

Science et Esprit

volume 76 | fascicule 1 | janvier-avril 2024

DÉMONS D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

Introduction

Antonella Bellantuono, Olivier Rota et Catherine Vialle

Asmodée, le mauvais démon du livre de Tobit

Catherine Vialle

Qui a créé nos démons? Une enquête sur le terme *δαιμόνιον* dans l'Apocalypse de Jean

Antonella Bellantuono

La démonisation des anciens dieux par les chrétiens d'Égypte aux premiers siècles de notre ère

Christian Cannuyer

Les démons dans les récits des possédées (XVI^e-XVII^e siècles), ou la tentation satanique

Marianne Closson

Démons et sorcellerie en Afrique

Bertrand Evelin

Le mal dedans et dehors. Mythologie du Malin dans la littérature et la mystique du rabbinisme ancien

Piero Capelli

Les démons peuvent-ils être sauvés?

Pascal Ide

Les démons, mythe ou réalité?

Jean-Luc Blaquart

REVUE CRITIQUE

Quelques questions sur l'*homme* derrière le Jésus des évangiles

Jean-Paul Michaud

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

LIVRES REÇUS

DÉMONS D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

Introduction

Asmodée, le mauvais démon du livre de Tobit

Qui a créé nos démons? Une enquête sur le terme *δαιμόνιον* dans l'Apocalypse de Jean

La démonisation des anciens dieux par les chrétiens d'Égypte aux premiers siècles de notre ère

Les démons dans les récits des possédées (XVI^e-XVII^e siècles), ou la tentation satanique

Démons et sorcellerie en Afrique

Le mal dedans et dehors. Mythologie du Malin dans la littérature et la mystique du rabbinisme ancien

Les démons peuvent-ils être sauvés?

Les démons, mythe ou réalité?

REVUE CRITIQUE

Quelques questions sur l'*homme* derrière le Jésus des évangiles

SCIENCE ET ESPRIT

*Revue scientifique spécialisée
en philosophie et en théologie*

VOLUME 76 – 2024

Collège universitaire dominicain
Ottawa – Montréal

SCIENCE ET ESPRIT

REVUE SCIENTIFIQUE SPÉCIALISÉE EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE
PARAISANT TROIS FOIS PAR ANNÉE

Rédaction, administration et service des abonnements

Science et Esprit

Collège universitaire dominicain

96, avenue Empress

Ottawa (Ontario) Canada K1R 7G3

Courriel: science-et-esprit@udominicaine.ca

Site Web: www.udominicaine.ca/science-et-esprit

CN ISSN 0316-5345

Prix de l'abonnement 2024 (en dollars canadiens)

Institutionnel	110 \$	Vente au numéro (+ frais postaux, le cas échéant)	
Individuel	100 \$	simple	25 \$
Étudiant	80 \$	double	50 \$

La revue reçoit des subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Fondation Jackman (Toronto) et du Fonds de recherche Albert-le-Grand (Montréal).

Les textes de *Science et Esprit* sont répertoriés dans ATLA Religion Database et ils sont disponibles en version électronique, un an après leur parution, dans ATLA Serials Collection (American Theological Library Association, Chicago ; <http://www.atla.com>). La revue est également diffusée sur la plateforme Érudit avec une barrière mobile de douze mois. Référencement des textes notamment dans *International Bibliography of Periodical Literature on the Humanities and Social Sciences / IBZ online*, *Bibliographie biblique informatisée de Lausanne*, *Elenchus of Biblica*, *Francis*, *Index to Book Reviews in Religion* (ATLA), *New Testament Abstracts*, *Old Testament Abstracts*, *Religious Index One: Periodicals* (RIO).

Comité de rédaction

Directeur: Michel Gourgues, o.p.

*Articles et recensions
en philosophie:* Maxime Allard, o.p.

*Articles et recensions
en théologie:* Hervé Tremblay, o.p.

*Conseiller
(philosophie):* Graeme Hunter

*Conseillère
(théologie):* Marie-Pierre Bussières

Comité scientifique

Yves Bouchard (Sherbrooke)
Gabor Csepregi (Saint-Boniface)
Thomas De Koninck (Québec)
Odile Flichy (Paris)
Pierre Gisel (Lausanne)
Jean Grondin (Montréal)
John Kloppenborg (Toronto)
Hervé Legrand, o.p. (Paris)
Georges Leroux (Montréal)
Daniel Marguerat (Lausanne)
Élisabeth Parmentier (Genève)
Anne Pasquier (Québec)
Peter C. Phan (Washington DC)
Claude Piché (Montréal)
Eleonore Stump (St. Louis MI)
William Sweet (Antigonish)
Walter Vogels, m.afr. (Anvers)

TABLE DES MATIÈRES

DOSSIER

DÉMONS D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

Introduction. Démons d'hier et d'aujourd'hui <i>Antonella Bellantuono, Olivier Rota et Catherine Vialle</i>	1
Asmodée, le mauvais démon du livre de <i>Tobit</i> <i>Catherine Vialle</i>	7
Qui a créé nos démons? Une enquête sur le terme <i>δαμόνιον</i> dans l'Apocalypse de Jean <i>Antonella Bellantuono</i>	23
La démonisation des anciens dieux par les chrétiens d'Égypte aux premiers siècles de notre ère <i>Christian Cannuyer</i>	37
Les démons dans les récits des possédées (XVI ^e -XVII ^e siècles) ou la tentation satanique <i>Marianne Closson</i>	57
Démons et sorcellerie en Afrique <i>Bertrand Evelin</i>	73
Le mal dedans et dehors. Mythologies du Malin dans la littérature et la mystique du rabbinisme ancien <i>Piero Capelli</i>	83
Les démons peuvent-ils être sauvés? <i>Pascal Ide</i>	101
Les démons, mythe ou réalité? <i>Jean-Luc Blaquart</i>	117

REVUE CRITIQUE

- Quelques questions sur l'homme derrière le Jésus des évangiles 133
Jean-Paul Michaud

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

- Leon R. KASS, *Founding God's Nation. Reading Exodus* (Chi Ai Nguyen) 141
- James D.G. DUNN, *Jesus according to the New Testament* (John S. Adimula) 145
- Nicholas Thomas WRIGHT, *History and Eschatology: Jesus and the Promise of Natural Theology* (John S. Adimula) 147
- Michel QUESNEL, *Paul et les femmes. Ce qu'il a écrit, ce qu'on lui a fait dire* (Sonny Perron-Nault) 151
- Marie-Françoise BASLEZ, *L'Église à la maison. Histoire des premières communautés chrétiennes. I^{er}-III^e siècle* (Anne-Marie Chapleau) 154
- Étienne FOUILLOUX, *Marie-Dominique Chenu 1895-1990* (Louis Roy, o.p.) 158
- Josiane BOULAD-AYOUB, Pierre CAYE et Martine GROULT (dir.), *Encyclopédie méthodique. Une anthologie en plusieurs volumes*. Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, *La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Vol. V, Nicolas Sylvestre Bergier, Dictionnaire de théologie* (Dominique Laperle) 160

LIVRES REÇUS 162

LE MAL DEDANS ET DEHORS Mythologies du Malin dans la littérature et la mystique du rabbinisme ancien

PIERO CAPELLI

La question de l'origine du Mal, de sa dynamique et de son influence sur la condition humaine est le noyau générateur le plus important de la pensée, de la spiritualité et de la littérature juives de la période du Second Temple. À cette époque, deux réponses mythologiques différentes à cette question furent élaborées – ou rédigées sous la forme littéraire que nous leur connaissons – : celle de la transgression de la volonté de Dieu par Adam et Ève, et celle de la rébellion des anges contre Dieu et de leur union avec les « filles des hommes », qui provoqua la propagation de l'impureté dans la création et donna naissance aux géants et, par conséquent, aux démons.

Le premier de ces deux complexes mythologiques est le complexe originellement yahviste qui fut intégré au livre de la Genèse et donc aux Écritures hébraïques canoniques; le deuxième constitue la quasi-totalité du *Livre des Veilleurs*, la partie la plus ancienne (IV^e avant J.-C.) de la compilation pseudépigraphique dite *Livre éthiopien d'Énoch* (1 *Énoch*), et fut à la base de cette tradition juive alternative qu'on appelle 'énochique' et qui persista – en étant diversement harmonisée avec le mythe canonique au fil du temps – jusqu'au-delà de la fin de l'antiquité et des frontières du judaïsme lui-même¹.

