# LA CROYANCE A LA VIE FUTURE

## ET LE CULTE DES MORTS

## DANS L'ANTIQUITÉ ISRAÉLITE

# LA CROYANCE

A

# LA VIE FUTURE

ET

# LE CULTE DES MORTS

## DANS L'ANTIQUITÉ ISRAÉLITE

PAR

ADOLPHE LODS

Chargé de cours à la Faculté de théologie protestante de Paris.

---

TOME PREMIER

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

—

1906

BM
.L52

A MA FEMME

# INDEX DES ABRÉVIATIONS

| | |
|---|---|
| *A. J.* | JOSÈPHE, *Antiquitatum Judaicarum libri XX* (d'après l'édition Niese, Berlin, Weidmann, 1887-1890). |
| *A. T.* | *Ancien Testament.* |
| *B.* ou *T. B.* | Talmud de Babylone. |
| *B. J.* | JOSÈPHE, *De Bello Judaico* (éd. Niese, Berlin, Weidmann, 1894). |
| *CIS* | *Corpus inscriptionum semiticarum.* |
| *GVI* | BERNHARD STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, Grote. |
| *H. N.* | PLINE, *Histoire Naturelle.* |
| *HRE* | HERZOG et PLITT, *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, Hinrichs. |
| *H. W.* | FRIEDRICH DELITZSCH, *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig, Hinrichs, 1896. |
| *HWB* | E.-A. RIEHM, *Handwörterbuch des Biblischen Alter tums für gebildete Bibelleser*, Bielefeld, Velhagen. |
| *IJG* | J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 2e éd., Berlin, Reimer, 1895. |
| *J.* ou *Jer.* | Talmud de Jérusalem. |
| *JAI* | *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, Trübner. |
| *JAOS* | *Journal of the American Oriental Society*, New Haven (Connecticut). |
| *JQR* | *The Jewish Quarterly Review*, Londres, Nutt. |
| *KAT*[3] | *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, par EBERHARD SCHRADER, 3e éd. par H. WINCKLER et H. ZIMMERN, Berlin, Reuther, 1902-1903. |
| *KB* | *Keilinschriftliche Bibliothek*, publiée par EBERHARD SCHRADER, Berlin, Reuther. |
| *MCH* | JOSEPH HALÉVY, *Mélanges de critique et d'histoire*, Paris, Maisonneuve, 1883. |
| *MEA* | JOSEPH HALÉVY, *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, Paris, Imprimerie nationale, 1874. |
| *MGWJ* | FRANKEL'S *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Breslau, Schlatter. |

| | |
|---|---|
| *NGWG* | *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen.* |
| *OM f. d. O.* | *Oesterreichische Monatschrift für den Orient.* |
| *R* | H. Rawlinson, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Londres, Brit. Museum. |
| *RHR* | *Revue de l'Histoire des Religions*, publiée sous la direction de Jean Réville, Paris, Leroux. |
| *TSS* | Johannes Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*, Leipzig, Deichert, 1898. |
| *ZatW* | *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, publiée par Bernhard Stade, Giessen, Ricker. |
| *ZDMG* | *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, publiée sous la direction de E. Windisch, Leipzig, Brockhaus. |
| *ZDPV* | *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, Baedeker. |

---

Je tiens à remercier ici mon cher collègue, M. Maurice Goguel, qui a bien voulu me seconder dans la revision des épreuves et la vérification des références.

---

# INTRODUCTION

## APERÇU SUR L'HISTOIRE DE LA QUESTION

La meilleure manière de faire comprendre les termes dans lesquels se pose aujourd'hui le problème qui va nous occuper sera peut-être d'exposer les débats auxquels la question a donné lieu, en insistant seulement sur les ouvrages parus dans les trente dernières années.

