publiques du judaisme dans leur sens le plus large:

> "Admettons que les femmes n'appartiennent pas à la "Kahal" (Public), ni à l'"Edah" (Communauté)... faut-il leur dénier pour autant la qualité de créatures faites à l'image divine et douées d'intelligence (14)?".

Par cette concession, le rabbin Uziel corrobore la

distinction instaurée par le judaisme entre différentes sphères du public. C'est ce genre de distinction qui a permis d'accorder le droit de vote aux femmes en Israël, tout en maintenant leur exclusion d'autres sphères d'activités publiques et civiques. Ainsi une femme ne peut toujours pas etre citée comme témoin devant les tribunaux rabbiniques, tribunaux dont elle ne peut non plus faire partie, puisqu'en Israël la fonction de rabbin n'est pas ouverte aux femmes.

Mais le droit de vote a été accordé aux femmes en Israël, et en cette matière l'establishment politico-religieux orthodoxe n'a pas eu gain de cause. L'égalité des femmes juives et non-juives a été reconnue non seulement en matière de droit de vote, mais également en matière d'éligibilité aux fonctions publiques, puisque faut-il le rappeler, Golda Meir qui a occupé les fonctions de Premier Ministre, avait déja mérité, avant Margareth Theatcher, l'appelation de Dame de Fer. Mais l'exclusion légale ou coutumière des femmes juives de la vie publique, se perpétue dans d'autres domaines de la vie juive.
Ceux du culte et de l'étude seront abordés plus en détail, et nous verrons que les arguments juifs traditionnels que nous avons présentés apparaissent au coeur des justifications élaborées par le judaisme pour perpétuer l'exclusion des femmes de ces deux domaines.

Notes

1. Zvi Zohar, "Un grand décisionnaire sépharade défend les droits de la femme", dans la Revue Pardes, Ed. J.C. Lattés, N°2, 1985, pp.128-148.

2. Idem, p.130.

3. Idem, p.131.

4. Idem, note 12, p.140.

5. Article "Woman", in Encyclopedia Judaica, op.cit., Tome XVI, p.623.

6. Z. Zohar, "Un grand décisionnaire sépharade...", op.cit., p.131.

7. Idem.

8. Idem, note 13, p.140.

9. Idem, note 14, p.140.

10. Idem, p.130.

11. Idem.

12. Idbidem.

13. Idem, p.131.

14. Ibidem.

4) LE CULTE ET L'ETUDE

1. La non-participation des femmes au culte

a. "Les Mitzvot"

Les obligations religieuses de la femme juive sont résumées par la règle talmudique qui veut qu'à l'exception de trois "mitzvot" (obligations religieuses) les femmes sont exemptes de toutes les obligations formulées par : "Tu dois" dont l'exécution a lieu à un moment déterminé du jour (Kidoushin, 1,7)". Toutefois, elles ne sont nullement exemptées des obligations formulées par "Tu ne dois pas."
Les trois obligations qui incombent spécifiquement à la femme juive, mariée, sont : la séparation d'un part de levain pour préparer le pain du chabat "hallah"; l'allumage des bougies du chabat; le respect des lois de pureté de la famille (Nidda). Le juif est par contre tenu à l'observation d'un nombre beaucoup plus important de "mitzvot", et de ce point de vue, il est évident que la responsabilité et les devoirs de l'homme sont plus étendus que ceux de la femme.
La Légende juive a interprété, à sa manière misogyne, les raisons de ces trois obligations qui incombent à la femme:

> "Pourquoi le commandement de la menstruation a t-il été donné à la femme ? (Eve) a versé le sang d'Adam *, le commandement sur la menstruation lui a donc été donné. Pourquoi le commandement sur le prélèvement des prémices de la pate (hala) lui a été donné ? Eve a abimé Adam, lui qui était le parachévement et prémices (de la pâte) du monde, le commandement sur le prélèvement des prémices de la pâte lui a été donné. Pourquoi le commandement de l'allumage des lampes du Chabbat lui a

t-il été donné ? Eve a éteint l'ame d'Adam le premier homme, le commandement de l'allumage des lampes du Chabbat lui a donc été donné (1)."

* Une note, dans le texte spécifie que ce sang signifie la mort :"Adam fut condamné à mort pour avoir, incité par Eve, gouté à l'arbre de la connaissance".

Il m'apparait important de constater ici à quel point les commentaires des Ecritures ramènent toujours au négatif, chacune des obligations faites à la femme, alors que par ailleurs, dans leur vie quotidienne, quelle que soit l'époque considérée, les femmes juives jouissent généralement de l'amour et du respect de leur époux et de leur famille. Mais même si ce paradoxe ne constitue pas le thème de cette recherche, il était important de le souligner, surtout pour répondre d'avance à des critiques qui reprocheraient à ce travail de l'oublier. Cette recherche, qui s'est limitée volontairement aux aspects négatifs de la condition de la femme juive, ne prétend pas épuiser les représentations de la féminité élaborées par le judaisme, ni l'ensemble de la condition de la femme juive.

b. La non-participation aux prières publiques

Ne pouvant compter pour un "minyan", les femmes juives ne peuvent non plus participer publiquement aux prières. A l'intérieur de la synagogue, un espace séparé est en effet réservé aux femmes. Cette séparation, ou "mehitzah" peut prendre la forme d'une mezzanine, d'un espace circonscrit par une rambarde ou par un rideau de tissu.
De même, les femmes ne peuvent etre appelées à monter à la Tora. Cette pratique qui consiste à honorer quelqu'un en l'invitant à lire les prières devant les autres fidèles

est en effet interdite aux femmes.
D'une manière générale, l'exclusion qui frappe les femmes dans les pratiques liées à la synagogue ressort de cette incapacité qui leur est attribuée de faire partie du Public, au sens cultuel juif et qui est conventionnellement rapportée à la necessité de la présence au foyer.
Pourtant l'exclusion des femmes des pratiques religieuses n'est pas non plus limitée au domaine de la synagogue, car des pratiques dont l'exercice s'effectue également à l'intérieur du foyer, comme le port des phylactères ("téfilin"), ou du châle de prière ("tsisit") au moment des prières récitées à la maison. Le port des phylactères ainsi que celui du châle de prière frangé n'est interdit aux femmes par aucune loi, mais dans ce domaine, la coutume qui réserve ces pratiques aux hommes fait loi. L'image ci-contre dans laquelle nous voyons une femme revétue de ces objets du culte, est surprenante, tant elle est inhabituelle. Elle a été prise aux Etats-Unis, où des femmes juives ont constitué des groupes de prières où elles se parent des memes vétements rituels que les hommes.

Les revendications contemporaines des féministes juives religieuses s'articulent principalement autour de leur participation au culte. Elles se fondent sur la réalité actuelle, dans laquelle des femmes juives, de plus en plus nombreuses, sont capables comme les hommes, de lire les prières dans le texte, et peuvent, comme les hommes, prendre le temps de s'adonner à l'étude "lishma", c'est à dire à l'Etude pour l'Etude, ainsi que le veut la tradition juive, et c'est ce domaine qui sera examiné à présent.

Fig.12 : FEMME JUIVE EN PRIERE REVETUE DES OBJETS DE CULTE (CHALE ET PHYLACTERES) TRADITIONNELLEMENT RESERVES AUX HOMMES



Fig. 12 אשה מניחה תפילין

Source : Shulamit Alloni, Les femmes en tant qu'êtres humains, hors pag.

2. L'exclusion traditionnelle des femmes juives de l'étude

Les maitres du judaisme s'appliquent généralement à souligner les opinions opposées qui existaient à l'époque talmudique sur la question de l'éducation des filles :

> "Ben Azai dit : "C'est une obligation d'enseigner la Thora à sa fille. (Michna Sotah 21a) (1bis)"

Mais, il est également dit dans le Talmud :

> "Quiconque enseigne la Thora à sa fille, c'est comme s'il l'initiait à l'obcénité (Sotah 3,4) (2)".

ou encore :

> "Mieux vaudrait que les paroles de la Thora fussent consumées par le feu que communiquées à des femmes (Sotah 19a) (3)."

Historiquement, c'est la dernière opinion qui a toujours prévalu, et aucun historien ne le conteste.

Pour le judaisme, l'étude est une obligation sacrée, et la première obligation qui incombe aux parents est d'enseigner la Tora à leurs enfants.
Cette obligation procède principalement de l'obligation religieuse selon laquelle tous les garçons sont tenus d'apprendre la Tora, pour être capables d'en lire, en public, plusieurs versets le jour de leur Bar Mizva. Par cette cérémonie de la Bar Mizva, les garçons de 12 - 13 ans deviennent membres adultes du peuple d'Israel, et il était d'usage que les notables de la ville aident les jeunes gens pauvres à réaliser cette cérémonie.
L'enseignement dispensé dans les écoles juives a été de qualité variable selon les pays et les époques. Ainsi par exemple, l'enseignement juif dispensé aux cours des années 50 au Maroc, était pour le moins hétérogène. Dans une ville, comme Rabat, où les juifs étaient nombreux à envoyer leurs enfants, filles et garçons, dans les écoles de langue française de l'Alliance Israélite Universelle,

ou dans celles de la Mission Française, les écoles juives traditionnelles étaient peu et mal fréquentées. L'enseignement qui y était dispensé était un enseignement mnémotechnique, les garçons y apprenaient par coeur des textes qu'ils ne comprenaient pas, simplement pour être capables de les relire le jour leur Bar Mitzva. Les filles pour leur part ne recevaient généralement aucun enseignement juif, si ce n'est après la création de l'Etat d'Israel, un apprentissage rudimentaire de la langue hébraique dans les mouvements sionistes.
Toutefois, dans de nombreuses villes du Maroc, des yéchivot dispensaient traditionnellement un enseignement juif plus conséquent. Par ailleurs, la création, à Paris d'écoles normales israélites pour la formation d'instituteurs, puis d'institutrices, contribua à une profonde amélioration des études juives en Afrique du Nord. Ainsi, en ce qui concerne l'exemple de la communauté juive marocaine au début du siècle, forte de plus de 300.000 personnes avant la création de l'Etat d'Israel, les études juives n'avaient pas le brillant qu'elles avaient pu y avoir à d'autres époques.

En Israël, l'école est obligatoire et elle dispense pour tous un enseignement en hébreu, mais celui-ci n'est pas nécessairement un enseignement juif traditionnel. A côté des écoles d'Etat, les nombreuses yéchivot qui fonctionnent en Israël perpétuent elles l'étude de la Tora et du Talmud, et ainsi qu'il a été souligné plus haut, elles sont essentiellement ouvertes aux garçons.
Il faut encore ajouter qu'en Israël, une cérémonie, la Bat Mitzva, qui se veut équivalente à la Bar Mitzva, est largement pratiquée pour les filles, mais elle n'a aucune valeur religieuse. Elle indique surtout, que filles et garçons qui ont suivi un enseignement normal en Israel sont capables de lire la Bible dans le texte, celle-ci

faisant d'ailleurs partie des programmes scolaires et constitue une des matières obligatoires de l'examen équivalent au baccalauréat.

En ce qui concerne les différents pays de la diaspora, il est difficile de donner aujourd'hui une image monolothique de l'enseignement juif, et les deux centres les plus importants restent Israël et les Etats Unis, les deux pays où les Juifs sont les plus nombreux.
Historiquement, l'obligation d'étudier qui a fait le Peuple du Livre, n'a été été appliquée que vis à vis des garçons. Ce serait là une confirmation de l'argument cité plus haut et qui posait que les femmes n'appartiennent pas à la catégorie du Peuple. Mais c'est une confirmation spécieuse, dans la mesure où ainsi que cela a été souligné, la fréquentation directe du Livre a été pour les hommes eux-mêmes une exception plus qu'un règle.

Les historiens du judaisme soulignent néanmoins que jusqu'aux temps modernes, à de rares exceptions près, les femmes juives étaient généralement illettrées. Ainsi, ces lignes de Abraham Leon Sachar qui décrivent la condition la femme juive orientale au Moyen Age, soulignent l'absence d'instruction scolaire chez les femmes juives:

> "A l'arrière plan se trouvait la maitresse de maison juive, d'ordinaire sans instruction scolaire, mais possédant cependant beaucoup de sagesse naturelle, particulièrement en ce qui concerne les affaires. Elle avait une connaissance complète des coutumes religieuses et c'était sa tâche de les transmettre à ses enfants. Elle ne pouvait guère exercer d'autres activités car l'influence orientale circonscrivait la vie de famille. Les hommes et les femmes étaient habituellement séparés, et lors des banquets étaient servis séparément. Même à la synagogue, les femmes s'asseyaient d'ordinaire sur un

petit balcon ou sur des sièges cachés par un rideau (4)".

De même Cecil Roth le souligne en le rapportant au problème meme de l'exclusion de la vie publique :

"Si la femme était exclue de la vie publique et reléguée dans une partie spéciale de la synagogue, cela n'impliquait pas qu'elle fut considérée comme inférieure. A son foyer elle était la maitresse, et le foyer signifiait plus que la synagogue dans le judaisme traditionnel. Il existe de nombreux manuscrits sur des sujets ardus, copiés par des juives du Moyen Age, et Rabbi Salomon Ben Isaac de Troyes, le grand Rachi lui-même, se servait de sa fille comme d'une secrétaire pour sa correspondance littéraire. Les femmes s'occupaient fréquemment d'affaires, souvent de très grande envergure, laissant ainsi à leur mari plus de loisir pour l'étude (5)".

L'argument sur la centralité du foyer dans la vie juive traditionnelle apparait cependant davantage comme un dédouanement vis à vis de l'histoire, que comme un reflet exact de cette même histoire dans laquelle la Synagogue et les écrits rabbiniques ont toujours au contraire profondément caractérisé le judaisme.

Aux sept prophétesses de la Bible, Sarah, Miriam, Déborah, Anna, Abigail, Houlda et Esther, des recherches contemporaines ont ajouté à la fille de Rachi quelques noms de femmes juives lettrées comme celui de Mibtahiah de la communauté juive d'Eléphantine, au Vème siècle avant J.C., En Afrique du Nord, J. Chetrit indique la découverte récente dans un manuscrit hébraique originaire de Méknes, d'un poème écrit par une poétesse à première vue juive marocaine, Friha Bat Yossef :

"C'est à notre connaissance, l'unique texte hébraique dont on est sur qu'il ait été écrit par une femme judéo-africaine (6)".

A l'aube des temps modernes, en Europe, les historiens ont noté la participation de nombreuses femmes juives au large mouvement de traduction et d'édition qu'a connu le judaisme.
Mais l'illettrisme généralisé des femmes juives n'a réellement subi de transformation radicale qu'avec l'introduction des études profanes au sein des communautés juives. L'accés des femmes juives à l'instruction laique s'est faite le plus souvent en désaccord avec les autorités juives traditionnelles, ainsi qu'en témoignent par exemple, les luttes intestines qui ont opposées les maîtres de l'Alliance Israélite Universelle en Afrique du Nord, aux maîtres traditionnels qui n'instruisaient que les garçons (7). Progressivment, l'instruction des filles juives, bien que limitée et circonscrite à des domaines particuliers, est devenue une réalité empirique, même au sein des communautés juives les plus orthodoxes, ainsi que le note J. Gutwirth pour les juifs hassidiques d'Anvers :

> "En vérité le caractère de l'enseignement féminin révèle entièrement la conception des hassidim quant au rôle de a femme dans la vie juive. A la femme reviennent les connaissances ménagères et pratiques; à l'homme revient le savoir noble et élevé, celui qui concerne le véritable approfondissement des textes sacrés et des lois. Et cette division complémentaire est basée sur une conception de la supériorité de l'homme, auquel, seul, sont ouverts les domaines les plus importants. Cette supériorité est rapportée à l'opinion qu'une femme est légère, frivole et superficielle (8)".

C'est ainsi que les arguments traditionnels de "la légéreté d'esprit" des femmes et de leur "frivolité", ont aussi justifié l'exclusion historique des femmes juives de l'étude. Danielle Storper-Perez rapporte à cet égard la déclaration récente du rabbin A. Weinstheim, directeur

d'un groupe d'études juives à Paris, à propos des controverses actuelles sur l'accés des femmes à l'etude des textes juifs traditionnels :

> "La réticence concerne essentiellement l'étude de la Loi Orale, c'est à dire les discussions techniques de jurisprudence qui sont à la base de la halakha. Cette étude n'a aucun intérêt pour la femme, car il est prouvé qu'elle n'est pas conforme à sa mentalité (9)".

Dans la même intervention, D. Storper-Perez a excellé à préciser la place des arguments traditionnels déja cités à l'encontre de la participation des femmes à la vie publique :

> "Trop sensuelles, trop sévères, trop légères, c'est parce qu'elles sont marquées du signe de la démesure, parce qu'elles peuvent sombrer dans le libertinage du corps et de l'esprit que les femmes sont écartées de l'étude. L'accés au texte leur est doublement barré, puisqu'elles sont de surcroit interdites de séjour dans les lieux d'étude, et à peine tolérées, dans la séparation physique la plus stricte possible, dans les lieux de culte public (10)".

Des brèches importantes ont été percées dans les barrières qui fermaient les études juives traditionnelles aux femmes. C'est certainement l'accés des femmes juives aux études laiques qui leur a d'abord permis d'affirmer leurs capacités à l'étude, et dès le XIXème siècle, en Europe, il faut noter, à coté de la multiplication des structures scolaires pour les filles juives, la contribution fondamentale de femmes juives aux grands mouvements révolutionnaires.

De ce point de vue, il faut également souligner le phénomène que constitue l'accés rapide, quelques décennies, d'un grand nombre de femmes juives aux études supérieures. En effet, les femmes juives sont aujourd'hui

largement représentées (si ce n'est sur-représentées par rapport à la représentation féminine d'autres communautés) dans les universités occidentales et américaines. Par ailleurs Yvette Roudy évoque également la place importante qu'ont occupé les jeunes femmes d'origine juive dans les débuts du mouvement féministe américain (11). Cette participation a précédé le développement spécifique d'un mouvement féministe juif, religieux et séculier, d'abord aux Etats Unis, puis en Israël qui nous intéressera plus particulièrement pour les références qu'il a faites à la figure mythique de Lilith.

Un mouvement féministe juif est également perceptible aujourd'hui en Europe, ainsi qu'en témoigne le colloque qui a réuni en 1981, à Bruxelles, 100 femmes juives de Belgique, de France, de Hollande et de Suisse, autour du thème :"Etre femme et juive en 1981".

Georges Friedman notait déja en 1973, que :

> "Des groupes de femmes juives orthodoxes, créés dans la Diaspora (surtout aux Etats-Unis), mais aussi en Israël, revendiquent vigoureusement en faveur des femmes une reformulation de la halacha qui leur permettrait de participer, dans les mêmes conditions que les hommes, aux forme d'études et de vie religieuse (12)".

Suite au travail de ces groupes de femmes, la première Conférence Nationale des Femmes Juives a eu lieu aux Etats Unis la même année, et quelques années plus tard, en 1976, une anthologie de textes appartenant à ce nouveau mouvement féministe juif fut publiée (13). Elle présente un large panorama des objectifs du féminisme juif, notamment au plan des revendications relatives à la participation au culte et à l'étude. Cette anthologie contient également la première des références de féministes juives à Lilith qui sera examinée au prochain chapitre.

En France, certaines publications juives comme l'Arche,

les Nouveaux Cahiers, ou Pardes font écho à la remise en question de la condition de la femme juive amorcée aux Etats Unis et en Israël. Dans les Nouveaux Cahiers, un numéro spécial a été consacré aux "Voix d'Elles", et un article y décrit les dimensions actuelles de l'enseignement juif dispensé aux filles, et les limites qui sont encore les siennes :

> "Elles commencent leurs études à trois ans avec leurs frères dans des classes mixtes. Vers dix ans, séparation. Les études des garçons sont centrées sur la "guémara", celles des filles sur "Bible et commentaires", d'une part (dans le texte évidemment), sur l'étude des règles pratiques de la vie juive d'autre part, toujours dans le texte (Kitsour Shulkhan Aroukh, et depuis quelques années - ce qui est une révolution - parfois Michna). Seuls les hommes enseignent aux garçons, des hommes et des femmes enseignent aux filles (14)".

Ainsi il apparait que l'étude de la Michna, c'est à dire de l'étude de la Loi orale fixée dans le Talmud, est une conquête tout à fait récente pour les femmes juives. Elle s'ajoute à celle de l'étude de la Bible dans le texte, alors que jusque là les femmes lettrées, mais qui n'apprenaient généralement pas l'hébreu, n'avaient accès à la Bible qu'à travers des traductions qui étaient en même temps des résumés.

Le domaine d'étude qui leur est encore fermé est principalement celui de la "guémara", c'est à dire celui de l'interprétation des lois, contenue également dans le Talmud.

Mais les études juives traditionnelles ne se limitent pas aux domaines de la Bible et du Talmud, et l'accès des études comme les études cabalistiques par exemple, qui constituent un domaine d'initiation masculine, et qui ne

sont entreprises que par un nombre limité d'hommes, pose des problèmes spécifiques qui ne peuvent etre appréhendés en seuls termes d'égalité d'accès.

De manière individuelle, il est évident que les femmes, juives ou non, peuvent se former aujourd'hui aux études et aux textes qu'elles veulent, le problème étant le crédit qui sera accordé à leurs interprétations.
L'exemple d'Arlette Elkaim-Sartre, qui a traduit les "Aggadot du Talmud de Babylone (15)" peut être inscrit dans une tradition qui a souvent conduit par le passé les femmes juives à la traduction. Mais d'autres auteurs femmes ont produit des oeuvres d'interprétation des Ecritures, notamment Catherine Chalier (16), ou Eliane Amado-Walensi (17), qui sont en France les représentantes les plus importantes de cet accès récent des femmes juives aux textes de leur tradition.

Notes

1. Midrash Rabbah, Traduit de l'hébreu par Bernard Marouani, op.cit.,tome 1, Genese Rabbah, p.204.

1bis. A. Cohen, Le Talmud, op.cit., p.233.

2. Idem.

3. Ibidem

4. Abraham Léon Sachar, Histoire des Juifs, Flammarion, 1973, pp.300-301.

5. Cecil Roth, Histoire du peuple juif, Paris, Ed. La terre retrouvée, 1957, p.252.

6. J. Chetrit, "Niveaux, registres de langues et sociolectes dans les langues judéo-arabes du Maroc", dans Les relations entre Juifs et Musulmans en Afrique du Nord, XIXème-XXème siècles. Ed. du CNRS, 1980, note 52, p.142.

7. Nahum Menahem, Israël, tensions et discriminations communautaires, Paris, L'Harmattan, 1986, p.172.

8. Jacques Gutvirth, La vie juive traditionnelle, Paris, Ed. de Minuit, p.323.

9. Cité par Danielle Storper-Peretz, "Femmes juives et étude des Textes de la tradition", dans Traces, n°9-10, Textes du Colloque : Judaisme, judaicité..., CNRS, 1984, p. 157.

10. Danielle Storper Peretz, "Femmes juives et étude des Textes de la tradition", op.cit., p 157.

11. Yvette Roudy, "La seconde révolution des américaines", dans L'Arc, n°6, p.71.

12. Georges Friedman, "La religion en Israel", dans Dispersion et Unité, n°13, 1973-74, p.125.

13. The Jewish Woman, New perspectives, Ed. by Elizabeth Kolt un, New York, Schokenbooks, 1976.

14. Colette Azria, "Le droit de comprendre", dans les Nouveaux Cahiers, n°47, 1976-77, Paris, AIU, p.5.

15. Arlette Elkaim-Sartre, Aggadot du Talmud de Babylone, (Traduit et annoté par), Lagrasse, Ed. Verdier, 1981.

16. Catherine Chalier, Les matriarches, Paris, Ed. du Cerf, 1985.

17. Eliane Amado-Walensi, Isaac, gardien de son frère, Toulouse, Ed. Privat.

5) DES ASPECTS CONTROVERSES

DU STATUT LEGAL DE LA FEMME JUIVE

Reléguée à l'arrière plan du problème juif, si ce n'est complétement ignorée, la discrimination juridique de la femme juive apparait essentiellement dans l'interdiction qui lui est faite de servir de témoin devant les tribunaux rabbiniques et dans les "archaismes" qui régissent son statut matrimonial.

1. Une femme ne peut servir de témoin

La députée israélienne Shulamit Alloni dénonce cette situation faite à la femme juive :

> "Dans le Livre des Nombres (35-30) il est écrit : Un seul témoin ne suffira pas pour faire condamner une personne à mort. Dans un autre verset sont évoquées "les deux personnes qui doivent témoigner". De là les commentateurs ont conclu : "Il s'agit d'hommes et non de femmes" (Harambam, Halkhot deot, 9-11), puis ils ont ajouté "parce que les femmes sont légères". Ainsi en a t-il été décidé; le statut de la femme est similaire à celui de l'esclave, tous les deux n'ont pas le droit de témoigner (1)."

Quand on sait l'importance que revêt le témoignage dans le judaisme, au plan juridique et cultuel, cette interdiction faite à la femme constitue une atteinte extrémement profonde à la conscience de la femme juive au XXème siècle. Exclue des tribunaux rabbiniques en tant que témoin, la femme ne peut a fortiori siéger dans ces tribunaux puisque la fonction de rabbin ne lui est pas ouverte.

2. Le mariage et l'adultère

Le mariage juif est célébré par la formule prononcée par l'homme devant un public suffisant :"Harei at mekoudeshet li be-tabaat zou ke dat Moshe ve-Israel", ainsi tu m'es consacrée par cette bague selon la loi de Moise et d'Israel". La femme, elle, n'a rien à dire et rien à répondre pour être mariée. Cette consécration "kidoushin" désigne le mariage lui-même, et S. Alloni indique que ce terme qui consacre la femme à l'homme, signifie avant tout qu'à partir de ce moment la femme est "interdite" à tout autre homme (2). Cette interdiction n'est pas réciproque pour l'homme, puisque seul l'adultère de la femme est un motif de répudiation.
D'autres conséquences importantes de l'adultère, outre la répudiation de la femme, touchent les enfants qu'une femme mariée peut mettre au monde après avoir eu des relations sexuelles avec un autre homme que son mari. De tels enfants sont considérés comme "mamzerim", bâtards, et sont exclus de la communauté d'Israël. Ils ne pourront épouser des Juifs, si ce n'est des bâtards comme eux.
Par ailleurs, l'homme avec qui la femme a commis un adultère ne peut pas l'épouser, même après sa répudiation, car elle a eu des rapports sexuels avec lui au moment où elle était consacrée à un autre homme.

La Michna définit trois modalités qui lient une femme à un homme. Une femme peut etre "achetée" (niknet) de trois manières : par contrat, par de l'argent et par viol (bi'ah). Cette dernière modalité signifie qu'une femme qui a été prise sexuellement par un homme lui appartient, au même titre qu'une femme qui lui aurait été liée par les "kidoushin". Pour ce libérer de ce lien créé par la possession sexuelle, le même processus de divorce, get,

est exigé.

3. Le "get" ou lettre de répudiation

En matière de divorce, comme de mariage, la jurisprudence juive reste généralement celle qui a été fixée dans le Talmud :

> " (A l'époque talmudique) les rabbins maintenaient le système patriarcal de la Bible en vertu duquel le mari exerçait une autorité absolue. Cette règle n'est jamais discutée dans le Talmud :"Une femme peut être répudiée qu'elle y consente ou non, mais un mari ne peut être répudié qu'avec son consentement (Yebamot, 14-1) (3).

Selon la loi juive les liens du mariage se dissolvent par le décés de l'un des époux ou par la répudiation écrite, dont, en principe, seul le mari dispose. Cette conception unilatérale du divorce mèt la femme dans une position d'inégalité flagrante que les rabbins eux-mêmes se sont souvent appliqués à réduire, ainsi que le note Haim Zafrani :

> "On s'est attaché à travers les âges à limiter par des moyens divers, dans l'intérêt de la femme et des bonnes moeurs, l'exercice du droit de répudiation unilatéral et ad-libitum que la législation rabbinique traditionnelle confère expressemment au mari. Ce droit demeure néanmoins exhorbitant, et les motifs qui peuvent être invoqués par le mari, rarement par la femme, forment des plus graves aux plus futiles, une gamme très étendue (l'adultère, le refus de cohabitation, le refus de la femme de suivre son mari, etc...) (4)."

La procédure du divorce juif se réduit donc à une lettre (get) écrite par le mari stipulant qu'il répudie sa femme. Légalement, toute cause peut être suffisante pour justifier une répudiation de la femme : le Talmud évoque

aussi bien un repas brulé que le fait d'avoir rencontré une femme plus belle (5) !

De tout temps, lors d'une demande de divorce, les rabbins ont toujours procédé à une rencontre de conciliation, pour tenter de faire revenir les parties sur leur décision. De même, ils ont adouci les règles talmudiques, et les demandes en nulleté de mariage basées sur l'infirmité ou la difformité de la femme ne sont plus reçues.

Par ailleurs, face à ce droit illimité du mari à répudier sa femme, depuis les temps bibliques, une mesure de protection avait été instaurée par l'obligation de la Ketoubah. La rédaction de la ketouba constituait un contrat par lequel l'homme s'engageait, en cas de divorce à restituer à sa femme les biens qu'elle avait amené avec elle au moment du mariage. Ni exactement dot, ni exactement douaire, l'apport de la femme ne lui revient pas lorsqu'elle est répudiée à ses torts, et ainsi cette mesure de protection reste encore à la discrétion de la définition des "torts" de la femme, dont seules certaines catégories, comme l'adultère, sont définitives.

Face au droit ad-libitum du mari à demander le divorce, la femme ne peut le demander qu'en cas d'impuissance du mari. Toutefois, le Talmud stipule également qu'elle peut demander le divorce si son mari contracte une maladie répugnante ou s'il entreprend une sorte de travail qui le rend repoussant pour elle. L'absence ou l'abandon du mari ne sont pas des causes de divorce. Quelle que soit la durée pendant laquelle on restait sans nouvelles du mari, tant qu'un témoin digne de foi n'avait pas déclaré sa mort, sa femme restait une femme "agouna".

4. La femme "agouna", ou liée à un mari absent

Cette catégorie est évoquée par Georges Friedman parmi les conséquences de la non-reconnaissance du mariage civil en

Israël. Il définit cett catégorie par :

> "L'impossibilité pour la femme "agouna" c'est à dire non-répudiée par le mari selon la tradition du get, mais abandonnée par lui, de recontracter un mariage valide aux yeux de l'establishment politico-religieux (6)".

J'ajouterai à la définition de G. Friedman que la notion de femme agouna inclut également la catégorie classique, de "veuve présumée", dont le mari a disparu depuis quelques années sans que sa mort puisse être prouvée.
Dans un ouvrage consacrée à la femme en Israël, Lesley Hazelton rappelle qu'au cours du génocide nazi le nombre de veuves présumées a été très important, dans la mesure où de nombreuses personnes disparaissaient sans que l'on sache avec certitude si elles étaient mortes (7). Dans cette situation les femmes étaient particulièrement pénalisées, puisqu'en stricte orthodoxie, ainsi que nous le verrons plus loin, la loi juive permet aux hommes d'être polygames, et ils pouvaient donc se remarier. Par contre une veuve présumée qui s'était remariée et dont le premier mari réapparaissait pouvait être obligée de divorcer de son premier et de son second mari. De plus, en cas de réapparition de son premier mari, les enfants qu'elle aurait eu de son deuxième mari sont considérés comme "mamzerim".

La question des femmes agounot a également constitué un problème auquel les rabbins ont eu à faire face en d'autres lieux et à d'autres époques. Ils se sont généralement efforcés d'en alléger la portée, d'une part en limitant à un seul témoignage, la déclaration de la mort d'un mari absent, et d'autre part, en instituant "un get conditionnel", ainsi que l'indique H. Zafrani dans l'histoire du judaisme marocain :

> "Le problème des agounot soulevé par la mort probable, mais improuvable du mari, était particulièrement aigu

dans un pays comme le Maroc, à cause de l'insécurité des routes. Quand le mari devait entreprendre un long voyage en mer, il laissait à sa femme une attestation de divorce éventuel (get conditionnel). Ainsi, s'il n'était pas rentré à une date déterminée, sa femme pouvait se remarier.