Dans cet essai, je vais examiner de quelle façon la pensée rabbinique de l'antiquité tardive, en particulier dans ses déclinaisons mystiques (jusqu'à la Qabbalah castillane du XIII^e siècle), tira des éléments du mythe biblique ainsi que du mythe énochique et les combina de temps à autre avec des conceptions et des mythologies spécifiquement élaborées par les rabbins eux-mêmes².

1. Voir Annette Yoshiko REED, *Fallen Angels: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Annette Yoshiko REED – John C. REEVES, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages, 1: Sources from Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

2. Les sources citées sont traduites par mes soins selon les éditions suivantes: i) Bible hébraïque: texte massorétique tibérien selon la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977; ii) *Quatrième Livre d'Esdras*: Robert WEBER – Roger GRAYSON (éds), *Biblia Sacra Vulgata*³, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007; iii) *Talmud de Babylone*:

Le *yèçer ha-ra'* dans le Midrash et le Talmud

À l'époque des guerres des Juifs de Palestine contre Rome aux deux premiers siècles après J.C., l'auteur du pseudépigraphe nommé *Quatrième Livre d'Esdras* pensait que le péché d'Adam, qui avait apporté la mort sur toute l'humanité, avait été déterminé par le « mauvais instinct » d'Adam, *cor malignum* ou *cor malum* (3,20; 7,48), qui est la « mauvaise graine semée dans le cœur d'Adam dès le commencement » (4,30) et à laquelle tous les êtres humains sont soumis. Ce *cor malignum* correspond au *yèçer ha-ra'*, le « mauvais instinct », un *théologoumenon* classique de la littérature des premiers siècles du judaïsme rabbinique.

Le concept de *yèçer ha-ra'* trouve des fondements dans l'Écriture, notamment dans les passages originellement yahvistes de Genèse 6,5 et surtout 8,21, où il est dit que « l'instinct (*yèçer*) du cœur humain est mauvais (*ra'*) dès sa jeunesse »³. Le texte dit « dès sa jeunesse » (*mi-ne'uraw*), et non pas « dès avant la naissance » (*mi-rèhem*) comme celui des *Hymnes d'action de grâces* de Qumrân (1QH^a 7[15],16-21; 12[4],29-30). Ces *Hymnes* mentionnent également le *yèçer*, qui n'est pas encore défini comme « mauvais » : l'auteur affirme cependant qu'il nourrit des pensées lascives (*zimmot*) qui conduiraient l'homme à la Fosse si Dieu lui-même n'intervenait pas pour le sauver (1QH^a 13[5],6).

L'attitude des rabbins envers le *yèçer* allait devenir encore plus négative. Tout d'abord, dans la littérature rabbinique, il reçoit l'attribut formulaique de « mauvais », *ra'* (ou *ha-ra'*). On dit qu'il commence à « régner sur l'homme » non pas dès sa « sortie » (*yeçi'ah*), c'est-à-dire dès la naissance, mais dès sa « formation » (*yeçirah*), c'est-à-dire dès sa conception, selon une opinion attribuée à Rabbi Yehudah ha-Naši (*bSanhedrin* 91b). Selon le midrash *Genèse Rabba* (9,7), le *yèçer ha-ra'* est avant tout l'instinct humain de création et de procréation : un instinct qui rend possible l'édification de la société et de la civilisation mais qui est néanmoins mauvais, comme le sont les arts et les techniques enseignés aux hommes par les Anges Veilleurs selon le conte mythique du *Livre des Veilleurs*. D'autres rabbins décrivirent le *yèçer* en des termes encore plus radicalement négatifs. Dans le *Talmud de Babylone*, il est identifié au « dieu étranger » (*el zar*) mentionné dans le Ps 80,10, même s'il a son siège dans le corps de l'homme :

textus receptus selon l'édition Romm, Vilna, 1880-1886, elle-même basée sur l'*editio princeps* de Daniel Bomberg, Venise, 1520-1523; iv) *Sèfer Yeçirah* : A. Peter HAYMAN, *Sefer Yeşira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004; v) *Sèfer ha-Zòhar: editio princeps* d'Immanuel de Benevento et Yiçhaq de Lattes, Mantoue, 1558-1560; vi) Yiçhaq ben Ya'aqov ha-Kohen, *Ma'amar ha-açilut ha-sema'lit* : Gershom SCHOLEM, "Qabbalot R. Ya'aqov we-R. Yiçhaq ha-Kohen," *Madda'e ha-Yahadut*, 2 (1926/1927), p. 165-293 (244-264).

3. À propos des deux passages de la Genèse voir David S. RUSSELL, *L'apocalittica giudaica* (200 a.C. – 100 d.C.), Brescia, Paideia, 1991, p. 312-314.

Rav Avin a dit: «[...] Qu'il n'y ait pas au milieu de vous un dieu étranger et ne vous prosterner pas devant un dieu étranger (*el nekar*). Quel est ce "dieu étranger" qui se trouve dans le corps même de l'homme? Tu dois dire que c'est le mauvais instinct» (*Šabbat* 105b).⁴

En affirmant que le *yèçer* réside dans le corps humain, ce dicton nie toute personnification dualiste du principe du mal. Bien au contraire, dans un autre dicton talmudique le *yèçer* est identifié à Satan et à l'ange de la mort – c'est-à-dire à des agents surhumains dont l'existence et la nature maléfique sont apparemment considérées comme acquises:

Rabbi Yiçhaq a dit: «L'affliction de Satan était plus grande que celle de Job, comme dans le cas d'un serviteur à qui son maître a dit: 'Brise le tonneau mais ne laisse pas le vin en sortir'». Reš Laqiš a dit: «Satan, le mauvais instinct et l'Ange de la Mort sont la même chose. C'est Satan, car il est écrit: *Et Satan sortit de la présence du Seigneur (Job 2,7)*. C'est le mauvais instinct, [car] ailleurs il est écrit: *Il n'était que mauvais tous les jours (Genèse 6,5)*, et ici il est écrit: *Seulement n'étend pas ta main contre lui (Job 1,12)*. Il est l'Ange de la Mort, car il est écrit: *Mais épargne sa vie (Job 2,6)*, d'où l'on déduit que celle-ci était entre ses mains [= celles de Satan]» (*Bava Batra* 16a).

Le dicton de Reš Laqiš (Galilée, III^e siècle) se situe au carrefour de toutes les traditions théologiques: celles de la 'haute' théologie comme celles du folklore (l'Ange de la Mort), celles à tendance anthropologique-psychologique comme à tendance dualiste-cosmologique (Satan)⁵.

Les *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*: mythe biblique et mythe énochique

Diverses traditions homilétiques (midrashiques) sur l'origine du mal convergent, aux VIII^e et IX^e siècles, dans le recueil connu sous le titre de *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*. Ici, la chute des anges n'est pas liée à un mythe de rébellion cosmique, mais remonte plutôt au récit biblique de Genèse 6, où il n'est question d'aucune chute des anges. Selon les *Pirqe* (§ 13-14), l'ange Sama'el avait la dignité de «prince» dans les cieux et se plaçait à la tête de ces anges qui étaient mécontents et envieux d'Adam parce que, contrairement à eux, il avait pu donner des noms aux animaux (Gn 2,19-20). Ce fut alors Sama'el qu'incita le serpent à dire à Ève que l'arbre interdit lui donnerait, ainsi qu'à Adam, le

4. Rav Avin est le nom de deux *amoraïm* palestiniens, père et fils, qui vécurent entre la fin du III^e siècle et la première moitié du IV^e siècle. L'expression «dieu étranger» a évidemment de nombreux antécédents dans la littérature biblique: Ex 34,14; Dt 3,24; 32,39.

5. Cf. l'analyse par Abraham COHEN, *Everyman's Talmud*, London – New York NY, Dent – Dutton, 1932 (réimpr. 1949), p. 54-55. Sur les deux *yeçarim* voir encore Hermann L. STRACK et Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV.1, München, Beck, 1928 (réimpr. 1965), p. 466-483; Ephraim URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (1971), trad. angl. par Israel ABRAHAMS, Cambridge MA, Harvard University Press, 1979, p. 471-483; Ishay ROSEN-ZVI, *Demonic Desires. Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia PN, University of Pennsylvania Press, 2011.

pouvoir divin de créer et de détruire des mondes. Après la transgression, Dieu chassa Sama'el et sa bande de leur lieu saint dans les cieux.