Longtemps les théologiens ont admis comme un axiome que l'Ancien Testament renferme sur la vie future les mêmes doctrines que le Nouveau. John SPENCER, cet esprit hardi qui, dès le XVII^e siècle, entreprit d'éclairer l'histoire de la formation de la religion d'Israël par l'étude des autres religions de l'antiquité, s'étonnait bien déjà du silence observé par Moïse sur l'immortalité de l'âme; mais il s'expliquait ce silence comme intentionnel, Moïse ayant voulu mettre son peuple en garde contre le culte idolâtrique que les Egyptiens rendaient aux morts (1).

Dès que la critique historique acquit quelque indépendance et admit comme une chose possible que les croyances aient varié aux époques successives de la révélation, on reconnut que, sur cette question de la mort et de ce qui la suit, les anciens écrivains israélites étaient, non pas seulement moins explicites que les auteurs juifs ou chrétiens des environs de notre ère, mais avaient des croyances absolument opposées.

Les critiques démontrèrent que l'espérance d'une vie à

(1) *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres*, 1^re éd., Cambridge, 1685. Livre I, chap. VI (Edition de Tubingue, 1732, pp. 41 ss.).

venir, sous la forme soit de la résurrection des corps, soit de l'immortalité de l'âme, ne devint la croyance générale du peuple juif que vers le IIe siècle avant J.-C., que jusque-là elle avait été tout au plus entrevue par quelques esprits d'élite. On discutait pour savoir quand cette espérance avait commencé à se former ; on se demandait si elle était d'origine purement juive ou si elle n'avait pas été empruntée à la Grèce, à la Perse ou peut-être à l'Egypte (1). Mais on était unanime à soutenir qu'au début les Israélites croyaient la mort suivie d'un néant à peu près complet. Semblables en cela, pensait-on, aux Phéniciens, aux Babyloniens, aux Grecs, ils prêtaient aux morts, dans le scheol où ils vont tous, à peine une vague ombre d'existence : les trépassés oublient tout (Ps. 88, 13) ; ils ne savent rien même de leurs enfants (Job 14, 21). Ils ne louent plus Yahvéh. C'est le non-être : l'existence dans le scheol est expressément assimilée au temps qui précède la naissance (Ps. 9, 18 ; Job 30, 23).

On trouve, par exemple, ces vues exposées et soutenues encore en 1879 — chose assez piquante — par M. Bernhard Stade, l'un des principaux champions à l'heure actuelle d'idées fort différentes (2).

Dans ce travail, M. Stade expliquait que les Israélites se soient contentés si longtemps d'une notion aussi peu développée de la vie future par le fait que Moïse avait conservé l'antique croyance à une rémunération toute terrestre. Cette explication n'allait pas au fond des choses ; car l'idée d'une rétribution, terrestre ou non, est une conception relativement récente ; la croyance à la survie des morts, chez la plupart des peuples non civilisés, encore à l'heure actuelle, est

(1) Renan admettait la possibilité d'une influence égyptienne. Dans un compte rendu il écrit que l'une des origines du dogme de la résurrection doit être cherchée en Égypte. (D'après Joseph Halévy, *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, 1874, p. 156). M. Halévy regarde une influence égyptienne comme beaucoup moins improbable qu'une influence grecque : « Si cette doctrine (l'immortalité) avait manqué dans les anciennes religions sémitiques (ce que nous n'admettons pas), elle s'y serait introduite par les rites égyptiens » (*Mélanges*..... p. 151-157).

(2) Bernhard Stade, *Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Eine akademische Rede*, Leipzig, Vogel, 1879, p. 8-9.

indépendante de toute notion de sanction morale ; ce qui était étrange et demandait explication, c'est que les Hébreux, faisant exception à une règle à peu près universelle, n'aient pas partagé cette croyance primitive, non encore mêlée d'idées morales, à la continuation de la vie après la mort, que l'on rencontre chez les peuples les plus inférieurs.