Les rabins marocains comme leurs collègues des autres communautés de la diaspora, ont de tout temps appliqué avec libéralisme les règles concernant la preuve du décés, afin de permettre la dissolution de la première union et le remariage de la "veuve présumée" dont le sort est souvent considéré comme pire que la mort (8)."

(souligné par moi)

5. Le lévirat et la "halitsah"

Pour le judaisme le lévirat constitue l'obligation dans laquelle le frère d'un défunt est tenu d'épouser la femme de son frère mort, lorsque celui-ci n'a pas laissé de descendance mâle. Le frère du défunt est lévir, c'est à dire qu'il lui incombe d'épouser sa belle-soeur, même s'il est très jeune et que sa belle-soeur est beaucoup plus agée que lui, ou meme s'il est déja marié. Si le frère le plus agé refuse, comme il a le droit de le faire publiquement, un frère plus jeune peut prétendre au rôle de lévir.

En pratique cette obligation de lévirat est généralement remplacée depuis l'époque biblique par le rituel de la "halitsah". Il consiste dans une cérémonie complexe au cours de laquelle le frère du défunt est déchaussé par sa belle-soeur, qui le libère ainsi de son obligation de l'épouser.

Avec les nombreuses guerres et les combats meurtriers qui se déroulent en Israël, la morts de jeunes époux qui n'ont pas laissé de descendance mâle est fréquente, et la

pratique de la "halitsah" n'est pas rare. C'est pourquoi il est apparu important de rapporter la description de ce rituel par ailleurs peu publicisé, tel qu'il a été raconté au député S. Alloni par une jeune veuve israélienne qui a du s'y soumettre pour pouvoir se remarier :

> Je me suis rendue avec mon beau-frère au tribunal rabbinique. On nous fit asseoir jusqu'à ce qu'on rassemble un "minyan" (dix personnes mâles) et deux témoins (également mâles).
>
> Ensuite on me demanda de recouvrir complétement ma tête avec un foulard, de manière à ne laisser dépasser aucun cheveu, et bien sur de me couvrir les épaules. Puis on nous fit asseoir devant trois rabbins, et on plaça les deux témoins à nos côtés.
>
> Les rabbins nous ont redemandé à plusieurs reprises si nous voulions effectivement nous soumette à la "halitsah" et si nous ne le regretterions pas. On demanda à mon beau-frère s'il voulait effectivement me libérer de son plein gré.
>
> Mon beau-frère déclara devant témoins qu'il abandonnait son droit au lévirat... Ensuite on l'amena dans une autre pièce pour laver la plante de ses pieds et pour lui couper les ongles. Pendant son absence, les rabbins se sont longuement consultés sur le problème - grave s'il en est - que constituait le fait que j'étais gauchère. Ils ne savaient pas s'il était permis, dans ce rituel, de défaire les lacets de la sandale (voir photo ci-contre) avec la main gauche.
>
> Lorsque mon beau-frère revint, on lui mit la sandale et on me demanda de m'approcher de lui. J'ai à nouveau du déclarer que je désirai la "halitsah". J'ai récité trois fois après les rabbins le verset qui disait que je ne voulais pas fonder de foyer avec le frère de mon mari. Ensuite il m'a fallu lui ôter la sandale, avec une seule main, et sans la déchirer, et la jeter au loin. Puis on

Fig.13 : HOMME CHAUSSÉ DE LA SANDALE DU RITUEL DE LA "HALISAH"

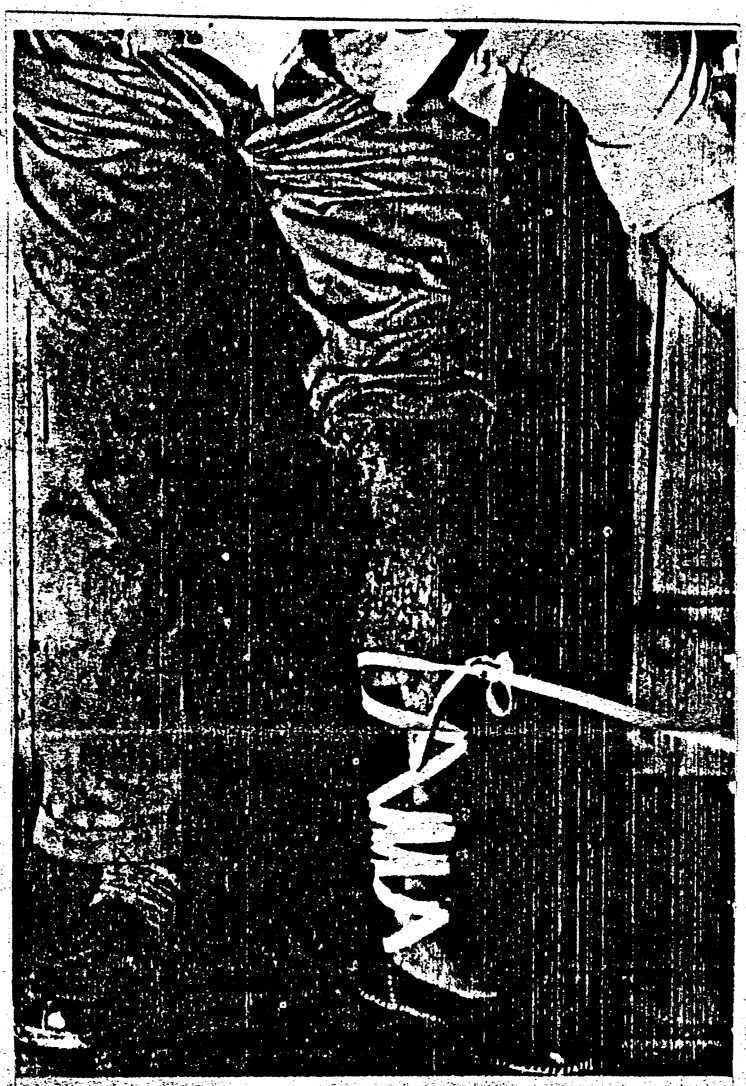


Fig.13 רגלו של היבם בשעת החליצה (צילום "דבר השבוע")

Source : Shulamit Alloni, Les femmes en tant qu'êtres humains, hors pag.

m'a demandé de cracher sur mon beau-frère. Comme je ne voulais pas le faire, on m'a permis de le faire par terre et non sur mon beau-frère. Mais les rabbins ont trouvé que je n'avais pas craché assez fort et que mon crachat n'était pas assez visible, et je fus obligée de recommencer. Ensuite il m'a fallu "injurier" mon beau-frère en disant "qu'ainsi soit fait à l'homme qui ne reconstruit pas la maison de son frère". Les rabbins n'oublièrent pas de préciser qu'à partir de ce moment j'étais permise à tout homme (sauf aux Cohen). Ainsi se termina ce rituel humiliant (9). (ma traduction)

Ce rituel complexe hérité des temps les plus reculés, n'est pas seulement pratiqué en Israël. Il est également pratiqué par le tribunal rabbinique de Paris, ainsi que me l'a rapporté un juif vivant à Aix en Provence. Cet homme, marié et père de deux jeunes gens, refusait depuis une dizaine d'années de s'y soumettre, mais lorsque sa belle-soeur veuve voulut se remarier à la synagogue, elle ne pouvait le faire sans qu'elle et son beau-frère aient fait la preuve de la "halitsah". Ils le firent au tribunal rabbinique de Paris, en 1985. Cette personne ne m'a pas raconté le déroulement détaillé du rituel qu'ils ont suivi, mais je suppose qu'il ne doit pas présenter de différences notoires avec celui pratiqué en Israël et décrit par S. Alloni.

L'Encyclopedia Judaica souligne l'archaisme d'une telle pratique en faisant remarquer qu'elle est incompatible avec le statut moderne de la femme juive et qu'elle pourrait parfaitement être abrogée sans porter atteinte à la structure fondamentale de la famille juive. "Mais", est-il ajouté, "les cercles orthodoxes qui (en Israël) administrent cette loi la considèrent comme immuable (10)."

G. Valensin voit une forme moderne du lévirat dans les recours à l'insémination artificielle de femmes juives, dont le mari est stérile, par le sperme de leurs beau-frères (11). Ce phénomène, méritait d'être souligné, car il actualise, grace aux progrès de la science, le droit juif selon lequel la femme mariée et sa progéniture appartiennent à la famille de son époux.

6. Interdite aux "cohen"

Selon la loi juive, aucun cohen n'a le droit d'épouser une divorcée, de meme qu'il ne peut épouser une femme qui a reçue la "halitsah". Sont considérés comme "cohanim" (pluriel de cohen) les personnes identifiées comme descendants d'une famille biblique de prêtres sacrificateurs, et qui ne portent pas nécessairement le nom de Cohen.
Cette interdiction parait pour le moins irréaliste, puisque depuis des siècles il n'y a plus de généalogies juives dument établies, et que l'appartenance à une famille de cohen n'est pas toujours connue des intéressés eux-mêmes.

7. "Isha katlanit" : la femme de funèbre augure

Cette catégorie, qui ne se rencontre que très exceptionnellement, désigne des femmes trois fois veuves, et à qui, de ce fait, il est interdit de se remarier.
Ce cas s'est néanmoins posé récemment en Israël :

> "En 1973, la presse israélienne a fait écho à la protestation d'une femme de 72 ans, trois fois veuve (dont une fois comme veuve de guerre), contre la sentence d'un tribunal rabbinique qui, invoquant des traditions de la "halakha", lui avait refusé le droit de se remarier une quatrième fois : son triple veuvage

faisait d'elle "une femme de funèbre augure (12)."

8."Moredet" : la femme rebelle

La législation juive définit comme "rebelle", une femme mariée qui refuse la lettre de répudiation que lui présente son mari.
Etant donnée la loi juive qui n'interdit pas la polygamie, l'homme dont la femme refuse le divorce peut toujours se remarier, et il n'est pas dit dans le Talmud, quel est le sort de la femme "rebelle", qui resterait au foyer conjugal contre le gré de son mari ! L'épithète qui la désigne mérite d'ete rapprochée de la "rebellion" de Lilith, en soulignant que dans les deux cas il s'agit de ne pas soumettre au désir de l'homme.

9. La polygamie

La catégorie de la femme rebelle nous renvoie à une situation matrimoniale limitée dans le judaisme depuis de nombreux siècles, mais qui a néanmoins perduré jusqu'à nos jours dans certaines communautés juives orientales, celle de la polygamie ou plus précisemment de la polygynie.
Dans l'introduction à une traduction française récente du traité talmudique "Yebamot" ou lois du lévirat, le rabbin A. Weil précise :

"la polygamie n'est pas interdite par la Tora, ce n'est qu'une interdiction rabbinique (13)."

Les hommes de la Bible sont nombreux à avoir plusieurs femmes, et le Talmud rapporte aussi de nombreux **cas** de polygamie. Si la Loi juive contenue dans le Talmud autorise la polygamie, A. Cohen ajoute qu'il ne la conseillait pas, mais sur ce point le Talmud offre des opinions variées.

"Un homme peut épouser autant de femmes que bon lui semble" (Yeb.65a), affirme une autorité. Un autre

déclare qu'il ne peut en avoir plus de quatre (Ibidem, 44a). Cependant un troisième rabbin pose ce principe "Un homme est tenu de divorcer d'avec sa femme, si celle-ci le désire, lorsqu'il en prend une femme de plus" (Ibidem 65a) (14)."

Après l'époque talmudique, une des décisions communautaires fondamentales en matière de droit matrimonial fut celle prise au Xème siècle par le Rabbin Gersom de Mayence qui interdit toute pratique de la polygamie. Mais cette interdiction ne s'appliqua pas à l'ensemble du judaisme ainsi que le précise Cecil Roth :

"Il est vrai qu'elle (l'ordonnance de G. de Mayence) ne fut explicitement acceptée que par la branche nordique du peuple juif, celle des Ashkénazim. Toutefois, même parmi les Séfardim d'Espagne et des colonies anciennes de l'Afrique du Nord et du Levant, ce principe fut généralement observé (15)."

Un exemple historique concret, celui des Juifs du Maroc étudiés par Haim Zafrani, permet de mesurer la portée effective de la polygamie dans une communauté juive orientale.

H. Zafrani précise d'abord les disparités juridiques qui existaient à l'intérieur du judaisme marocain : à l'ancienne population juive autochnone, les "toshabim", s'étaient ajoutés, dès la fin du XIIIème siècle, les Juifs expulsés d'Espagne et du Portugal, les "megorashim". Jusqu'au vingtième siècle, il existait encore deux courants juridiques différents au sein du judaisme marocain. Celui des toshabim, chez lesquels c'est l'ancien droit talmudique qui est appliqué, complété et corrigé par les coutumes locales. Il coexiste avec le droit castillan des megorashim, qui au fil des siècles tendra progresivement à s'étendre à l'ensemble du judaisme

marocain.

> "Cette extension du régime castillan a apporté des améliorations notables à la condition de la femme : la création entre les époux d'une communauté légale, à la dissolution du mariage par le décés de l'un d'eux d'une part; la prohibition de la polygamie, d'autre part (16)."

En vertu du régime matrimonial conforme au droit talmudique, les toshabim du Maroc pouvaient eux, avoir plus d'une épouse légitime. Le plus souvent il s'agissait de bigamie, lorsque la première femme était stérile, et quand il avait lieu d'appliquer la prescription du lévirat. Mais, ajoute Zafrani :

> "Notons que la polygamie se présente en général comme une concession aux moeurs et aux usages (...). La législation a toujours eu tendance à en restreindre la pratique (17)."

Même restreinte, la polygamie ne semble pas avoir été une pratique à laquelle les femmes juives aient consenti de gaieté de coeur. On trouve en effet, également dans le livre de H. Zafrani, la description d'un seul cas de rebellion historique des femmes juives contre leurs situation légale, celui d'une rebellion remettant en cause la bigamie :

> (Au XVIème siècle) l'opposition du rabbinat marocain à de plus larges concessions en faveur de la bigamie entraina l'intervention du Sultan, circonvenu par quelques notables juifs influents qui accusaient les rabbins de transgresser la loi talmudique (...). Un édit royal autorisa les sujets juifs à pratiquer la bigamie (voire la polygamie). Le rabbinat obtempéra en vertu de principe "la loi du souverain est la loi".Mais les épouses offensées menacèrent d'abjurer la religion (18)."

Autorisée par le Talmud, et certainement influencée aussi dans les pays de l'Islam par les pratiques environnantes, la polygamie a donc perduré dans le judaisme de manière limitée jusqu'à nos jours. Les organes de l'immigration en Israël se sont en effet souvent trouvés face à des cas de polygamie de juifs d'Afrique du Nord ou du Yémen, difficiles à "intégrer" ne serait-ce qu'à cause de l'étroitesse des logements attribués aux immigrants ! De même, dans une enquête effectuée auprès de familles juives originaires du Mzab (Tunisie) installés en Alsace, Fredy Raphael rapporte le retournement de l'attitude des Juifs alsaciens qui avaient mis en oeuvre l'accueil "d'un noble patriarche en djellaba accompagné de son épouse, de ses nombreux enfants, et de sa servante qui l'avait suivi dans l'exil en emmenant ses propres enfants... Malheureusement, le zèle d'une assistante sociale fit apparaitre que la "servante" était en fait la seconde épouse du patriarche, et que les enfants de la "servante" étaient également les siens. Du coup le vide se fit autour d'eux (19)."

La non-interdiction de la polygamie par la loi juive constitue de fait le fondement majeur des autres aspects du statut matrimonial de la femme qui ont été évoqués. A son encontre, le principe de la monogamie n'est qu'un principe moral, et même s'il est de fait le modèle généralisé du mariage juif, il est important de constater que la polygamie n'est pas strictement interdite par les lois civiles israéliennes, et qu'elle n'y donne lieu, ainsi que le souligne Geneviève Kouby qu'à "une interdiction dépourvue de sanction, énoncée en termes formels (20)". Le même auteur constate que "le poids de la Loi est lourd pour la femme (juive), malgré les intentions de "protection" dont elle fait l'objet (21)".
La non-abrogation légale de la polygamie par les

différents rabbinats, alors qu'elle ne recouvre plus la pratique réelle des juifs, de meme que la non-abrogation des autres aspects légaux du droit matrimonial considérés par un large pans du judaisme comme des rémanences archaiques montrent un attachement du judaisme à la lettre de la loi, plus qu'à la loi elle-même.
Elles montrent, a posteriori, que le statut de la femme, est un aspect central de la question juive, mais que la reformulation de la halakha à l'endroit de dispositions largement ressenties aujourd'hui comme discriminatoires ne pourra etre repoussée indéfiniment.
Un autre décalage, tout aussi significatif, mais qui touche de plus près encore la position faite ontologiquement à la femme est celle des lois juives réglementant la sexualité.

10. Les régles de pureté

Les lois juives relatives à la pureté de la famille ont été évoquées à diverses reprises dans ce travail, en soulignant que leur substance reposait sur l'interdiction de tout contact physique entre l'homme et la femme lorsque cette dernière était en état d'impureté rituelle (nidda). Cet état qui commence avec la première tache de sang ("sur le sous-vetement blanc de la femme (22)") prend fin quatorze jours plus tard, après l'immersion dans le bain rituel (Mikvé).
Exceptée dans les rangs de l'orthodoxie, la pratique régulière du mikvé est tombée en désuétude (la construction de nouvelles synagogues n'inclut pas toujours le mikvé, et peut-être aussi que les femmes préfèrent l'eau courante ainsi que le montrait l'exemple des femmes féllashas nouvellement installées en Israël), et l'attachement au judaisme ne semble plus passer par l'attachement à ces réglementations.

Sur le plan légal, le tribunal rabbinique fait toujours obligation de fournir un certificat de mikvé avant la cérémonie du mariage (en Israël); alors qu'il ne se donne aucun moyen de regard sur les pratiques ultérieures de pureté rituelle dans le mariage.

Qu'elles qu'aient été par le passé, proche ou lointain, les applications réelles des réglementations juives de la sexualité, la notion meme de Pureté (rituelle) qui les fondent reste fondamentale au plan de la position ontologique de la femme que le judaisme fait passer à travers elle.

G. Koubi dans un article déja cité sur "Le droit, la loi et la notion de pureté de la femme juive", rejoint l'hypothèse qui m'a guidée dans cette recherche, lorsqu'elle souligne que :

> "Dans la mesure où la femme détient un role "vital" pour la communauté, les interdits et les sanctions relatives à la sexualité l'atteignent plus sévérement que l'homme. Cette sévérité est due au mystère que la femme a toujours représenté pour l'homme, et la magie du "contact physique" révèle la crainte humaine face au jeu de la procréation. La Bible a retranscrit les mythes primitifs selon lesquels "la femme est un danger pour l'homme (23)".

Le rôle "vital" de la femme juive, (les guillements sont dans la citation), est attesté par la filiation matrilinéaire du judaisme. En stricte orthodoxie la filiation juive ne peut passer que par la mère, même si la Loi du retour (qui autorise tout juif à accéder à la nationalité israélienne) peut elle se montrer plus laxiste. Cette spécificité matrilinéaire, plus que résidu d'un ancien ordre matriarcal, reste un trait inaliénable de la conception juive de la femme comme Gardienne, ou mieux, Passeuse, de la Loi que jamais elle n'exerce :

> "La loi s'adresse à l'homme : la femme n'a de place que

féconde et fécondée... Mère de son fils, la femme est au fait de son existence sociale. Mère de sa fille, la femme répercute son mal à etre à travers "la transmission du pouvoir" : gardienne de la Loi (24)".

Ramenée au "mystère de la femme", cette sévérité apparait directement liée aux conceptions du démonisme du féminin, et la crainte humaine face au jeu de la procréation, à la menace de procréation démoniaque que Lilith fait peser sur les hommes seuls, enclins aux épanchements malencontreux.

Une dialectique moderne ramène les lois règles de pureté à "la présentation de la femme comme une personne et non comme un objet (sexuel) à la disposition de l'homme (25)".

Mais ainsi que l'enseignait M. Mauss, la notion de personne est apparue tardivement, et il ne semble pas que le judaisme antique l'ait élaborée avant les Romains, à plus forte raison à l'intention de la femme.

De même, les mythes selon lesquels la femme est un danger pour l'homme ne sont pas que des rites primitifs dont la Bible aurait gardé la trace. Le mythe de Lilith en tant que tel, n'a été élaboré que tardivement, et il a particulièrement développé la menace de licence sexuelle que la femme est censée représenter.

Les représentations juives traditionnelles de la femmes ainsi que les aspects de sa condition légale décrits ici sont des aspects partiels de la condition de la femme juive. Mais leur questionnement et leur remise en question font aujourd'hui l'objet de nombreuses controverses au sein du judaisme.
Au plan du culte et du mariage des transformations ont été introduites par les tendances réformistes et libérales du judaisme, mais elles sont considérées comme illégales par les tendances orthodoxes, et particulièrement par les tribunaux rabbiniques israéliens.
L'accés des femmes juives à l'étude des textes de la tradition constitue l'évolution la plus significative de la condition de la femme juive, et ce dans toutes les communautés juives. Ouverte aux femmes, l'étude porte en elle les germes d'une évolution possible de la Halakha en ce qui concerne la jurisprudence relative aux femmes.

C'est à pafrtir de ces données relatives à la condition de la femme juive, données qui en ce qui concerne les représentations de la féminité apparaissent comme un prototype de représentations misogynes répandues bien au delà de la tradition judeo-chrétienne, que sont développés les mouvements féministes juifs, religieux et séculiers. Pour ces mouvements, le recours à la figure mythique de Lilith constituera un repère symbolique important. Reprise également par des auteurs féministes, pas nécessairement juives, Lilith deviendra un cliché d'une Première Eve, détrônée parce que sexuellement désirante.
Bien que certains, parmi les auteurs féministes contemporains qui se réfèrent à Lilith soient allés au delà de l'histoire de la Première Eve rapportée par Ben Sira (comme Edith Vallée), d'autres ont eu parfois recours à des réfèrences erronées (telle que celle de Mariella Righini, qui avance avoir rencontré Lilith dans la

Genèse), ou simplement à des notations succintes présentant ce mythe comme le prototype d'une rebellion contre l'ordre patriarcal.

Davantage que la validité de ces références faites à Lilith, un des intéret que présentent ces évocations contemporaines était celui de l'efficacité symbolique de cette figure mythique.

A partir de cette figure féminine démoniaque, et surtout à partir de la légende de la Première Eve, de nouvelles narrations ont développé le procédé d'un "renversement dialectique" des attributs démoniaques de Lilith pour la constituer en valeur identificatoire du féminin.

Ce procédé de renversement de représentations symboliques, plus qu'un simple procédé de rhétorique, a pu apparaitre dans divers travaux menés au sein de l'EDRESS (26) sous la direction de S. Ostrowetsky, comme une des logiques de la constitution de l'identité dans des mouvements politiques modernes. Ainsi dans une thèse consacrée à la négrétitude (27), Frank Taniféani a pu souligner le renversement qui a constitué le slogan "black is beautifull". De même, les références féministes à Lilith portent la trace de ce travail de subversion du symbolique à travers lequel le féminin est encore "représenté" par le démoniaque, mais par un démoniaque qui n'a plus que ce nom, et qui en fait rejette radicalement la symbolique traditionnelle qui le portait.

Notes

1. Shulamit Alloni, Nachim ké bnei-adam (hébreu), - Les femmes en tant qu'etres humains -, Jérusalem, Ed. Idanim, 1976, p.35.

2. Idem.

3. A. Cohen, Le Talmud, op.cit;, p.220.

4. Haim Zafrani, Mille ans de vie juive au Maroc, op.cit., p.92.

5. A. Cohen, Le Talmud, op.cit., pp.204-205.

6. G. Friedman, "La religion en Israel", op.cit., p.125.

7. Lesley Hazelton, Israeli Woman, New York, Simon and Schuster, 1977, p.42.

8. H. Zafrani, Mille ans de vie juive au Maroc, op.cit., p.94.

9. S. Alloni, Les femmes en tant qu'etres humains, op.cit., p.126.

10. Encyclopedia Judaica, article "Woman", op.cit., Tome XVI, p.626.

11. G. Valensin, Les Juifs et le sexe, op.cit., p. 39 : "Des auteurs de publications sur l'insémination artificielle avec donneur étranger de sperme ont été frappés par la fréquence avec laquelle les juifs occidentaux ont recours à cette insémination. Pour R.

Rambau, 'les tendances du mari juif stérile à demander une insémination avec le sperme de son frère sont une persistance du lévirat'."

12. G. Friedman, "La religion en Israël", op.cit., p.126.

13. La Michna - Tome 11, "Yebamot", traduit en français par le rabbin Alain Weill, Paris, Presses du temps présent, 1978.

14. A. Cohen, Le Talmud, op.cit., p.222.

15. Cecil Roth, L'histoire du peuple juif, op.cit., p.81.

16. H. Zafrani, Mille ans de vie juive au Maroc, op.cit., p.81.

17. Idem, p.82.

18. Idem, p.78.

19. Freddy Rapphael, "Les juifs du M'zab dans l'Est de la France", dans Relations entre Juifs et Musulmans d'Afrique du Nord aux XIX-XXème siècles, Ed. du CNRS, 1980, p.206.

20. Geneviève Koubi, "Le droit, la loi et la notion de "pureté" de la femme juive", dans Droit histoire et sexualité (collectif), Lille, Ed. Juridiques, 1987, p.426.

21. Idem, p 423.

22. V.J. Schwartz, Rachel ou les devoirs de la femme juive, Paris, Fondation Sefer, 1972,

23. G. Koubi, "Le droit, la loi et la notion de pureté de la femme juive", op.cit., p.417.

24. Idem, p.419

25. M.D. Tendler, Le judaisme et la vie conjugale, Paris, Fondation Sefer, 1978, p.7, cité par G. Koubi, "Le droit, la loi et la notion de pureté de la femme juive", op.cit., p.418.

26. Equipe de Recherches et d'Etudes en Sciences Sociales. Université de Provence.

27. Frank Taniféani, Thèse de 3°cycle, Université de Provence, 1985. Forme de schéma générique de l'identité dans les modes de pensée des intellectuels noirs au regard de la définition de leur race.) p.224 et sq.

Quatrième partie

DES EVOCATIONS FEMINISTES DE LILITH

1) PRESENTATION

Si ma découverte de Lilith dans des ouvrages féministes contemporains a été à l'origine du projet de cette thèse, ce n'est qu'au terme d'une recherche plus globale sur le développement de ce mythe à l'intérieur du judaisme lui-meme et de la reconstruction d'homologies structurelles des sèmes de ce mythe avec des manières juives plus générales de penser le féminin, que ces évocations contemporaines prennent tout leur relief.

Parmi ces évocations, celles des féministes juives sont particulièrement significatives. Nées de la remise en question des représentations juives de la féminité, elles posent directement le problème de l'efficacité et de la continuité du mythe à l'intérieur de la culture où il s'est développé.

En se "réappropriant" ainsi qu'elles le diront elles-même, la figure mythique de Lilith, les féministes juives religieuses américaines ne rompent pas avec leur tradition, mais la subvertissent et la renversent pour servir un nouveau projet social.

Après le recours d'auteures juives religieuses à Lilith, ceux des juives séculières israéliennes élargissent l'enjeu social et scientifique que constitue la résurgence de cette figure de la féminité démoniaque dans le mouvement féministe. Elle y est tour à tour interprétée comme la trace du processus historique de la mise à

l'écart des déesses de la fécondité de l'age de bronze avec la mise en place du monothéisme mâle, comme l'expression de la repression de la sexualité féminine, et comme celle des brutalités physiques auquelles les femmes continuent à être soumises.
Enfin, de nombreuses évocations de Lilith en France témoignent de l'extension des recours féministes à cette figure hors du judaisme. La figure démoniaque de Lilith y apparait tour à tour comme un emblème identitaire paradoxal, comme la personnification des anathèmes qui frappent les femmes transgressant les rôles sociaux qui leur sont impartis (en s'adonnant à l'alcool, ou en refusant la maternité). Mais surtout, la figure mythique de Lilith y apparait comme un lieu privilégié de la relation mythique que le mouvement féministe entretient avec l'idée du matriarcat.

Tandis que la construction du corpus des textes juifs traditionnels relatifs à Lilith a été conduite par une recherche classique de références citées par d'autres auteurs, celle du corpus d'écrits féministes n'avait pas d'antécédent. Ses références ont été recueillies de "bouche à oreille", et dans des lectures personnelles dont le sujet commun était la condition des femmes. Ainsi ce corpus n'est pas nécessairement exhaustif, toutefois un travail patient m'autorise à le supposer. Mais le Livre est toujours ouvert, et le personnage de Lilith n'a certainement pas terminé sa carrière.

Avant que d'examiner plus précisemment ce corpus dévocations féministes de Lilith, il importe encore de le distinguer de celui de ses références littéraires.

DES EVOCATIONS LITTERAIRES DE LILITH

En conclusion de son article sur Lilith dans l'Encyclopedia Judaica, G. Scholem notait simplement :"In European belles lettres, the Lilith story in various versions has been a fruitful narrative theme (1)". Dans leurs travaux sur Lilith, A.M. Killien et J. Bril accorderont une place importante aux évocations de cette figure mythique dans la littérature européenne (française, anglaise et allemande) depuis le Moyen Age et surtout au XIXéme et au début du XXème siècle. Je ne reviendrai pas en détail sur ces évocations, mais je tenterai de montrer que parmi elles, les plus tardives contiennent déja en germe le renversement symbolique de Lilith qui sera opéré par le mouvement féministe. De même, je soulignerai que les évocations de Lilith par des femmes de lettres, comme Renée Vivien et Anais Nin, n'appartiennent pas au corpus des évocations féministes.

Chez Victor Hugo, érudit et grand créateur de mythologie, l'évocation de Lilith est archétypique **du démoniaque**. En condensant diverses figures de la Féminité primordiale, obscure et maléfique, Lilith y apparait comme l'incarnation absolue du Mal :

"Je suis Lilith-Isis, l'âme noire du monde
Tremble ! l'être inconnu, funeste, illimité
Que l'homme en frémissant nomme Fatalité,
C'est moi Ananké, c'est moi. Tremble ! Le voile,
C'est moi. Je suis la brume et tu n'es que l'étoile;
Tu n'es qu'un des flambeaux possibles; moi je suis
La noirceur éternelle et farouche des nuits;
Quand l'astre fut soleil, le spectre n'était plus (2)".

Le second auteur français du XIXéme siècle dont j'ai retenu l'évocation de Lilith est Rémy de Gourmont. Auteur qualifié de "cérébralement sensuel" par Henri Clouard (3),

la pièce (injouable) qu'il a intitulé Lilith le ferait plutot qualifier d'auteur pornographique. Sous le couvert de références cabalistiques, la description qu'il fait des amours de Lilith et de Satan n'incite pas vraiment à la sensualité :

"Lilith.- J'ai faim de ta chair, o mon bouc.

Satan.- J'ai soif de ton sang, o ma louve.

(Ils se jettent l'un sur l'autre ainsi que des proies et se tordent en des furieuses courbes; puis ils s'affaissent, écrasés, la bouche ouverte, les doigts comme des crocs, recourbés vers la paume.)

Lilith. - (La première et d'une voix luxurieusement lasse, qui après chaque invocation, meurt en une caresse) : Iod, o mâle, Dieu et Phallus, axe du Monde et axe de l'Esprit, je te révère, Iod, o mâle !

Satan. - Hé, femelle, Matrice et Beauté, indolence spirituelle, lascivité, je te révère, Hé, o femelle !

L.- O Copulation, femelle et mâle, trombe et calice, obscurité de demain, je te révère, Va, o copulation !...

Ne m'appelle pas Hé, appelle moi Stérilité. Ne suis-je pas l'Inféconde ?