Cette version du mythe, dans la rédaction des *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*, est ponctuée de citations continues de Gn 3 et, comme le récit biblique, ne considère pas le péché d'Adam et Eve comme un péché d'ordre sexuel.

D'autres éléments du récit se retrouvent dans d'autres traditions, juives et non-juives. Le motif de l'envie des anges envers Adam comme cause lointaine du péché (qu'il soit angélique ou humain) apparaît dans la tradition littéraire des pseudépigraphes désignée « d'Adam et Ève » (bien que la cause de cette envie soit différente). Comme dans ces livres, le personnage diabolique (ici Sama'el) est distinct du serpent, qu'il utilise comme exécuteur⁶. Le rôle de Sama'el dans ce récit correspond à celui de Satan dans une branche de la tradition textuelle de l'ouvrage chrétien nommé *Livre de la Caverne des Trésors*⁷. Mais c'est précisément à propos du personnage de Sama'el qu'on observe ici la principale innovation par rapport à la tradition. Dans la plus ancienne tradition énochique, Sama'el était l'un des chefs des anges rebelles⁸. Dans le contexte du péché édénique, il apparaît dans le *Targum Pseudo-Yonatan* de Gn 3,6, mais seulement dans le rôle de l'Ange de la Mort, qu'Ève voit dès qu'elle touche à l'arbre interdit. Ce n'est que dans les *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* qu'il assume le rôle de chef parmi les anges rebelles; les autres textes hébreux où il apparaît comme tel sont tous postérieurs (jusqu'à *Zôhar* I 35b)⁹. Le mythe de Gn 3 était canonique depuis longtemps, mais le souvenir du mythe énochique restait vivant dans le judaïsme palestinien, ainsi que, par osmose intellectuelle et littéraire, dans la littérature chrétienne orientale¹⁰.

6. Cf. *Vie grecque d'Adam et Ève* 16,1-5. Dans les traditions chrétiennes, le serpent n'est pas identifié au diable avant le II^e siècle (cf. Apocalypse 12,9); dans le *Livre slave d'Énoch* (2 *Énoch*) 31,6, Satan (appelé ici Satanaïl) entre personnellement dans le jardin pour tromper Ève.

7. Cf. Ernest A. Th. WALLIS BUDGE, *The Book of the Cave of Treasures*, London, The Religious Tract Society, 1927, p. 63-64; Sergey MINOV, *Memory and Identity in the Syriac Cave of Treasures. Rewriting the Bible in Sasanian Iran*, Leiden – Boston MA, Brill, 2021, p. 34.

8. Il est mentionné parmi les vingt chefs des anges rebelles dans 1 *Énoch* 6,7 (*Livre des Veilleurs*), en cinquième position sous le nom de Semiél dans le papyrus grec d'Akhmim et en quinzième position sous le nom Samiél dans le texte grec rapporté par Syncellus; dans les fragments araméens de Qumrân, le nom correspondant (en quinzième position) est Samsi'el, d'une étymologie différente (*šemeš* 'soleil' au lieu de *sam* 'poison').

9. Cf. Helen SPURLING – Emmanouela GRYPEOU, « *Pirke de-Rabbi Eliezer* and Eastern Christian Exegesis », *Collectanea Christiana Orientalia*, 4 (2007), p. 217-243 (223-224). Sur l'évolution du caractère et du rôle de Sama'el (en particulier dans le contexte de la définition problématique d'un « gnosticisme juif »), voir Joseph DAN, « Samael and the Problem of Jewish Gnosticism », in Alfred L. IVRY, Elliott R. WOLFSON et Allan ARKUSH (éds), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Proceedings of the International Conference held by The Institute of Jewish Studies, University College London, 1994, in Celebration of its Fortieth Anniversary. Dedicated to the Memory and Academic Legacy of Its Founder Alexander Altmann*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1998, p. 257-276.

10. Helen SPURLING et Emmanouela GRYPEOU, « *Pirke de-Rabbi Eliezer* », p. 220-224. Sur la permanence des idées apocalyptiques dans les *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* voir Günter STEMBERGER,

Le mal dans le *Sèfer Yeçirah* et dans le *Zòhar* : une polarité qui perdure

Dans le *Sèfer Yeçirah* (« Livre de la Formation », datable – sans certitude – de l'époque talmudique), le texte le plus cryptique, mais aussi le plus fondateur de toute la mystique juive post-antique¹¹, on ne trouve aucune mythologie du mal, mais dans la cosmologie néo-pythagoricienne qui caractérise ce texte, l'opposition du bien et du mal figure parmi les dix éléments fondamentaux de la création (les *sefirot*) avec l'axe du temps et les directions de l'espace :

Dix *sefirot* sans détermination. Leur correspondance est dix [choses] qui n'ont pas de fin¹² : la profondeur du commencement et la profondeur de la fin ; la profondeur du bien et la profondeur du mal ; la profondeur du haut [et] la profondeur du bas ; la profondeur de l'est et la profondeur de l'ouest, la profondeur du nord et la profondeur du sud ; et le Seigneur unique, Dieu [et] Roi fidèle, les gouverne toutes de sa demeure sainte pour l'éternité. (§ 7)¹³

Plus loin, cette dialectique des contraires est réitérée et précisée, et sa validité est également soulignée dans la perspective de la rétribution eschatologique :

Dieu a créé toutes les choses en opposition les unes aux autres : le bien en opposition au mal, le bien à partir du bien et le mal à partir du mal. Le bien distingue (*mavh'in*) le mal et le mal distingue le bien. Le bien est mis en réserve pour les bons et le mal est gardé pour les méchants. (§ 60)

À la période – à la seconde moitié du XIII^e siècle en Castille – à laquelle remonte la rédaction du vaste *corpus* de littérature mystique de l'antiquité tardive et du moyen âge qui porte le titre de *Sèfer ha-Zòhar*, on trouve un large éventail d'explications de l'origine et de la dynamique du mal. Les plus intéressantes du point de vue intellectuel expliquent le mal comme une scission (une

« Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur », in Angelo VIVIAN (hgb.), *Biblische und jüdische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a.M. – Bern – New York NY – Paris, Peter Lang, 1990, p. 335-347 (344) ; Id., « Sama'el und Uzza: Zur Rolle der Dämonen im späten Midrasch », in Armin LANGE, Hermann LICHTENBERGER et Diethard RÖMHELD (hgb.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 636-661 (652) ; Piero CAPELLI, *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2012, p. 91-92 ; et surtout le traitement élaboré de Annette Yoshiko REED, *Fallen Angels*, p. 233-272.

11. Pour un état de la question sur la datation de l'ouvrage voir Paul B. FENTON, *Sefer Yeçirah ou Le Livre de la Création*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2002, p. 15-18.

12. Je traduis le cryptique texte hébraïque (*middatan 'èser še-en lahen sof*) selon l'interprétation de Paul B. FENTON, *Sefer Yeçirah*, p. 31 (« ils correspondent aux dix infinis »). Pour une autre interprétation cf. la traduction italienne de Giulio Busi, en Giulio BUSI et Elena LOEWENTHAL (éds), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino, Einaudi, 1995, p. 36 : « La loro misura è dieci ma sono infinite » (« Leur mesure est dix mais elles sont infinies »). La traduction anglaise de A. Peter Hayman est encore différente : « Their measure is ten for they have no limit » (« Leur mesure est dix parce qu'elles sont infinies ») (A. Peter HAYMAN, *Sefer Yeçira*, p. 76).

13. Je traduis le texte de la recension « courte » selon le ms. 2784 de la Biblioteca Palatina de Parme, d'après l'édition de A. Peter HAYMAN, *Sefer Yeçira*.

«dividuation») au sein de la personnalité divine, soit entre ses moitiés masculine et féminine (la *Šekhinah*, l'hypostase féminine de l'immanence de Dieu, voire la moitié féminine de Dieu), soit entre les deux *sefirot* qui constituent les deux attributs divins de Miséricorde (*Raḥamim*) et de Justice Rigoureuse (*Din*). Lorsque la *sefirah Din* n'est plus contenue dans le système des *sefirot* mais qu'elle explose à l'extérieur, elle devient un système indépendant et malin, agissant par lui-même, cherchant à s'appropriier du bien et à le réduire à lui-même : c'est ce que le *Zōhar* appelle le *siṭra aḥara*, «l'autre côté», un «contremonde gouverné par Satan», comme le décrit Gershom Scholem¹⁴. Je vais exposer ici brièvement seulement quelques-unes des nombreuses doctrines et représentations zohariques sur le mal, en me limitant à celles qui ont plus à voir avec les démons qui sont le sujet de ce volume.