RENAN, avec beaucoup d'autres, voyait dans cette lacune un des traits distinctifs et, ajoutons-le, une des supériorités de la race sémitique en général. Elle résultait selon lui, d'une part, des notions du Sémite sur la psychologie : « L'Aryen primitif sépare dans l'homme l'âme et le corps ; il admet que l'âme pouvait exister sans le corps. Le Sémite eut de bonne heure une théorie plus saine. Pour lui, ce qui ne respire pas ne vit pas. La vie, c'est le souffle de Dieu répandu partout. Tandis qu'il est dans les narines de l'homme, celui-ci vit. Quand le souffle remonte à Dieu, il ne reste plus qu'un peu de terre (1). »

La croyance au néant qui suit la mort résultait naturellement, d'autre part, d'après Renan, de l'attitude particulière que l'âme sémitique a prise vis-à-vis de la divinité : « Tout cela venait de la profonde séparation que la conscience hébraïque établit tout d'abord entre l'homme et Dieu. Chez l'Aryen, les *Pitris*, les ancêtres, sont des dieux, et par conséquent immortels. Le patriarche hébreu trouvait de telles idées messéantes. Dieu seul est éternel ; un être éternel serait dieu. L'homme est essentiellement passager. Il vit quelques jours, puis disparaît pour jamais..... Il n'a pas à se plaindre, dès qu'il lui est échu un bon lot de jours, si, après sa mort, son nom est prononcé avec respect à la porte de son village. A défaut de tout cela, un *iad*, un cippe portant son nom, est encore une consolation, maigre il est vrai ; mais qu'y faire ? Il n'y en a pas de meilleure (2). »

Ainsi l'opinion courante était que l'Israélite, et en général le Sémite pur de toute influence étrangère, ne croyait pas à la

(1) *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, Lévy, 1887, I, p. 41-42.
(2) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 130-131.

vie à venir. Il apparaissait bien de temps à autre des faits qui contredisaient la théorie. Ainsi, dès 1867, LENORMANT signalait des cas d'adoration d'ancêtres chez les Himyarites, dans l'Arabie méridionale (1).

Dans l'antiquité israélite même, le fait que l'on consultait les morts semblait bien montrer que les trépassés étaient loin d'être plongés dans ce néant sans pensée, sans souvenir, que l'on assurait être leur état. Mais on écartait ces faits en disant que c'étaient des traits isolés et exceptionnels (2), ou que certaines pratiques, comme la nécromancie, avaient dû être empruntées à quelque peuple étranger (3).

*
* *

La principale cause du revirement qui se produisit dans les opinions de beaucoup de critiques sur cette question, c'est le puissant développement que prit l'étude générale des religions humaines, et spécialement des religions des non-civilisés, grâce aux travaux de l'école dite anthropologique.

Les résultats de ces travaux furent condensés et présentés en une forte synthèse par Edward B. TYLOR dans son beau livre de la *Civilisation primitive* (4). Il y montrait que chez les peuples des régions les plus diverses du globe, on rencontre, soit encore vivace, soit sous forme de survivance, ce qu'on appelle *l'animisme*, c'est à dire la croyance que l'homme, et par extension les animaux et les plantes, puis les objets inorganiques eux-mêmes, ont en eux un autre être, un double, identifié d'ordinaire avec le souffle, d'où le nom d' « âme » que lui donnent une foule de langues. C'est par l'absence de cette âme que le

(1) LENORMANT, *Le culte des ancêtres divinisés dans l'Yémen. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1867, pp. 302 ss.

(2) Ainsi STADE, *Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen*, p. 14. 15. 19.

(3) Ainsi AUGUSTE SABATIER, *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit*, p. 11, dans *La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Edouard Reuss*, Paris, Fischbacher, 1879.

(4) *Primitive Culture, Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, Londres, 1871 ; traduit en français sur la 2e édition, par Mme Pauline Brunet et M. Barbier, sous le titre : *La Civilisation primitive*, Paris, Reinwald et Cie, 2 vol. (1876 et 1878).

sauvage s'explique le sommeil, la catalepsie, la mort ; lorsqu'il rêve ou a des visions, c'est que son âme voyage ; lorsque des morts lui apparaissent en songe c'est que l'âme des trépassés revient. Lorsqu'un homme extravague, dans la folie ou dans l'ivresse, lorsqu'il est malade, c'est que l'un de ces esprits le possède. Aussi la croyance à la survie des morts forme-t-elle un des éléments fondamentaux de la mentalité des primitifs. Chez un très grand nombre d'entre eux les âmes des défunts constituent même une classe de divinités redoutées ou vénérées.