S.- Non, ton fils sera Sodome, et ta fille Gomorrhe.

L.- Qu'ils soient bénis, mais qu'ils soient les uniques - et je serai la Mère heusreuse entre les mères. Amen. O Père des vices futurs, donne-moi la joie de mes lèvres (4)".

Comparant cette évocation de Lilith à celle de nombreux autres auteurs qui en ont eux aussi tracé des portraits de séductrice, A.M. Killien note que "sous l'aspect du vice personnifié, de l'amour cruel et pervers, il n'existe pas de portrait plus repoussant que celui tracé par R. de Gourmont (5)".

Régent du Mercure de France, R. de Gourmont semble s'être laissé allé dans cette pièce à des fantasmes sexuels que d'autres hommes n'ont pas exprimé aussi crûment. Pour J.

Markale cette pièce "montre à quel point de vulgarité peut aller un auteur dit sérieux et distingué lorsque l'érotisme est soumis à la double censure de la société et de l'individu lui-même, obligé de recourir à des allusions (6)".
Nous verrons plus loin, qu'une femme, Anais Nin, fera également de Lilith l'héroine d'une nouvelle érotique, loin du mauvais goût de R. de Gourmont.

A partir du début du XXème siècle, certaines des évocations littéraires de Lilith font déja apparaitre une figure plus nuancée, plus pathétique. Chez Guillaume Appolinaire, placée au rang de déesse aux cotés de Tanit (forme phénicienne d'Astarté), Lilith pleure les guerres :

> "Tous ces dieux monstrueux obscurcissent l'azur
> Les dieux de Babylone et tous les dieux d'Assur...
> Et des champs de bataille, écoutez, écoutez,
> Tanit vient en pleurant et Lilith se lamente (7)".

Soulignant qu'aux peintures de goules et de sirènes du XIXème siècle, s'opposent désormais des interprétations littéraires qui montrent Lilith sous des aspects moins terrifiants, A.M. Killien note que la Lilith d'Anatole France nous inspire plutot de la sympathie :

> "Après avoir vécu quelques temps avec Adam dans l'innocence, Lilith l'avait quitté pour s'établir du coté de la Perse, où habitaient alors des préadamites plus intelligents et plus beaux que les hommes. Etant partie avant la chute, elle n'eut pas de part à la faute de premier père et ne fut point souillée de péché originel (8)".

J. Bril et A.M. Killien citent encore les évocations de Lilith chez André Spire, chez John Erskine, chez Bernard

Shaw, laissant entrevoir que le renversement symbolique et la positivisation de Lilith qui sera totalement opérée par les auteures féministes, avaient déja été largement inaugurés par d'autres écrivains. Mais cette filiation littéraire n'est jamais revendiquée par les auteurs féministes qui, pour évoquer Lilith, se réfèrent toujours directement aux sources juives. Tout en notant ici la convergence entre certaines évocations littéraires et les évocations féministes de Lilith, je veux souligner qu'en privilégiant les dernières, il n'est pas question de les poser comme des productions sexuées, mais comme appartenant à un mouvement d'idées exprimé le plus souvent par des femmes. Il faut pourtant constater qu'en France, les évocations féministes de Lilith se réclament majoritairement des thèses de deux hommes, J. Markale et J. Bril, qui eux-mêmes associent Lilith à l'idée d'un matriarcat primitif.

Trois femmes apparaissent également parmi les évocations littéraires de Lilith, Marguerite Jouve, René Vivien et Anais Nin. La première évoque Lilith dans un roman "Le maléfice", que je n'ai pu retrouver. A.M. Killien note que l'histoire de Lilith qui y est racontée dit qu'elle fut créée par Lucifer et qu'elle en fut aimée, mais qu'elle le quitta pour aller trouver les hommes de la terre et se faire aimer (9)".
Le portrait poétique que Renée Vivien trace de Lilith condense des thèmes partagés par les écrivains qui ont rompu avec les images purement maléfiques de Lilith.

"Je fus la lumière du monde
Et j'aimais le serpent tentateur et pervers,
Je conçus l'irréel dans mon âme profonde.
La terre s'incline devant ma royauté.
Jéhovah fit éclore à mon front d'amoureuse
L'astre fatal de la Beauté.

Je ne fus pas heureuse (10)".

Mais davantage que le contenu des vers de R. Vivien, j'ai retenu l'évolution advenue à son historiographie, à cause des convergences qu'elle présentait avec des interprétations du mythe de Lilith lui-même.
Dans l'Histoire de la littérature française, Henri Clouard a en effet pour présenter Renée Vivien, les mots mêmes de Lilith, ces épithètes qui nous sont familiers à force d'avoir servi à qualifier la féminité démoniaque. Rappelant la triade littéraire constituée par Anna de Noailles, Lucie Delarue-Mardrus et Renée Vivien, H. Clouard écrit :

> "Une chevauchée d'amazones qui firent penser à des centauresses a débouché soudain derrière le cap séculaire, déchainant un grand souffle d'audace, de sensuelle avidité, de perversité pathétique, de verbe surabondant... N'empêche, que chacune, à bien voir, est demeurée à part, seule avec elle-même, heureuse et malheureuse de sa solitude : tableau d'intégrale féminité (11)".

Les oeuvres complétes de "la plus perverse des poétesses modernes", ainsi que la désigne H. Clouard, ont été récemment republiées par Jean Goujon (12), accompagnées d'une large biographie de R. Vivien, intitulée "Tes blessures sont plus douces que leurs caresses (13)". Ainsi, en 1987, R. Goujon offre l'occasion de (re)découvrir une poétesse dont quelques décennies à peine nous séparent. Renée Vivien est née en Angleterre. Elle mourut en France en 1909, à 32 ans, d'expression française, son oeuvre, poèmes et romans, est aussi l'écho de sa vie et de ses amours lesbiennes cosmopolites et douloureuses. Dénommée "la Sapho 1900", R. Vivien a laissé une oeuvre "souvent crue, toujours douloureuse, peut-etre impudique, - mais quelle oeuvre ne l'est pas ? (14)".

L'évolution de l'historiographie de cette femme de lettres impudique & lesbienne qui a évoqué Lilith, présente, en raccourci, le regard différent qui peut-etre porté aujourd'hui sur la transgression féminine.

Le trajet d'Anais Nin fut beaucoup plus long que celui de R. Vivien, et son talent, bien que reconnu tardivement, n'a pas besoin d'être justifié. A l'inverse de R. Vivien, née en Angleterre et écrivant en français, A. Nin, née à Neuilly, a publié toutes ses oeuvres en anglais. Si R. Vivien était lesbienne, A. Nin se présente elle-même dans son Journal comme une femme souffrant de frigidité, et ses deux personnages de Lilith, l'une frigide et l'autre lesbienne posent effectivement la question du rapport de l'auteur avec ses personnages. Pour l'ensemble des personnages féminins qu'elle a créés, A.Nin s'est insurgée contre des critiques qui ont laissé entendre que que toutes les femmes qu'elle décrivait étaient elle :

> "Je pense", écris A.Nin dans son Journal, "que c'est tout à fait contraire à l'éthique et que c'est une grave faute de la critique subjective de donner à entendre que toutes les femmes que je décris sont moi-même... Le 'moi' dans mon oeuvre est simplement un instrument de prise de conscience et de l'expérience, mais il est comme le moi chez Proust un miroir pour de multiples autres personnalités. C'est le noyau d'où jaillissent toutes sortes de relations autres, des études de relations ou de leurs échecs (15)".

Son premier personnage de Lilith est l'héroine d'une courte nouvelle érotique intitulée Lilith dont seront cités quelques extraits :

> "Lilith était frigide, et son mari s'en doutait, malgré sa comédie...
>
> Mais le mari de Lilith ignorait tous les préliminaires du désir, des stimulants du désir, dont certaines

> natures primitives ont besoin, et donc, au lieu de répondre dès qu'il voyait ses cheveux devenir plus électriques, son visage plus vivant, ses yeux plus brillants, son corps fébrile et nerveux comme celui d'un cheval de course, il se retranchait derrière ce mur d'impasibilité, cette moquerie gentille et indulgente, tout comme on regarde avec amusement un animal de zoo faire son numéro sans y prendre part. Cette attitude créait chez Lilith un sentiment d'isolement - celui d'une bête sauvage perdue en plein désert... Si au lieu de cela il était apparu en bête sauvage lui-même, à l'autre bout du désert, la fixant avec la même électricité dans les cheveux, sur la peau, dans les yeux, s'il était apparu avec le même corps de bête à la puissante démarche ... peut-être auraient-ils pu rouler ensemble par terre, leurs morsures devenant baisers et leur assaut étreinte, tirant leurs cheveux pour rapprocher leurs bouches, leurs dents, leurs langues. Et dans cette fureur, leurs sexes auraient pu se frotter l'un contre l'autre, provoquant des étincelles jusqu'à fondre l'un dans l'autre leurs deux corps pour mettre fin à une insupportable tension (16)".

Mais son mari "éteignait la lumière", comme pour éloigner les démons évoqués par le Zohar, et Lilith se considérait comme "un monstre" non pas d'être trop lascive, mais au contraire de rester de glace. Comme la Lilith biblique, celle d'A. Nin, se voyait comme "une bête sauvage perdue en plein désert", et d'autres images de bestialité ("son corps fébrile comme celui d'un cheval de course") décrivent cette "nature primitive", qui pourtant restait de glace devant son mari. Après lui avoir donné en pature son corps sans réaction, elle pleurait, tout comme chez G. Apollinaire.

Cette nouvelle érotique d'A.Nin fait partie d'une oeuvre de commande faite conjointement à A. Nin et à H. Miller

par un collectionneur qui les payait un dollar la page, en 1940. Ce n'est qu'une vingtaine d'années plus tard qu'A. Nin accepta de publier ses textes érotiques, car dit-elle:

> "En les relisant, bien des années plus tard, je m'aperçois que ma propre voix n'a pas été complétement étouffée (...). J'ai finalement décidé de publier ces textes érotiques, parce qu'ils représentent les premiers efforts d'une femme pour parler d'un domaine qui avait été jusqu'alors réservé aux hommes (17)".

En matière d'érotisme cette nouvelle d'A.Nin est loin du vulgaire et du mauvais goût de celle de R. de Gourmont, et pour une première tentative de femme, il me semble qu'elle doive etre saluée comme une réussite du genre. Bien qu'elle souligne qu'il s'agit là "des premiers efforts d'une femme pour parler d'un domaine qui avait été jusqu'alors réservé aux hommes", A. Nin ne s'est jamais considérée comme "féministe" au sens où l'était S. de Beauvoir, par exemple. Mais au delà de querelles de clochers, l'oeuvre d'A.Nin a profondément marqué par la prise de conscience féministe du XXème siècle dont elle est restera une figure de proue. Sa première Lilith contient des références implicites aux sources juives traditionnelles, la seconde y fera directement référence.

Son second personnage de Lilith apparait dans la nouvelle "Un hiver d'artifice". L'héroine, en psychanalyse, apprend par son amie et maitresse, l'origine de son nom :

> "Savez-vous ce que signifie votre nom ? Lilith c'est la femme sans homme, celle qu'aucun homme ne pourra jamais entièrement posséder. Lilith, vous vous souvenez, est née bien avant Eve, et elle fut modelée non de substance humaine, mais d'argile rouge. Elle pouvait séduire l'homme, l'ensorceler, mais pas s'unir à lui, ni se fondre dans lui...

'Et vous croyez que je ressemble à cette Lilith primitive ?

'Je ne sais pas. Cette dépendance dont vous parlez ce pas de l'amour. C'est simplement l'attachement au père, pris comme symbole de Dieu. Vous vous cherchez un père (18)".

"La femme sans homme", ainsi qu'A. Nin définit Lilith est une interprétation qui sera faite également par une autre auteure, israélienne, Barbara Svirski, dans un texte que nous examinerons plus loin. Mais même si se rencontrent chez A. Nin, dans un cadre romancé, des thèmes identiques à ceux qui seront développés dans les écrits féministes, en ne l'incluant pas dans le corpus d'écrits féministes relatifs à Lilith, pas plus que R. Vivien, j'ai voulu non seulement respecter leur antériorité chronologique, puisque tous les écrits qui seront examinés maintenant datent au moins des années 70, mais également la spécificité qui faisaient d'elles des femmes de lettres avant toute chose, et certainement avant que des théoriciennes du féminisme.

Notes

1. G. Scholem, "Lilith", in Encyclopedia Judaica, op.cit.

2. V. Hugo, La fin de Satan, cité par J. Bril dans Lilith ou la mère obscure, op.cit., p.184.

3. H. Clouard, Histoire de la littérature française - du symbolisme à nos jours, T.I, Paris, Ed. Albin Michel, p.285.

4. R. de Gourmont, Lilith, cité par J. Markale dans La femme celte, op.cit., p.222.

5. A.M. Killien, "La légende de Lilith...", op.cit., p.302.

6. J. Markale, La femme celte, op.cit., note 1, p.221.

7. G. Appollinaire, Couleur du temps, Mercure de France, juillet-décembre 1920, T.XV, p.727. Cité par A.M. Killien dans "La légende de Lilith...", op.cit., p.302.

8. Anatole France, La fille de Lilith, Paris, Ed. C.Lévy, 1889, cité par A.M. Killien dans "La légende de Lilith...", op.cit., p.308.

9. A.M. Killien, "La légende de Lilith...", note 2, p.279.

10. Renée Vivien, Poèmes, Paris, Lib. Lemerre, 1923 , Souveraines, T.I, p.100, cité par A.M. Killien, dans "La légende de Lilith...", op.cit., p.308.

11. H. Clouard, Histoire de la littérature française, op.cit., p.505.

12. Oeuvres poétiques complètes de Renée Vivien, établies par Jean-Paul Goujon, Paris, Ed. Régine Desforges, 1986.

13. Jean Paul Goujon, Tes blessures sont plus douces que leurs caresses - Vie de Renée Vivien, Paris, Ed. Régine Desforges, 1986.

14. Geneviève Brissac, "Renée Vivien - l'héroine 1900", Le Monde, 19 décembre 1986.

15. A. Nin, Journal 1955-1966 (T.VI), Paris, Ed Stock, coll. Livre de Poche, p.435.

16. A. Nin, "Lilith" dans Vénus Erotica, Paris, Ed. Stock, 1978.

17. A. Nin, Les petits oiseaux - Erotica II, (Préface), Paris, Ed. Stock, 1980.

18. A. Nin, Un hiver d'artifices, Paris, Ed. des Femmes, 1978, p.232.

2) EN AMERIQUE

Lorsqu'au début des années 70 naissaient les premiers groupes de féministes juives, aux Etats unis et en Israël, leurs principales revendications portaient sur une reformulation de la loi juive coutumière (halakha) qui leur permettrait de participer aux études et au culte. Ces nouveaux groupes rassemblent des femmes qui appartenaient souvent à des organisations féminines juives déja existantes, comme la Wizo (Women International Zionist Organisation) Hadassa, Ezrat Nachim, etc... Ces organisations féminines juives témoignent d'une tradition caritative, éducative et sioniste largement implantée parmi les femmes juives aussi bien en Israël que dans la diaspora. Mais la naissance d'une organisation juive "féministe" va constituer une rupture importante dans cette tradition, qui jusque là entérinait plus ou moins la division traditionnelLe des rôles entre les femmes et les hommes au sein du judaisme. Ainsi par exemple, l'organisation féminine juive "Em ha-banim" (littéralement "La mère des garçons") a considérablement oeuvré dans de nombreuses communautés juives pour aider plus particulièrement les jeunes gens à s'instruire, et non les jeunes filles. Pour qu'il y ait eu rupture dans cette tradition qui ne valorisait que l'instruction des garçons, il a fallu une révolution profonde au sein des communautés juives, et notamment l'assimilation des changements ambiants relatifs à la situation de la femme dans les sociétés modernes.

Aux anciennes organisations féminines juives, s'ajoute donc à partir des années 70, un nouveau courant qui se réclame en même temps du mouvement féministe international et d'une appartenance particulariste à la religion juive.

En se désignant comme telle, l'Organisation féministe juive créée aux Etats Unis en 1976, faisait siennes les conceptions qui fondent le féminisme, défini en début de ce travail, "comme toute analyse, tout action, tout geste posant comme conflictuels les rapports entre les deux sexes et visant à en comprendre la nature ou à en modifier les termes (1)". En meme temps, l'attachement de cette organisation au judaisme était explicitement formulé dans sa plate-forme qui stipulait que son objectif était la réalisation d'une participation égale et directe des femmes à tous les niveaux de la vie juive, communautaire, religieuse, éducative et politique (2).

Martha Acklesberg, une des fondatrices du groupe Ezrat Nachim qui s'associa personnellement à la fondation de l'Organisation féministe juive, spécifie ces objectifs :

> "Since the structures themselves (both ritual and communal) reflect differenciation of roles on the basis of sex, it may not be sufficient simply to demand 'equal access' (i.e., counting women in minyanim, ordaining women rabbis, etc.). Our analysis suggests, in fact, that the existing roles may well incorporate into their structure attitudes and values which are unacceptable. Il such is the case...then the role of Jewish women's movement must shif away from simple equal access to existing roles; rather, we may need to challenge the foundations and definitions of the roles themselves (3)".

La position théorique qui m'a conduite a rapprocher le mythe de Lilith de la condition légale de la femme juive, était donc inscrite dans la démarche meme des auteures qui y feront référence. Par ailleurs, le qualificatif d'inacceptable utilisé par cet auteur mérite que nous nous y arretions. Il constitue en effet un terme important dans les prises de position en faveur d'une transformation de

la condition des femmes juives, et des femmes en général. Chez les auteures féministes juives, "inacceptable" renvoit essentiellement à la constatation d'écarts entre les représentations négatives de la féminité véhiculées par la littérature juive, entre la non-participation des femmes à la vie publique et les archaismes qui régissent son statut personnel et matrimonial, et la situation objective de la femme juive, situation qui lui laisse en fait une grande liberté d'actions et de décisions. Ceci a été souligné dans un chapitre précédent, lorsque dans la controverse relative au droit de vote des femmes, un rabbin considérait que le déni de ce droit constituait au XXème siècle "une insulte et un avilissement pour les femmes". Un tel déni n'a effectivement de caractère insultant que dans les sociétés résolument modernes qui posent l'égalité des individus comme une de leurs valeurs fondamentales. De même, c'est en terme de "décalage" entre leurs positions dans les différents domaines de la vie sociale que Danielle Stroper-Perez pose le phénomène qui a conduit des femmes juives à entreprendre la lecture et la réinterprétation des textes de la tradition :

> "Aujourd'hui, c'est interpellées par le décalage entre la mouvance dynamique des positions qu'elles occupent au sein de la société et la rigidité d'une institution religieuse qui cherche à perpétuer l'exclusion intellectuelle dont elles sont l'objet depuis deux millénaires, que des femmes nombreuses prennent l'initiative d'une entrèe dans les textes (4)".

C'est donc dans cette perspective particulière, d'une remise en cause des attitudes et des valeurs sous-tendues par la différenciation sexuelle des rôles au sein du judaisme, que se situe la résurgence de la figure mythique de Lilith au sein du mouvement féministe juif. Dans ce mouvement, ce sont l'ensemble des figures féminines juives

qui sont reconsidérées, nourrissant tour à tour une quête spirituelle et identitaire : les matriarches, Sarah, Rivkah, Lea et Rahel, la prophétesse Myriam, mais aussi les figures de femmes primordiales, Eve et Lilith.

Un premier recours à la figure mythique de Lilith apparait dans un des textes fondateurs de l'Organisation féministe juive. Ce texte, qui a la forme d'un conte intitulé "Applesource" a été produit au cours d'une rencontre de femmes juives réunies en groupe d'études bibliques et théologiques à la conférence de Grailville (qui s'est tenue dans l'Ohio du 18 au 25 juin 1972). Il a été lu par Judith Plaskow à la fin de son intervention "The jewish feminist : conflict in identities (5)", présenté à New York en 1973, devant la Conférence Nationale des femmes juives. Rapportant ce texte produit en commun, J. Plaskow le définit comme : "une tentative pour se réapproprier, en les modifiant; deux femmes de notre tradition (6)".
L'intérêt de ce conte, dont il faut souligner la retenue mais aussi la richesse au plan des connotations juives, réside dans les modifications qu'il apporte aux interprétations traditionnelles des figures d'Eve et de Lilith. De même ce conte introduit des thèmes féministes généraux (comme celui de la sororité) dans un contexte légendaire juif spécifique. Il montre enfin l'appropriation nouvelle des méthodes juives du Midrash et de la Hagada par un groupe d'études féminin.

1. "Applesource" - La source de vie, de Judith Plaskow.
(ma traduction de l'anglais)

Au commencement, le Seigneur Dieu forma Adam et Lilith de la poussière de la terre et souffla dans leurs narines le souffle de vie. Créés de la même source, ils étaient égaux en toutes choses. Adam, étant un homme,

n'aimait pas cette situation et cherchait des moyens de la changer. Il dit, 'je vais chercher mes figues maintenant, Lilith', en lui ordonnant de l'attendre, et en essayant de lui laisser toutes les taches quotidiennes de la vie dans le jardin. Mais Lilith n'était pas le genre de personne à accepter un non-sens; elle décida de s'en aller, elle prononça le nom sacré de Dieu, et s'envola. 'A présent, Seigneur', se plaignit Adam, 'cette femme impitoyable que vous m'avez envoyée est partie et m'a laissé seul.' Le Seigneur, enclin à la sympathie, envoya ses messagers après Lilith pour lui dire de se raviser et de revenir auprès d'Adam, faute de quoi, elle serait durement punie. Mais elle, prête à tout pour ne pas revenir vivre auprès d'Adam, décida de rester exactement où elle était. Dieu, avec plus de considération cette fois-là, plongea Adam dans un profond sommeil, et avec une de ses côtes il lui créa une seconde compagne, Eve.

Pendant quelque temps, Eve et Adam vécurent de façon agréable ensemble. Adam était heureux maintenant, et Eve était satisfaite de son rôle de femme et d'aide d'Adam, même si parfois elle sentait en elle des capacités inutilisées. La seule chose qui la dérangeait vraiment était la proximité exclusive de la relation entre Adam et Dieu. Adam et Dieu paraissaient avoir beaucoup plus de choses en commun, parce que tous deux étaient des hommes, et Adam commençait de plus en plus à s'identifier avec Dieu. Quelques temps plus tard, Dieu lui-même en fut dérangé, et voyant le pouvoir que prenait Adam, il commença à se demander s'il n'avait pas commis une erreur en répondant au désir d'Adam, en banissant Lilith et en créant Eve.

Pendant ce temps, Lilith, solitaire, essayait de temps en temps de rejoindre la communauté humaine dans le jardin. Après sa première tentative infructueuse pour

ouvrir une brèche, Adam travailla dur pour renforcer les murs, en demandant même à Eve de l'aider. Il lui raconta des histoires effrayantes sur le démon Lilith qui menaçait les femmes en couches et qui volait les bébés dans leurs berceaux au milieu de la nuit. La seconde fois, Lilith força la grande porte du jardin. Lorsqu'elle fut à l'intérieur, une rude bataille l'opposa à Adam et elle en sortit vaincue. Mais cette fois-ci, avant que Lilith ne disparaisse, Eve eut le temps de la regarder et de voir qu'elle était une femme comme elle.

Après cette rencontre, la curiosité et le doute commencèrent à assaillir l'esprit d'Eve. Est-ce que Lilith ne serait pas une simple femme comme elle ? Adam avait dit que c'était un démon. Une autre femme ! Cette idée attirait beaucoup Eve. Elle n'avait encore jamais vu une autre créature qui lui ressemblat. Et comme Lilith semblait belle et forte ! Comme elle avait combattu bravement ! Petit à petit, Eve commença à penser aux limites de sa propre vie dans le jardin.

Un jour, après plusieurs mois au cours desquels elle n'avait pas cessé de se poser ces questions embarassantes, Eve se trouva près des limites du jardin. Ses yeux se posèrent sur un jeune pommier qu'elle et Adam avaient planté et elle vit qu'une de ses branches dépassait le mur d'enceinte. Spontanément, elle essaya de grimper à cette branche, et arrivée au sommet, elle sauta par dessus le mur.

Elle eut à peine le temps de faire quelques pas de l'autre côté, qu'elle rencontra celle qu'elle était venue chercher, car Lilith attendait. Dès qu'elle la vit, Eve se rappella les histoires qu'Adam lui avait racontées et elle eut peur - mais Lilith le comprit et la reçut avec beaucoup d'égards. Chacune demanda à l'autre :"Qui êtes-vous ?", "Racontez moi qui vous êtes

!" Elles parlèrent plusieurs heures, et elles se rencontèrent à nouveau pour le faire. Chacune d'elles apprit beaucoup de choses de l'autre, et elles se racontèrent d'autres histoires. Ensemble, elles eurent des fous-rires, elles pleurèrent aussi maintes fois, jusqu'à ce que le lien de sororité se noue entre elles.
Pendant ce temps, de retour au jardin, Adam était gené par les allées et venues d'Eve et il était dérangé par ce qu'il sentait être la nouvelle attitude de sa compagne envers lui. Il en parla à Dieu, et Dieu, qui avait ses propres problèmes avec Adam mais qui avait aussi une perspective plus large, était en mesure de l'aider - mais lui aussi était confus. Quelque chose avait échoué dans son plan. Comme au temps d'Abraham, il avait besoin de prendre conseil auprès de ses enfants. 'Je suis celui qui est', pensa Dieu, 'mais je dois devenir celui que je serai'.
Et Dieu et Adam espéraient, en même temps qu'ils le craignaient, le jour où Eve et Lilith reviendraient, riches de possibilités et prêtes à reconstruire ensemble le jardin (7).

Le premier épisode de conte féministe juif est directement emprunté à la légende de Ben Sira : la création similaire de Lilith et d'Adam, à partir de la poussière de la terre. Cette égalité de nature et d'essence rend inacceptable, pour Lilith, une inégalité des rôles naivement illustrée par une répartition inégale des taches à effectuer dans le Jardin (en remplacement de l'épisode plus cru dans la légende de Ben Sira dans lequel Lilith refuse de se coucher sous Adam).
Dans ce conte, comme dans la version de Ben Sira le résultat du refus de Lilith de participer à ce "non-sens" est identique. Il détermine le départ de Lilith, ou la victoire d'Adam pour qui Dieu formera une nouvelle femme,

Eve, issue selon le récit de la Génese d'une de ses côtes, et donc inégale par nature et par essence.
Ce conte souligne chez Eve sa qualité "d'aide" pour Adam. Cette allusion au verset biblique de la Génèse : "Yahvé Dieu dit : "Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie (BR, Gen 2,18)" souligne l'importance que cette notion d'aide a revétu dans le judaisme pour qualifier ontologiquement la femme. Dans une autre traduction française de la Bible, plus ancienne que celle du Rabbinat, Lemaistre de Sacy, se fait l'écho d'interprétations juives traditionnelles de ce verset lorsqu'il le traduit ainsi :

> "Ensuite il dit , IHOAH, l'être des êtres, il n'est pas bon qu'Adam soit dans la solitude de lui-meme, je lui ferai une compagne, une aide élémentaire émanée de lui-même et formée dans la reflexion de sa lumière (8)".

Le conte reconnait que la femme s'est longtemps contentée d'être cette "aide" pour l'homme, mais qu'elle sent à présent en elle des "capacités inutilisées". Pour donner sens à ce thème, il faut le rapprocher, semble t-il, de la sensation d'inutilité qui peut etre ressentie par des femmes juives qui ont eu récemment accès aux études juives sans avoir parallèlement accès aux rôles qu'ouvrent aux hommes de telles études. Le conte explicite ce sentiment en soulignant que "la seule chose qui la dérangeait vraiment était la proximité exclusive de la relation entre Adam et Dieu". Ainsi qu'il a été explicité au chapitre précédent, la femme juive est exclue ou exemptée des obligations associées au culte public, et le conte ne fait que se référer à la tradition juive qui fonde cette exclusion sur "l'inessentialité" de la Première femme que fut Eve.
Le thème de la solitude de Lilith peut, de la même manière

que celui de l'inutilité d'Eve, être considéré comme l'expression d'une situation actuelle. Il traduit la solitude des féministes juives et la marginalité de leur revendications par rapport aux autres préoccupations juives. Le mur qu'elles doivent franchir pour être acceptées dans la communauté d'Israel rappelle "le mur de feu" qui dans la littérature juive protège la Tora.
Mais par une brèche dans le mur qui ceint le jardin d'Eden, Eve a pu apercevoir Lilith et constater leur similitude. La bravoure de Lilith, mais aussi sa beauté (décidemment, les femmes elles-mêmes ne peuvent concevoir une héroine féminine laide !) forcent l'admiration d'Eve. Par identification, Eve à son tour usera de sa force pour essayer de franchir le mur. La rencontre entre Lilith et Eve, que la tradition au contraire oppose, leur fait découvrir leur sororité. Ce thème cher aux féministes des années 70 est nourri des longs échanges, des fous- rires et des larmes qui ont marqué partout une étape importante du mouvement des femmes, étape dont le corollaire fut aussi la gene réelle de leurs compagnons, et qui, dans le conte, amène à nouveau Adam à réclamer l'intervention de Dieu.

En posant la necessité du devenir divin, le conte interpelle directement la théologie juive pour qu'elle prenne en compte les transformations profondes que le monde environnant a imprimé dans la conscience des femmes juives.
En envisageant un échec dans le plan divin, dans le cadre traditionnel du récit midrashique juif, ce conte témoigne d'une liberté d'interprétation qui a été soulignée dans d'autres écrits contemporains de femmes juives :

> "Depuis 1970, les femmes qui transcrivent par écrit leur expérience d'un rapport aux textes, qu'il s'agisse d'articles, d'ouvrages à orientation théorique ou

militante ou de récits plus proche du vécu, font toutes montre d'une remarquable indépendance d'esprit (9)."

Dans notre perspective, qui considère des ré-écritures féministes de l'histoire de la figure mythique de Lilith comme une production culturelle à travers laquelle l'imaginaire féminin vient à l'expression et à l'action, ce conte est particulièrement significatif du rapport que l'écriture féministe entretient avec une symbolique traditionnelle. Cette évocation de Lilith, loin de faire table rase des interprétations juives antérieures, les reconsidèrent selon des perspectives actuelles de la condition de la femme juive, et attribue aux figures d'Eve et de Lilith des interrogations et des solutions qui reflètent directement celles des auteures de ce conte. L'imaginaire à l'oeuvre dans ce conte passe essentiellement par le renversement symbolique imprimé à des figures de la tradition, et ainsi c'est davantage une subversion de la symbolique qui est à l'oeuvre qu'un refus de la symbolique. Par ailleurs l'imaginaire à l'oeuvre dans ce conte est éminemment social. Seules y importent les relations entre des personnages sexuellement désignés. Ce sont là des caractéristiques qui se retrouveront de manière plus ou moins marquées dans d'autres évocations féministes de la figure mythique de Lilith.

La recherche effectuée ici a privilégié des textes, mais il m'a paru important de rapporter également une évocation cinématographique de Lilith.

2. "Yentl", un film de Barbara Streisand

Le film "Yentl" de Barbara Streisand évoque en effet Lilith comme symbole de la duplicité d'une jeune fille juive qui pour accéder à l'étude s'était déguisée en homme. L'intrigue se déroule en Europe centrale à l'aube du XXème siècle. Le désir le plus cher de l'héroine,

Yentl, formée en cachette à l'étude des Textes Sacrés par son père rabbin, est de poursuivre ses études dans une école religieuse. Mais les Yéchivot ne recoivent que des garçons, c'est pourquoi elle décide de se déguiser en homme pour y entrer. A cette intrigue se greffe bien sur une histoire amour, et lorsque Yentl se démasque devant l'étudiant qu'elle aime, il lui dit, horrifié, "tu es Lilith".