1. Un mal règne sur la Terre Sainte provenant de la séparation de Dieu et de la *Šekhinah*¹⁵. Cette séparation a eu lieu lorsque le Second Temple fut détruit et que le peuple d'Israël fut exilé de la Terre; elle ne sera recomposée qu'à la fin des temps, par un acte de *yihud*, 'unification'. La séparation et la recombinaison peuvent être mieux comprises en recourant à des termes jungiens tels que «division» et «individuation», au sens de la restauration d'une unité originelle qui a été divisée. Le mal historique d'Israël est donc conçu comme une condition transitoire résultant d'un déséquilibre (schisme ou division) entre Dieu et sa moitié féminine: ce qui signifie aussi entre le Créateur et la Création, entre le monde supérieur et le monde inférieur, comme c'est le cas en I 210a-b:

Viens et contemple. Lorsque le Sanctuaire a été détruit et qu'à cause de ses péchés Israël a été chassé de la Terre, le Saint, béni soit-Il, s'est élevé, de plus en plus haut, et n'a pas observé la destruction du Sanctuaire ni de son peuple qui était en exil: la *Šekinah* est donc partie en exil avec eux. Quand il redescendit, il regarda son Temple, et il avait été brûlé; il regarda son peuple, et voici qu'il était en exil; il demanda la Matrone (*maṭronita*) [= la *Šekinah*], et elle avait été chassée. C'est pourquoi le Seigneur, le Dieu des armées, vous a invités en ce jour à pleurer et à vous lamenter, à vous raser la tête et à porter le sac (Is 22,12). Et quant à vous, juste vous, qu'est-ce qui est écrit? Pleurez, comme une vierge qui s'est ceinte d'un sac pour l'époux de sa jeunesse! (Jo 1,8), comme il est dit: Car il n'est plus (Jr 31,14); car il s'est éloigné d'elle et une séparation (*peruda*) a eu lieu. Le ciel et la terre tout entiers aussi firent le deuil, comme il est écrit: Je revêts les cieux de ténèbres, je leur donne un sac pour manteau (Is 50,3).

Dans ce passage, l'origine du mal est attribuée à la division entre les moitiés masculine et féminine de Dieu et à l'exil consécutif de la moitié féminine. Au

14. Gershom SCHOLEM, «*Siṭra Aḥra: Good and Evil in the Kabbalah*», in Id., *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, New York NY, Schocken, 1991, p. 56-87 (p. 73).

15. Cf. I 75a; III 38b.

contraire, l'un des postulats théologiques les plus constants de tout le *Zòhar* est précisément que Dieu est, et doit être, un et indivisible, et qu'il doit avant tout être pensé et représenté comme tel. On peut se demander si le *Zòhar* n'insiste pas autant sur ce point précisément pour conjurer ses propres tendances dualistes. Quoi qu'il en soit, le *Zòhar* et la littérature post-zòharique représentent en cela l'apogée de la polémique rabbinique de l'antiquité tardive contre les théologies dualistes gnostiques. Par exemple, le *Zòhar* insiste sur le fait qu'il n'y a pas de séparation au sein de Dieu, ni entre Dieu et ses *sefirot* dans leur ensemble¹⁶; quiconque fait le mal – ce qui, pour le *Zòhar*, signifie simplement transgresser les préceptes de la Torah – et crée des séparations entre les *sefirot*, c'est comme s'il créait une séparation au sein de Dieu lui-même¹⁷.

2. Selon une autre explication que l'on trouve également dans le *Zòhar*, le mal en général (et non pas spécifiquement le mal régnant en Terre Sainte) est né non pas *ex nihilo*, comme une conséquence de la scission intérieure de la personnalité de Dieu, mais il était intrinsèque à cette dernière et la scission n'a fait que lui fournir un moyen d'expression. À l'origine, l'intégration en Dieu de ses éléments contrastés, et donc leur interdépendance au sein de la personnalité divine, maintenait Dieu lui-même en parfait équilibre avec l'ensemble de sa création. De cette façon, le mal qui était intrinsèque à Dieu n'avait aucun moyen de s'exprimer. Mais c'est Dieu lui-même qui « a voulu révéler la profondeur (ou : le sens profond) de l'intérieur du secret¹⁸ ». Par un acte de volonté (*be'a*), Dieu a ainsi fait naître le mal du bien et l'attribut de la Justice de l'attribut de la Miséricorde. En commentant «Soyez saints car je suis saint» (Lv 11,44), le *Zòhar* raconte précisément ce qui suit :

Rabbi Yiçhaq a dit : « À l'heure où le Saint, béni soit-Il, créa le monde et voulut révéler la profondeur du secret et la lumière de l'obscurité, ces choses étaient entremêlées les unes aux autres (*kelilan da be-da*). C'est pourquoi de l'intérieur des ténèbres est sortie la lumière, et de l'intérieur du secret est sorti et s'est manifesté le profond : l'un est sorti de l'autre. Ainsi, du bien naît le mal (*biš*) et de la Miséricorde (*raḥamim*) naît la Justice Rigoureuse (*din*, c'est-à-dire la rigueur dans l'application de la loi). Toutes les choses sont mêlées les unes aux autres : le bon instinct et le mauvais instinct, la droite et la gauche, Israël et le reste des peuples, le blanc et le noir : l'un dépend de l'autre (*had be-had talya*) ». Il a été enseigné : Rabbi a dit au nom de Rabbi Yehudah : « [...] Lorsque le monde est jugé, il est jugé par la Justice mélangée à la Miséricorde : sinon, le monde ne pourrait pas tenir, même pour un instant ». (III 80b)

Pour mieux comprendre ce passage difficile, il faut évidemment comprendre ce qu'est la « profondeur dans le secret » à laquelle le texte fait référence

16. III 70a.

17. *Tiqqune ha-Zòhar*, Préface II, 17a; *Zòhar Hadaš, Yitro*, 55b.

18. C'est-à-dire ce qui était secret : c'est ainsi que j'interprète le sibyllin *be'a le-gal'eh 'amiqta me-go mistarta* du texte.

au début. Le fait que la description de la “profondeur” soit immédiatement suivie de la *coniunctio oppositorum* primordiale (« de l’intérieur du secret est sorti et s’est manifesté le profond (...). Ainsi, du bien naît le mal... ») permet de déduire que la « profondeur » correspond au « mystère de l’unité sans séparation » mentionné dans un autre passage du *Zòhar* (II 138b). La racine du mal est ainsi décrite comme inhérente à la personnalité originelle de Dieu ; sa première propagation n’a eu lieu qu’après une scission ou division de la personnalité divine ; cette scission – qui correspond à la création du monde, par rapport auquel le mal n’est pas préexistant – a été voulue par Dieu lui-même, mais l’être humain peut collaborer à sa recombinaison ou individuation en observant correctement la pratique de la vie juive. De cette façon, le *Zòhar* prolonge la discussion classique du Talmud et du midrash sur l’équilibre entre la colère et la miséricorde de Dieu¹⁹. Et ainsi Scholem, dans son essai sur le *siṭra aḥara*, lut ce mythe zòharique du mal d’une manière classiquement jungienne. Selon sa formulation de la psychologie divine dans la Qabbalah classique, la colère divine « est une qualité sainte au sein de la totalité divine » et, bien qu’elle soit la source du mal, elle n’est pas mauvaise en soi tant qu’elle opère dans l’union de toutes les *sefirot* (qui ne doivent pas être divisées) ; cependant, une fois qu’elle explose à l’extérieur, elle « n’est plus atténuée ou équilibrée par les autres forces au sein de la dynamique divine, mais opère comme la puissance du mal dans la Création »²⁰. Cette explosion extérieure du « feu » de la sévérité divine est le *tuqpa de-dina*, la « puissance de *Din* », c’est-à-dire de l’attribut divin du Jugement Rigoureux. Ce processus correspond à un raffinement (au sens technique et alchimique du terme) de l’attribut divin de *Din* lui-même, selon la conception typiquement zòharique de la Dèité comme organisme. De ce raffinement dérivent des scories, les *qelippot*, dans lesquelles le sacré – à identifier au bien – est absent ou n’est qu’une étincelle cachée. En cela, la doctrine du *Zòhar* est très proche de l’idée néo-platonicienne et augustinienne du mal comme simple absence du bien (*privatio boni*), même s’il n’en dépend pas directement. Cette dynamique dans son ensemble est appelée *siṭra aḥara*, littéralement « l’autre côté » de Dieu. Ainsi, en décrivant l’origine du mal, le *Zòhar* réaffirme l’unité primordiale et l’unicité de Dieu. Néanmoins, lorsqu’il s’agit de décrire la dynamique du mal dans ce monde, le *Zòhar* (comme le *Talmud*) arrive à l’idée dualiste que le mal, ou *siṭra aḥara*, agit de manière autonome en essayant de prendre le bien et de le réduire à lui-même. Ainsi, comme nous l’avons vu, l’« autre côté de Dieu » se trouve projeté vers l’extérieur et devient un système indépendant tout entier, le « contre-monde gouverné par Satan », selon la définition de Scholem.