En présence de cette diffusion pour ainsi dire universelle de l'animisme, il était naturel d'examiner à nouveau s'il était vrai que les Israélites et en général les Sémites, n'eussent pas passé par le même stade que le commun de l'humanité.

D'autant plus que différents textes babyloniens ou phéniciens nouvellement découverts semblaient peu favorables au maintien intégral de la conception courante.

M. Grüneisen a donc raison, en un sens, lorsqu'il dit : l'idée que « cette religion de l'animisme ou du culte des ancêtres doit être regardée comme la religion primitive du peuple d'Israël..... cette idée n'est pas *née de l'étude de l'Ancien Testament* » (1). Elle n'est pas née, en effet, de l'étude de la littérature israélite isolée du reste du monde et entendue dans son sens traditionnel ; mais elle est bien née de l'étude de l'Ancien Testament examiné selon les méthodes critiques, à la lumière de l'histoire générale des religions et de l'épigraphie sémitique. Les historiens de la religion d'Israël n'ont pas à s'excuser d'éclairer la branche spéciale qu'ils étudient au moyen des résultats des sciences voisines. C'est pour eux un devoir. C'est ainsi que se sont réalisés des progrès importants dans toutes les sciences. Il suffit de rappeler, pour en rester à l'Ancien Testament, ce que l'interprétation des textes hébraïques doit à la philologie sémitique comparée, aux recherches sur le paganisme arabe et enfin aux découvertes assyro-babyloniennes.

(1) *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israëls*, Halle, Niemeyer, 1900, p. 2. C'est nous qui soulignons.

C'est M. Joseph HALÉVY qui a le premier, à notre connaissance, fait entrer dans cette voie nouvelle l'étude des croyances primitives des Israélites sur ce qui suit la mort (1). Dès 1872, il trouvait dans quatre passages de l'inscription funéraire d'Eschmounazar, la preuve que les Phéniciens avaient la notion de l'immortalité et croyaient que « la vision de la divinité est la plus haute récompense réservée aux hommes vertueux, soit pendant leur vie, soit après leur mort » (2).

A un contradicteur qui lui objectait que la littérature biblique avant Alexandre s'oppose à ce que l'hébreu ait eu un mot pour immortalité, il répondait que la croyance à l'immortalité n'est pas une question de race. Elle « se trouve chez les peuples les plus abrutis du globe ». Bien loin d'être un point d'arrivée exigeant un grand et long effort de réflexion, elle est « un simple sentiment résultant de l'instinct de conservation » et « le point de départ de la conception de Dieu, conception qui n'est que la transposition de l'individualité humaine sur une individualité d'un ordre supérieur ». Les Sémites, ayant eu la conception de Dieu, et d'un Dieu fortement individualisé, ont dû avoir la notion qui en forme la base.

Prévoyant l'objection que l'on ne manquerait pas de tirer de

(1) *Etude sur l'inscription d'Eschmounazar* et *la Notion de l'immortalité de l'âme dans l'inscription d'Eschmounazar*, composées en 1872 et parues en 1874 dans les *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, Paris, imprimerie nationale, 1874, pp. 7, 9, 30-32, 146-168. Il est bon d'insister sur la priorité de M. Halévy : car MM. Frey et Grüneisen, dans les aperçus qu'ils donnent sur l'historique de la question, et même M. Meusel, dans un article de revue spécialement consacré à cette histoire, paraissent ignorer les publications du savant français. M. Meusel, écho trop fidèle des deux savants que nous venons de nommer, écrit : c'est M. Lippert (1881) qui a le premier « appliqué la thèse de l'animisme comme religion primitive de l'humanité à l'histoire de la religion d'Israël » (*Neue-kirchliche Zeitschrift*, XVI (1905), 6 *Heft*, p. 485). C'était sans déplaisir que ces savants qui combattent l'idée d'un culte israélite des ancêtres trouvaient au point de départ de la thèse qu'ils rejettent, un homme comme M. Lippert, adepte de l'évhémérisme spencérien et qui ne s'est hasardé sur le domaine de l'Ancien Testament que pour démontrer sa théorie générale de l'origine de la religion. Le cas de M. Halévy montre que les mêmes idées pouvaient s'imposer à un sémitisant de profession.