Ce film de B. Streisand est une expression imagée (et chantée) tout à fait représentative de la principale revendication des féministes juives religieuses : celle d'accéder à l'étude, et de participer au culte (notamment la scène dans laquelle Yentl, encore habillée en femme revêt le châle de prière). Ce désir est servi par une présentation idyllique du déroulement des études juives.

Ce que nous devons retenir pour notre propos, c'est qu'au cinéma, comme dans le conte précedemment cité, Lilith provoque le travail de l'imaginaire sur différents registres. Dans le conte Applesource, c'était sa qualité de femme primordiale opposée à Eve qui était reconsidérée, tandis que dans Yentl, c'est essentiellement comme symbole de la féminité démoniaque qu'elle est évoquée. Mais le démonisme de Lilith n'en est pas un, il est "légitime", puisque le seul but de Yentl est d'étudier, et qu'elle n'a transgressé l'ordre social que pour mieux servir Dieu, comme les hommes.

3. Les revues "Lilith"

Une autre illustration de la résurgence de Lilith au sein du courant féministe juif américain apparait dans le choix de ce nom pour une des nombreuses (10) revues américaines où s'exprimèrent les travaux et les réflexions des femmes

juives pour une transformation de la tradition et de la pratique juive.
Le premier numéro de la revue "Lilith" fut publié à New York, en automne 1976.
Cette revue, sous-titrée "The Jewish Women Magazine", porte en exergue:

"Lilith, the first woman, said to Adam the first man :"We are both equal because we both came from the earth (11)".

L'éditorial de la revue explicite le choix de son titre : "Lilith is nammed for the legendary predecesor of Eve who insisted on equality with Adam", et cite l'épisode de la querelle sexuelle entre Adam et Eve raconté par Ben Sira.
Ainsi la "réapropriation" de Lilith par le mouvement féministe juif américain, devient ici emblème et mot d'ordre : l'égalité des sexes. Mais la revue dans son ensemble témoigne de la vigueur et de la haute teneur du mouvement féministe juif américain, notamment à travers l'article de Cynthia Ozik "Notes towards finding the right question (12)", qui propose une analyse approfondie de la condition de la femme juive. En outre un roman de C. Ozik, qui a été traduit en français "La galaxie cannibale (13)", a pour héroine Beulah Lilt, qui n'est pas sans évoquer elle aussi notre héroine mythique.

Le nouveau corpus qui sera examiné à présent est celui des évocations de Lilith par des auteures israéliennes. Au préalable, j'ajouterai que le journal des étudiantes de l'Université hébraique de Jérusalem au début des années 70, s'intitulait déja "Lilith".

Notes

1. Albitsur Maité et Armogathe Daniel, Histoire du féminisme français du Moyen Age à nos jours, Paris, Ed. des Femmes, 1977, p.7.

2. Koltun Elizabeth, The Jewish woman - new perspectives, (edited by), New York, Schoken books, 1976, Martha Ackelsberg : "Introduction" : p.XIII.

3. Idem, p.XVI.

4. Danielle Storper-Perez, "Femmes juives et étude des textes de la tradition", Traces, n° spécial 9-10 : Textes du colloque CNRS 1984 : Judaisme, judaicités, récits, narrations, actes de langages, p.160.

5. Judith Plaskow, "The jewish feminist : conflict in identities, in : Jewish Woman edited by E. Koltun, op.cit., pp.8-10.

6. Idem, p.8.

8. La Bible, traduite par LeMaistre de Sacy, in : Les Ecrivains célèbres, Paris, Ed. d'art, Lucien Mazenod, 1977, p.16.

9. D. Storper-Perez, "Femmes juives et étude des textes de la tradition", op.cit., p.165.

10. Dans ce meme article, p.158 D. Storper-Perez indique que "depuis les années 70, un soixantaine de revues féministes juives ont été mises en circulation".

11. Cité par D. Storper Perez, dans "Femmes juives et

11. Revue Lilith, 6, 1976. Numéro que j'ai consulté à la bibliothèque Marguerite Durand à Paris, et qui est le seul qu'elle possède.

12. Cynthia Ozik, "Notes towards finding the right question", in Lilith, n°6, pp.9-29.

13. C. Ozick, La galaxie cannibale, Paris, Ed. Mazarine, 1986.

3) EN ISRAEL

Simultanément à sa carrière américaine, le mouvement féministe juif entamait au début des années 70 le début de son développement en Israël. A côté des groupes de féministes israéliennes religieuses dont les objectifs sont les mêmes que ceux de leurs homologues juives américaines et qui entretiennent entre elles des rapports réguliers, commenca également à se développer en Israel un courant féministe juif séculier. Tout en posant aussi le problème de la différenciation sexuelle des roles propre au judaisme, ce mouvement séculier pose plus particulièrement les problèmes de l'immiscion de la religion dans des domaines qui dans les pays occidentaux relèvent aujourd'hui de la sphère et de la juridiction civiles.

Dans un chapitre précédent il a été indiqué en quoi en Israel le statut matrimonial et personnel de la population juive était soumis à la juridiction exclusive des tribunaux rabbiniques, et quelles étaient les conséquences de cette juridiction sur le statut de la femme, mais le féminisme séculier israélien ne s'arrêta pas à ce seul domaine, pour envisager également d'autres données caractéristiques comme la place des femmes dans la guerre et dans l'armée, dans le mouvement kibboutzique, dans la politique et dans l'économie isréliennes, etc...

Lorsqu'apparaissent les premiers ouvrages représentatifs de ce courant féminisme israélien séculier, nous y trouvons également évoquée la figure mythique de Lilith.

1. ISRAELI WOMAN. THE REALITY BEYOND THE MYTH DE L. HAZELTON (1)

Lilith est évoquée dans ce premier ouvrage contemporain qui propose une critique globale de la situation de la femme juive en Israël. Publié conjointement aux Etats Unis, sous le titre près-cité, et en Israël, sous le titre qui se traduit par "La côte d'Adam - la femme dans la société israélienne (2)", cet ouvrage s'attache à remettre en cause trois "mythes-fiction" qui circulent sur la femme israélienne, aussi bien en Israël qu'à l'étranger. Le premier est l'image idéalisée des "haloutsot", les femmes-pionnières des premières vagues d'immigration sionistes en Palestine à la fin du XIXème et au début du XXème siècle. Les deux autres concernent la fausse libération sexuelle de la femme juive en Israel et son inégalité économique et sociale.

L'évocation de la figure mythique de Lilith apparait dans les premières lignes d'un chapitre intitulé "Sexe et sécurité". Dans ce chapitre, l'auteur relie certaines des caractéristiques du comportement sexuel des israéliens et des israéliennes à l'état de guerre permanent dans lequel vit tout le pays. Elle relie plus particulièrement l'agressivité sexuelle des israéliens, ainsi que leur absence d'érotisme (ou rapidité à éjaculer) à l'angoisse de la mort (3).

Un ouvrage plus récent, "Cette nuit encore Golda ne dormira pas - Les femmes et la guerre en Israel (4)", de Daniele Kriegel et Régine Waintrater, reprend de manière beaucoup moins polémique, la thèse de L. Hazelton :

> "En Israël, la femme est toujours la femme de quelqu'un, c'est à dire d'un homme, qu'elle soit sa femme; son amie, ou sa maitresse. Cela commence très tôt, bien avant le début de la vie en couple proprement dite (5)".
>
> "Depuis la création de l'Etat, à cause du sentiment constant d'urgence, l'Israélien s'est souvent attaché au

"faire" plutot qu'au 'dire' (...). Une telle propension ne va pas sans marquer toute communication sociale, et ce faisant la communication entre les sexes (6)".
"La jeune génération semble donc avoir opté pour un partage clair des rôles, confortée en cela par la nécessité, la guerre exacerbant les stéréotypes. Les Israéliens n'ont pas à chercher bien loin une identité, qui, dès leur plus jeune age, est pour eux clairement définie, et, des femmes, on attend qu'elles se comportent en digne compagnes de leurs hommes (7)".

Le mouvement qui avait été créé par des israéliennes au début de la Guerre du Liban "Des mères contre le silence", a changé son intitulé, pour devenir celui des "Parents contre le silence". Il reste néanmoins le signe d'une rupture dans le consensus national, meme si des femmes comme la député Geula Cohen (du parti "Tehia" Renaissance) le fustigent comme une trahison, ou si dans le discours prononcé à l'occasion de l'année internationale de la femme Ytshak Rabin, alors Premier Ministre, déclarait :

"Le sacrifice suprême, non pas d'elle-même, mais de son mari ou de son fils, fait partie du role de la vraie femme israélienne; et c'est un role qu'elle endosse avec une dignité toute naturelle... (8)".

Ainsi la guerre est unaniment reconnue en Israel comme un facteur déterminant dans le maintien des rôles "naturels" des deux sexes, mais pour L. Hazelton, les fondements du comportement sexuel des femmes et des hommes en Israel sont aussi à rechercher très loin dans l'histoire juive, et particulièrement dans le mythe de Lilith tel qu'il apparait chez Ben Sira :

"In the beginning, woman's sexuality was not a source of sin and temptation, as the Bible we know has it. It was an integral part of her creation, a source of pleasure

which was her right as an equal. This is the st ory of Lilith, the first woman created before Eve as Adam's partner (9)".

Rapportant ensuite le début de la légende de Ben Sira, dans les mêmes termes que ceux que j'ai cités dans un chapitre précédent (10), L. Hazelton s'attache essentiellement à y lire l'histoire d'une femme rebelle :

"Independent and strong-willed, Lilith was a fully sexual being, unafraid of her sexuality, wanting satisfaction on her own terms. She is the victim of the first attempted rape ('Adam tried to compel her obedience by force'), who, unwilling to accept male domination on her sexuality dared the forbidden by uttering the magic name of God, and left (11)".

Cette interprétation de la légende de Ben Sira est pour le moins "mythifiante". Elle la rapporte comme un récit des origines avant les origines (bibliques) et l'oppose à toute la tradition judeo-chrétienne où la sexualité est tentation et pêché. Par ailleurs elle s'inscrit dans le cadre particulier du "victimat" qui a été un des thèmes porteurs de la pensée féministe des années 70. Ce victimat est rapporté par L. Hazelton à la période historique la plus reculée qui vit la mise à l'écart des déesses de la fertilité :

"The exclusion of Lilith was vital to establishing woman's submisive role in the Hebrew and consequently Jewish society. It was part of the process by which the early Jewish religion differenciated itself from the fertility-goddess cults of the other religions of the Bronze Age Middle East. Judaism built the first exclusively male divine sytem, gradueally edicting out of its myths and lore the remnants of the other cultures within it was born (12)".

La déchéance progressive des déesses de la fécondité est

aujourd'hui un fait historique reconnu. Par contre "l'établissement historique de la position subalterne de la femme" est une thèse qui apparait indéfendable, car s'il est une spécificité de la position subalterne de la femme c'est son an-historicité, son non-avénement. Sur ce point l'anthropologie, l'ethnologie et la sociologie se rencontrent, et nous reviendrons sur ce point lorsque seront considérées d'autres thèses qui posent le mythe de Lilith comme une preuve historique de l'existence d'un matriarcat primitif.

Mais par ailleurs, L. Hazelton a raison lorsqu'elle rappelle qu'en tant que Première Eve, Lilith continue une tradition juive plus ancienne (13). Elle évoque à ce propos la légende, que j'ai déja citée, qui raconte le premier échec de Dieu en créant devant Adam une femme de chair et de sang qui l'avait dégoûté (14). Mais l'hypothèse (qu'elle n'est pas la seule à défendre) de l'occultation de Lilith dans le récit biblique de la création apparait beaucoup moins fondée :

> "Why was Lilith exorcised from the biblical account of creation, to live only in little-known rabbinical and cabalistic sources ? (15)".

Il serait plus juste d'avancer qu'à l'époque de la rédaction de l'un ou de l'autre des récits bibliques de la création, la figure de Lilith n'avait pas encore revêtue le caractère mythique de la Première Eve, et qu'elle n'avait donc pas sa place dans la Genèse. De même, Lilith est loin d'avoir été écartée de la vie juive. Elle apparait non seulement dans le Talmud et le Zohar qui sont les sources rabbiniques les plus connues, mais surtout, elle a été l'objet de rituels magico-religieux largement répandus dans tous le judaisme jusqu'à la seconde guerre mondiale, et qui perdurent encore dans certaines communautés juives orientales.

Il faut donc lire l'introduction de Lilith dans les légendes et les interprétations juives relatives à la Genèse comme un développement de la pensée juive, et non comme la réactivation d'anciens mythes de Femme Primordiale socialement valorisée.

Mais le recours de L. Hazelton à Lilith n'est pas limité à la mise en place du monothéisme mâle, puisqu'il vient également rendre compte d'aspects actuels de la **sexualité** des israéliens. Elle souligne en effet que les histoires de Lilith et d'Eve sont des modèles inconscients de la sexualité féminine, et qu'ils sont particulièrement forts en Israël, où les femmes vivent encore directement dans la tradition juive (16).

L. Hazelton rappelle que le Shulkhan Aroukh, le traité du cabaliste de Safed, Yossef Caro, est devenu le code général de la vie familiale pour l'ensemble du judaisme depuis le XVIème siècle. De même que la légende de Ben Sira impute le départ de Lilith à la demande d'une position sexuelle inversée, ce traité fustige dans les relations sexuelles, toute autre position que celle dite du "missionaire" :

> "He shoud have intercourse in the most chaste possible manner; he underneath and she above is considered an improper way (17)".

Outre les recommandations relatives aux positions sexuelles, J. Caro interdit de porter son regard sur le sexe féminin :

> "it is forbidden to glance at that place (one undestands that he means the vulva), since "by this he evokes the evil inclination upon himself. Certainly one who kisses that place violates all this, and likewise violates 'and ye shall not make our souls abominable'(18)".

Comme la Lettre sur la Sainteté, le traité de Y. Caro rappelle qu'une femme ne doit pas exprimer verbalement son

désir de l'homme :

"If she (the wife) makes a verbal proposition, she exhibits a brazen shamelessness and is considered like an adulterous woman whom he must not keep (19)".

Y. Caro rappelle que la femme est autorisée à attirer son mari par son vêtement et son apparence, et dans ce cas l'époux doit remplir son devoir. Nous retrouvons la caractéristique juive "du plaisir minimal du à la femme", et il faut encore noter dans ce contexte, un dernier aphorisme de Y. Caro cité par L. Hazelton et selon lequel plus l'homme a des occupations spirituelles, plus il montrera de puissance dans ces relations sexuelles (20). Faut-il y lire un appel aux hommes à s'adonner à l'étude, ou un appel aux femmes à épouser des étudiants ? De toutes façons, c'est une manière de valoriser l'étude !

Dans l'analyse du comportement sexuel des premiers pionniers juifs en Palestine, L. Hazelton discerne l'héritage direct de ces traditions juives. Elle cite le romancier Amos Elon qui observe que les annales de cette époque ressemblent à celles d'ordres monastiques (21). Avant la création de l'Etat d'Israël, les femmes, surtout dans les kibboutzim, étaient en nombre beaucoup plus réduit que les hommes, et cette rareté expliquait en partie les relations de compagnonage et le puritanisme des pionniers. Après la création de l'Etat, le problème de nombre n'existe pas, ou s'il existe, il est identique à celui des pays occidentaux où les femmes sont plutôt en surnombre. L. Hazelton suligne qu'Israel est aujourd'hui le pays qui dépense par capita pour les cosmétiques plus que n'importe quel autre pays du monde (22). Il est possible de voir dans ce phénomène une rémanence des préceptes cités qui voulaient que la femme n'exprime ses désirs que par son apparence. Ainsi que le note L. Hazelton, l'armée israélienne ne voit pas de contradiction

dans le fait qu'elle offre dans ses magasins des cosmétiques à prix réduits, mais pas de préservatifs aidant ainsi les femmes soldats à être sexuellement attirantes, mais pas sexuellement libres (23)".
A cette héritage, la société israélienne a ajouté ses caractéristiques de pays en guerre. Mais ces dernières ne sont pas totalement étrangères à la tradition biblique qui a légué aux Israéliens le "complexe de Messada"et le "syndrome d'Isaac" (24).

Chez L. Hazelton, de même que dans une nouvelle évocation d'une autre auteure israélienne, Barbara Svirski, c'est essentiellement un recours dialectique au mythe de Lilith qui est en jeu. L'imaginaire, s'il y est présent, et il y est, n'est pas explicitement convoqué comme dans le conte de Judith Plaskow.

2. "Filles d'Eve, filles de Lilith - sur la vie des femmes en Israël", de Barbara Svirski (25).

Le titre de cet ouvrage publié en Israel (en hébreu) en 1984, marque bien l'affermissement de la figure de Lilith dans la recherche idenditaire des féministes juives. B. Svirski y propose une analyse du phénomène des femmes battues et rend compte de la fondation d'abris pour ces femmes dans différentes villes d'Israel. Le premier abri pour femmes battues a commencé à fonctionner à Haifa, en 1977, quelques années après la création d'abris similaires par les féministes européennes et américaines. La multiplication rapide de ces abris en Israël témoigne d'une part de l'étendue du phénomène qu'ils combattent, mais également du rôle d'avant-garde du mouvement féministe, lorsque les abris suivants seront ensuite pris en charge par des organes traditionnels, municipalités et Wizo. Jusqu'en 1983 quatre abris pour femmes battues ont été créés en Israël. Tandis que le premier avait été fondé par l'association "Des femmes au service des femmes" (Nachim lemahan nachim), le second a été fondé à Hertzélia par une autre association féministe "Lutte contre la violence" (Lehima negued alimout - Lo"). Le troisième a été ouvert à Jérusalem, et il est une création commune de l'association "La femme pour la femme", de la municipalité et du ministère des affaires sociales. Un autre abri pour femmes battues a été fondé à Ashdod par la Wizo (26).
Le rappel de l'historique de la création d'abris pour femmes battues en Israel permet de mettre en lumière l'existence des différents gropuscules qui constituent le mouvement féministe séculier en Israël, et ses contributions à l'amélioration de la situation de l'ensemble des femmes dans ce pays, dans la mesure où ces abris sont également fréquentés par les femmes arabes d'Israël. La multiplicité de ces gropuscules et la

diversité de leurs actions indiquent que le mouvement féministe séculier fait aujourd'hui partie du paysage social israélien, meme s'il est peu évoqué par les media. L'évocation de la figure mythique de Lilith dans l'introduction à l'analyse de ce phénomène spécifique des femmes battues marque l'extension de son recours à des domaines plus pointus, au delà des spéculations sur la seule sexualité. Une autre spécification sera également faite en France, par Michèle Costa-Magna et Véra Memmi qui évoqueront Lilith dans le cadre d'une recherche sur les femmes et l'alcool.

Dans son introduction, B. Svirski, présente Lilith comme une figure légendaire peu connue, et elle indique les principales sources juives qui l'évoquent: le Talmud, la légende de Ben Sira, la cabale. L'auteur souligne la rebellion de Lilith, qu'elle oppose à la perversité sexuelle que les légendes juives lui ont attribuée. Elle écrit que dans le corpus légendaire juif, Lilith est présentée comme une femme qui a sa propre sexualité. Mais à l'encontre de celle d'Adam, la sexualité de Lilithyest décrite de manière purement négative. Les Sages ont vu dans cette sexualité féminine un attribut satanique et destructeur, et ces légendes nous enseignent que la désobéissance et la rebellion conduisent au désastre (27). Se référant à nouveau à Lilith dans le corps de son ouvrage, B. Svirski, comme L. Hazelton, y a recours pour illustrer la répression de la sexualité féminine. Développant l'hypothèse que "la répression de la sexualité féminine permet aux hommes un monopole social sur l'expression sexuelle (28), B. Svirski avance que, comme tout monopole, celui-ci a besoin d'être sans cesse réaffirmé et renforcé, notamment grace aux mythes qui explicitent ce qui est bon et naturel pour la femme (29).

L'examen du personnage de Lilith dans nos sources

traditionnelles , écrit-elle, peut aider à comprendre la peur des hommes devant la possibilité que les femmes cessent de se considérer comme 'l'aide' de l'homme, et qu'elles cessent de considérer la satisfaction des besoins de l'homme comme leur principale raison d'etre (30) .

B. Svirski se livre à un examen plus détaillé (que celui de L. Hazelton) de différentes sources juives traditionnelles relatives à Lilith. Les interprétations qu'elle en propose méritent d'être rappelées pour leurs aspects originaux.

Examinant l'épisode de l'étreinte inversée vainement exigée par Lilith dans la légende de Ben Sira, B. Svirski souligne qu'elle remet en question la position "naturelle", dans la mesure où cette dernière, en diminuant la liberté de mouvement de la femme, permet à l'homme de diriger les relations sexuelles au profit de son seul plaisir (31).

Considérant l'injonction rabbinique interdisant aux hommes de dormir seuls dans une maison de peur d'être saisis par Lilith, elle en déduit que le danger attribué à Lilith est qu'elle apparait comme une femme qui n'a pas besoin de mari, mais simplement d'un mâle pour l'inséminer et donner naissance aux démons 'lilin' (32).

Les possibilités actuelles de l'insémination artificielle posent le même problème. Elles apparaissent comme un danger pour l'ordre patriarcal, ainsi que le souligne explicitement le projet de loi déposé à Paris devant la Commission des lois par l'Association nationale pour le développement de l'insémination artificielle humaine en avril 1983 :

"Il y a actuellement une tendance à éliminer la paternité que nous ne devons pas alimenter. Ne serait-ce que parce qu'elle représente un nouveau risque

d'enfermement des femmes dans le culte de la déesse-mère (33)".

La troisième source examinée par B. Svirski est celle des inscriptions gravées sur des coupes sacrées du VIème siècle. Elle y souligne la pratique qui consiste à faire rédiger une lettre de répudiation ("get") par un rabbin pour se débarasser de l'emprise de Lilith. Elle rappelle que dans la législation juive, une des formes d'appropriation d'une femme réside dans le viol ("biah"). Cette modalité stipule qu'une femme qui a eu (avec, ou contre son gré) des relations sexuelles avec un homme, lui appartient et qu'elle est dès lors considérée comme sa femme, et "interdite" à tout autre homme. Pour briser ce lien instauré par un viol, la femme doit obtenir (comme dans un mariage normal) une lettre de répudiation. La pratique du get à donner à Lilith signifierait aussi, selon B. Svirski, que Lilith y est présentée comme un homme (34). Lilith y est en effet décrite comme celle qui s'attache un homme par des relations sexuelles, de la même manière qu'un homme s'approprie une femme par des relations sexuelles forcées.
B. Svirski propose également de considérer que les autres dangers imputés à Lilith, associés aux moments importants de la vie sexuelle de la femme (la défloraison lors de la nuit de noces, et les règles) représentent moins des dangers pour la femme, que pour l'homme. La nuit de noces étant considérée dans le judaisme comme la réitération symbolique des premières relations sexuelles entre Adam et Eve, B. Svirski remarque que le risque encouru est que cette nuit là la femme se comporte comme Lilith en réclamant la satistaction de sa propre sexualité (35). Renversant l'interprétation qui fait apparaitre Lilith dangeureuse pour les femmes le soir de leur nuit de noces, B. Svirski souligne que depuis son enfance la femme a été

préparée à jouer ce role de "fiancée" parée et offerte à l'homme, et que le seul danger est qu'à ce moment crucial, la femme se rebiffe.
En ce qui concerne les rèles, B. Svirski souligne que le corpus légendaire juif les considèrent comme une punition infligée à Eve. Elle rapporte deux légendes juives à cet égard. La première dit : "Eve vit son sang pour la première fois, lorsqu'elle mangea le fruit de l'arbre de la connaissance (36)", et la seconde "Lilith revint au paradis déguisée en serpent pour séduire Eve. Au cours de leurs relations sexuelles, le serpent souilla Eve, et c'est cette souillure qui s'écoule lors des règles de la femme (37)". Rapportant à ces croyances d'impureté, la peur que les hommes éprouvent devant les règles des femmes, B.Svirski souligne à quel point les femmes elles-mêmes ont intériorisé le caractère impur de leurs menstruations. A nouveau, B. Svirski souligne que le danger imputé aux règles l'est pour les hommes, qui risquent d'être à leur tour souillés. J'ajouterai que l'absence de contact avec la femme protège l'homme de cette soulluire, mais, que la femme elle ne dispose d'aucun moyen, symbolique, d'y échapper.

En conclusion, B. Svirski rappelle que bien que Lilith soit le fruit de l'imagination de nos ancètres lointains, son personnage continue à exprimer la crainte de perdre le monopole social qui habite aussi les hommes d'aujourd'hui (38) .
Le mythe et la légende redisent à chaque génération l'impureté de la femme, et la nécessité de son assujettissement pour maintenir la domination de l'homme. B. Svirski insiste sur cette fonction répétitive et insistante des mythes et des légendes (39). Mais en ne les attribuant qu'aux Sages d'Israel, elle commet une erreur manifeste.

En effet, si les récits relatifs à Lilith que nous avons examinés, et qui ont été examinés par les autres chercheurs apparaissent tous dans des textes juifs traditionnels, nombre d'autres récits relatifs à Lilith circulaient oralement et continent à circuler. Pour y accéder il faudrait tout un travail de compulsion et de recueil de contes juifs spécialement auprès de femmes. De ce point de vue, la part des femmes dans la transmission du mythe est loin d'etre négligeable, et H. Zafrani nous rappelle que le rituel de défense contre Lilith, le Tahdid, est prolongé par la participation de "conteuses professionnelles" :

> "La veillée, commencée tôt dans la soirée, se prolonge au delà du cérémonial du tahdid par une longue séance où les femmes, sous la direction d'une conteuse professionnelle, racontent des histoires, des légende de circonstance pendant qu'on s'occupe aux longs et minutieux préparatifs de la circonsicion et des festivités qui l'accompagnent. Le tahdid devient ainsi tahdith 'raconter des récits originaux, converser' (40)".

De même, si les rabbins rédigeaient des talismans et des lettres de répudiation à l'encontre de Lilith, c'était aussi à la demande des femmes. Illettrées, les femmes juives n'en ont pas moins été consommatrices "d'écritures", et de ce point de vue le mythe de Lilith fait aussi partie de leur patrimoine.

A travers ces deux évocations israéliennes de Lilith apparait non seulement l'accès nouveau des femmes juives aux textes de leur tradition, mais également une liberté d'interprétation qui a été soulignée par D. Storper-Perez (41). Par ailleurs, à l'encontre des évocations d'autres féministes, qui seront examinées à présent, il faut également remarquer l'insistance de ces recours israéliens

à la sexualité de Lilith, une insistance qui reflète directement celle des sources juives traditionnelles.

Notes

1. Lesley Hazelton, Israeli Women - the reality beyond the myths, New York, Simon and Schuster, 1977.

2. L. Hazelton, "Tsela adam - haicha bahevra haisraelit" (La cote d'Adam - la femme dans la société israélienne) Jérusalem, Idanim, 1978.

3. L. Hazelton, Israeli women, op.cit, pp.121-122.

4. Daniele Kriegel et Régine Waintrater, Cette nuit encore Golda ne dormira pas - Les femmes et la guerre en Israel, Paris, Ed. Jean-Claude Lattes, 1986.

5. Idem, pp.55-56.

6. Idem, pp.64-65.

7. Idem, pp.67-68.

8. Idem, p.184.

9. L. Hazelton, Israeli women, op.cit., p.112.

10. Voir supra, chapitre 5 de la première partie

11. L. Hazelton, Israeli women, op.cit., p.113.

12. Idem

13. Idem, p.114.

14. Idem, p.113.

15. Idem.

16. Idem, p.115.

17. Idem, p.116.

18. Idem.

19. Idem.

20. Idem, p.117.

21. Idem, p.119.

22. Idem, p.133.

23. Idem.

24. "Le complexe de Messada", se référe à l'épisode historique des hommes de la forteresse juive de Massada qui plutôt que de se rendre aux Romains, tuèrent femmes, enfants et vieillards avant de se suicider eux-mêmes.

Le "syndrome d'Isaac", est une notion qui a été proposée par Schlomo Shosan de l'Université de Tel Aviv, pour expliciter le sacrifice des jeunes israéliens à la guerre et qui se réfère à l'épisode biblique de l'obeissance de Yaacov à l'injonction divine de sacrifier son fils Isaac.

25. Barbra Svirski, "Bnot hava, bnot lilith - al hayé nachim bé-israel (hébreu) : "Filles d'Eve, filles de Lilith - sur la vie des femmes en Israel", Guivatayim, The Second Sex Publishing House, 1984.

26. Idem, p.31.

27. Idem, p.13.

28. Idem, p.131.

29. Idem.

30. Idem.

31. Idem.

32. Idem.

33. Le Matin de Paris, 7 avril 1983.

34. B. Svirski, Filles d'Eve, filles de Lilith, op.cit., p.131.

35. Idem.

36. L. Ginzberg, Legends of the Jews, p.190, cité par B. Svirski, Filles d'Eve, filles de Lilith, op.cit., p.131.

37. Idem.

38. B. Svirski, Filles d'Eve, filles de Lilith, op.cit;, p.132.

39. Idem.

40. H. Zafrani, Mille ans de vie juive au Maroc, op.cit., p.54.

41. D. Storper-Perez, "Femmes juives et étude des textes

de la traditions", Trace : n° 9-10, p.159.

4) EN FRANCE

Présentation

En France, c'est également au début des années 70 qu'apparaissent les premières évocations de Lilith dans la littérature féministe. Parmi celles réunies ici, la plus ancienne est celle de Mariella Righini, dans "Ecoute ma différence", en 1973 (1). Dès lors elles se multiplient dans les recherches sur les femmes, chez Françoise d'Eaubonne dans Les femmes avant le patriarcat (2), chez Michèle Costa-Magna et Véra Memmi dans "Les femmes et l'alcool - La fontaine de Lilith " (3), chez Edith Vallée dans Pas d'enfant dit-elle (4), chez Séverine Auffret dans Des couteaux contre les femmes - de l'excision (5) et enfin chez Elizabeth Badinter, dans L'un est l'autre (6). Mais des recours à Lilith apparaissaient également hors des écrits strictement féministes.

En 1971, des psychanalystes, Denise Braunschweig et Michel Fain, dans Eros et Antéros (7) faisaient une analyse à la Genèse du désir en considérant tour à tour le mythe d'Eve et celui de Lilith. Quelques années plus tard, dans La femme Celte, Jean Markale, avance à propos de Lilith des thèses qui seront largement reprises, et enfin le travail de J. Bril (9) consacre l'entrée de Lilith dans le champ de l'investigation scientifique pluridisciplinaire.

D'une manière générale, ces recours contemporains à Lilith s'inscrivent dans un questionnement plus général sur les représentations de la féminité et non dans celui, spécifique, de ses représentations juives, à l'exception de l'article de Danielle Storper-Perez et Henri Cohen-Solal, "Lilith et Myriam".

Ainsi en examinant à présent les évocations récentes de

Lilith en France, je m'éloignerai du judaisme lui-même, mais pour mieux revenir sur les enjeux particuliers des recours à ce mythe dans un mouvement exclusivement préoccupé de la féminité.

En se préoccupant des représentations de la féminité, et plus particulièrement de celles de la féminité démoniaque, les enjeux de ces évocations débordent l'étape féministe des revendications égalitaires dans l'ordre du droit. Elles s'imposent dans l'ordre du symbolique, dans la transgression et la déculpabilisation. Les recours à Lilith s'y apparentent à une mouvance plus large dont une des illustrations marquante a été la publication de la revue "Sorcières", dans les années 70. Xavière Gauthier, sa rédactrice, explique le choix de ce titre :

> "Pourquoi sorcières ? Parce qu'elles dansent. Elles dansent à la pleine lune. Femmes lunaires, lunatiques, atteintes - disent-ils - de folie périodique. Gonflées de révolte fulgurante, de colère bouillonnante, gonflées de désir, elles dansent sur la lande sauvage des danses sauvages... Si la figure de sorcière apparait comme méchante, c'est qu'elle est en fait un danger pour la société phallocratique. Nous sommes, de fait, un danger pour le pouvoir mâle, un danger pour cette société qui s'est édifiée sur la mise à l'écart, pire, sur le refoulement de la force féminine (10)".