19. Voir Ephraïm URBACH, *The Sages*, p. 448-461.

20. Gershom SCHOLEM, “*Siṭra Aḥara*,” p. 72.

3. Ailleurs dans le *Zôhar* (l 190a-b), le mal est décrit – cette fois-ci en accord avec des sources canoniques telles que *Job* et *Zacharie* – comme un « esprit » qui réside à la fois dans le monde inférieur pour tenter les hommes de faire de mauvaises actions et dans le monde supérieur pour les incriminer devant Dieu pour les mauvaises actions ainsi commises. Le passage n'aborde pas la question de savoir si l'esprit mauvais a besoin de la permission divine pour agir de la sorte ou s'il est perçu comme autonome.

4. Un autre texte zôharique, encore, donne une explication « adamique » de l'existence des démons et des mauvais esprits, dans laquelle la contamination sexuelle joue un rôle central. Les démons sont les enfants d'Adam et de deux « esprits féminins » pendant la période qui suit l'expulsion de l'Eden, quand Adam s'abstint d'Ève pendant cent trente ans ; en même temps, le texte donne la tradition de la relation sexuelle entre Ève et le serpent, qui contamina cette dernière par la luxure et lui fit donner naissance à Caïn (mais cette paternité est cachée). Le texte conclut : « C'est de là qu'ont tiré leur culpabilité toutes les générations coupables du monde », ce qui semble désigner comme « péché originel » aussi bien la culpabilité sexuelle d'Ève avec le serpent que le meurtre commis par Caïn :

Nous avons étudié ailleurs que pendant cent trente ans, Adam a été séparé de sa femme et n'a pas procréé. Comme Caïn avait tué Abel, Adam ne voulait pas s'accoupler avec sa femme. Rabbi Yose a dit : « Puisque la mort a été décrétée pour lui et pour le monde entier, il a dit : « Pour quelle raison devrais-je procréer pour la terreur ? » et s'est immédiatement séparé de sa femme. Mais deux esprits féminins sont venus s'accoupler avec lui et ont procréé. Et ceux qu'ils ont engendrés sont les démons²¹ de [ce] monde, et on les a appelés *les fléaux des êtres humains* (2 S 7,14) : ils circulent parmi les êtres humains et s'attardent sur les portes des maisons, dans les auges et dans les latrines²². C'est pourquoy, si sur la porte de la maison d'un homme se trouve le saint nom Shaddaï avec les couronnes élevées, ils fuient tous et se détournent de lui. [...] Et nous avons étudié que lorsqu'Adam est descendu dans l'apparence la plus haute et la plus sainte²³, les êtres suprêmes et infernaux l'ont vu, ils sont tous venus à lui et l'ont fait roi de ce monde. Après que le serpent ait accompagné Ève et lui ait donné la convoitise (*zohama*), et après qu'elle ait engendré Caïn, toutes les générations coupables du monde ont été tirées de là. La demeure des démons (*šedin*) et des esprits vient de là et de ses côtés ; et pour cette raison, tous les esprits et démons ont une moitié qui vient des êtres humains qui se tiennent en bas et une moitié qui vient des anges élevés qui se tiennent dans les hauteurs. Ainsi, lorsque les autres sont nés d'Adam, ils sont tous nés de cette manière : une moitié [est née] des êtres d'en bas et une moitié

21. Le terme utilisé, courant dans la littérature talmudique et midrashique dans le sens de « démons », est *mazziqin*, littéralement « les nuisants ».

22. Voir Ilaria BRIATA, « Demons and Scatology: Cursed Toilets and Haunted Baths in Late Antique Judaism », in Hector M. PATMORE – Josef LÖSSL (eds.), *Demons in Early Judaism and Christianity: Characters and Characteristics*, Leiden – Boston MA, Brill, 2022, p. 256-272.

23. C'est-à-dire à l'image de Dieu.

des êtres d'en haut. Après que [ceux-ci] eurent été procréés d'Adam, il procréa de ces esprits des filles semblables en beauté aux êtres célestes et semblables en beauté aux êtres souterrains : c'est à ce sujet qu'il est écrit *Les fils de Dieu virent que les filles d'Adam* [hébr. *Adam*, qui signifie aussi "homme"] *étaient belles* (Gn 6,2)²⁴. (III 76b)

Yiçhaq ben Ya'aqov ha-Kohen : tradition et innovation sur le mal

Le *Zòhar* n'est pas l'unique exemple de l'importance que la Qabbalah ibérique du XIII^e siècle accordait à l'opposition entre le bien et le mal. On trouve d'autres explications mythologiques, encore plus originales, de l'origine de la dynamique du mal dans le *Ma'amar ha-açilut ha-séma'lit* (« Traité sur l'émanation gauche ») du mystique castillan Yiçhaq ben Ya'aqov ha-Kohen qui, selon Gershom Scholem, appartenait à la génération précédant celle pendant laquelle le *Zòhar* fut rédigé. L'« émanation gauche » correspond au *siçra aħara* du langage zòharique²⁵. Le traité et ses sources ont fait l'objet d'une analyse minutieuse par feu Joseph Dan²⁶. Je passerai ici en revue les parties du traité dans lesquelles la doctrine de ha-Kohen sur le mal est exposée; j'essaierai d'explorer plus avant les éléments de dépendance qu'elle présente par rapport aux traditions que nous avons examinées jusqu'ici et de préciser en quoi consiste la contribution originale de ha-Kohen sur le sujet.

Dès les premières pages (§ 1), ha-Kohen explique qu'il croit que le mystère le plus profond de toute la Qabbalah consiste dans les « profondeurs de la sagesse de l'émanation cachée, les profondeurs du bien et les profondeurs du mal ». Il s'agit d'une citation explicite du passage du *Sèfer Yeçirah* (§ 7) dont j'ai parlé précédemment. L'autre source principale du récit qabbalistique de ha-Kohen est le mythe de l'union entre Adam et Lilit tel qu'il apparaît dans la recension la plus récente de l'*Alfa Beta de-Ben Sira*, un midrash très populaire de la fin du premier millénaire. Selon cette version, la plus répandue parmi les Juifs de l'Europe médiévale²⁷, Lilit avait été la première compagne d'Adam et s'était séparée de lui en raison d'un désaccord sur la question de savoir lequel des deux devait prendre le dessus pendant l'acte sexuel; poursuivie et invitée

24. Un peu plus loin (III 77a), dans une *barayta* qu'on fait remonter à Rabbi Yehudah ben Il'a'i (Palestine, moitié du I^{er} siècle après J.C.), une autre explication de la naissance des démons-*mazziqin* est donnée: « Les démons de [ce] monde sont les âmes des impies » qui passent une partie de leur temps à être punies dans la Géhenne et une autre partie à errer dans le monde, attirant à leur tour d'autres âmes d'impies.

25. Cf. Joseph DAN, « Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah », *AJS Review*, 5 (1980), p. 17-40 (p. 39 et n. 96).

26. *Ibid.*

27. Joseph DAN, « Samael, Lilith », p. 20-22 [qui fait référence au travail de Eli YASSIF, *Pseudo Ben Sira, The Text, Its Literary Character and Status in the History of the Hebrew Story in the Middle Ages*, 2 vols., thèse de doctorat, Université Hébraïque de Jérusalem, 1977 (*non vidi*)].

par les anges à retourner auprès d'Adam, elle refusa parce qu'elle s'était désormais alliée au « Grand Diable » Sama'el²⁸.