(2) P. 31. Ces passages sont : lignes 3 et 13 בנאלמת que M. Halévy lit : « *ben 'almout*, fils d'immortalité » ; ligne 16 : « et (certes) il (le dieu Melqart, pour nous récompenser) nous fera voir l'Astarté des cieux magnifiques » ; ligne 17 : « et certes il me fera habiter les cieux magnifiques ».

la psychologie hébraïque qui, dit-on, ignore « le dualisme de notre personne », M. Halévy entreprend de montrer que les Sémites, comme les autres peuples, distinguaient dans l'homme deux principes, l'un matériel, le corps (*bâsâr*), l'autre immortel qui est la *rouaḥ* (esprit) et non la *nefeš* (souffle, personne) (1).

Comment s'expliquer alors que l'Ancien Testament ne dise rien de cette croyance à la vie future ? M. Halévy répond très justement que les écrits bibliques sont « l'œuvre d'une école monothéiste qui avait pour but de détruire la religion populaire que les Hébreux avaient en commun avec les Phéniciens et les autres nations environnantes ». Cette religion populaire comportait la croyance à la survie ; preuves en soient les interdictions prononcées par la loi contre les sacrifices aux mânes (Deut. 26, 14 ; Ps. 106, 27) et l'évocation des morts. Ce sont les opinions combattues par la Bible qui nous renseignent sur les notions religieuses des anciens Hébreux. Les prophètes n'expriment pas plus les croyances nationales que les écrits de Sénèque ne représentent la moralité de la société romaine au temps de Néron. Donc « la majorité du peuple juif avait la ferme croyance que l'homme juste continue à vivre et à communiquer avec Dieu après la mort ».

On peut contester l'interprétation que le savant philologue donne de certains textes. On peut trouver qu'il a eu tort de continuer à identifier, comme on l'avait trop fait jusque-là, la notion de la survie et celle d'une rétribution morale après la mort, alors que (c'est un des grands mérites de l'école anthropologique de l'avoir montré) la conception de la survivance a existé longtemps sans celle d'une rémunération ; les anciens Sémites, en particulier, n'ont pas dépassé, semble-t-il, les premières étapes du développement qui aurait pu les amener de la première idée à la seconde. Mais il n'en reste pas moins

(1) La thèse de M. Halévy est juste selon nous ; mais la preuve qu'il en donne ne nous paraît pas concluante. Le mot *rouaḥ*, en effet, dans les textes cités, désigne le principe spirituel *impersonnel*, la substance aérienne de l'homme, laquelle naturellement est « immortelle. » Or, le point est de savoir si ce qui survit de l'être humain conserve *la personnalité*. Ce qui conserve l'individualité après la mort ce n'est pas la *rouaḥ*, mais la *nefeš*. Voyez plus bas le paragraphe sur l'âme et l'esprit.

que les vues générales posées si nettement par M. Halévy étaient aussi justes que fécondes.

Un travail de Jules OPPERT intitulé *l'Immortalité de l'âme chez les Chaldéens* et consacré à la traduction du poème, découvert en 1873, de la Descente d'Istar aux Enfers, affirme, surtout par son titre, que les Assyro-Babyloniens avaient « la notion de l'âme immortelle » (1).

La plupart des ouvrages qui vont nous occuper maintenant ont subi d'une manière beaucoup plus directe et plus profonde l'influence des travaux de l'école anthropologique sur le développement de la religion dans l'humanité. Il nous faudra donc suivre parallèlement les deux ordres de recherches.