Dans ce recours aux sorcières, apparait un double enjeu : la fin du devenir monstrueux, et la solidarité, l'identité, avec toutes les femmes flouées, démonisées et brûlées comme sorcières. Mais en même temps, dans ce recours aux sorcières, la part meme de l'imaginaire n'est pas absente ainsi que le souligne X. Gauthier :

> "A partir de menus éléments d'histoire, à partir de ce mot sorcière, je dérive, je rêve, je délire, je désire (11)".

Cette dimension imaginaire et onirique apparait clairement

dans certains recours contemporains à Lilith. Je l'ai soulignée dans le conte Applesource de J. Plaskow, et je le ferai dans celui de M. Costa-Magna, "La fontaine de Lilith". Je soulignerai également que cette dimension imaginaire apparait encore dans la volonté, théorique, de recourir au mythe de Lilith comme preuve historique d'un matriarcat primitif.

Notes de la présentation

1. Mariella Righini, Ecoute ma différence, Grasset, 1973.

2. Françoise d'Eaubonne, Les femmes avant le patriarcat, Payot, 1977.

3. Michèle Costa-Magan et Véra Memmi, Les femmes et l'alcool - La fontaine de Lilith, Denoel, 1981.

4. Edith Vallée, Pas d'enfant dit-elle, Ed. Tierce, 1981.

5. Sévrine Auffret, Des couteaux contre les femms - de l'excision, Ed. des femmes, 1982.

6. Elizabeth Badinter, L'un est l'autre - des relations entre hommes et femmes, Ed. Odile Jacob, 1986.

7. Denise Braunschweig et Michel Fain, Eros et Antéros - réflexions psychanalytiques sur la sexualité, Payot, 1971, pp. 101-111.

8. Jean Markale, La femme celte - mythe et sociologie, Payot, 1979, Introduction, p.17, et pp. 215-224.

9. Jacques Bril, Lilith ou la mère obscure, Payot, 1981.

10. Xavière Gauthier, "Pourquoi Sorcières ?", Sorcières : 1, 1976, pp.2-5.

11. Idem, p.5.

Les évocations féministes de Lilith en France

1. "Appelez-moi Lilith" de Mariella Righini (1)

"Appelez-moi Lilith", est le titre du premier chapitre du livre "Ecoute ma différence (2)" de M. Righini, publié en 1973. "Manifeste poème", ainsi qu'il est défini par l'édition, l'ouvrage de M. Righini se situe entre le pamphlet et l'essai, mais 'Appelez-moi Lilith" est plus proche du premier que du second. Dans la première présentation qu'elle fait de Lilith, la référence à la Genèse est ambigue :

> "Lilith, tu connais? Lilith, la première femme, et la première épouse d'Adam. Non pas Eve, Lilith (...).
> J'explorai la Genèse à la recherche de la permière - et dernière - vraie femme.
> Je la retrouvai à quelques nuances radicales-féministes près, dans le folklore biblique, lui même imprégné de traditions assyro-babyloniennes.
> Tout y était. Son origine et ses originalités. Sa résistance à la loi de Dieu le père et du maitre Adam. Sa fuite loin de l'homme et la poursuite des anges (3)".

Au delà du flou et des imprécisions quant aux anciennes sources relatives à Lilith, l'introduction de M. Righini construit un portrait "somptueux" de Lilith :

> "Une créature somptueuse, Lilith, féminine et singulière. Surgie de la poussière, tout comme Adam. Divinement façonnée dans l'argile par les mains du Grand Potier. Et formée dans un moule bien à elle, unique et exclusif (4)."

La leçon qu'elle propose de la légende de Ben Sira, (qu'elle ne nomme pas), en la rapprochant du récit biblique de la création d'Eve, entremêle, de manière heureuse, lyrisme et interprétation :

"Il cherchait en elle son reflet, son ombre. Et il butait sur un être en chair et en os de femme, à l'aise dans sa peau de femme, parfaitement en harmonie avec ses désirs et ses plaisirs de femme.
Adam en était livide. Il ne pouvait se reconnaitre en elle.
Alors, plutot que de l'accepter, telle qu'elle dans son altérité, il voulut la réduire à son image, et à sa merci (...).
Vite remplacée Lilith, par un produit dérivé, sorti de sa blessure, conçu à son image,, pour son plaisir et son service.
Eve, fille et soeur d'Adam avant d'en être l'épouse, née de son flanc et de son désir : c'était plus qu'il n'en demandait.
L'homme avait accouché de la femme. Le Père Eternel l'avait comblé (5)."

M. Righini conclut son recours à Lilith par divers slogans identitaires : "Nous sommes toutes des Lilith (6)" rappelle le slogan fameux de Mai 68 "Nous sommes tous des juifs allemands", et "Appelez-moi Lilith", qui ne peut etre plus directe, comme injonction identificatrice.

Il est bon de rappeler les thèmes développés dans l'ouvrage de M. Righini pour mieux y situer la portée de son évocation de Lilith. Il faut d'abord noter que dans le chapitre qui suit son évocation lyrique de Lilith, M. Righini rejette à présent le discours mystificateur de la mythologie :

"Entre nous : je n'ai pas eu besoin pour découvrir ma spécificité qu'une mythologie en occulte une autre. Que la fable de la femme d'argile ensevelisse celle de la femme côtelette (7)".

Cloturant ainsi le recours à la mythologie, l'auteur

s'attache ensuite, non sans force et sans humour, à la critique et à la défense de la majorité des thèses caractéristiques du mouvement féministe des années 70 : les spécificités de la sexualité féminine, la place des femmes dans les théories de la lutte des classes et son analogie avec celle des prolétaires et des Noirs. Ses pages sur le "gynocide" reprennent la liste des affirmations les plus misogynes de la littérature, déja réunies par S.de Beauvoir dans "Le Deuxième Sexe" : la femme comme "le monstre de l'homme" chez Aristote, comme un être occasionnel "aliquid deficiens", affligée d'une congénitale "imbecillitas naturae" chez St Thomas, "créature chétive, toujours inférieure à l'homme, infiniment moins belle que lui, moins ingénieuse, moins sage, constituée d'une manière dégoutante" chez Sade, "la dernière chose que Dieu ait faite", chez Alexandre Dumas, "enfant malade et douze fois impure", chez A. de Vigny (8).

M. Righini rappelle que ces manières de penser le féminin ont nourri les théories psychanalytiques du "continent noir" de S. Freud, faisant écho au "vagin denté", et autres représentations terrifiantes de la féminité (9).

Les thèses relatives à un matricarcat primitif, que nous avons rencontrées dans d'autres évocations féministes de Lilith, sont également critiquées, à juste titre, par M. Righini :

> "En quête d'identité, je serai tentée, comme certaines, d'entreprendre un hasardeux retour aux sources. Une grande marche à reculons à la recherche du temps perdu, ce temps hypothétique qui, suivant certaines conjectures aurait précédé le patriarcat (10)".

Rappelant que ces thèses prennent aussi appui sur les spéculations d'Engels, M. Righini, rejette cette

> "gynécocratie qui n'a jamais existé que dans les fantasmes masculins, alimentés par des hypothèses

anthropologiques aujourd'hui dépassées (11)".

A l'encontre de la thèse d'un matriarcat primitif, M. Righini propose de considérer l'enseignement de l'age néolitique, thème qui quelques années plus tard sera beaucoup plus développé par E. Badinter, dans "L"un est l'autre" (12).

"Cet age incertain (le néolithique)", écrit M. Righini, "où certaines ont cru entrevoir des lueurs de civilisation, non pas matriarcales, mais matrilinéaires, ou tout simplement maternelles. Des régimes sans maitres et sans classes, qui ignoraient le pouvoir et son corollaire, la lutte pour le pouvoir. Des sociétés où les sexes étaient mieux qu'à égalité : en équilibre (13)".

A la fin de son ouvrage, M. Righini examine le thème de l'écriture féminine, dont l'importance pour l'ensemble des évocations féministes de Lilith, sera reprise en conclusion de cette thèse. Rappelant l'injonction d'écrire faite aux femmes par Hélène Cixous (14), M. Righini, souligne la place importante des dicours de la "féminitude" dans l'explosion contemporaine des écrits de femmes :

"Assurées de la légitimité corporelle du langage, quelques unes se jettent à corps perdu dans l'écriture transépidermique. Elles se vautrent avec une jouissance primitive dans les mots aqueux de leur intériorité retrouvée, baignent avec volupté dans la chaleur humide du discours (15)".

Mais ajoute M. Righini, "Ecrire avec son corps n'est pas certes la seul manière de s'inscrire au féminin sur la page blanche (16)".

Que dire à cet égard de sa propre évocation de Lilith ? Elle procède, à mon sens, directement des discours de la féminitude et de leur viscosité, enrichis des charmes de mythologisation. M. Righini ne se défend pas du recours à

l'affabulation, puisqu'elle écrit elle-même :

"Le délire est parfois subversif. Cela s'est vu. Il n'est jamais inutile de penser autrement les rapports entre les sexes. Il n'est pas non plus interdit de rêver (17)".

Bien qu'elle se défende

"(de n'avoir) que faire des nostalgies de l'innocence première, pour être une femme enfin (18)",

force est de constater que M. Righnini à un recours nostalgique à Lilith, sa "vraie mère". En effet, tandis que dans le corps de son ouvrage nous pouvons lire :

"Mais il n'est pas indispensable, pour être enfin soi-meme et pour choisir sa vie, de se trouver coûte que coûte des origines glorieuses, de s'accrocher comme des singes, à des arbres généalogiques sans racines (19)",

dans son introduction, elle écrivait :

"Lilith, moi, il n'y pas si longtemps, je ne la connaissais pas. C'est une néo-féministe qui m'en fit l'étonnante révélation.

Ce fut comme si on m'avait annoncé que ma mère n'était qu'une belle-mère. Que la branche où j'avais fleuri était pourrie. Que je m'étais trompée d'arbre généalogique, que mes racines étaient enfouies dans une terre sauvage (20)".

Ce paradoxe, entre le désir d'une filiation mythique glorieuse, et le rejet de la nécessité d'une filiation, peut être considéré comme le trait le plus significatif de son évocation de la figure mythique de Lilith : rejet du mythe, et en même temps recours justificateur et théorique au mythe. Ce paradoxe n'apparait pas uniquement chez M. Righini, il apparait comme un procédé caractéristique des recours féministes, au mythe de Lilith, et à la mythologie en général.

2 - "Les femmes et l'alcool - La fontaine de Lilith "
de Michèle Costa-Magna et Véra Memmi (21)

En exergue à leur recherche, M. Costa-Magna et Véra Memmi évoquent la légende de Lilith, dans une traduction libre d'un extrait de la légende de Ben Sira [illegible] de l'Encyclopedia Judaica :

"Au jardin d'Eden vivaient Adam et Lilith, l'un et l'autre faits d'argile. Mais Adam se prit à contester l'égalité du couple et voulut soumettre Lilith. Au cours de leur dispute, ayant prononcé le nom de l'ineffable, elle fut envoyée dans les airs (22)".

Dans cette enquête sur les femmes et l'alcool, M. Costa-Magna et V. Memmi partent de l'hypothèse qu'un lourd tabou pèse sur cette pratique, surtout lorsqu'elle est le fait des femmes. Elles rattachent ce tabou (au sens religieux et freudien du terme, c'est à dire : interdit et sacré) à un refus de jouissance généralisé imposé aux femmes. Dans la préface à cette enquête, les psychanalystes et sociologues, Françoise et Jean-Michel Louka soulignent que :

"Michèle et Véra nous donnent à lire ce que d'ordinaire on ne veut plus entendre sur le sujet de "l'alcool", aujourd'hui rationnalisé, scientificisé, psychiatrisé et médicalisé. Quand on rationnalise, on trouve que l'alcool c'est CH3-CH2-OH, mais plus rien du plaisir, de la jouissance, du désir, de tout ce qui résiste à tout mathème (...). C'est pour trouver cette voix que Michèle et Véra ont choisi cette voie. Celle de nous montrer que les femmes en ont essayé une autre, celle de se ressourcer à la Fontaine de Lilith (23)".

"La fontaine de Lilith" est le titre choisi par M. Costa-Magna pour un conte qui clôt la recherche proprement dite. "Theoria" de l'enquête, au sens premier du terme (action d'observer), ainsi que le soulignent les auteurs de la préface (24), c'est un conte philosophique,

transmutant la légende hébraique en un nouveau récit qui mêle les mythologies entre elles : la fille de Lilith s'y appelle Salomé, les amants de Salomé sont tour à tour Orphée, Poseidon, Achille etc... Mais surtout, ce conte trace de Lilith un portrait nouveau : ancienne femme d'un empereur, Lilith l'a quitté ainsi que ses enfants, pour vivre seule dans une caverne.

"La fontaine de Lilith" (extraits)

"Il y avait une fois, dans un pays de verdure et de cours d'eau, une montagne grise dont les blocs de pierre menaçants s'éboulaient par endroits en minuscules cailloux. Sur le pays gris régnait l'astucieux Duocrétan qui exploitait le sol pierreux et en tirait des matériaux très recherchés.
Il avait sept fils et une fille. Salomé ne voulait pas rester dans la montagne où son père et ses frères s'activaient dans la poussière, du lever du jour à la tombée de la nuit. Quand elle eut perdu son premier sang de femme, elle partit sans prévenir pour la vallée, munie d'une patte de lièvre, d'un bec de moineau et d'une dent de caribou... Le berger se retourna, l'aperçut et s'avanca vers elle. Il était grand et plutot maigre avec un regard attentif et doux. Il s'écria avec un air de jubilation sur le visage : 'Toi, tu es une fille de la montagne !'...
Quand le soir tomba, ils s'allongèrent sur la terre moelleuse et encore tiède ..., et il lui enleva un de ses voiles. Elle se réveilla quelques heures plus tard. Il dormait. Elle écarta sa tunique pour voir son sexe qu'elle avait connu érigé et brutal.
Elle repartit sans oublier ses amulettes. Elle marcha toute la nuit.
Au matin, elle vit un autre homme gardant d'autres moutons. Accroupie derrière un taillis, elle l'observa

longtemps...
Il posa sa flute, caressa longuement le bras de la jeune fille (...), puis il entreprit de lui enlever un de ses voiles...
Longtemps, longtemps après, elle se retrouva devant une grotte. Elle y entra. Quand ses yeux se furent habitués à l'obscurité, elle vit une femme très vieille et très habillée qui portait un chapeau de feutre avec une voilette en dentelle, des oripeaux rayés, quadrillés, pointillés, bleus, verts, rouges ou décolorés, qui était entourée de caisses, de boites entassés et d'objets de formes diverses, dont une ombrelle trouée.
Et Salomé sut que c'était sa mère qu'elle venait de rencontrer.
Lilith lui dit :'Je t'attendais, mais tu étais plutot longue avec les bergers !'... Puis (Salomé) demanda à sa mère :'Pourquoi nous as-tu abandonnés ?'
Lilith n'eut pas l'air de penser qu'il fallait se justifier, et prenant une gourde à ses côtés, se mit à avaler le liquide qui en sortait...
'Mais qu'est-il advenu de ton frère Sensé (mon fils préféré)', répéta encore Lilith qui n'avait pas cessé de boire au goulot de sa gourde tout le temps que sa fille parlait. (...)
'Je ne t'ai abandonnée', répondit cette fois Lilith sans cesser de boire ni de s'essuyer entre chaque gorgée.
'J'étais le vent qui séchait tes larmes, j'étais le temps qui soignait tes blessures, j'étais la voix qui te soufflait tes rêves, j'étais l'idée qui a germé en toi de quitter la montagne grise et aride et de venir voir la vallée et les bergers !'
'Ce n'était pas assez ! dit Salomé, jétais triste et tu ne m'as pas consolée (...). Je ne savais rien et tu ne m'as rien appris, rien dit, rien raconté !
'Mais qu'est devenu mon fils Sensé ? demanda Lilith comme

si elle n'avait pas, cent fois déja, posé cette question.
'Il est mort' dit Salomé agacée, 'comme si tu ne le savais pas !'
'Je sais que je le sais', soupira Lilith, mais j'avais envie que tu me le dises et que tu me le répètes (...)
'J'en aurai sans doute encore envie', ajouta t-elle en avalant une autre goulée, 'et il faudra encore me le répéter'.
'Je ne sais pas si je le pourrai', dit pensivement Salomé qui s'était rapprochée de sa mère et lovée dans ses oripeaux parce qu'elle avait froid, maintenant sans voiles et sans amulettes, et Lilith passa autour des épaules de sa fille le bras qui ne tenait pas la bouteille, posa sur le front de Salomé un baiser aviné et demanda en la regardant dans les yeux, cette fois, de très près :
'Et les bergers ?'....
'Après je suis arrivée ici et tu m'as invitée à tout te raconter, mes frères et les bergers; et moi, je t'ai demandé pourquoi tu m'avais abandonnée, et tu ne m'as pas répondu.'
Lilith ne répondit pas cette fois là non plus : à force de boire et de têter, elle s'était endormie sur sa gourde. Elle ronflait meme un peu, mais Salomé, qui racontait, n'avait rien remarqué. La fille toucha alors en tatonnant les yeux fermés de la mère, la bouche dont un léger ronflement sortait, puis ses mains rencontrèrent la gourde et la bouteille, et le flacon et le liquide qu'ils contenaient et elle but jusqu'à ce qu'elle s'endormit elle aussi.
Quand elle se réveilla, le jour était levé, et Lilith était froide et grise et glacée comme la montagne aride d'où toutes les deux venaient. Salomé, alors, creusa un trou non loin de la grotte avec ses mains, avec des pierres, avec des bouts de bois; cela lui prit beaucoup de temps et fut très difficile et très fatiguant. Puis elle y

traina sa mère lourde, raide, grande, et la fit basculer dans le trou (...).
Dans l'herbe, il y avait une dent de lièvre, un bec de moineau et une patte de caribou. Elle replaca de la terre sur le trou, prit les amulettes de sa mère dans sa main gauche et rentra dans la grotte.
Pour se protéger du froid, elle ramassa toutes sortes d'oripeaux colorés, quadrillés, pointillés, rayés et meme décolorés, dont elle recouvrit son corps griffé. Puis elle rassembla les bouteilles, les flacons, les gourdes et se mit à boire en racontant à elle seule, comme si sa mère était là pour le lui demander, les histoires de son père, l'empereur Duocrétan de la montagne grise et aride, et celle de ses frères et celles des bergers peut-être beaux qu'elle avait aimés. Et chaque fois qu'elle recommençait, elle transformait tout à son gré puisque aussi bien personne n'était là pour vérifier (...).
En fait, elle espérait, que parmi ses cinquante enfants qu'elle avait eus et perdus, il y avait une fille. Et elle l'attendait (25)."

Ce conte m'apparait comme la recréation mythique la plus riche, mais aussi la plus douloureuse qui ait été produite autour de Lilith dans la littérature féministe contemporaine. Il reprend, en les transposant souvent sur Salomé, nombre des thèmes développés autour de Lilith par les légendes juive.
Dans le conte de M. Costa-Magna, Lilith vit dans une grotte. Symbole de l'obscurité, la grotte renvoit aux ténèbres dont Lilith est la Reine dans la Hagada. Par son creux et sa béance, la grotte est isomorphe du sexe féminin, mais elle est aussi la caverne, symbole du refuge et de la réflexion solitaire. Lieu où Salomé retrouve sa mère Lilith, la grotte se fait aussi maternelle. Jonchée d'oripeaux, l'habitation de Lilith renverse la symbolique

de la parure et de la séduction. Les oripeaux y sont une caricature des atours féminins. Mais les oripeaux de Lilith dans lesquels Salomé se love, sont en meme temps le sustitut de la douceur maternelle, lorsque redoublant l'enveloppement du vêtement, Lilith enlace sa fille.
L'illustration peinte par M. Angey et figurant sur la couverture de l'ouvrage "Les femmes et l'alcool" montre deux femmes enlacées, vêtues de couleurs vives. Elles sont couchées sur la terre, côte à côte, ni dessus ni dessous !

Après la mort de sa mère, Salomé se revêt de ses oripaux, pour se protéger du froid, pour se mettre dans la peau de sa mère. Ils remplacent les "voiles" que Salomé a perdu au cours de ses nombreux ébats amoureux. La "femme voilée" qui était l'épithète de Lilith dans un rituel cabalistique, a perdu sa séduction en perdant ses voiles. Solitaire comme sa mère, Salomé trouvera dans l'alcool la force et la patience de subir son destin, et d'attendre elle aussi sa fille.
L'alcool dans lequel baigne le conte, est plus qu'un breuvage magique qui aide à supporter les souvenirs, la solitude et l'attente, c'est l'élément vital, au même titre que le sperme, le sang et la moelle dont se nourrit Lilith dans la Hagada.

Les mêmes attributs, l'obscurité, la séduction, l'avalage, constitutifs du personnage de Lilith dans les légendes juives, n'ont plus, dans "La fontaine de Lilith" valeur d'effroi. Chargés de chaleur et de tendresse, ils restent cependant les signes du désespoir. Le conte de M. Costa-Magna est désespéré, nulle issue au destin des femmes, la fille réitère celui de sa mère, dans la solitude, l'attente et les paradis artificiels. Elle n'aura rien à lui transmettre, de même que Lilith n'a rien transmis à Salomé, et tel est peut-être le message le plus

explicite du mythe de Lilith pour des femmes d'aujourd'hui : l'envol, la solitude de Lilith sont la dénonciation impuissante de la Loi.

Dans "La jeune née" (26) Catherine Clément et Hélène Cixous développent la nécessité d'abandonner les schémas périmés des femmes prisonnières, celle de l'hystérique métaphore de la petite bourgeoise, comme celle de la sorcière métaphore du peuple :

> "Maintenant elles n'existent plus. Physiquement elles ne sont plus : ni sorcière ni hystérique, et si quelqu'un s'en habille, c'est un travesti. Ce sont des figures périmées, réveillées pour sortir de leurs liens; je les ai aimées, mais elles n'existent plus (27)".

La sortie de ces matrices vivantes de la philosophie d'hier soir, n'est pas, écrivent C. Clément et H. Cixous dans des transitions imaginaires, et si la femme aujourd'hui s'envole, comme la sorcière, dans l'espace inquiétant et libre de sa majorité "cette fois, on saura ce qu'elle est devenue (28)".

"La fontaine de Lilith" reste un conte doloriste, très loin de l'évocation "somptueuse" et arrogante de la Lilith de M. Righini. Si ces deux évocations sont également importantes au plan des interprétations féministes de Lilith, la dernière me parait beaucoup plus proche de la portée effective de la figure mythique de Lilith dans le corpus légendaire juif. "Seelenvogel", la figure errante de l'ame en peine dans les contes slaves, pourrrait aussi désigner la Lilith juive, et M. Costa-Magna l'a beaucoup mieux senti que M. Righini.

3 - "<u>Un mythe à l'envers</u> / <u>un mythe à l'endroit</u> : <u>Lilith / Eve</u>", d'Edith Vallée (29).

"Il faudrait tirer Lilith de la poussière; non comme si

on découvrait une vieille statue, trouvaille de chineuse en mal de chic intellectuel, pour la poser sur les rebords du savoir. Pour la recontrer, il faudrait secouer toute la poussière du vieux monde (30)."

C'est ainsi qu'E. Vallée présente Lilith dans son introduction à "Pas d'enfant dit-elle", une enquête menée à Paris auprès de femmes qui ont décidé de ne pas avoir d'enfants, en se dédouanant en quelque sorte, de recourir à une figure "à la mode", du moins dans certains milieux.

Des évocations féministes à **la figure mythique de Lilith**, celle d'E. Vallée présente les plus longues références aux sources juives traditionnelles, et plus particulièrement au Zohar.

E. Vallée y lit qu'à l'origine Lilith était en osmose avec les eaux nourricières :

"Et Dieu créa les grands monstres marins. Ainsi en fut-il du Léviathan et de sa femelle, et de chaque créature qui rampe. Ainsi en fut-il de l'ame d'une créature qui rampe aux quatre coins du monde, à savoir Lilith (Zohar I, 34a-34b) (31)".

D'autres évocations de Lilith, dans le Zohar même, soulignent son caractère marin (32), toutefois, à propos des versets cités par E. Vallée d'après une traduction de Jean de Pauly, il faut tenir compte des réserves émises dans une nouvelle traduction française du Zohar. Dans la nouvelle traduction du Zohar publiée aux éditions Verdier, les memes versets sont rendus ainsi:

"'Elohim créa les grands monstres marins' (Gen.1:21), c'est à dire le Léviathan et sa compagne. 'Et tout individu vivant qui rampe', il s'agit là de l'essence de la force de vie (haya) qui rampe aux quatre coins du monde. Et quelle est cette haya rampante ? Il convient de dire que c'est Lilith". (En note, le texte ajoute 'Selon plusieurs versions, il ne faut pas lire "Lilith", mais 'layela', 'la nuit') (33).

Cette note a le mérite de nous mettre en garde contre la propension actuelle à trop vouloir rattacher le mythe de Lilith à une cosmogonie juive antique.

Au delà des origines de Lilith, deux thèmes complémentaires sont développés par E. Vallée autour des références juives à Lilith : la transgression et la maternité.

Transgression au niveau de la parole, car, rappelle E. Vallée, Lilith prononça le nom de l'Ineffable, mais surtout, transgression plus significative au plan du féminin, la maternité dévoratrice de Lilith. Rapportant l'épisode de la légende de Ben Sira dans lequel, pour échapper aux anges, Lilith accepte de voir chaque jour mourir cent de ses enfants, E. Vallée y voit "le chantage par les enfants", qui caractérise d'une manière plus générale le rapport de force entre hommes et femmes :

> "Puisque le prix de sa liberté se paie de la mort de ses propres enfants, elle accepte et en rajoute même, dans un défi orgueilleux et désespéré. Elle monte un personnage, celui de la femme mortifère. Lilith est contrainte à ce choix, désespérérément, au point que d'ailleurs, si elle ne trouve pas d'enfant, elle s'en prend à elle-meme. (34)".

Ces traits anti-maternels imputés à Lilith par le corpus légendaire juif retiennent à juste titre l'attention d'E. Vallée :

> "Lilith et toujours à côté de la procréation" dit-elle, "elle n'est pas étrangère à la masturbation, et elle survient encore quand le plaisir des couples ne mène plus à la stricte fonction de la procréation (35)".

Toutefois, je n'irai pas jusqu'à lire dans le Zohar, comme le fait E. Vallée, la description d'amours lesbiennes de Lilith. Se référant au versets zohariques suivants :

> "Quand elle (Lilith) aperçoit une des femmes

mentionnées, elle la chauffe; et de cette chaleur la femme conçoit. Un démon entre dans le sein de la femme pour animer l'enfant dont le corps vient d'etre formé par l'opération du mauvais esprit (Zohar II 111a-111b) (36)",

E. Vallée les interprète en effet comme une description d'amours féminines :

"Dans la chaleur de leurs étreintes amoureuses, quand le coeur bat très fort et qu'elles l'écoutent, l'oreille collée à la porte du sein de l'amie, les femmes peuvent avoir envie de se faire des enfants (37)".

Je n'ai pas rencontré d'interprétations traditionnelles de ces versets du Zohar dans ce sens et je pense qu'E. Vallée se livre là à une extrapolation étrangère à l'esprit du Zohar. Mais cette extrapolation n'est pas entièrement illégitime, car en toute logique, il est possible d'avancer que les interdits sexuels associés à Lilith, interdits qui la placent à coté de la procréation peuvent aussi bien s'appliquer aux amours féminines, nécessairement infécondes.

D'autres auteurs femmes ont également associé à Lilith des amours féminines, notamment Anais Nin, dont une héroine lesbienne d'"Un hiver d'artifices", se nomme Lilith (38), et ainsi il faut constater que la résurgence contemporaine de Lilith virtualise des thèmes inexplicites dans les versions traditionnelles du mythe.

L'enquête d'E. Vallée est consacrée à l'analyse d'entretiens avec des femmes qui ont choisi de ne pas faire d'enfant, et E. Vallée pose dans les termes suivants, la "theoria" qu'apporte la figure mythique de Lilith à cette problématique :

"Lilith affublée des représentations que lui prêtent le désir et la peur, a quelque chose à voir avec les images suscitées par la non-maternité. Confrontées aux modèles

traditionnels, les femmes qui ne veulent pas d'enfant inquiètent. Elles semblent pouvoir se preter aux désirs interdits puisque sans projets de procréation : on se demande si ce sont vraiment des femmes à ne pas chercher leur réalisation personnelle dans la maternité.
A cause de leur choix, elles se retrouvent avec les mêmes oripeaux culturels que Lilith (39)".

Les interprétations d'E. Vallée ont fait école, si l'on en juge par les rappels qu'en fait Joelle de Gravelaine qui évoque la figure mythique de Lilith dans un nouveau contexte, celui de l'astrologie. Dans son ouvrage "Le retour de Lilith (40)", J. de Gravelaine se réfère elle-même à E. Vallée:

"Eve n'est pas une créature de désir, c'est pourquoi elle n'inspire nulle crainte à Adam.'Eve ne dit rien d'elle par sa création', écrit Edith Vallée, sinon que sa féminité se résume à la dépendance de l'homme et à l'origine de la descendance. Lilith ne se laisse pas prendre à l'image réductrice de la femme absente à force d'etre épouse, trasparente à force d'être mère. Elle dit sa chair de femme mais elle est contrainte par la coalition de ceux qui ne peuvent supporter que soit dit l'Ineffable (41)".

En considérant ce développement apporté par J. de Gravelaine à l'interprétation d'E. Vallée, nous voyons se construire autour de Lilith un savoir nouveau : un édifice conceptuel et interprétatif spécifiquement féministe dans lequel l'apport astrologique de J. de Gravelaine ne doit pas être sous-estimé lorsque l'on sait la recrudescence actuelle des recours aux thèmes astraux comme modèles exemplaires et explicatifs du comportement.

4. "Le retour de Lilith - La Lune Noire" de Joelle de Gravelaine (42)

J. de Gravelaine est en effet astrologue, et son ouvrage, dont une partie non négligeable est constituée par des réflexions sur des figures féminines mythologiques, est d'abord un outil pour les astrologues. En tant que tel, son enseignement n'est pas discutable ici, mais avant d'examiner ses recours au mythe de Lilith, il importe de spécifier la signification qui est attribuée à Lilith en astrologie.

Litith n'est ni une planète ni un astre, mais, rappelle J. de Gravelaine, l'astrologie se réfère en permanence à de tels points fictifs. Celui qui est désigné par les noms de Lune Noire ou de Lilith est déduit des lois mathématiques qui régissent le parcours elliptique de la lune autour de la terre. L'un des foyers de l'ellipse lunaire est la terre elle-même, et comme toute ellipse possède mathématiquement deux foyers, le second, qui n'a pas d'existence matérielle ou physique, est représenté par la Lune Noire. La définition de la Lune Noire retenue par J. de Gravelaine est celle de R. Dautremont :

> "La lune noire est le champ des d'influences occultes de la lune..., elle est un élèment essentiel du cortège lunaire... (Elle exerce) une influence invisible entre la lune et la terre (43)".

Selon l'emplacement de la Lune Noire dans la thème de la naissance, l'interprétation, comme il en va pour toute valeur astrologique, variera sensiblement. Une liste de ces interprétations est donnée par J. de Gravelaine, en voici quelques unes :

> "Quand la Lune Noire est en avant de Mercure, ce sont les valeurs capricorniennes de la parole : verbe froid, net, incisif, petit poignard, préméditation, revance. L'araignée tissant sa toile...

Lune Noire : vampire. Fixe le sang absorbé. Hibernation...
Lune Noire : verticalité intérieure permanente jusqu'à l'intransigeance...
Lune Noire : glace, miroir, froid. Lucidité. Lucifer. Lumière froide, par opposition au Soleil Noir qui est rythme et chaleur (44)."