Le récit de ha-Kohen comprend de nombreux autres éléments mythologiques :

1. La troisième des *sefirot* divines, que ha-Kohen appelle *Tešuvah* (« Repentance »), exerce sa faculté créatrice en émanant différents mondes et en les détruisant à leur tour. La raison pour laquelle ces mondes ont été anéantis est qu'ils étaient envahis par le mal (§5). Finalement, la volonté divine a décidé de « faire passer les âmes émanées de la potentialité à la réalité » : parmi elles, sept plus des myriades de groupes d'anges organisés militairement en prévision du combat eschatologique entre les forces du Bien et du Mal (§ 19).

2. Un détail significatif est que les sept armées angéliques du mal sont dirigées par des anges « dont l'essence et le service sont purs » et qui sont étrangers au mensonge (le premier est Sama'el, qui est défini comme mauvais non pas en tant que trompeur, mais parce qu'il est désireux « d'adhérer et d'approcher de près une émanation qui n'est pas de son espèce (*min*) » (§ 6). Par rapport à la tradition ancienne, qumranienne et apocalyptique, ha-Kohen retrouve la perspective eschatologique (par ailleurs étrangère à la Qabbalah classique) et la définition du mal comme mélange, ou plus précisément, comme désir de mélange, qui conduirait à l'impureté. La symbolisation du Mal par le mensonge est au contraire délibérément supprimée ; mais nous la verrons plus loin (§ 12), attribuée uniquement aux géants, fils des anges déchus, qui habitent une partie du troisième ciel.

3. La raison originelle de l'hostilité entre les deux armées angéliques est expliquée de manière mythique (§ 6 // § 19). Sama'el forme un couple avec Lilit ; ils prennent la forme d'Adam et Ève. Le péché, par l'intermédiaire du serpent, provoque un mélange (encore !) de l'odeur de l'un avec celle de l'autre, ce qui provoque l'effondrement partiel des pieds du divin Trône de Gloire, d'où émanait le couple. Ici, le texte semble faire allusion à une union sexuelle²⁹ ; l'issue de l'événement telle que ha-Kohen la décrit (« Dès lors, les serpents se multiplièrent et prirent la forme de serpents mordeurs ») signifie que le mal, de potentialité, est devenu un acte.

4. Des trois cieux supérieurs, le troisième est celui de la « connaissance secrète des démons » (§ 11)³⁰. Il est divisé en trois niveaux. Ha-Kohen décrit le niveau supérieur comme suit :

28. Selon la recension la plus ancienne de l'*Alfa Beta*, Lilit, après avoir laissé Adam, devient mère de démons et se mua en une *lamia* attaquant les nouveaux-nés (p. 23ab de l'édition de Moritz STEINSCHNEIDER, *Alphabetum Siracidis utrumque, cum expositione antiqua (narrations er fabulas continente*, Berolini, Friedlaender, 1858).

29. Joseph DAN, « Samael, Lilit », p. 19, n'a aucun doute sur ce point.

30. L'expression, que ha-Kohen présente comme tirée de la tradition qabbalistique orale et écrite (mais il s'agit d'attributions pseudépigraïques, cf. Joseph DAN, « Samael, Lilit »,

La partie supérieure était attribuée à Asmodée, le grand roi des démons. Il n'a pas le pouvoir d'accuser ou de semer la confusion, sauf le lundi. [...] Asmodée, bien qu'il soit appelé Grand Roi³¹, est soumis à la domination de Sama'el. Il est appelé Grand Prince par rapport à l'émanation au-dessus de [lui] et Roi des Rois par rapport à l'émanation au-dessous. Asmodée est soumis à son pouvoir et à sa domination. Sama'el, le Grand Prince et Grand Roi de tous les démons, s'accouple avec Lilit, la Grande Matrone. Asmodée, le roi des démons, s'accouple avec Lilit la Mineure. Les connaisseurs de cette tradition qabbalistique transmettent et admettent de nombreux aspects surprenants sur la forme de Sama'el et la forme d'Asmodée et sur l'apparition [de Lilit l'épouse de Sama'el et de Lilit] l'épouse d'Asmodée. Béni soit celui qui est digne d'une telle connaissance! La partie centrale a été attribuée au Roi qui règne sur les esprits. Il s'appelle Qafqefoni et sa jeune compagne est Sar'ita, avec qui il s'accouple pendant la moitié de l'année, et pendant l'autre moitié de l'année, il s'accouple avec une autre compagne dont le nom est Sagrirta.³² [...] Dans ce ciel s'étendent les esprits mauvais, et tous ainsi que les tempêtes et les tremblements de terre procèdent d'ici: ils sont mêlés, mais la domination et le respect d'Asmodée leur sont imposés. [...] La troisième partie du ciel est occupée par des démons créés et revêtus de formes très diverses. Certains sont sous forme de chiens, [...] d'autres sont sous forme de chèvres (*sé'irim*) et de boucs (*'izzim*), et parmi ceux-ci se trouvent [...] 'Uzza et 'Aza'el, qui ont chacun l'apparence parfaite d'un être humain. Lorsqu'ils tombèrent du ciel (c'est-à-dire d'une partie du ciel mentionné ci-dessus), ils furent investis d'un pouvoir sur le ciel d'en haut et prirent la dimension corporelle des êtres humains. Puis la puissance supérieure s'affaiblit et ils reçurent la puissance inférieure, mais la progéniture qui descendit d'eux était bien supérieure à toute l'humanité en hauteur et en puissance. Certains d'entre eux prennent d'autres formes, semblables à celles des êtres humains à la naissance, certains sous forme d'hommes, d'autres de femmes: ils ont l'apparence d'êtres humains, et entre eux il n'y a que mensonge et tromperie: ils sont envieux des hommes et leur intention est de les tromper par la ruse. (§ 12)

Le mythe énochique de la chute d'"Aza'el a clairement survécu dans ce récit, et cela sans aucune médiation de l'Écriture (pas de mention de l'union sexuelle des anges avec les filles des hommes, ni des géants en tant que descendants des anges déchus). Remonte pareillement à l'antiquité la distinction entre les démons menteurs et trompeurs et les anges supérieurs des armées du mal, qui ne sont pas menteurs.

5. En plus de décrire l'organisation et la dynamique du paradis du mal, le mythe contient également une explication morale de l'origine du mal en tant que tel:

p. 24-25), indique ailleurs dans le traité un savoir utilisé par de prestigieux rabbins du passé pour « gravir les marches de la prophétie » (§§ 7, 10, 19).

31. Les titres, ici rendus par des initiales en majuscules, sont en araméen dans le texte.

32. Sur la signification de ces noms, voir Gershom SCHOLEM, « Qabbalat R. Ya'aqov we-R. Yiçhaq ha-Kohen », p. 256 n. 1-2.

Les premières créations du Caché-à-Tous, la Cause des causes, la Raison des raisons, ont été les puissances qui sont couronnées en sa présence. On les appelle «le monde spécial» ou «le monde en soi», et c'est un monde qui est entièrement bon. Il ne choisit que les bons, afin que les bons méritent un monde entièrement bon. Puis, sa Sagesse inatteignable a décidé de créer un monde entièrement mauvais, afin que les déviants y soient punis, s'ils reviennent un jour avec un plein repentir, afin qu'ils acquièrent un mérite; et s'ils ne reviennent pas, ce sera leur destruction finale. C'est à propos de ces deux mondes qu'il est dit qu'il est *Celui qui donne le bien-être et qui crée le mal* (Is 45,7) [...]: le monde du bien-être vient en premier [dans le verset] car il est antérieur au monde. Bien qu'il [=Dieu] n'ait aucune part dans le monde entièrement bon, le début de son émanation ne procède pas de l'émanation mauvaise. C'est de cela que nous parlions au début [quand nous disions] qu'il ne choisit que le bien. Et si, de ce bien, il a formé le mal, notre connaissance ne peut dessiner la profondeur de ce mystère occulte, car il est scellé. Va et apprend du premier homme, qui n'est pas né d'une femme mais a été créé à l'image pure et innocente, sans l'instinct du mal [*yèçer ha-ra'*] qui conduit au péché. [Dieu] lui a donné un seul commandement et l'a averti de le garder pour son propre bien, afin que par lui il vive éternellement, pour qu'il jouisse de la vie éternelle. Mais ce premier commandement, l'homme l'a transgressé. Nous sommes de ceux qui croient que le Créateur n'a pas voulu que l'homme commette le péché, ni qu'il l'ait décrété: il lui a simplement donné la bonté comme précepte. [...] Du bien [Dieu] a formé le mal, mais Dieu n'a ni commandé ni décrété qu'il en soit ainsi. Tout cela en général est une chose silencieuse [= cachée]: ne le méditez pas, n'enquêtez pas sur des choses trop incompréhensibles pour vous, n'enquêtez pas sur des choses trop cachées pour vous. (§ 17).