Herbert SPENCER, prenant pour base les travaux de Tylor, mais en prolongeant certaines lignes avec l'intrépidité exclusive des systématiciens, entreprit d'établir que « le culte des ancêtres est la racine de toute religion » (2).

Voici la marche générale de sa démonstration. Puisque l'animal supérieur distingue en général correctement l'animé de l'inanimé, l'homme primitif a dû les distinguer encore plus nettement. En conséquence, les croyances qui, comme l'animation et le culte de la nature, supposent la confusion de l'organique et de l'inorganique ne sont pas primaires. Comment donc est née la religion ? Les rêves ont d'abord provoqué chez le sauvage la croyance à une double existence. Les faits et gestes de cet autre lui-même lui ont servi à expliquer la syncope, l'extase, la mort ; de là les idées d'âme, d'esprit, la notion d'une autre vie, d'un autre monde. C'est, dès lors, à l'action de ces esprits des morts que le sauvage rapportait nécessairement tous les phénomènes naturels qui l'intriguaient, en particulier les maladies, la folie, l'inspiration. A l'égard de ces êtres puissants et redoutables, le sauvage observa plusieurs lignes de conduite différentes : tantôt il essaya de leur

(1) *Annales de philosophie chrétienne*, tome VIII, 1874 : et en tirage à part, Paris, Maisonneuve, 1875.

(2) *Principles of sociology* (*A System of synthetic philosophy*, vol. VI-VIII). Londres, 1876 ss., traduit de l'anglais par M. E. Cazelles sous le titre *Principes de Sociologie*, Paris, Germer-Baillère, 1880 ss., tome I, p. 563.

échapper et de les tromper, tantôt (lorsqu'il s'agissait des esprits des étrangers et des ennemis) de les chasser : et ce fut la magie ; tantôt enfin (lorsqu'il s'agissait des esprits de ses parents) il tenta de leur plaire et de les apaiser : et ce furent les observances religieuses.

De ce culte des ancêtres qui est « presque aussi répandu que la croyance à des esprits revenants » et se retrouve sous quelque forme à tous les degrés de l'évolution humaine, depuis les Fuégiens, les Australiens et les Tasmaniens jusqu'aux Aryens et aux Sémites, dérivent toutes les pratiques et toutes les formes de la religion dans l'humanité : le temple est la transformation du tombeau, caverne ou hutte selon les climats. L'autel n'est autre chose que le tertre funéraire : témoins les tas de gazon ou de pierres qui servaient d'autel aux anciens Hébreux (Exode 20, 24-25). Le sacrifice, c'est l'offrande d'aliments que le sauvage apportait à ses morts, primitivement dans l'espoir de les voir revenir à la vie. La pratique du jeûne vient de ce qu'on faisait des provisions excessives pour le mort. L'idole, c'est l'image du mort, laquelle s'est substituée par une évolution progressive à la momie, au défunt lui-même. Le fétiche est, soit une image très grossière, soit un objet quelconque pénétré, par contact, de l'odeur, c'est à dire de l'esprit du mort.

Le culte des animaux et des plantes vient principalement de ce que les sauvages portent souvent des noms de bêtes et de végétaux ; les descendants et adorateurs d'un homme appelé Tigre, en sont venus à croire qu'ils avaient pour ancêtre un tigre réel. Le culte des corps célestes et des grands phénomènes de la nature s'explique de même par de « fausses interprétations d'expressions et de noms ». Enfin on a directement divinisé des hommes : et c'est le panthéon des dieux anthropomorphiques.

C'est dans cette dernière catégorie que Spencer range le Dieu d'Israël : il n'y a pas de raison, pense-t-il, de croire qu'un petit clan de Sémites soit arrivé par une méthode surnaturelle à une idée toute différente de Dieu. Ou bien, en effet, « la personne qu'Abraham salue en l'appelant son Seigneur

(Genèse 18), avec qui il conclut une alliance, est un potentat de la terre », ou bien, « si Abraham prend cette personne, non point pour un potentat, mais pour le créateur de l'univers, il croit que la terre et les cieux ont été créés par un personnage qui mange, boit et se sent fatigué après la marche (Genèse 18) » (1).