Méconnaissant les méthodes de l'astrologie, les raisons de ces interprétations me sont scellées. Mais sur le plan de l'interêt accru porté actuellement à l'astrologie et plus particulièrement aux luminaires noirs, je propose de retenir encore les conclusions de J. de Gravelaine :

"La découverte de la Lune Noire, les recherches sur sa symbolique, ont commencé à effleurer, en astrologie, à peu près dans le même temps que s'opérait (la) prise de conscience de la puissance du féminin... Si elle est encore très contestée..., c'est qu'elle provoque à des niveaux très archaiques cette peur ancestrale devant la Déesse de Vie et de Mort : la Lune Noire provoque encore, lorsqu'on en parle, des réactions irrationnelles et violentes. Mais si elle commence à susciter un très vif interet, c'est aussi qu'elle rencontre dans l'inconscient collectif un écho, indéniable, que les créateurs hommes et femmes ne peuvent éviter d'en traduire la nature, meme si les fruits nés de ces graines sont parfois amers, angoissants, obscurs comme le sont les facettes de l'ame humaine, ses aspects les plus cachés, les plus prudemment occultés (45)."

Parmi les créateurs dont le thème astral est marqué par la Lune Noire, J. de Gravelaine étudie Blaise Cendras, Antonin Artaud, Vincent Gogh, Pablo Picasso, Jacques Lacan, Marguerite Yourcenar, Marguerite Duras, etc...

Les conclusions de son ouvrage reprennent l'essentiel des thèses que J. de Gravelaine développe autour des "mots de Lilith". Ces mots nous sont maintenant familiers à force d'avoir été répétés par les auteurs qui ont évoqué la figure mythique de Lilith :

> "Transgression, subversion, contestation, Lilith refuse d'obéir aux ordres de Yahvé et, la première, elle prononce le Nom ineffable, ce qui lui vaut aussitot de s'"envoler". De cette désobéissance naitra l'opprobe. Comme Satan-Sammael, elle se range du coté de la désobéissance et refuse le charisme d'ignorance, si volontiers gratifié par les bons Pères, bien que le Talmud la nomme Ignorance, par opposition sans doute, à un savoir conscient (46)."

La légende de Ben Sira, n'en a donc pas fini de susciter des interprétations, somme toute assez proches, mais leur nombre aussi importait ici. Celle de J. de Gravelaine souligne la dialectique du désir et du refus, de la présence et de l'absence, dans laquelle s'inscrit la figure mythique de Lilith, et d'autres figures féminines mythologiques "hypersexuées" : Anat, Diane, Cybèle, les Ménades, les Bacchantes.

La légende de Ben Sira, comme le Zohar, rappelle J. de Gravelaine, répètent le désir sexuel de Lilith, son érotisme en pleine lumière, "le paradis trop violent" du désir féminin. De même, ils répètent sans cesse la maternité dévoratrice de Lilith, sacrifiant ses propres enfants à sa nature maléfique.

> "Et c'est cette fascination de la mort associée toujours à l'amour et à la vie que l'homme ne parvient pas à briser.
>
> Lilith, femme de l'essentiel, ne pourra donc jamais vivre à la démesure de son désir. Elle rencontrera toujours la peur et la fuite d'Adam. S'il cède aux voluptées prodigués par Lilith, il ne tarde pas à

prendre conscience de la perte, de la chute, de l'horreur proche et de la dévoration cannibale de cette exigence d'un "toujours plus de jouissance" qui le mène, lui, à la mort... Ainsi bien souvent, découvrant que cet absolu est condamné, elle se repliera sous sa tente fleurie, comme la Dame à la Licorne, elle épousera sa solitude; le refus, la distance deviennent ses compagnons.
Elle admettra sa défaite et choisira la hauteur, la sublimation, la verticalité, le silence (47)."

Dans une présentation radio-diffusée de son livre, J. de Gravelaine soulignait l'actualité de cette sublimation chez des femmes indépendantes et instruites, qui font peur, les "nouvelles Liliths" enfermées par une réussite professionnelle qui ne se traduit pas nécessairement par une réussite sociale.

Notes

1. M. Righini, Ecoute ma différence, Paris, Grasset, 1973, Chapitre premier "Appelez-moi Lilith", pp.13-16.

2. M. Righini, Ecoute ma différence, op.cit.

3. Idem, p.13 et p.16.

4. Idem, p.13.

5. Idem, pp.14-15.

6. Idem, p. 15.

7. Idem, p.21.

8. Idem, p.37-39.

9. Idem, p.40.

10. Idem, p.122.

11. Idem

12. E. Batinder, L'un est l'autre - des relations entre les hommes et les femmes, Paris, Ed. Odile Jacob, 1986.

13. M. Righini, Ecoute ma différence, op.cit., p.122.

14. H. Cixous, "Le rire de la méduse", L'Arc (Aix en Provence) n°65, 1975, p.39.

15. M. Righini, Ecoute ma différence, op.cit., p.177.

16. Idem, p.178.

17. Idem, p.128.

18. Idem, p.129.

19. Idem, p.128.

20. Idem, pp.15-16.

21. Michèle Costa-Magna et Véra Memmi, Les femmes et l'alcool - La fontaine de Lilith, Paris, Denoel, 1981.

22. Idem, Exergue, hors pag.

23. Idem, Préface, p.21.

24. Idem.

25. M. Costa-Magna, "La fontaine de Lilith", dans Les femmes et l'alcool, op.cit, pp.175-182.

26. C. CLEMENT, H. CIXOUS, LA JEUNE NEE, PARIS, UGE, 1975,

27. Idem p.111 28. IBIDEM

29. E. Vallée, Pas d'enfant dit-elle, Paris, Ed. Tierce, 1981, Préface "Un mythe à l'envers - un mythe à l'endroit : Lilith/Eve", pp. 11-27.

30. Idem, p.11.

31. Cité par E. Vallée, Pas d'enfant dit-elle, op.cit., p.12.

32. Zohar III, 19a, Traduction de Jean de Pauly, opicit.

33. Le Zohar, Traduction, annotation et avant-propos de Charles Mopsik, Lagrasse, Ed. Verdier, 1981, T.I, p. 191.

34. E. Vallée, Pas d'enfant dit-elle, op.cit., p.16.

35. Idem, p.19.

36. Le Zohar, traduit par J. de Pauly, cité par E. Vallée, Pas d'enfant dit-elle, op.cit., p.23.

37. E. Vallée, Pas d'enfant dit-elle, op.cit., p.23.

38. A. Nin, Un hiver d'artifice, Traduit de l'américain par Elizabeth Janvier, Paris, Ed. des femmes, Coll. Pour chacune, 1978.

39. E. Vallée, Pas d'enfant dit-elle, op.cit;, p.26.

40. J. de Gravelaine, Le retour de Lilith, Ed. L'espace bleu, 1985.

41. Idem, p.41.

42. J. de Gravelaine, Le retour de Lilith, Ed. L'espace Bleu, 1985

43. Idem, p. 10.

44. Idem, pp.85-86.

45. Idem, pp.246-247.

46. Idem, pp.37-38.

47. Idem, p. 45

5) FEMME ET MYTHOLOGIE

Avant que de proposer des conclusions sur le mythe de Lilith lui-meme, je voudrai à travers l'ensemble des éocations féministes de cette figure aborder plus particulièrement la problématique soulevée par Simone de Beauvoir lorsqu'elle rejetait toute possibilité de création mythologique par les femmes.

Dans le "Deuxième sexe (1)", dans lequel S. de Beauvoir posait pratiquement tous les jalons des recherches féministes ultérieures, elle consacrait un chapitre important aux "Mythes (2)". En se référant aux grandes figures des mythologies gréco-romaine et judéo-chrétienne, elle écrivait :

> "Dalila et Judith, Apasie et Lucrèce, Pandore et Athénée, la femme est à la fois Eve et la Vierge Marie. Elle est une idole, une servante, la source de vie, une puissance des ténèbres; elle est le silence élémentaire de la vérité, elle est artifice, bavardage et mensonge; elle est la guérisseuse et la sorcière; elle est la proie de l'homme, elle est tout ce qu'il n'est pas et ne peut pas avoir, sa négation et sa raison d'etre (3)".

Formée à la philosophie, S. de Beauvoir illustrait ici, la critique des thèses sur l'altérité par lesquelles elle avait introduit son étude :

> "Car s'il y a d'autres Autre que la femme il n'en reste pas moins qu'elle est toujours définie comme Autre. Et son ambiguité, c'est celle même de l'idée de d'autre : c'est celle de la condition humaine en tant qu'elle se définit dans son rapport avec l'Autre (4)".

C'est chez le philosophe Emmanuel Lévinas que se rencontre

selon S. de Beauvoir la conception la plus explicite de la femme comme "analogon de l'altérité absolue". Dans le "Temps et l'Autre", E. Lévinas écrivait en effet :

> "Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le féminin...
> L'altérité s'accomplit dans le féminin. Terme du meme rang mais de sens opposé à la conscience.' (5)".

Cette altérité absolue de la femme qui la pose comme inessentielle par rapport à une autre conscience essentielle et souveraine, est exprimée selon S. de Beauvoir par la mythologie :

> "Tous les mythes de créations expriment cette conviction précieuse au mâle, et entre autres, la légende de la Genèse, qui à travers le christiannisme, s'est perpétuée dans la civilisation occidentale. Eve n'a pas été façonnée en même temps que l'homme; elle n'a été fabriquée ni d'une substance différente, ni de la même glaise qui servit à modeler Adam : elle a été tirée du flanc du premier male. Sa naissance même n'a pas été autonome; Dieu n'a pas spontanément choisi de la créer à fin d'elle-même et pour en être directement adoré en retour : il l'a destinée à l'homme; c'est pour sauver Adam de sa solitude qu'il la lui a donnée, elle a dans son époux son origine et sa fin; elle est son complément sur le mode de l'inessentiel. Ainsi apparait-elle comme une proie privilégiée. Elle est la nature élevée à la traslucidité de la conscience, elle est une conscience naturellement soumise (6)".

En 1949, lorsque S. de Beauvoir écrivait ces lignes, la mythologie n'avait pas encore fait les progrés qu'elle a

connu, de même que les femmes n'étaient pas encore entrées massivement dans l'écriture comme elles l'ont fait depuis. La figure mythique de Lilith n'avait pas encore été exhumée des légendes juives, et sa création identique à Adam, aurait pu etre citée à coté des autres figures mythiques, non comme preuve de l'identité de la femme et de l'homme, mais au contraire comme un nouveau témoignage, mythique, de l'impossibilité à penser viable une telle égalité. Mais pour d'autres figures citées par S. de Beauvoir, comme Athènée ou Demeter, des études importantes ont été menées (7) qui ont montré la place de ces mythes dans l'organisation de la cité. Le point qu'il me parait important de souligner ici, c'est que de telles études ont montré que ces mythes avaient une histoire, et que leur contenu même avait évolué en intégrant, davantage que des changements significatifs dans la situation concréte des femmes, des changements dans les recours au mythe pour appuyer un pouvoir que les hommes ont toujours eu. L'affirmation de S. de Beauvoir, partagée avec Lévi Strauss, "le monde a toujours appartenu aux hommes (8)" , n'est pas en contradiction avec l'évolution qui a été constatée dans différents récits mythiques. Elle souligne surtout que l'assujetissement de la femme n'est pas événementiel :

> "Leur dépendance n'est pas la conséquence d'un événement ou d'un devenir, elle n'est pas arrivée. C'est en partie par ce qu'elle échappe au caractère accidentel du fait historique que l'altérité apparait ici comme un absolu (9)".

C'est à partir de cette constation finale de S. de Beauvoir sur le caractère an-historique et non accidentel de l'oppression des femmes, que naissent aussi les difficultés épistémologiques à poser la problématique de femmes sujets et auteurs de narrations mythiques. S. de

Beauvoir la posait en termes philosophiques qui rejetaient toute possibilité de création mythologique par des femmes:

> "Tout mythe implique un Sujet qui projette ses espoirs et ses craintes vers un ciel transcendant. Les femmes ne se posant pas comme Sujet n'ont pas créé de mythe viril dans lequel elles refléteraient leurs projets : elles n'ont ni religion, ni poésie qui leur appartiennent en propre. C'est encore à travers les rêves des hommes qu'elles rêvent (10)".

Dans la mesure où la figure mythique de Lilith appartient à l'Histoire la plus reculée, les ré-écritures féministes de légendes de Lilith peuvent effectivement n'être considérées que comme des palimpsestes. Mais toutes les productions mythiques ne le sont-elles pas au même titre ? Leurs versions originales se perdent dans la nuit des temps, et pourquoi ne pas rêver que les femmes, que l'on dit plus portées que les hommes à raconter des histoires, n'auraient pas été les premières à créeer des mythes ? Ceux-ci auraient été réappropriés par les hommes comme ils se sont réappropriés l'agriculture (11) ?

L'anthropologie peut fournir des réponses plus sérieuses. Tout d'abord une autre approche de la notion de "moi" et de sujet, telle qu'elle apparait chez Marcel Mauss :

> "Il est évident, surtout pour nous, qu'il n'y a jamais eu d'etre humain qui n'ait eu le sens non seulement de son corps mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle à la fois (12)".

A partir de la reconnaissance de la capacité universelle à la constitution de la conscience de soi, il est du rôle des sciences de l'homme ainsi que le souligne M. Mauss d'expliciter comment ce sens "se forme, fonctionne, déchoit, dévie et se décompose et le rôle considérable qu'il joue (13)"

De meme, G. Durand, qui a rassemblé tout ce que les sociétés (essentiellement primitives et traditionnelles) ont produit d'images, de symboles et de mythes, rejette tout déterminisme sexuel de l'imaginaire :

> "Pas plus que ls images ne coincident avec le rôle ou le comportement psycho-social, elles ne recoupent le consensus sexuel (14)".

Mais surtout poser, comme le fait la philosophie hégélienne, une réciprocité symétrique des consciences masculine et féminine balaie toute possibilité d'analyse matérialiste du développement de la conscience.

Le problème reste donc moins celui du sexe de la mythologie, aujourd'hui que des femmes elles aussi entreprennent l'interprétation des textes sacrés de leur tradition et qu'elles s'approprient la manipulation des signifiants symboliques, que celui de l'assignation du symbolique à de nouveaux projets sociaux.

> "S'il n'est pas interdit de rêver à une nuit du 4 aout de l'ordre masculin du monde" écrit R. Thalmann, il parait pour le moins hasardeux de penser qu'il suffit de transformer les représentations symboliques, de les désexualiser pour aboutir à un ordre effectivement humain (15)".

Pour R. Thalmann, comme pour S. de Beauvoir, la seule issue des femmes à l'enfermement imposé par les premisses ontologiques qui les pose comme Autre, n'est pas la création d'une contre-culture, mais la prise de conscience de cet enfermement,

> "Car", écrit R. Thalman, "il est illusoire de penser qu'il peut exister une culture neutre ou neutralisée à partir de prémisses théoriques qui fondent ontologiquement la femelle par rapport à une 'vérité' établie pour elle (16)".

Détournement, subversion, renversement des mots et des représentations auxquels appelait entre autres, Hélène Cixous (17), sont à la l'oeuvre dans les ré-écritures féministes du mythe de Lilith. Mais ni ces ré-écritures, ni l'ensemble des paroles de femmes, ne peuvent être tenues pour former une contre-culture ou une culture révolutionnaire qui ferait table rase de notre héritage universel. Aussi empoisonné soit-il, cet héritage ne peut être refusé par les femmes, au risque de s'anéantir, écrit Françoise Collin (18). S'il est possible de parler d'une culture de femmes, ajoute F. Collin, il faudrait le faire en termes de "culture transculturelle et polyglotte (19)". La résurgence féministe de la figure mythique de Lilith illustre ces deux traits, elle a traversé les océans et s'est exprimée dans plusieurs langues. Ma recherche a privilégié les écrits, en y ajoutant toutefois un film américain Yentl. Un tableau plus global de cette resurgence aurait également à tenir compte du choix de ce nom par différents mouvements et organisations féminines, comme, en Yougoslavie le mouvement des femmes slovènes "Lilit (20)", ou, en France, le groupe de femmes aixoises "Lilith (21)".

Avec leurs erreurs, leurs hésitations et leurs tatonnements, les recours à Lilith que nous avons examinés participent aux débuts de l'écriture d'une autre Histoire dont les acteurs, les artistes, et les auteurs sont des hommes, et dans certaines limites des femmes. C'est aux historiennes, aux critiques d'art et aux sociologues de ne pas oublier de les nommer, et telle aura été ma contribution au plan des nouvelles versions du mythe de Lilith.

du 5 au 11 juillet 1985

à la M.J.C Bellegarde d'AIX en Provence

est : organisée une rencontre ouverte à toutes les femmes qui souhaitent se réunir pour travailler entre elles dans le cadre d'atelier ou groupes de travail. Deux thèmes ont été retenus pour cette première rencontre:

I MATERNITE, FILIATION, " PROPRIETE DE L'ENFANT "

II LA QUESTION DE LA DIFFERENCE DES SEXES EN PHILOSOPHIE ET EN PSYCHANALYSE

Le terme d'atelier cherche à exprimer qu'il ne devrait s'agir ni d'un échange complètement informel d'opinions spontanées, ni d'une série minutée de conférences académiques mais, à partir de courts textes diffusés à l'avance, de débats animés, soit par les auteures mêmes de ces textes, soit par les personnes qui les auront proposés à l'attention des participantes. Ces textes seront réunis en brochure, disponibles dès la réunion d'information du jeudi 27 juin (21H MJC Bellegarde)

Première approche bibliographique (à compléter)

Edmée MOTTINI-COULON: .Essai d'ontologie spécifiquement féminine, Vrin, 1978
.De l'ontologie à l'éthique, par la maternité, Vrin 1981

Luce IRIGARAY : .Speculum, de l'autre femme, Minuit 1974
.Ce sexe qui n'en est pas un, Minuit 1974
.Ethique de la différence sexuelle, Minuit 1984

Monique SCHNEIDER : . Le féminin expurgé, de l'exorcisme à la psychanalyse, Retz 1979
. Lucifer-Amor, ou la grande peur du transfert,in Etudes Freudiennes n° 19-20 Evel mai 82
. Les métaphores de l'acte interprétatif in Travail de la métaphore, Denoel 1984
. Père, ne vois-tu pas...? Denoel 1985

ACTES DU COLLOQUE DE TOULOUSE . Décembre 1982, Femmes, féminisme et recherches

Sigmund FREUD : . La Féminité, in Nouvelles conférences sur la psychanalyse, Idées Gallimard
. Psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine , in Névrose, psychose et perversion, P.U.F
. La vie sexuelle (recueil d'articles) P.U.F

Jacques LACAN : . Encore, Séminaire

Geneviève DELAISI de PARSEVAL / Alain JANAUD . L'enfant à tout prix, Points 1985

ACTES DU COLLOQUE GENETIQUE, PROCREATION ET DROIT ACTES SUD 1985

Pour tout renseignement: Association LILITH - 1 rue Mignet
13100 AIX EN PROVENCE

Notes

1. Simone de Beauvoir, Le deuxième sexe, Paris, Gallimard, coll.Idées, nouvelle ed. 1968, 2 tomes.

2. Idem, t.I, pp.187-278.

3. Idem, t.I, p.193.

4. Ibidem.

5. S. de Beauvoir, Le deuxième sexe, op.cit., p.16.

6. S. de Beauvoir, Le deuxième sexe, op.cit., t.I, note 1, p.16.

7. N. Loraux, Les enfants d'Athéna, op.cit;, voir supra.

8. S. de Beauvoir, Le deuxième sexe, op.cit., t.I, p.19.

9. Idem, p.19.

10. Idem, p. 192.

11. Leroi-Gourhan "Il est hautement probable que l'agriculture est une invention féminine", cité par E. Badinter, L'un est l'autre, op.cit., p.66.

12. M. Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi", dans Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, nouvelle éd. 1966, p.233.

13. Idem.

14. G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op.cit., p.443.

15. Rita Thalman, "Faut-il masquer l'aliénation spécifique des femmes ? - Réplique à Michelle Coquillat", Le Monde 10.11.1982.

16. Idem.

17. H. Cixous, "Le rire de la méduse", L'arc (Aix en Provence) (61), p.39 : "Il faut que la femme s'écrive : que la femme écrive de la femme et fasse venir les femmes à l'écriture, dont elles ont été éloignées aussi violemment qu'elles l'ont été de leur corps; pour les mêmes raisons, par la même loi, dans le même but mortel. Il faut que la femme se mette au texte - comme au monde, et à l'histoire, - de son propre mouvement."

18. Francoise Collin, "Le féminisme comme écriture", Lettre internationale (11), Hiver 86-87, pp.65.

19. Idem.

20. Libération 20-21 Septembre 1986.

21. Voir document

6) LE MYTHE DU MYTHE DE LILITH

Je développerai ici, à partir de l'évocation de Lilith faite par Elizabeth Badinter, la critique de l'hypothèse déja rencontrée dans la plupart des évocations contemporaines de Lilith, et selon laquelle le mythe juif de Lilith peut être considéré comme une des preuves historiques de l'existence d'un matriarcat primitif.
Cette hypothèse que j'ai appelée "le mythe du mythe de Lilith" est modulée chez E. Badinter, dans la mesure où elle-même critique les théories relatives à un matriarcat primitif, néanmoins son évocation de Lilith est trop facile pour ne pas etre critiquée.
Dans "L'un est l'autre - des relations entre hommes et femmes (1)" E. Badinter propose une fresque anthropologique totalisante de ces relations, depuis les temps préhistoriques jusqu'à nos jours. Face à la fragilité des repères relatifs à des civilisations disparues "une part de fabulation est inévitable (2)", écrit E. Badinter. Des hypothèses restent néanmoins légitimes et nécessaires, et la première à être avancée par E. Badinter est celle d'une "Complémentarité originelle des sexes (3)" jusqu'à la fin du paléolitique (-9000). A cette période auraient succédé celles qui va " De la puissance féminine aux pouvoirs partagés (4)", puis celle désignée comme "Le patriarcat absolu ou la confiscation de tous les pouvoirs (5)". C'est dans cette dernière que prend place l'évocation de Lilith :

> "Occultée dans la Grèce classique, expropriée par l'Islam, la déesse est totalement déchue chez les Juifs. Entre la toute-puissante Lilith, condamnée à l'enfer pour avoir refusé d'obéir à Adam, et Eve, la femme aliénée, qui 'ne sera que l'image de la forme

chatrée d'Adam et non l'image de la partie féminine de Dieu ' (J. Markale, La femme celte), il n'y a plus de place pour l'adoration d'une déesse. Au contraire toute forme de puissance féminine est devenue synonyme de maléfices (6)".

Devant cet amalgame historique, il faut d'abord préciser que la naissance de l'Islam date du VIIème siècle après J.C., et qu'il est donc difficile de l'associer dans une même démonstration avec la Grèce et le judaisme antiques.
Il faut ensuite s'interroger sur la légitimité de considérer Lilith comme une déesse au sens propre de ce terme, c'est à dire "adorée" comme objet d'un culte divin. Je répondrai à cela, ainsi que j'ai déja souligné, qu'aucun des textes juifs que j'ai pu examiner ne désigne Lilith comme une déesse. Elle est tout au plus "la prostituée sacrée" de la déesse Inini (Ishtar), et rien ne permet d'affirmer que les Juifs exilés à Babylone aient voué à culte particulier à Lilith. Mais son association à une déesse de la fécondité impose la discussion des thèses plus larges concernant l'extrapolation de tels cultes à un ordre social matriarcal. Si l'existence de cultes de déesses-mères ne fait pas de doutes historiquement, le problème reste entier quant à la possibilité d'extrapoler du domaine religieux la position sociale respective des sexes. E. Badinter fait cette extrapolation :

"Lorsque la vie des êtres humains est scandée au rythme des pratiques magico-religieuses et que l'on implore et sacrifie toujours à une déesse, comment son incarnation humaine, la femme, n'aurait-elle pas un prestige considérable auprès de ceux qui ne l'incarne pas ? (7)".

Tout simplement, peut-être, en considérant le culte marial, et en observant qu'il n'implique pas le "prestige considérable" de la femme dans les sociétés chrétiennes, malgré la multitude des représentations de la Vierge.

En reprenant directement les thèses auquelles se réfère E. Badinter, à savoir celle de J. Markale et de J. Bril, nous relisons chez le premier que la conséquence de toutes les croyances relatives aux déesses de la fécondité ..
"a du nécessairement être un rôle prédominant de la femme sur le plan social (8)".
Mais si J. Markale associe le mythe de "l'inquiétante Lilith" à l'établissement du patriarcat, il hésite à défendre une thèse plus large :

> "Ces civilisations devaient d'ailleurs avoir une coloration matriarcale. Il vaut mieux cependant ne pas parler de matriarcat pur car nous n'avons aucun élément valable pour affirmer ou infirmer la généralisation de ce type de société (9)".

J. Bril pour sa part, se montre beaucoup moins réticent à poser Lilith comme une rémanence d'un système non pas matriarcal, mais au moins d'époques au cours desquelles la femme connut un statut privilégié. Pour lui :

> "L'égalité des sexes, ou même la préséance de la femme, se retrouve dans les images que nous en donnent les couples divins : Adonis et Astarté, Attis et Cybèle, Osiris et Isis, par exemple (10)".

Résumant la thèse que le juriste (et psychiatre) suisse J.J Bachofen avait défendue au milieu du XIXème siècle dans son livre "Le droit maternel", J. Bril y lit qu':

> "à une période de promiscuité que Bachofen appelle indument 'hétairisme', aurait succédé une période de matriarcat, elle même antérieure à la civilisation fondée sur le patriarcat (11)".

Tout en rejetant la théorie du Mutterrecht, infirmée par "la possibilité d'existence simultanée de plusieurs systèmes sociaux au sein de l'espèce humaine (12)", J. Bril voit pourtant dans les récits mythiques un

référenciel commode pour confirmer cette théorie. Le mythe de Lilith, et plus particulièrement la légende dans laquelle elle incarne la Première Eve, serait selon lui un de ces référenciels :

> "La légende de la Première Eve semble précisemment renvoyer à un moment critique de l'histoire humaine (...), et la querelle dont la légende de la Première Eve conserverait le souvenir est celle de la révolution néolithique, celle qui allait ouvrir l'ère du pouvoir (économique, politique, religieux) exclusivement mâle, et dont témoigne si bien la Bible (13)".

A ce moment critique de l'histoire humaine où l'agriculture commença à remplacer la chasse et la cueillette .i

"La femme", écrit J. Bril, "est honorée comme créatrice de vie et pourvoyeuse de nourriture, et est dotée de surcroit du pouvoir métaphorique - et non plus seulement biologique - de fécondité... Sans doute son sort matériel dut n'avoir alors rien de commun avec, selon nos lectures actuelles, son prestige social et religieux..., ils attestent cependant sa prééminence, sa transcendance peut-être. Sa condition morale fut à cette période indécise, au moins égale à celle de l'homme. Mais ce dernier n'en continue pas moins de détenir les moyens objectifs du pouvoir économique et politique : la femme régne mais ne gouverne pas (14)".

En ce qui concerne plus spécifiquement le judaisme, J. Bril note encore que "le féminin du mot 'roi' n'existe pratiquement pas en hébreu (15)". Un tel mot existe pourtant, et il désigne le plus souvent, comme en français, l'épouse d'un roi. Le mot hébraique "malka" est formé d'une manière classique par l'adjonction de la terminaison féminine Hé au mot masculin "melekh" (roi), et la Bible cite plusieurs reines parmi lesquelles la Reine Esther est devenue une héroine classique du judaisme.

Toutefois J. Bril lui meme propose de reconsidérer les "origines subjectives, affectives ou inconscientes (16)" de la thèse du Mutterecht développée par Bachofen. Il signifie de cette manière que les théories matriarcales doivent être aussi mesurées à l'aune des grands rêves sur les origines qui ont profondemment marqué les progrès de la science depuis le XIXème siècle. De tels rêves bercent encore des théories féministes, dont E. Badinter s'est faite la représentante la plus récente.
Avant elle, Françoise d'Eaubonne, dans son ouvrage "Les femmes avant le patriarcat (17)" avait défendu la thèse du matriarcat primitif, en évoquant également Lilith :

> "On se souvient", écrit F. d'Eaubonne, "de Lilith, créée d'argile comme Adam, puis rejetée - quoique non détruite - par l'Eternel à cause de la guerre des sexes entre elle et Adam pour etre remplacée par cette cote séparée dont l'éternel fait une femme. Celle à qui Adam adresse ce salut qui dénote une longue patiente : enfin la voilà ma véritable compagne (18)".

Mais ainsi que le reconnait E. Badinter elle-même, le livre subtil et mieux documenté (que Woman's evolution d'Evelyne Reed) de F. d'Eaubonne, ne parvient pas davantage à renverser l'idéologie atuellement dominante d'un patriarcat primitif . Pour sa part E. Badinter n'adopte ni l'hypothèse d'un patriarcat, ni celle d'un matiarcat primitifs, mais se range au consensus exprimé par Lévi Strauss selon lequel "le monde a toujours appartenu aux hommes". L'age d'or de la femme n'est qu'un mythe, ainsi que l'avait également exprimé S. de Beauvoir:

> "La société a toujours été mâle; le pouvoir politique a toujours été aux mains des hommes... Le triomphe du patriarcat ne fut ni un hasard ni le résultat d'une révolution violente (19)".

De même, Françoise Héritier dénonce aujourd'hui comme mythique, la puissance politique des mères dans des sociétés matrilinéaires (20).
Ainsi c'est bien une mythification des mythes eux-mêmes qui a été élaborée autour de l'idée d'un matriarcat primitif, et de ce point de vue le mythe de Lilith en est une illustration contemporaine tout à fait significative.

Cette problématique est abordée par Georges Devereux à propos des mythes grecs, dans son introduction à "Femme et Mythe (21)", et les termes de sa démonstration nous serviront ici de conclusion. Pour lui le problème n'est pas tant la "réalité" historique du matriarcat que des mythes grecs semblent présupposer, mais celui de l'origine de cet élément latent du mythe (22). Si d'anciens mythes grecs sous-tendent effectivement le fonctionnement de sociétés au moins matrilinéaires, la conception qu'ils en présentent est transfigurée :

> "Les mythes et les coutumes en question ne correspondent pas nécessairement à un stade précis d'une évolution unilinéaire, ni même à une longue période historique. Il suffit qu'une transition ait été suffisamment incompatible avec l'ethos du grec qui a du la subir pour laisser une empreinte profonde sur sa conception du passé et sur l'idéologie selon laquelle ce passé sera réinterprété par la suite (23)".

Ce qu'il faut déterminer, ajoute t-il ce sont les ressorts idiosyncratiques (et leurs équivalents culturels) qui ont abouti à la construction d'une "société" matriarcale dans le mythe.
Par ailleurs la lecture même des éléments mythiques relatifs à des sociétés matrilinéaires pré-helléniques permet à G. Devereux de souligner que s'ils présupposent effectivement une transmission des pouvoirs en ligne féminine, il faut, ainsi que l'a souligné Marie Delcourt,

distinguer la transmission des pouvoirs royaux par les femmes et leur exercice par les hommes (24).

Cette conclusion infirme les hypothèses d'E. Badinter sur le pouvoir partagé entre les femmes et les hommes, de même qu'elle module celle de J.Bril pour qui, à l'époque magdalénienne, les femmes régnaient mais ne gouvernaient pas. Dans les mythes grecs les plus anciens, à l'instar des reines plus tardives, les reines transmettent le pouvoir, mais elles ne l'exercent pas.

1. E. Badinter, L'un est l'autre - des relations entre hommes et femmes, Ed. Odile Jacob, 1986.

2. Idem, p.20.

3. Idem, Première partie, chap. I, pp.23-61.

4. Idem, chap. II, pp.63-99.

5. Idem, Deuxième partie, chap. I, pp.107-148.

6. Idem, p.114. En note à l'évocation de Lilith, E. Batinder renvoie "à la très belle analyse comparée de Lilith et d'Eve par J. Markale, ainsi que celle de Lilith et Pandore dans le livre de J. Bril".