Le bien est ainsi considéré comme un accident par rapport à la volonté divine, et son origine reste catégorisée comme un *mysterium* insondable, au point que même le questionnement est découragé.

6. Au § 19 – plein de références pseudépigraphiques à des textes et à des traditions orales de la Qabbalah – nous lisons une autre version du récit mythique-cosmologique déjà présent au § 6, à laquelle s'ajoute la mention de la guerre eschatologique entre le bien et le mal. Notre qabbaliste castillan a préservé – ou repris – des concepts et des traditions apocalyptiques (c'est-à-dire eschatologiques et messianiques) que la culture halakique avait autrement marginalisés. Dans ce contexte, ils sont intégrés à la notion protologique platonicienne de l'être hermaphrodite originel:

En ce qui concerne votre question sur Lilit [...] il existe une tradition qabbalistique des anciens sages [...] dans laquelle il est précisé que Sama'el et Lilit sont nés [en tant qu'un seul être] avec deux visages, par analogie avec la forme d'Adam et Ève, qui sont également nés [en tant qu'un seul être] avec deux visages, à l'image de ce qui est en haut. [...] Lilit la Matrone est la compagne de Sama'el. Tous deux sont nés au même moment, à l'image d'Adam et Ève, en s'accrochant l'un à l'autre. Asmodée, le grand roi des démons, a pour compagne Lilit la petite, fille du roi dont le nom est Qafçefoni. Le nom de la compagne de ce dernier est Mehetav'el fille de Matred, et leur fille est Lilit. [...] Les savants de cette sagesse possèdent

une profonde tradition qabbalistique des anciens [...] : une grande jalousie s'éleva entre Sama'el, le plus grand prince entre tous, et Asmodée, le roi des démons, au sujet de [cette] Lilit qu'ils appellent Lilit la Jeune Fille, qui a la forme d'une belle femme de la tête jusqu'au nombril, mais qui, du nombril jusqu'en bas, est un feu ardent : telle est la mère, telle est la fille. Elle est appelée Mehetav'el la fille de Matred, et le sens est quelque chose de submergé [*mahu' taval*] : l'intention en lui [*ha-kawwanah bo*] est que l'intention en elle [*kawwanatah*] ne soit pas une bonne intention, mais seulement l'intention de susciter des guerres, et toutes sortes de démons destructeurs, des troubles, et la guerre entre Lilit la Fille et Lilit la Matrone.

Ils disent que d'Asmodée et de sa femme Lilit, un grand prince a été formé dans les cieux, qui règne sur quatre-vingt mille démons de la destruction et de la ruine ; ils l'appellent «Épée du roi Asmodée» [...]. Sous la même forme que ce démon destructeur, un autre démon est né dans les cieux, un prince issu de la racine de *Malkut* [la *sefirah* la plus basse], appelé «l'épée du Messie». Lui aussi a deux noms : Mešihî'el et Kokavi'el³³. Lorsque le moment sera venu et que Dieu le voudra, l'épée sortira de son fourreau et les versets des prophéties s'accompliront : *Car mon épée est enivrée dans les cieux : la voici qui descend sur Édom (Isaïe 34,5) et Une étoile sortira de Jacob (Nombres 24,17).*

On voit que ha-Kohen donne au récit de l'*Alfa Beta de-Ben Sira* sur Sama'el et Lilit une nouvelle dimension mythologique, l'élevant du niveau du *gossip* narratif et le transformant en une histoire cosmique et divine.

7. La manière dont le couple majeur Sama'el-Lilit et sa sexualité influencent le monde par l'intermédiaire du Serpent est expliquée, toujours en termes mythiques, au § 22. Dans ce passage, Adam et Eve ne sont même pas mentionnés comme termes de comparaison pour le couple démoniaque et il n'y a aucune référence au serpent de la Genèse. Les termes de comparaison pour la figure du Serpent sont tirés de la Bible, plus précisément des anciennes cosmologies incorporées dans les livres d'Isaïe et de Job :

Tu sais déjà que le méchant Sama'el et la folle Lilit sont aussi à l'image d'un couple. Par l'intermédiaire du compagnon de l'épouse, [le couple] reçoit une émanation de méchanceté et de malveillance de l'une des deux parties et l'émane sur l'autre. Je l'expliquerai selon le sens ésotérique du verset *En ce jour-là, Yhwh, avec son épée dure, grande et puissante, punira le Léviathan, le serpent rapide, et le Léviathan, le serpent tordu* (et c'est Lilit), *et tuera le Tannin qui est dans la mer* (Is 27,1). De même que dans la mer il y a un Léviathan pur au sens propre, et qu'il est appelé Tannin, de même dans la mer il y a un Tannin impur au sens propre. Et ainsi également dans le surnaturel, de manière occulte. Le Tannin surnaturel est un prince aveugle fait à l'image du compagnon intermédiaire entre Sama'el et Lilit : son nom est «Tannin aveugle [*suma*]». Les Qabbalistes ont dit que, [comme] ce Tannin qui est dans la mer est sans yeux, ainsi le Tannin est à l'image d'une forme

33. Les deux noms sont messianiques : le premier signifie «Dieu est mon messie», le second «Dieu est mon étoile» (en référence à l'interprétation messianique très courante de la prophétie de Balaam en Nb 24,17b (citée juste plus loin dans le texte).

spirituelle sans couleurs (ce sont les « yeux »). Chez les initiés de la Qabbale, il est appelé la « créature sans yeux », d'où son nom de « Tannin aveugle [*iwwer*] ». C'est lui qui provoque le lien, la conjonction et l'accouplement entre Sama'el et Lilit. S'il avait été créé complet, dans la plénitude de son émanation, il aurait anéanti le monde en un instant [...]. Lorsque la volonté divine arrivera, l'émanation venant du côté de Sama'el et Lilit diminuera et rendra plus petite l'émanation du prince aveugle [*suma*], dans un anéantissement complet aux mains de Gabriel le prince de la Puissance. [...] (§ 24)

Tel que mentionné auparavant, un examen minutieux des sources de la théologie qabbalistique du mal selon ha-Kohen en comparaison avec les éléments originaux introduits par le qabbaliste a été conduit par le Joseph Dan³⁴. Je reprends maintenant son analyse, en ajoutant à ces sources et éléments originaux d'autres que l'on peut identifier :

1. L'idée du « troisième ciel, celui de la connaissance secrète des démons », et le lien entre cette sphère démoniaque et la fonction prophétique sont influencés par la littérature piétiste des *Ḥaside Aškenaz* dans la Rhénanie du XII^e et XIII^e siècles³⁵.

2. L'auteur dépend du mythe de la chute des anges en sa version non biblique, et le relie aux personnages de 'Uzza et 'Aza'el, comme dans l'ancien *Livre des Veilleurs* et dans le *Talmud de Babylone* (*Yoma* 67b).

3. La bataille eschatologique est la reprise apocalyptique d'un thème cosmogonique ancien³⁶, bien présent dans la littérature juive non canonique (Qumrân et pseudépigraphes) depuis la fin du Second Temple jusqu'à la période des guerres contre Rome.