En dépit de la virtuosité avec laquelle ils sont franchis au moyen de quelques faits ingénieusement interprétés, on ne peut se dissimuler les abîmes qui séparent les différents éléments de cette démonstration : bien des anneaux de la chaîne ne sont unis que par des fils d'araignée. Nous n'avons pas à faire ici la critique de ce nouvel evhémérisme, qui n'a, du reste, pas été adopté par l'école anthropologique anglaise (2). Rappelons seulement quelques-unes des difficultés auxquelles se heurte ce système.

Si l'homme, dès l'origine, a su si bien distinguer l'animé de l'inanimé, comment a-t-il pu plus tard, à une époque de réflexion plus grande, regarder les astres, les fleuves, la mer comme des êtres animés ? Comme Max Muller qu'il n'a cessé de combattre, Herbert Spencer en revient à faire de l'animation de la nature une maladie du langage. Or, un fait aussi universel que l'animisme ne saurait s'expliquer par une méprise sur le sens réel d'un surnom. Du reste, pour qu'un sauvage pût se croire par erreur le fils d'un tigre, encore fallait-il que cette parenté fût pour lui concevable, que l'animal fût pour lui l'égal, voire le supérieur de l'homme. Or, en effet, beaucoup de tribus, chez les peuples chasseurs ou agriculteurs, vénèrent des animaux sans admettre aucun lien de parenté entre elles et l'objet de leur culte. L'adoration des animaux avait donc sa raison d'être d'après les idées sauvages

(1) Tome I, p. 554-559.

(2) Voyez entre autres sur ce sujet : ALBERT RÉVILLE, *La nouvelle théorie évhémériste. M. Herbert Spencer, RHR*, IV (1881), p. 1-21 ; GOBLET D'ALVIELLA, *Les « institutions ecclésiastiques » d'Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux, RHR*, XIV (1886), p. 95-116 ; LÉON MARILLIER, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse à propos d'un livre récent, RHR*, XXXVI (1897), p. 214-222.

indépendamment du culte des ancêtres. On pourrait en dire autant du culte des plantes, des astres, etc...

Quant à la tentative de Spencer pour faire de Yahvéh un « potentat de la terre », un ancêtre divinisé, le philosophe s'est fait la tâche trop facile, en se bornant à relever les traits humains qui abondent dans la représentation que les Israélites se faisaient de leur Dieu ; l'esprit le plus cultivé ne peut, en effet, pas concevoir Dieu autrement qu'à l'image de l'homme.

Herbert Spencer n'a donc pas réussi à prouver que le culte des ancêtres soit « la racine de toute religion ». Mais sa voix autorisée a appelé fortement l'attention sur le caractère très primitif et presque universel de ce culte, et sur les racines profondes qu'il a dans la mentalité primitive. Si la vénération des ancêtres n'est pas la manifestation première du sentiment religieux, il en est une des formes les plus anciennes. Nous croyons même, avec Lang (1), qu'il faut lui accorder que plusieurs des pratiques essentielles du service des dieux s'expliquent le plus simplement si elles ont été copiées sur les usages du culte des ancêtres.

Signalons enfin que Spencer a relevé quelques traces très réelles de l'existence de ce culte chez les Sémites et en particulier chez les Hébreux. Les protestations des prophètes prouvent, dit-il, que « la religion qui est l'esprit de la Bible différait beaucoup de la religion du peuple ». Certains rites funéraires, tels que le jeûne et spécialement les coutumes, interdites par la Loi, de verser son sang et de se raser en l'honneur des morts (Deut. 14, 1 ; Lév. 19, 28; 21, 5) ou de donner des prémices à un mort (Deut. 26, 14 ; Sir. 7, 33 ; Tob. 4, 17), supposent nécessairement la vénération religieuse des morts. « Le culte des ancêtres était aussi développé chez les Hébreux que les habitudes nomades le permettaient, avant d'avoir été réprimé par un culte supérieur (2). »

(1) D'après Goblet d'Alviella, *RHR*, xiv, p. 109 : « Le culte du dieu suprême a parfois des traits empruntés au culte des ancêtres. »

(2) Tome I, p. 404-406.