7. Idem, p.80.

8. J. Markale, La femme celte, op.cit., p.15.

9. Idem.

10. J. Bril, Lilith ou la mère obscure, op.cit., p.124.

11. Idem., p.122.

12. Idem.

13. Idem, p.124.

14. Idem.

15. Idem.

16. Idem, p.122.

17. F. d'Eaubonne, Les femmes avant le patriarcat, Paris, Payot, 1977.

18. Idem, p.204.

19. S. de Beauvoir, Le deuxième sexe, NRF, 1974, T.I, p.91 et 100, cité par E. Badinter, L'un est l'autre, op.cit., p.48.

20. Françoise Héritier, "L'Africaine, sexes et signes", Cahiers du CRIF, cité par E. Badinter, L'un est l'autre, op.cit., p.50.

21. G. Devereux, Femme et mythe, Paris, Flammarion, 1982.

22. Idem, p.11.

23. Idem, p.19.

24. Idem.

CONCLUSIONS

1) LE NOM DE LILITH

> "Lilith était un démon-femelle bien connu dans l'Israel du VIIIème siècle avant J.C, et la seule mention de son nom suffisait pour conjurer les croyances courantes dont elle faisait l'objet."(R. Patai, The Hebrew Goddess)

Dans certaines des références à Lilith, son nom même est appelé à témoigner des traits et des propriétés démoniaques attachés à cette figure féminine. Au regard des recherches portant sur l'étymologie de ce nom, de même qu'au regard des théories actuelles sur le symbolisme et le sémantisme des phonèmes, le nom de Lilith ne peut être considéré comme porter en soi les attributs véhiculés par son personnage.

1. Etymologie

L'étymologie hébraique

Diverses sources considèrent le vocable hébraique lilit comme dérivé de l'hébreu lail (ou laila) qui signifie nuit.

Jacques Bril, dont l'ouvrage sur Lilith est tout à fait récent, évoque d'autres étymologies possibles mais privilégie néanmoins l'étymologie hébraique :

> "D'après certains érudits, Lilith tirerait son nom du sumérien "lil" qui signifie "vent"...D'après I. Jones, on pense maintenant en effet que ce nom dérive de

"lulti", "lascivité". Cependant l'étymologie la plus courante est celle qui apparente le nom de Lilith à l'hébreu "lail" qui signifie nuit, à "laila", "nocturne", que l'on retrouve dans l'ancien chaldéen sous la forme "lilia", de même sens (2)".

D'autres auteurs s'étaient également arrêtés à l'étymologie hébraique. Ainsi Gilbert Durand qui note :

"Le démon femelle des Sémites, Lilith dont le nom vient de la racine "lailah", la nuit...(3)",

ou Schmuel Trigano qui indique :

"Lilith est le nom du 'démon' féminin dans la tradition juive, terme formé à partir d'une racine qui signifie la "nuit", leil, à laquelle s'ajoute la desinance féminine "it" (4)".

Mais parmi les auteurs qui ont consacré des recherches spécifiques à Lilith, excépté J. Bril, tous réfutent son étymologie hébraique, et ce depuis le début du vingtième siècle.

L'étymologie assyrienne

Israel Levi, dans l'article "Lilit et Lilin" (5), publié en 1914 s'attachait déja à démontrer l'origine assyrienne du mot lilit.

"La forme lilit, tout le temps qu'on la dérive de l'hébreu laila ou lail, parait irrégulière; si le mot est assyrien et n'a rien de commun avec l'hébreu laila, le problème ne se pose plus, sinon pour les assyrologues (6)."

L'argumentation de Lévi repose sur l'irrecevabilité des interprétations qui considèrent les "lilin', d'autres figures maléfiques de la démonologie juive, comme la forme plurielle de Lilith :

"Tous les dictionnaires talmudiques voient dans lilin le pluriel de lilit; or, en ce faisant, ils commettent une

erreur manifeste : lilin est et ne peut être qu'un pluriel masculin; le pluriel de lilit serait liliata (7)".

Vingt ans après Lévi, A.M. Killien cite les résultats de travaux qui insistent sur la nécessité d'abandonner la probabilité, pourtant raisonnable, de l'étymologie hébraique du mot lilit :

"Lilitu is undoubtely the word from which the hebrew Lilith is borrowed... But though there is no doubt that Lilitu was a night spirit, it is improbable that the Lilith should have any real connection with the hebrew lailah, "night". The Rabbis naturally assumed that there was such a connection (...), but the evidence of the Assyrian world Lilu shows that we can no longer accept what would otherwise be a reasonable derivation (8)."

A. Cohen appelle également à tenir compte de la remise en cause de l'étymologie hébraique par les résultats de recherches récentes :

"On rattache habituellement Lilith à layla, "nuit", ce démon femelle était un esprit nocturne. Mais les savants contemporains le mettent plutôt en rapport avec le mot sumérien loulou, "déréglement, libertinage"; ce serait le démon-femelle excitant à la volupté (9)."

Si nous nous tournons du coté des encyclopédies juives contemporaines, la fausse dérivation étymologique hébraique du mot lilit n'est plus du tout remise en question. Pour l'Universal Jewish Encyclopedia :

"The name (Lilith) is the hebraized form of the often mentionned powerful Babylonian demon Lilitu... In latter rabbinic tradition, Lilith, by false derivation from the hebrew word layelah was reinterpreted as a demon of the night (10)."

De même pour l'Encyclopedia Judaica, dans laquelle G. Scholem précise à l'article "Lilith" :

"The figure may be traced to Babylonian (and possibly even Sumerian) demonology which identifies similar male and female spirits - Lilu and Lilitu - which are unrelated to the hebrew layla (night) (11)."

Dans cette même encyclopédie, à l'article "demon" l'absence de relation entre le vocable lilit et l'hébreu lail est à nouveau soulignée :

"Lilith ...; ultimately derived from Sumerian lil, "air", not Hebrew lay(lah)...(12)".

Outre ces encyclopédies juives, la Traduction Oecuménique de la Bible (TOB) remet également en cause l'étymologie hébraique de Lilith :

" Lilith, démon femelle connue en Mésopotamie sous le nom de lilitu (...). En Palestine elle était sans doute devenue un spectre de la nuit, à cause de la ressemblance de son nom avec le mot qui signifie nuit (layelah) (13)."

Ainsi ces recherches s'accordent pour refuter l'origine hébraique du vocable lilit, mais ne s'accordent pas sur son origine exacte. Plusieurs origines sont en effet proposées, "lil" : air, "lalou" : abonder, "loulou" : lascivité, "lalou" : sensualité". De plus la reconnaissance de cette fausse dérivation étymologique n'est pas à opposer à la "naturalisation" de Lilith dans la langue et dans la culture hébraiques.

Une remarque annexe peut être faite. Elle concerne la diversité des translitérations rencontrées pour le mot hébraique qui désigne "la nuit". En effet on trouve pour ce meme vocable hébraique : "laila" chez J.Bril et chez I.Lévi, "leil" chez S. Trigano, "lailah" chez le

francophone G.Durand et chez l'anglophone Campbel-Thomson, ou encore "layla" dans la traduction française du Talmud de A. Cohen.

D'une manière générale, on trouve la translitération "layelah" chez les auteurs de langue anglaise, et "**l**e**i**l", "laila" ou "lailah" en français, à l'exception la TOB (oecuménique) qui translitère à la manière anglaise.

Cette non-homogéneité des translitérations caractérise la plupart des publications qui utilisent des vocables hébraiques. Elle résulte en partie de l'absence de signes phonétiques sur des claviers usuels, mais surtout, elle renvoie au problème que nous évoquerons maintenant et qui a trait au sémantisme des phonèmes, dont la translitération non-homogène exprime dans une certaine mesure la difficulté à les acculturer.

2. Semantisme du vocable lilit

Le rapprochement étymologique du nom de Lilith de vocables babyloniens est essentiellement fondé sur le fait qu'ils possèdent tous, en plus d'une parenté sémémique, une allitération en "l". Celle-ci est utilisée par J. Bril pour développer l'hypothèse de "messages philologiques" (14) véhiculés par le nom de Lilith. Isolant la consonne liquide "l" du mot lilit, il note sa présence dans d'autres mots en relation avec l'absorbtion et l'engloutissement, dans les langues sémitiques et indo-européennes :

> "(Nous voyons) se former autour de cette syllabe une constellation extrémement cohérente à propos d'une activité orale et digestive : l'engloutissement, qui se rattache aussi bien à la nuit qui "engloutit" le voyageur solitaire, qu'à la femme qui "engloutit" l'homme, qu'à l'enfant qui "engloutit" le sein de sa mère (15)".

Cette démonstration de J.Bril fait suite à une généralisation, quelque peu hâtive, selon laquelle "le développement philologique reflète toujours peu ou prou le développement sémantique (16)".

Sur le problème de savoir s'il y a une relation entre des sons et des sens, les linguistes sont partagés. Le premier d'entre eux, Saussure avait surtout insisté sur "l'arbitraire" du signe linguistique et donc de sa contrepartie phonétique. Mais après lui, des linguistes importants comme Humbolt, Jespersen, Harris (17) ont pourtant défendu des hypothéses partielles sur la sémanticité de certains phonèmes.

D'autres linguistes, comme Martinet (dans les articles qu'il a consacrés au problème du symbolisme des voyelles (18), ou Claude Hagège sont très réservés sur ce point. Le dernier, dans un ouvrage récent, "L'homme de paroles" consacre plusieurs pages à cette problématique, en inistant essentiellement sur l'absence de motivation des sons:

> "Il y aura plus de peine encore à admettre qu'il n'y a pas davantage de lien de motivation entre les sons des mots et les objets du monde auquels ces mots se réfèrent, c'est à dire entre le signifiant et le référent. Le signifiant ne mime pas le référent, à supposer que tout objet de l'univers (pour ne rien dire des notions abstraites) produise ou évoque un bruit imitable par les sons des langues humaines. En d'autres termes, le signifiant du signe est immotivé, c'est à dire sans attache formelle avec la réalité qu'il traduit en langue (...). Lors même que les théories sur le symbolisme ou le mimétisme des sons dans les langues n'ont jamais été corroborées par aucune démonstration irréfutable et que, tout au contraire, les innombrables contre-exemples qui les invalident sont à la disposition de tout bilingue, ou même unilingue un peu attentif, de

telles théories foisonnent depuis longtemps (19)".

L'hypothèse avancée par J. Bril sur la valeur sémantique du "l" n'apparait donc pas suffisamment démontrée pour servir de postulat à une recherche sur la sémanticité du vocable lilit.

Par ailleurs, J. Bril a tenté d'établir une complémentarité herméneutique entre l'étymologie scientifique et l'étymologie populaire de Lilith. Il est également difficile de le suivre dans cette démarche, et ce pour une raison simple, mais essentielle. Dans le cas du mot Lilith les plus ardents défenseurs de l'étymologie hébraique ont été les rabbins eux-mêmes, et le peuple, lui, n'a fait que suivre ses clercs. De plus J.Bril mélange deux plans qu'il faut distinguer : celui de l'étymologie et celui des conceptions ou des idées que les Juifs ont élaborées à propos de Lilith. Sur ces dernieres tous les auteurs sont unanimes : la ressemblance du nom de ce démon avec le mot hébraique lail (nuit) a déterminé la conception de Lilith chez les Juifs pour qui elle est effectivement une figure séductrice nocturne.

J. Bril excelle à mettre en évidence les schèmes de l'obscurité et de l'avalage dans le mythe de Lilith, mais il les induit de deux hypothèses erronées : celle de la dérivation du nom de Lilith de l'hébreu lail (nuit) et celle de la présence du schème de l'avalage dans les "l" de Lilith. Ainsi, la lecture psychanalytique du mythe, qu'il fonde sur ces hypothèses, devient elle-même problématique :

> "Autour des activités ambigues, simultanément agressives et tendres de la machoire, de la bouche et des lèvres va s'épanouir la sémantique attachée à la racine sur laquelle se construisent les mots correspondants et dont le chant, la parole et la succion constituent les ultimes repaires de signification. Il n'y a guère

désormais de la lèvre au sein, sein ambivalent qui s'impose et se dérobe, auquel parfois s'étouffe l'enfant qui s'en nourrit (...). Ainsi les messages philologiques introduisent-ils déja toute la richesse de la lecture psychanalytique du mythe de Lilith (20)."

La recherche d'une sémanticité pour le vocable Lilith me parait peu fructueuse tant qu'elle se place d'un point de vue d'éventuelles propriétés universelles des phonèmes. Cette problématique mérite pourtant d'être abordée, mais dans le contexte plus restreint et plus approprié de l'exégèse juive traditionnelle. Pour celle-ci, ainsi qu'il a déja été souligné, le sens de l'Ecriture est donné simultanément à quatre niveaux : le niveau littéral ou simple (Peshat), le niveau allusif ou symbolique (Remez), le niveau explicatif ou syllogistique (Drach) et le niveau mystique ou ésotérique et secret (Sod). L'anthropologue R. Patai évoque quelques unes des interprétations juives du nom de Lilith qui se sont placées sur l'un ou l'autre de ces plans. L'une d'elles fait usage de la valeur numérique attribuée aux lettres de l'alphabet hébraique :

"Lilith the Elder has 480 bands of demons under her command, the number being derived from the numerical value of the letters L,Y,L,Y,T (30, 10, 30, 10, 400), making up the name Lilith" (21).

Le cabaliste Moses Cordovero (1522-1570), avait également proposé de voir en Lilith le "démon du cri", en prenant son nom comme s'il était dérivé du radical du verbe hébraique YLL , crier (22) .

Il serait également possible d'interroger, dans le contexte particulier de l'éxegèse juive, la double du "i" (le yod hébraique) dans le nom de Lilith.

Dans cette éxégèse, le Yod, dont le signe est un simple point ', symbolise le principe male, opposé à la lettre ouverte Hé

ה qui symbolise le principe femelle. Le tétragramme (יהוה) qui désigne Dieu sans le nommer, réunit les deux principes puisqu'il commence par la lettre Yod, et se termine par la lettre HE.

Au plan de l'exégèse scriptuaire, aucune lettre n'est arbitraire et la présence ou l'absence d'un Yod dans un nom est toujours considérée comme significative. Ainsi il est dit dans la Bible que le Yod a été enlevé au nom de Sarai et qu'elle est devenue Sarah. Cette transformation serait selon Jean Zacklad le signe de l'extension du pouvoir conféré à Sarah. J. Zacklad souligne que le nom de Sarai a perdu la désinance possessive "i" (qui marque en hébreu la possession à la première personne du singulier masculin et féminin). Cette possession restrictive n'apparait plus dans le nom de Sarah, qui peut alors être considéré comme le féminin de "sar" : prince :

> "Une princesse (le féminin de "Sar" -prince) qui évoluait dans l'orbe du masculin (Sarai : la princesse qui est relative à celui qui l'emmène) devient maintenant La princesse en tant que telle (23)."

Catherine Chalier, qui a consacré un chapitre de son livre "Les figures du féminin", à "L'histoire d'un yod", cite d'autres interprétations juives de la disparition du Yod du nom de Sarah :

> "Comment concevoir que la femme puisse se hisser au niveau du yod, réservé au petit nombre, et de contenu ésotérique, alors que le stade susceptible d'être atteint par la femme est exotérique et à la portée de tous (24)."

Le nom de Lilith a gardé lui deux yod, des marques que l'exégèse juive considère comme le signe du masculin et du sacré. Mais selon G. Durand, la symbolique du "i" serait féminine :

"Que l'on songe à toute la symbolique fondée sur le jeu de mot "Shiva", "Shava" (le cadavre). Le nom du dieu privé de la lettre féminine i n'est plus que le sémanthème du "cadavre"(25)."

Rimbaud, le poéte-voyant a lui aussi proposé son interprétation du symbolisme des voyelles :

"A noir, E blanc, I rouge, O bleu : voyelles,
Je dirai quelque jour vos naissances latentes :
I, pourpres, sang craché, rire des lèvres belles
Dans la colère des ivresses pénitentes (26)".

En note à ce sonnet, l'éditeur ajoute :

"Même si Verlaine a écrit :"Moi qui ai connu Rimbaud, je sais qu'il se foutait pas mal si A était rouge ou vert. Il les voyait comme ça, mais c'est tout (...). Certains critiques estiment que ce sonnet doit beaucoup aux ouvrages scientifiques traitant de "l'audition colorée". D'autres défendent la thèse occultiste (27)".

Les recherches sur "l'audition colorée" continuent à intéresser anthropologues et linguistes, mais leurs résultats sont diamétralement opposés aux visions du poéte, si l'on en juge par cette remarque de Levi-Strauss:

"A ces deux phonèmes vocaliques (u et i) s'oppose un troisième, "a", qui par son chromatisme plus intense, "moins apte à l'opposition du clair et du sombre" dit Jacobson, correspond à la couleur rouge, dont selon Berlin et Kay, le nom suit immédiatement dans la langue, ceux pour blanc et noir (28)".

Face à ces interprétations pour le moins contradictoires, il parait effectivement difficile de concevoir une universalité sémantique ou mimétique du son "i" deux fois présent en Lilith.

Pour clore cette conclusion sur le nom de Lilith, il est bon de rappeler que le mot lilit possède en hébreu un "sens propre" et un "sens figuré".
Selon le dictionnaire d'Eben Shoshan, l'hébreu moderne reconnait deux sens au mot lilit :

"1. Chat-huant (Strix aluco)
2. La reine des démons, démone, mauvais esprit du Talmud (29)."

Des versions anglaises de la Bible qui rendent le mot lilit en Isaie 34:14 par un nom d'oiseau nocturne "screech-owl (30)" : chat-huant, privilégient le "sens propre". Mais peu de versions françaises de la Bible ont suivi cette voie. Des versions de la Bible du siècle passé avaient traduit lilit par sirène ou par lamia, optant pour le sens figuré, tandis que les versions contemporaines optent généralement pour l'emprunt Lilith, qui dispense de trancher entre "sens propre" et "sens figuré".
Dans les sources juives, un troisième sens a été attribué au mot lilit, bien qu'il ait été controversé (31). Le Talmud évoque en effet une pierre météorique du nom de "fléche" ou "lance de Lilith", mais selon I. Levi "la lance de la lilith" pourrait n'être qu'un rapprochement abusif avec la figure mythique de Lilith (32).
Cette intrusion dans le domaine des météores nous rapproche d'un dernier usage du mot Lilith qui désigne la Lune Noire en l'astrologie.
Cet usage, dont Joelle de Gravelaine ne précise pas l'origine dans son livre "Le retour de Lilith - la Lune Noire" (33) n'est pas négligeable étant donné le développement actuel de l'astrologie (à travers les nombreuses manifestations, journeaux et publications qui lui sont consacrés). La place plus importante que l'astrologie accorde actuellement aux luminaires noirs et à Lilith, ont certainement contribué aussi à la résurgence de cette figure mythique.

Face à ces quatre significations du mot Lilith, l'opposition entre "sens propre" et "sens figuré", ou la prééminence de l'un sur l'autre, sont des approches particulièrement infécondes, et la seule valeur qui puisse etre attribuée au nom de Lilith ne peut etre que magique.
Telle était sa valeur en Israel au VIIIème siècle ainsi que le soulignait R. Patai, que j'ai cité en exergue, et telle qu'elle a perduré dans certaines communautés juives jusqu'à nos jours, lorsque l'inscription du nom de Lilith sur des talismans suffit à l'éloigner de la chambre de la parturiente.
D'une certaine manière, cette valeur magique, que Marcel Mauss définit comme celle des actes de traditions, qui se répètent et qui possédent une efficacité sui généris (34), est encore présente dans les évocations féministes de Lilith. La simple évocation de son nom, pour ceux et celles qui en ont déja entendu parler, provoque une complicité, une reconnaissance à travers un secret et un interdit qui seraient partagés, de la même manière qu'un rituel magique tend à la limite vers le rite prohibé.

Notes

1. R. PATAI, The hebrew Goddess, ed. Ktav, New-York, p. 209.

2. J. BRIL, Lilith ou la mère obscure, Paris, Payot, 1984, pp. 128-129.

3. G. DURAND, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas, 1981, p. 121.

4. S. TRIGANO, Le récit de la disparue - Essai sur l'identité juive, Paris, Gallimard, 1977, p. 77.

5. I. LEVI, "Lilit et Lilin", Revue des études juives, 1914, pp. 15-21.

6. Id., p.21

7. Id., pp. 19-20 :

8. A.M. KILLIEN, "La légende de Lilith et quelques interprétations modernes de cette figure légendaire", dans Revue de Littérature comparée, 1932, p. 285

9. A. COHEN, Le Talmud - exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence. Traduction de J. Marty. Paris, Payot, 1982, p. 313.

10. Universal Jewish Encyclopedia, New-York, 1942, article "Lilith".

11. G. SCHOLEM, "Lilith", in Encyclopedia Judaica, Jérusalem, Keter, 1971, pp. 246-247.

12. Encyclopedia Judaica, op.cit., article "Demon, demonology" p.1523.

13. Traduction Oecuménique de la Bible, Paris, Ed. du Cerf, 1975.

14. J. BRIL, Lilith ou la mère obscure, op. cit., p.127 à 134.

15. Id., p. 129.

16. Ibidem.

17. Cités par G. MOUNIN, La linguistique du XXème siècle, Paris, PUF, 1972, pp.72-75 et p. 179.

18. MARTINET, "Des sons et des couleurs", dans Vie et langage, Paris, 1961.

MARTINET , "Nouvelles recherches sur le symbolisme des voyelles", dans Journal de psychologie, n°1, 1964, pp.75-88.

19. Claude HAGEGE, L'homme de paroles, Paris, Fayard, 1985, p. 109-123.

20. J. BRIL, Lilith...,op.cit., p.132.

21. R. PATAI, The Hebrew Goddess, op.cit., p.237.

22. id.

23. J. ZACKLAD, Pour une éthique II, L'etre au féminin, Lagrasse, Ed. Verdier, Collection Les Dix Paroles, 1981, pp.45-46.

24. Dreyfus, Dieu parle aux hommes, Paris, Klinsieck, 1969, p.160 - Cité par Catherine Chalier, Figures du féminin, Paris, Ed. La nuit surveillée, p.130.

25. G. Durand, L'imagination symbolique, Paris, PUF, 1976, p.105.

26. RIMBAUD, Poésie. Nouvelle edition établie par D. Leuwers, Le livre de Poche, 1972, p. 126.

27. Id., p. 269.

28. Claude LEVI STRAUSS, "Structuralisme et écologie", dans le Regard éloigné, Paris, Plon, 1983, p. 163.

29. Milon hadash (hébreu), Jérusalem, Ed. Kiriat Sefer, 1966, article Lilith.

30. Encyclopedia Judaica, op.cit., p.1524

31. A. COHEN, Le Talmud, op.cit., p. 313.

32. I. Lévi, "Lilit et lilin", op.cit., p.20.

33. Joelle de GRAVELAINE, Le retour de Lilith - La Lune Noire, Ed. L'espace bleu, 1985.

34. Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, PUF, 1966, pp.13-16.

2) LA SEXUALITE FEMININE : MYTHE ET PSYCHANALYSE

Un article sur la figure mythique de Lilith occupe un rang à part dans les évocations de Lilith en France : "Lilith et Myriam - de l'imaginaire à la prophétie" de Danielle Storper-Perez et Henri Cohen-Solal (1). Il est le seul, à ma connaissance, à soulever un pan étroit du voile qui protège l'herméneutique juive traditionnelle, en offrant la possibilité de découvrir des leçons du mythe de Lilith appartenant aux études cabalistiques et de souligner leurs convergences avec les analyses psychanalytiques.

"Lilith, la révolte et l'absence"

Les auteurs de cet article précisent tout d'abord la leçon de certains commentateurs selon laquelle Lilith, sans être nommée, a fait partie du projet divin de la création. Ainsi dans le premier récit biblique qui raconte que l'homme et la femme furent créés à la fois, des commentateurs lisent qu'à l'intérieur d'Adam se cache une première Eve, qui dans le projet initial de l'homme est privée de nom et de corps propre. Privée d'un lieu pour etre elle-même, cette Première Eve ne dispose que de l'espace de l'errance. Mais cette figure de l'errance n'est pas encore Lilith, car selon ces mêmes commentaires, Lilith apparait au moment où cette errance elle-même s'est transformée en "révolte contre une impossible situation de fusionnement et d'aliénation (2)".
C'est dans cette optique, que D. Storper-Perez et H. Cohen-Solal, proposent de lire la légende rapportée par

Ben Sira, où l'errance révoltée de Lilith, serait une conséquence de son identité totale avec Adam.

"Ainsi Lilith ne reviendra jamais. Sa trop grande proximité à Adam rend leur relation impossible. Ou alors, faudrait-il qu'elle accepte de réintégrer - mais au nom de quoi ? - ce non-lieu qu'Adam lui a réservé dans l'espace totalisant de son nom. Face à cette rivalité sans merci, Lilith choisit la fuite, la solitude...

Lilith et Adam sont tellement identiques qu'ils doivent pour survivre, se séparer, se tenir à distance, dans le plus grand éloignement posssible. C'est parce qu'ils sont pareils, qu'ils sont déchirés par la plus violente des oppositions. Sur ce paradoxe s'ouvre l'histoire du premier couple - ou du premier non-couple de l'humanité (3)".

Rapprochant ce commentaire de l'esprit du Zohar, dont les auteurs soulignent, ainsi que je l'ai fait, la nouveauté par rapport aux évocations antérieures de Lilith dans le Talmud où elle était complétement dissociée d'Adam, D. Storper-Perez et H. Cohen-Solal y ajoutent une interprétation historico-sociale de "l'incorporation" des femmes dans le nom propre des hommes. Cette incorporation serait selon eux, une réponse aux périls que l'Exil fait peser sur l'engendrement juif.

Plus intéressante est la nouvelle leçon cabalistique qu'ils rapportent, et selon laquelle l'errance et la révolte de Lilith sont "réparées" par les attributs de Myriam la prophétesse. Il serait trop long de rapporter tous les traits attribués à Myriam par l'herméneutique juive (4), il suffit de rappeler ici que ce sont ses qualités de fille d'Amram et de Jocheved devant lesquels elle prophétisa, et ses qualités de gardienne du vivant (en tant que sage-femme) qui sont mises en avant dans cette leçon cabalistique, bien plus que ses attributs de

mère ou d'épouse (Myriam fut la femme de Caleb, également marié à Bathia, fille de Pharaon). Les qualités retenues font apparaitre Myriam dans des situations d'être à elle-meme, et dans des relations de réciprocité au sein de sa famille. Par ces qualités elle représente, le "tikoun", la réparation ésotérique de Lilith, mais en aucun cas une représentation opposée de la féminité. En effet, "Lilith est antérieure meme à la différence entre la femme et l'homme (5)", écrivent D.Storper-Perez et H. Cohen-Solal, et dans ce sens Myriam n'est pas l'opposée de Lilith; elle est la féminité elle-même, que Lilith n'est pas. Une féminité dont les attributs, et notamment le don de prophétiser, permettent de supposer qu'à l'époque biblique, des femmes ont pu promouvoir une spiritualité qui n'a pas d'équivalents dans la suite de l'histoire juive.

Selon ces leçons cabalistiques, "l'être-soeur" que Myriam est le lieu même de la réparation à cette impossibilité d'être de Lilith. De meme les relations de Myriam avec ses frères, Aaron et Moise, sont des relations de réciprocité et de convergence vers la Tora et l'exercice de ses commandements.

> "Leur égalité est inséparable de la distinction. Le même n'est pas un pareil, mais un lieu de transition des identités, un passage. Chacun dans le Nom, retrouve son nom propre sans se perdre (6)".

A l'encontre de Myriam, Lilith fonde sa puissance dans la confusion et dans son impuissance à vivre la fraternité, et par son absence absolue, "Lilith introduit à l'infinité du désir (7)".

Convergences psychanalytiques

Au delà de la richesse et de la complexité des développements cabalistiques autour de Lilith que D.

Stoper-Perez et H. Cohen-Solal nous laissent entrevoir, les convergences de l'interprétation cabalistique avec la théorie psychanalytique de la sexualité féminine ne peuvent manquer d'être soulignées.

"L'infinité du désir" incarné par Lilith apparait comme l'équivalent conceptuel d'une féminité dévorante, non jugulée, non socialisée. Elle serait cette lascivité, ou ce danger de licence sexuelle imputées aux femmes et à Lilith dans le corpus légendaire juif, et reprises comme arguments pour justifier de la non-participation des femmes à la vie publique.

Si la littérature psychanalytique n'offre pas, à ma connaissance, une interprétation associant Lilith et Myriam, les psychanalystes Denise Braunschweig et Michel Fain se sont intéressés aux figures d'Eve et de Lilith, et leur contribution porte directement sur la question du désir évoqué implicitement par cette leçon cabalistique.

Dans leur ouvrage "Eros et Anteros - réflexions psychanalytiques sur la sexualité (8)" D. Braunschweig et M. Fain analysent les figures mythiques d'Eve et de Lilith dans un chapitre traitant "De l'histoire de la Genèse à la préhistoire du désir (9)". Ils y posent la tradition cabalistique comme la résurgence d'un mouvement historique qui avait commencé deux siècle avant l'ère chrétienne.

> "En effet l'interprétation de la création par la Kabbale s'inscrit en opposition avec la doctrine officielle qui déborde largement l'opinion judeo-chrétienne selon laquelle la vie est une déchéance et un supplice. Pour la Kabbale, la création est un acte d'amour. L'enfer lui-même est reconsidéré et la démonologie de la Kabbale représente, sans jugement de valeur aucun, une pure personnification des forces naturelles (10)".

D. Braunschweig et M. Fain proposent, à l'intar des cabalistes, de rechercher "le sens caché" des Ecritures, et de relire le récit de la création en s'attachant à

éclaircir les points du récit où l'élaboration secondaire ne réussit pas à empecher l'élaboration primaire de passer à travers l'allure cohérente et logique du récit. Dans le second récit de la création biblique, la primauté du mâle est constamment soulignée, et la théorie ultérieure selon laquelle la sexualité est révélée à la femme par l'homme est une conséquence logique du récit. Mais l'élément inconscient qui passe à travers la ligne du récit est la révélation à l'homme de la sexualité par la femme... Ainsi ce comportement d'initiatrice d'Eve, qui est apparu comme échappant à l'ordonnancement logique du récit "ne pouvait que traduire un compromis survenu à la suite d'une forte presssion exercée par une autre histoire cherchant à se faire jour (11)".

La légende de Ben Sira aurait gardé la trace de cette autre histoire :

> "Quand Lilith se manifeste à nouveau, et sort des ténébres du refoulement", écrivent D. Braunschweig et M. Fain, "c'est que la loi paternelle est mise en échec. Ainsi lorsqu'Eve s'apprête à détourner Adam du droit chemin, c'est Lilith qui réapparait (12)".

Les auteurs rappellent que les figurations de Lilith dans la cabale sont plus complexes, et qu'elle y est notamment représentée comme une femme ayant une queue de serpent à la place des membres inférieurs. Si une telle représentation est proche de celle que la psychanlyse décrit comme la "mère phallique", elle peut avoir dans la cabale un autre sens :

> "Lilith à queue de serpent aurait ainsi plus profondément un autre sens, l'image angrogyne d'un dieu primitif, celui qui existait auparavant, certes tout-puissant, mais par la-même inexistant, car ignorant le désir. Dans l'ordre de la genèse la première naissance serait celle du désir de Dieu, de la partie mâle de l'être divin. Ainsi Lilith n'a pas disparu sur

la demande d'Adam, celui-ci seul sera fait à l'image de la partie mâle de Dieu dans la tradition officielle et Eve ne sera que sa forme chatrèe et non pas l'image de la partie féminine de Dieu. De cette façon, la représentation du désir d'une moitié de l'ex-toute-puissance-divine est écartée et devient aussi silencieuse que le vagin d'une petite fille (13)".