4. La création divine de mondes qui ont été détruits à leur tour était un thème très répandu dans le midrash³⁷. À cela, ha-Kohen ajoute l'idée que ces mondes ont été détruits parce qu'ils étaient entièrement mauvais, alors que le monde actuel contient une part de bien et une part de mal. Une doctrine similaire a été discernée par Dan dans le *Sèfer ḥokhmat ha-nêfeš* (« Livre de la sagesse de l'âme ») d'El'azar de Worms (un des derniers *Ḥaside Aškenaz*, m. 1230), selon lequel l'existence et l'actualité du mal sont nécessaires pour que le bien se manifeste et soit testé : une dialectique des contraires, donc, dans laquelle l'opposition des termes est fonctionnelle.³⁸ Alors que, par contre, la pensée d'El'azar de Worms est moniste, puisqu'elle ramène le bien et le mal à Dieu, et aussi étrangère à la dimension eschatologique, celle de ha-Kohen

34. Joseph DAN, « Samael, Lilith ».

35. Joseph DAN, « Samael, Lilith », p. 26-32.

36. Cf. Neil FORSYTH, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1987.

37. Cf. *Genèse Rabba* 9,2; *Qohélet Rabba* 3,11 (Joseph DAN, « Samael, Lilith », p. 32 n. 70).

38. Joseph DAN, « Samael, Lilith », p. 33-35. Pour un terme de comparaison à peu près contemporain, voir le *Midrash Temurah*, en Adolph JELLINEK (Hgb.), *Bet ha-Midrash*, I, Leipzig, Nies, 1853, p. 106-114.

parvient à un dualisme « atténué » ou « monarchien » (selon la définition classique de Ugo Bianchi)³⁹, qui est aussi eschatologique dans sa vision apocalyptique (« messianique », dit Dan) de l'antagonisme entre le bien et le mal⁴⁰.

5. Sama'el et Lilit étaient déjà des personnages importants dans les traditions antérieures, mais ils n'apparaissent jamais en tant que couple dans aucun ouvrage daté ou datable avant l'œuvre de ha-Kohen : leur union que Lilit s'éloigna d'Adam n'est mentionnée que dans la recension la plus récente – celle qui circulait en Europe – de l'*Alfa Beta de-Ben Sira*, le midrash où Lilit était devenue démons. Dans son exposé mythique du divin et du démoniaque, ha-Kohen présente la dispute entre Sama'el et Asmodée au sujet de Lilit la Jeune comme l'élément de friction nécessaire pour mener à la bataille eschatologique entre les forces du bien et les forces du mal⁴¹. Au terme de cette bataille, comme nous l'avons vu, Gabriel et Michel, à la tête de leurs armées angéliques, « soumettront le gouvernement de la malveillance dans le ciel et sur la terre » (§ 24).

Joseph Dan souligna à juste titre que la vision eschatologique de Yiçhaq ben Ya'akov ha-Kohen est la première apocalypse juive écrite en Europe médiévale. À une mythologie messianique, telle qu'elle était caractéristique des apocalypses juives et judéo-chrétiennes de la fin de l'Antiquité et aussi de plusieurs attentes rabbiniques, ha-Kohen – tout en maintenant la perspective eschatologique – substitue une mythologie démonologique du mal. L'aspect le plus original de son élaboration consiste, comme dans le *Zohar* mais sous une forme beaucoup plus concise et cohérente, à puiser dans différents mythes issus de différentes traditions et à les placer dans un nouveau cadre, selon de nouvelles relations entre les uns et les autres.⁴²

Conclusions

L'oscillation permanente entre différents paradigmes dans la compréhension du mal a été l'une des sources d'énergie les plus importantes de la spiritualité et de la littérature des Juifs au cours des siècles. À l'époque du Second Temple il existait deux grandes explications mythologiques du mal. Le mythe d'Adam et Ève, avec la canonisation des Écritures, devint la réponse officielle au problème. Cependant, le mythe non canonique de la rébellion des anges survécut et continua à resurgir dans d'importants textes hébraïques entre l'antiquité tardive et le Moyen Âge. De même, les premiers rabbins prirent leurs distances à l'égard du gnosticisme et de ses tendances dualistes, mais

39. Ugo BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, 'L'Erma' di Bretschneider, 1958.

40. Joseph DAN, « Samael, Lilith », p. 36-37.

41. Cf. Joseph DAN, « Samael, Lilith », p. 22-25.

42. Joseph DAN, « Samael, Lilith », p. 32 et 40 (« a mythology of evil expressing a messianic apocalypse »).

ceux-ci refont surface dans le *Zohar* en tant que sources supplémentaires du discours juif sur le mal. Le judaïsme entra ou resta continuellement en contact avec traditions non-juives ou qui n'étaient plus juives, qui lui offraient des réponses alternatives qui, à leur tour, devinrent fondamentales pour des courants essentiels de la tradition juive⁴³. Parmi ces courants, le mysticisme en particulier fut la fenêtre par laquelle le judaïsme continua à importer des idées de l'extérieur ou à les récupérer du passé, en évitant ainsi de se fossiliser dans une orthodoxie statique.

*Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea
Venezia*

SOMMAIRE

Cet essai examine le concept du Mal et son évolution dans la littérature et la spiritualité du judaïsme rabbinique, de l'antiquité tardive au moyen âge. Les fondements du concept typiquement rabbinique de *yéçer ha-ra'* (« mauvais instinct ») sont d'abord examinés dans la Bible hébraïque et les pseudépigraphes. Le mythe de la rébellion des anges contre Dieu – qui explique l'origine du Mal d'une manière alternative au mythe yahviste de la transgression d'Adam et Eve – est revisité dans la tradition homilétique (*Pirqa de-Rabbi Eli'ezer*). Enfin, les nombreuses survivances et déclinaisons du paradigme énochique sur l'origine et la structure du Mal, ainsi que la démonologie riche et variée qui le caractérise, sont étudiées dans la mystique rabbinique de la fin de l'antiquité et du début du moyen âge (*Séfer Yeçirah*, *Zohar* et le *Traité sur l'émanation gauche* de Yiçhaq ben Ya'aqov ha-Kohen). On arriva (surtout dans le *Zohar*) à une conception du Mal comme inhérent à la personnalité de Dieu lui-même et finalement extériorisé, dans un acte de dividualité (au sens jungien du terme) par lequel le Mal devient « l'autre côté » de Dieu lui-même, un « contre-monde gouverné par Satan » (d'après la définition qu'en donna Gershom Scholem). Le problème du Mal est élaboré dans le judaïsme rabbinique en récupérant des mythes de différentes traditions anciennes et en les recomposant dans des cadres différents, selon de nouvelles relations réciproques.

43. A.Y. Reed a écrit de manière appropriée d'« emprunt rétroactif » (*back-borrowing*) des idées énochiques au christianisme par le mysticisme juif de l'antiquité tardive (surtout dans la littérature des *Hekalot*) (Annette Yoshiko REED, *Fallen Angels*, p. 270-272). Il est instructif de constater à quel point le point de vue de Bernard Heller était différent – il y a plus d'un siècle – sur la fortune du mythe des anges rebelles dans le judaïsme, qui, pour un *Wissenschaftler* comme Heller, consistait exclusivement des traditions rabbinique et philosophique, tandis que la tradition mystique était perçue comme périphérique et hétérodoxe : « Ces conceptions étrangères se sont introduites dans le judaïsme, sans s'y acclimater. Le *Livre d'Hénoch* nous est conservé par l'Église. [...] Ce ne sont que les cercles mystiques qui s'en emparent. Le judaïsme talmudique ne s'en soucie guère, le judaïsme philosophique en est scandalisé. C'est une plante exotique à fleurs brillantes, mais sans racines dans le sol du judaïsme. » (Bernard HELLER, « La chute des anges : Schemhazai, Ouzza et Azaël », *Revue des études juives*, 60 (1910), p. 202-212 (212).

SUMMARY

This essay examines the concept of Evil and its evolution in the literature and spirituality of Rabbinic Judaism from Late Antiquity to the Middle Ages. The foundations of the typically rabbinic concept of *yeşer ha-ra'* ("evil instinct") are first examined in the Hebrew Bible and in the P^sseudepigrapha. The myth of the rebellion of the angels against God – an explanation of the origin of Evil that was alternative to the Yahwist myth of Adam and Eve's transgression – is revisited in the homiletic tradition (*Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*). Finally, the numerous survivals and declinations of the Enochic paradigm on the origin and structure of Evil, and the rich and varied demonology that characterised it, are investigated in late antique and early medieval rabbinic mysticism (*Sefer Yeşirah*, *Zohar*, and Yişhaq ben Ya'aqov ha-Kohen's *Treatise on the Left Emanation*). Evil came to be conceived (especially in the *Zohar*) as inherent to the personality of God himself, and finally exteriorized, in an act of authentic dividualization (in the Jungian sense of the term) through which it becomes God's "other side," a "counter-world ruled by Satan" (according to Gershom Scholem's definition). The problem of Evil was elaborated in Rabbinic Judaism by retrieving myths from different ancient traditions and recomposing them in different frameworks, according to new reciprocal relationships.