Plus avant dans leur ouvrage, D. Braunscweig et M. Fain posaient les termes de la théorie psychanalytique de la sexualité féminine :

"La loi paternelle n'a pas pour but premier de supprimer le vagin de la fillette, mais d'assurer le narcissisme-phallique et d'éloigner de la conscience la menace de castration (14)".

C'est ainsi, ajoutent-ils, qu'à partir d'un contexte complexe, la destinée sexuelle de la femme apparait fermement déssinée, pratiquement avant sa naissance (15). De même, ils soulignent que le refoulement deux fois opéré, d'abord sur un mode primaire, puis sur un mode secondaire, de l'existence du vagin en tant que zone érogène précoce, atteint profondément les tendances viriles de la femmes (16).

Par ailleurs le culte phallique qui découle de la loi paternelle ne laisse guère de place à d'autres voies qu'à celle d'un retournement de ces tendances viriles sur le propre corps de la femme, et l'investissement érotique de son corps eest en grande partie un des résultats de ce retournement (17).

"Il devient évident que l'orientation imprimée à la sexualité de la femme, orientation qui découle d'une pression du groupe, fait qu'une fois constituée, elle devient complémentaire de la sexualité d'un homme marqué par son conflit oedipien. En quelque sorte une femme doit plus aspirer à sa complétude narcissique dans la

compagnie d'un homme qui lui apporte ce qui lui manque. La révélation de son vagin par un homme ne devrait lui apporter qu'une satisfaction narcissique. Elle ne doit pas désirer sexuellement le pénis de l'homme mais désirer être complétée narcissiquement par le phallus, objet fascinant. Mais elle ne doit pas non plus prétendre à s'identifier à cet objet fascinant, ce qui satisferait ses aspirations viriles, mais désirer être posséder par lui, et là, il est admis que ce soit un désir sexuel. Ainsi le désir proprement sexuel de la femme proviendrait d'un abandon d'aspirations personnelles, jouir de ce qu'elle aurait voulu être (18)".

Ramenant les impératifs qui vont cerner la femme à l'histoire de la Genèse, D. Braunschweig et M. Fain la font coincider avec les termes de la théorie développée plus haut :

"En prenant conscience de ses désirs sexuels, elle (la femme) ne devra pas investir le pénis en tant qu'objet de plaisir, mais investir son propre corps pour qu'il devienne objet de désir du pénis et attendre ainsi la révélation de son propre sexe, et ce faisant, elle sera une fille d'Eve réduisant au minimum les craintes de castration existant chez les fils d'Adam. Mais nous savons que Lilith ne disparaitra jamais sous les atours d'Eve (19)".

Si de la légende de Ben Sira elle-même laisse entendre que Lilith laissa complétement son sexe à Eve, elle ne laisse pas entendre que Lilith se métamorphasa en Eve.
L'interprétation psychanalytique de D. Braunchweig et M. Fain conclut qu'Eve, reduplication d'Adam, conserve en elle-même la menace de castration qui faisait la puissance paternelle, tandis que Lilith, se fonde comme autrefois

lors de la toute puissance androgyne, à l'intérieur d'Adam;

> "Et depuis, les hommes se promènent avec à l'intérieur d'eux-memes, une féminité exigeante qu'ils ont un mal extrème à faire taire et vis à vis de laquelle ils ne disposent d'aucun organe pour la satisfaire (20)".

Mais avant de développer l'idée de la bisexualité humaine percue et refusé par le mythe de Lilith, comme par de nombreux mythes grecs ainsi que l'a montré G. Devereux (21), il est encore possible de noter des convergences supplémentaires de la théorie psychanalytique de la sexualité féminine avec d'autres aspects du mythe de Lilith que D. Braunsxeig et M. Fain n'ont pas abordés, mais que j'ai largement décrits.
De l'investissement érotique de son propre corps nait toute la dialectique de la séduction féminine, dont j'ai souligné l'ambivalence pour le judaisme, qui en même temps dénigre, et en même temps favorise la parure féminine. Lilith, parée de bijoux et vétue d'un doux vétement de velours est l'image même d'Eve parée par Dieu pour etre conduite sous le dai nuptial. Mais ce que dit la parure, la bouche doit le taire, et le silence auquel la femme juive est tenue sur ce plan ne souffre lui d'aucune ambivalence. Toute expression verbale de son désir fait de la femme une Lilith, et là encore apparait la convergence avec la psychanalyse, lorsque Francoise Dolto répond par la négative à la question :

> "Pour une femme, son désir est-il signifiable pour elle-meme ? (21)" .

Plus précisemment sa réponse est la suivante :

> "La femme, en tant qu'etre sexué féminin, est pour l'espèce humaine un phénomène impensable... C'est grace à sa bisexualité qu'elle peut essayer de se considérer dans son rôle génital. Ce qu'elle est pour les

> représentants mâles de l'espèce humaine, elle l'est aussi pour elle-même : une créature charnellement symbole de l'intangible plus elle se donne, de l'insensé plus elle parle, de l'an-éthique plus elle est morale. Une femme ne peut que formuler ce jugement et ne peut en même temps que s'éprouver gratifiée d'être pour l'homme qu'elle désire et qu'elle aime l'absurde nécessité de son désir à lui, et la grave complice de l'incarnation du "JE" dans une rencontre qu'elle est incapable d'assumer dans la lucidité (22)".

Si la question de l'expression du désir féminin est effectivement au centre du mythe de Lilith, c'est en effet à la psychanalyse que revient en dernier ressort la tache de l'élucider et de l'expliciter. Mais elle se heurte elle-même au poids de la mythologie, et ainsi que le dit excellement Christian David,

> "on peut dire, sans trop de paradoxe, que chez les analystes eux-mêmes leur conception de la féminité représente souvent le bastion du phantasme, le refuge des parti-pris... Parmi tous les aspects divers qu'a revêtu la mythologie sexuelle masculine concernant les femmes - primordiale, encore une fois, étant donné qu'elle retentit directement sur la mentalité féminine - domine celui qui consiste à concevoir la femme comme un homme manqué. L'idéalisation de la femme, qui est également répandue, et représente le plus souvent une conception complémentaire de la précédente, joue le role d'une formation réactionnelle à l'égard de la déception occasionnée par l'appréhension du sexe féminin en tant que chatré (23)".

Si pour la psychanalyse, la persistance d'un mode relationnel archaique oral fortement marqué d'ambivalence, est généralement tenu pour responsable de cette conception

distordue des femmes et de leur sexualité, elle manifesterait, ajoute C. David, comme une sorte de revanche devant la blessure narcissique radicale infligée par la mère et par la situation même du nourrrisson, aussi bien au garçon qu'à la fille. Mais ajoute t-il dénoncer comme mythologie certaines attitudes idéologiques et passionnelles masculines devant la sexualité féminine ne tend nullement à récuser les exigences imprescriptibles de l'imaginaire, mais à les accorder aux données d'une expérience qu'une plus libre communication avec l'inconscient vient étendre et approfondir (24).

> "Idées recues et fantasmes compensatoires ne sont pas confondre en effet avec les fruits d'une fécondité créatrice susceptible d'enrichir inlassablement les relations entre les sexes aussi bien que l'image que l'être humain se fait de lui-meme (25).

Insister sur la bisexualité psychique de l'être humain va dans le sens de cette fécondité. Cette bisexualité que Freud voyait nettement plus accentuée chez les femmes que chez les hommes, est en fait indifféremment partagée. Depuis quelques decades, en Occident (sous l'influence probable du féminisme) une certaine féminisation des attitudes masculines est en train de se produire. Ramenée à la mythologie, cette féminisation du masculin virtualise le sens caché des mythes de l'androgynat primitif dont celui de Lilith reste aussi un modèle.

Notes

1. Danielle Storper-Perez et Henri Cohen-Solal, "Lilith et Myriam - de l'imaginaire à la prophétie", Les Nouveaux Cahiers : 73, été 1983, pp.35-40.

2. Idem, p.35.

3. Idem, p.36.

4. Idem, pp.38-39.

5. Idem, p.42.

6. Idem, p.40.

7. Idem, p.42.

8. Denise Braunschweig et Michel Fain, Eros et Antéros, Réflexions psychanalytiques sur la sexualité, Petite Bibliothèque Payot, 1971.

9. Idem, Chapitre 5 "De l'histoire de la Genèse à la préhistoire du désir", pp.101-111.

10. Idem, p.106.

11. Idem, p.107.

12. Idem.

13. Idem, p.109.

14. Idem, p.85.

15. Idem.

16. Idem P. 87.

17. Idem.

18. Idem, p.88.

19. Idem, p.108.

20. Idem, p.110.

21. G. Devereuw, Femme et mythe, op.cit.

22. Françoise Dolto, Sexualité féminine, Scarabée et Compagnie, coll. Le Livre de Poche, 1982, p.312.

23. Christian David, "D'une mythologie masculine touchant la féminité", dans J. Chasseguet-Smirgel, La sexualité féminine - recherches psychanalytiques nouvelles", Petite Bibliothèque Payot, 1978, pp.72-75.

24. Idem, pp.97-98.

25. Idem, p.98.

BIBLIOGRAPHIE THEMATIQUE

I. ANTHROPOLOGIE, SOCIOLOGIE, PSYCHANALYSE

1. de la religion, du mythe, du symbole et de la sexualité

ALLEAU René, La science des symboles, Paris, Payot, 1982, 292p.

BARTHES Roland, Mythologies, Paris, Ed. du Seuil, Coll. Points, 1957, 247p.

BATAILLE Georges, L'érotisme, Paris, Union Générale d'Editions, coll.10/18, 1965, 310p.

BATAILLE Georges, Théorie de la religion, Paris, Gallimard, 1974, 159p.

BATAILLE Georges, Les larmes d'Eros, Paris, Union Générale d'Editions, coll.10/18, 1978, 126p.

BAUDRILLARD Jean, L'échange symbolique et la mort, Paris, Gallimard, 1976, 374p.

BENJAMIN Walter, Mythe et violence, Paris, Denoel, 1971.

BONNEFOY YVES, Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique (sous la direction de), (2 tomes), Paris, Flammarion, 1981.

BRAUNSHWEIG Denise, FAIN Michel, Eros et Antéros - réflexions psychanalytiques sur la sexualité, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1971, 279p.

BRIL Jacques, Lilith ou la mère obscure, Paris, Payot,

1981, 215p.

CAILLOIS Roger, Le mythe et l'homme, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1938, 183p.

CAILLOIS Roger, L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1950.

CAILLOIS Roger, Instincts et sociétés, Paris, Ed. Gonthier, 1964, 185p.

DELCOURT Marie, Oedipe ou la légende du conquérant, Liège et Paris, Lib. Droz, 1944, 262p.

DETIENNE Marcel, "Qu'est-ce que la mythologie", Annuaire de l'ecole Pratique des Hautes Etudes, Vème section, tome LXXXVI, 1972, pp.285-290.

DETIENNE Marcel, "Repenser la mythologie", in La fonction symbolique, essais d'anthropologie réunis par Izard M. et Smith P., Paris, Gallimard, 1979, pp.71-82.

DELEUZE Gilles, GATTARI Félix, L'anti-Oedipe, Paris, Ed.de Minuit, 1972, 470p.

DEVEREUX Georges, Femme et mythe, Paris, Flammarion, 1982, 341p.

DORFLES Gillo, Mythes et rites d'aujourd'hui (traduit de l'italien par H.J. Maxwell), Paris, Klincksieck, Coll. Esthétique, 1975, 279p.

DURAND Gilbert, L'imagination symbolique, Paris, PUF, 1976,133 p.

DURAND Gilbert, Les structures anthropologiques de limaginaire, Paris, Bordas, 1981, 550p.

ELIADE Mircea, Forgerons et alchimistes, Paris, Flammarion, 1956.

ELIADE Mircea, Traité d'histoire des religions, Petite Bibliothèque Payot, 1979.

ELIADE Mircea, Histoire des croyances et des idées religieuses, (2 tomes) Paris, Payot, 1980.

ELIADE Mircea, Aspects du mythe, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1963, 247p.

ELIADE Mircea, La nostalgie des origines, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1971 311p.

ELIADE Mircea, "Le symbolisme des ténébres dans les religions archaiques", Etudes carmélitaines, 39ème année : Polarité du symbole, Ed. Desclée de Brouwer, 1960, pp.209-219.

ENRIQUEZ Eugène, "Le mythe ou la communauté inchangée", L'écrit du temps : 11, printemps 1986, pp. 66-79.

EVOLA Julius, La métaphysique du sexe, (traduit de l'italien par Yvonne J. Tortat), Paris, Petite bibliothéque Payot, 1976, 378p.

FOUCAULT Michel, Histoire de la sexualité (2 tomes), Paris, Gallimard, 1976.

FROMM Erich, Le langage oublié - introduction à la compréhension des reves, des contes et des mythes,

(traduit de l'anglais par Simone Fabra), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1980, 211p.

GIBERT Pierre, Bible, mythes et récits de commencements, Paris, Ed. du Seuil, Coll. Parole de Dieu, 1986, 283 p.

GOLDMAN Lucien, Marxisme et sciences humaines, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1970, 361 p.

de GRAVELAINE Joelle, Le retour de Lilith - la lune noire, Ed. L'espace bleu, 1985, 260p.

GUENON René, Symboles fondamentaux de la science sacrée, Paris, Gallimard, 1962.

IZARD Michel et SMITH Pierre, La fonction symbolique - essais d'anthropologie (réunis par), Paris, Gallimard, 1979.

JUNG Karl et KERENYI Ch., L'essence de la mythologie, (traduit de l'allemand par H.E. Del Medico), Petite Bibliothèque Payot, 1980, 252p.

KILLIEN A.M., "La légende de Lilith et quelques interprétations modernes de cette figure légendaire", Revue de littérature comparée, 1932, pp.277-311.

LABORIT Henri, L'homme imaginant, Paris, Union Générale d'Editions, Coll. 10/18, 1970, 188 p.

LANGDON Stephen, Babylonian liturgies, Paris, Lib. Geuthner, 1913.

LEVI-STRAUSS Claude, Anthropologie structurale, (2 tomes) Paris, Plon, 1958.

LEVI-STRAUSS Claude, Le regard éloigné, Paris, Plon, 1983, 398 p.

MASSIGNON Louis, "L'involution sémantique du symbole dans les cultures sémitiques", Etudes carmélitaines, 39ème année : Polarité du symbole, Ed. Desclée de Brouwer, 1960, pp.207-218.

MAUSS Marcel, Sociologie et anthropologie, Paris, 3ème éd. PUF, 1966, 482 p.

MOSCOVICI Marie, REY Jean-Michel (dir.), L'Ecrit du Temps : 11, Destins de mythes, Ed. de Minuit, 1986.

MOSCOVICI Serge, La société contre nature, Paris, Union générale d'édition, coll.10/18, 1972.

OSTROWETSKY Sylvia, L'imaginaire batisseur, Paris, Lib. des Méridiens, 1983, 342p.

OSTROWETSKY Sylvia, "La représentation et ses doubles", Communication, information : 2-3 (vol.VI), hiver 1984, Revue de l'Université de Laval.

PERNIOLA Mario, "Le rite et le mythe", (traduit de l'italien par Thierry O. Sechan), Traverses n° 21-22 : La cérémonie, Mai 1981, Ed. de Minuit, pp.19-27.

POUILLON Jean, "L'analyse des mythes", L'Homme VI.1, 1966, pp.100-105.

RICOEUR P., Finitude et culpabilité (2 tomes), Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1960.

RICOEUR Pierre, "Mythe", in : Encyclopedia Universalis, Tome 8, p.526-537.

SCHMIDT Jean-Claude, "Christiannisme et mythologie - occident médiéval et pensée mythique, in Dictionnaire des Mythologies, Paris, Flammarion, 1981, Tome 1, pp.181-184.

SEBAG Louis, Marxisme et structuralisme, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1964, 264p.

SEBAG Louis, "Le mythe, code et messages", Les temps modernes, t. 20, 1965, pp.1603-1623.

SOLIE Pierre, Psychanalyse et imaginal, Paris, Ed. Imago, 1980, 207 p.

SPERBER Manés, Le symbolisme en général, Paris, Herman, 1974.

SPERBER Manés, "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ?", L'Homme XV (2), avril-juin 1975, pp.26-27.

2. de la femme

ALBITSUR Maité et ARMOGATHE Daniel, Histoire du féminisme français, (2 tomes) Paris, Ed. des femmes, 1977.

AUFFRET Séverine, Des couteaux contre les femmes - de l'excision, Paris, Ed. des femmes, 1982.

BEAUVOIR Simone de, Le deuxième sexe, Paris (2 tomes), Gallimard, coll.Idées, 1968.

BADINTER Elizabeth, L'un est l'autre - des relations entre les hommes et les femmes, Paris, Ed. Odile Jacob, 1986, 361p.

CHASSEGUET-SMIRGEL J., La sexualité féminine - recherches psychanalytiques nouvelles (rassemblées et présentées par), Paris, Petite bibliothèque Payot, 1978, 312p.

CHESLER Phyllis, Les femmes et la folie, (traduit de l'américain par J.P. Cautereau, Paris, Payot, 1979, 262p.

CIXOUS Hélène, "Le rire de la méduse", L'Arc : 61, 1975, pp.39-54.

CLEMENT Catherine, CIXOUS Hélène, La jeune née, Paris, Union Générale d'Editions, coll.10/18, 1975, 296p.

COSTA-MAGNA Michèle et MEMMI Véra, Les femmes et l'alcool - La fontaine de Lilith, Paris, Denoel, 1981.

COLLIN Françoise, "Le féminisme comme écriture", Lettre internationale : 11, hiver 1986-1987, pp.63-65.

COQUILLAT Michèle, "Quelle symbolique pour les femmes ?", Le Monde, 16 octobre 1982.

DOLTO Françoise, Sexualité féminine, Paris, Ed. Le Livre de Poche, Scarabée et Compagnie, 1982, 379p.

d'EAUBONNE Françoise, Les femmes avant le patriarcat, Paris, Payot, 1977.

LEDERER Wolfang, Gynaphobia ou la peur des femmes (traduit de l'américain par Monique Marin), Paris, Payot, 1968,

330p.

LORAUX Nicole, Les enfants d'Athena - idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, Paris, Maspero, 1981.

MARKALE Jean, La femme celte - mythe et sociologie, Paris, Payot, nouvelle édition, 1979, 412 p;

MATHIEU Nicole-Claude, L'arraisonnement des femmes - Essais en anthropologie des sexes (réunis par), Paris, Ed. de l'EHESS, Paris, 1985.

MILL John Stuart, L'asservissement des femmes, (préface et traduction de Marie Françoise cachin), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975, 195p.

OSTROWETSKY Sylvia, "Ah, insensé qui crois que je ne suis pas toi", in Actes du Colloque : Identité individuelle et personnalisation, Toulouse, Ed. Privat, 1980.

PIETRE Monique, La condition féminine à travers les ages, Paris, Marabout Université, 1974.

QUERE France, "Dieu reconnaitra les siennes", Autrement : 75, La scène catholique, 1985, pp.70-77.

RIGHINI Mariella, Ecoute ma différence, Paris, Grasset, coll. Le temps des femmes, 1973, 190p.

ROWBOTHAM Sheila, Féminisme et révolution (traduit de l'anglais par Pierre Kamniter), Paris, Petite bibliothèqye Payot, 1972, 309p.

THALMAN Rita, "Faut-il masquer l'aliènation spécifique des

femmes - Réplique à Michelle Coquillat ", Le Monde, 10 novembre 1982.

VALLEE Edith, Pas d'enfant dit-elle, Paris, Ed. Tierce, 1981.

II. LINGUISTIQUE ET TRADUCTION

HAGEGE Claude, L'homme de paroles, Paris, Fayard, Coll. Le temps des sciences, 1985.

LADMIRAL Jean-René, Traduire : théorèmes pour la traduction; Petite Bibliothèque Payot, 1979, 277 p.

LAMBERT (R.P.), "Traduire encore la Bible", Nouvelle Revue Théologique, mars 1987.

LEFEBVRE Henri, Le langage et la société, Paris, Gallimard, 1966.

MESCHONNIC Henri, Pour la poétique, Paris, Gallimard, 1973, tome 2 : Poétique de la traduction.

MOUNIN Georges, Les belles infidèles, Paris, Ed. des Cahiers du Sud, 1955, 159 p.

MOUNIN Georges, Les problèmes théoriques de la traduction, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1963, 296 p.

MOUNIN Georges, La linguistique du XXème siècle, Paris, PUF, 1972.

OSTROWETSKY Sylvia, "Langage et fait social", Langage et société 1, 1977, pp. 3-33.

III. JUDAISME

1. Encyclopédies

Encyclopedia Judaica, Keter Publishing House, Jerusalem, 1971.

Encyclopédie de la mystique juive, Paris, Berg International, 1977.

Haencyplopedia haivrit (hébreu), Jérusalem, 1959.

Jewish Encyclopedia, New York, Ktav Publishing House, 1901.

Universal Jewish encyclopedia (anglais), New York, 1942.

2. Revues

L'Arche
Les Nouveaux Cahiers
Pardes
Lilith
Revue des Etudes Juives

3. Histoire, sociologie, littérature

BARON S.W. Histoire d'Israel - vie sociale et religieuse (5 tomes), Paris, PUF, 1955.

BENSIMON Doris et ERRERA E., Israel et ses populations, Bruxelles, Ed. Complexe, Coll. Pays et populations, 1977,

415 p.

BENSIMON Doris et DELLA PERGOLA Sergio, La population juive de france, CNRS et Université hébraique de Jérusalem, 1985, 388 p.

BENSIMON-DONATH Doris, "Pratiques et attitudes religieuses en milieu juif parisien", Dispersion et Unité, Jérusalem, Publié par l'Organisation sioniste Mondiale, 1973, pp.173-179.

La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français sous la direction du grand rabbin Zadoc Kahn (2 tomes), Paris, Lib. Durlacher, Nouvelle éd. 1957.

BRUNET Gilbert, Essai sur l'Isaie de l'histoire, Paris, A et J. Picard, 1975.

CHALIER Catherine, Judaisme et altérité, Lagrasse, Ed. Verdier, 1981.

CHARPENTIER Etienne, Pour lire l'Ancien Testament, Paris, Ed. du cerf, 1983.

CHETRIT J., "Niveaux, registres de langue et sociolectes dans les langues judéo-arabes du Maroc, in : Les relations entre Juifs et Musulmans, CNRS, 1980, pp.129-142.

COHEN A, Le Talmud - exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des rabbins sur l'éthique, la religion et la jurisprudence (traduit de l'anglais par J. Marty), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1982, 467p.

DEL MEDICO H.E., L'énigme des manuscrits de la Mer Morte, Paris, Plon, 1957, 589 p.

DUPONT-SOMMER A., Les écrits essenniens découverts près de la Mer Morte, Paris, Payot, 1959, 446 p.

EISENSTEIN Yehuda David, Ozar Midrahim (2 tomes) (hébreu), New York, Reznick, Menshel and C° Incorporation 1928.

ELKAIM-SARTRE Arlette, Aggadot du Talmud de Babylone (traduit et annoté par), Lagrasse, Ed. Verdier, 1981.

FRIEDMAN Georges, "La religion en Israel - preblèmes d'aujourd'hui et de demain, Dispersion et Unité : 13, 1973-74, pp.123-134.

GINZBERG Louis, The legends of the Jews (5 tomes), Jewish Publication society of Philadelphia, 1913-1938.

GUTWIRTH Jacques, La vie juive traditionnelle - ethnologie d'une communauté hassidique, Paris, Ed. de Minuit, 1970.

GUTWIRTH Jacques, "La famille juive menacée - réponse à F. Raphael", Les Nouveaux Cahiers : 28, 1972, pp.62-63.

HANSEL Georges, "Politique, droit juif et amnésie collective", in Actes du XXème colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris, Gallimard, 1981, pp.217-241.

LANGTON E., La démononologie - étude de la doctrine juive et chrétienne et de son développement (traduit de l'anglais par G. Warington), Paris, Payot, 1951.

LEVI Israel, "Lilit et lilin", Revue des études juives : 68, 1914, pp.15-22.

MAROUANI Bernard et COHEN-ARAZI Albert, Middrash Rabba - Genèse Rabbah (tome 1), traduit de l'hébreu par), Lagrasse, Ed. Verdier, Coll. Les dix Paroles, 1987.

MEMMI A., ACKERMANN W., ZOBERMAN N. et S., "Pratique religieuse et identité juive", Revue française de sociologie: XV,2, avril-juin 1973, pp.242-270.

MENAHEM Nahum, Israel tensions et discriminations communautaires (traduit de l'hébreu par Michèle Bitton), Paris, L'Harmattan, Coll. Racines du présent, 1986, 338p.

MOPSIK Charles, Lettre sur la sainteté (étude préliminaire, traduction de l'hébreu et commentaires de), Lagrasse, Ed. Verdier, Coll. Les dix paroles, 1986, 364p.

MOPSIK Charles, Le Zohar (traduction, annotation et avant-propos par), Lagrasse, Ed. Verdier, Coll. Les dix Paroles, 1981-1984.

MULLER E., Histoire de la mystique juive, Paris, Payot, 1950.

PATAI Raphael, The hebrew goddess, New York, Ktav Publishing, 1967 (Chapter VII : Lilith, pp.206-247).

PAULY Jean de, Sepher ha-Zohar, (traduit et annoté par), Paris, Maisonneuve et Larose, Nouvelle édition, 1975.

RAPHAEL Freddy, "Les juifs du M'zab dans l'Est de la France, in Relations entre Juifs et Musulmans en afrique du Nord, CNRS, 1980, pp.197-224.

RAPHAEL Freddy, "La famille juive menacée", Les Nouveaux

Cahiers : 27, 1971, pp.61-63.

ROTH Cecil, Histoire du peuple juif (traduit de l'anglais par Ruth Schazman et Anne-Marie Gentily), Paris, Ed. La terre retrouvée, 1957.

SACHAR Abraham Léon, Histoire des Juifs (traduit de l'anglais par Benoit Braun), Paris, Flammarion, 1973.

SCHOLEM Gershom, La kabbale et sa symbolique (traduit de l'allemand par Jean Boesse), Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1980, 233p.

SCHOLEM Gershom, Les origines de la kabbale (traduit de l'allemand par J. Loewenson) Paris, Aubier-Montaigne, Coll. Pardes), 1966.

SCHOLEM Gershom, Les grands courants de la mystique juive (traduit de l'allemand par M. Davy), Paris, Payot, 1960, 432p.

SCHOLEM Gershom, "Lilith", in : Encyclopedia Judaica (anglais), Jerusalem, Keter Publishing House, 1971, Tome 11, pp.245-248.

SIBONI Daniel, La juive - une transmission d'inconscient, Paris, Grasset, 1983.

SIBONI Daniel, La haine du désir, Paris, Ed. Christian bourgeois, 1978.

SCHWAB Moise, Le Talmud de Jérusalem (traduit par), Paris, Maisonneuve et Larose, MCMLX.

STORPER-PEREZ Danielle et COHEN-SOLAL Henri, "Lilith et

Myriam", Les Nouveaux Cahiers : 73, été 1983, pp.35-42.

TRIGANO Schmuel, Le récit de la disparue - essai sur l'identité juive, Paris, Gallimard, 1977, 392p.

TRIGANO Schmuel, "L'intention d'amour" - un guide matrimonial du XIXème siècle en Languedoc, Pardes (2), Ed. Jean-claude Lattés, pp.149-172.

VERMEYLEN J., Du prophète Isaie à l'apocalyptique, Paris, Gabaldia et cie, 1977.

ZACKLAD Jean, Pour une éthique (2 tomes), Lagrasse, Ed. Verdier, Coll. Les dix paroles, 1981. (tome 2 : L'etre au féminin).

ZAFRANI Haim, Mille ans de vie juive au Maroc - histoire et culture, religion et magie, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, 315p.

ZOHAR Zvi, "Un grand décisionnaire sépharade défend les droits de la femme", Pardes (2), Ed. Jean-Claude Lattés, 1985, pp. 128-148.

4. La femme dans le judaisme

ALLONI Shulamit, Nashim kébné adam (hebreu) Les femmes en tant qu'etres humains, Jérusalem, Ed. Mabat, 1976, 164p.

AZRIA Odette, "Le droit de comprendre", Les Nouveaux Cahiers : 47, hiver 1976-1977, pp.4-6.

BAER Colette, "Des verrous débloqués", Les Nouveaux Cahiers : 47, hiver 1976-1977, pp.1-3.

CHALIER Catherine, Figures du féminin - lecture d'Emmanuel Lévinas, Paris, La nuit surveillée, 1982, 150p.

CHALIER Catherine, Les matriarches, Sarah, Rebecca, Rachel et Lea, Paris, Ed. du Cerf, 1985.

ELKOUBI Jeanine, Adam sans majuscule, Les Nouveaux Cahiers : 66, 1981, pp.28-30.

FRIELANDER Judith, La question féministe juive, Nouvelles Questions Féministes : 6-7, 1984, pp.21-34.

HAZELTON Lesley, Israeli Women - The reality beyond the myths, New York, Simon and Schuster, 1977, 235p.

KOUBI Geneviève, Le droit, la loi et la notion de "pureté" de la femme juive", in J.Pommerade et J.P. Royer, Droit, histoire et sexualité, (textes réunis par), Lille, Ed. L'espace juridique, 1987, pp.413-435.

KOLTUN Elizabeth, The Jewish Woman - New perspectives (edited by), New York, Schoken books, 1976, 294p.

KRIEGEL Danielle, WAINTRATER Régine, Cette nuit encore Golda ne dormira pas - les femmes et la guerre en Israel, Paris, Ed. J.C. Lattès, 1986, 193p.

LEHMAN Linette, "Femmes juives... déplacées ou mal placées", Les Nouveaux cahiers : 47, hiver 1976-77, pp.3-4.

LEIBOVICI Martine, La position des femmes dans la Bible, Tel Quel : 74, 1977, pp.24-29.

SHEER Lili, "La femme juive à travers les siècles", Les

Nouveaux Cahiers : 46, N° spécial : Voix d'elles , Automne 1976, pp.24-35.

STORPER-PEREZ Danielle, "Femmes juives et étude des textes de la tradition", Traces : 9-10, N° spécial : Textes du colloque CNRS : Judaisme, judaicités, récits, narrations, actes de langages, 1984, pp. 155-169.

SVIRSKI Barbara, Bnot hava, bnot lilit - alhayé nachim bé-israel (hébreu) : Filles d'Eve, filles de Lilith - sur la vie des femmes en Israel, Givataim, The second sex Publishing house, 1984, 238p.

TRYON-MONTALEMBERT Renée, "Le judaisme est-il misogyne ?", Les Nouveaux Cahiers : 68, printemps 1982, pp.26-33. .FF

IV. LITTERATURE

CLOUARD Henri, Histoire de la littérature française du symbolisme à nos jours, (2 tomes); Paris, Albin Michel, 1957.

GOUJON Jean-Paul, Tes blessures sont plus douces que leurs caresses - Vie de Renée Vivien, Paris, Ed. Régine Desforges, 1986, 438p.

de GOURMONT Rémy, Oeuvres 1891-1892, Paris, Mercure de France.

JOFFO Joseph, La vieille dame de Djerba, Paris, J.C. Lattés, coll. Livre de Poche, 1979, 284p.

NIN Anais, Journal 1955-1966, (traduit par M.C. Van der Elst), Paris, Stock, coll. Livre de Poche, 1977, 634p.

NIN Anais, Un hiver d'artifice, (traduit de l'américain par E. Janvier), Paris, Ed. des femmes, 1978, 250p.

NIN Anais, Venus Erotica, Paris, Stock, coll. Livre de Poche, 1981.

VIVIEN Renée, Oeuvre poétique complète, Présentée par Jean Goujon, Paris, Ed. Régine Desforges, 1986, 512p.