L'ouvrage de Julius LIPPERT est conçu dans le même esprit que celui de Spencer (1). L'auteur est aussi un anthropologiste, qui n'aborde l'étude de la religion d'Israël que pour y vérifier l'exactitude de sa théorie générale du développement de la culture.

« Nous avons trouvé, dit-il, que les faits de la science anthropologique obligent à reconnaître, dans le domaine du développement des religions de la nature, au culte des âmes et des ancêtres... une place beaucoup plus prééminente que celle dont il jouit... Cette démonstration pourrait être regardée comme faite, si nous réussissons à en montrer au moins les rudiments même dans la religion que nous croyons, comme religion d'une autre catégorie, la plus soustraite au développement historique naturel » (2).

Lippert expose d'abord sa théorie générale, qui est à peu près la même que celle de Spencer, sauf que l'auteur fait dériver le culte des ancêtres exclusivement de la peur du mort, la piété n'étant venue que plus tard se joindre à ce mobile primitif de la crainte.

Passant aux Hébreux, l'auteur montre par quelques exemples qu'ils ont dû partager les croyances animistes communes de l'humanité primitive : témoin l'emploi des bijoux amulettes, la peur des morts, la crainte des infirmes (2 Sam. 5,8), les lois alimentaires, les ordalies, l'usage de compter la parenté en ligne maternelle. Croyant aux âmes, les Hébreux leur ont, comme les autres hommes, rendu un culte ; car ils interrogeaient les morts, vénéraient et consultaient les serpents, lesquels passent chez beaucoup de peuples pour l'incarnation de l'âme des ancêtres; les *terafim*, ces idoles domestiques que nous rencontrons sous la tente de Rachel (Gen. 31, 29. 30) et dans la maison de David (1 Sam. 19, 13. 16) étaient la résidence que chaque famille offrait à l'ensemble de ses ancêtres.

(1) JULIUS LIPPERT, *Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, Eine ethnologische Studie*, Berlin, Hofmann, 1881.

(2) Page V.

On apportait des offrandes aux trépassés (par exemple 1 Sam. 20, 6). Les blessures que l'on se faisait pour un mort (Jér. 48, 37; Lév. 19, 28), avaient pour but de conclure avec le défunt une de ces alliances de sang, c'est à dire de ces unions d'âmes auxquelles les Africains, par exemple, attribuent une si grande force. L'expression « être rassemblé à ses pères » signifie « être admis parmi les ancêtres ou seigneurs qui ont été adorés ». Lorsque Jacob et Laban jurent par le dieu d'Abraham, le dieu de Nahor et le dieu de leur père à tous deux (Gen. 31, 53, texte corrigé par Ewald), c'est par l'âme divine de leurs ancêtres Abraham, Nahor et Terah qu'ils entendent jurer. Le 5e commandement du Décalogue ne prescrit pas d'honorer les parents *vivants*, mais de vénérer leurs âmes après leur mort : cette loi « date d'un temps où elle formulait encore la croyance la plus simple au culte des âmes : ta vie et ton bien-être dépendent de la faveur de l'âme que tu as à honorer par ton culte » (1).

Nous n'insisterons pas sur la dernière partie du livre où Lippert essaie de prouver que Yahvéh était primitivement un ancêtre, l'ancêtre de Moïse et de la tribu de Lévi, avec lequel les autres tribus ont conclu l'alliance du sang, et qui a d'abord toléré (5e commandement; Ex. 21, 6; 12, 8; Os. 3, 4), puis combattu (Gen. 49, 6.7; Deut. 23, 4) et enfin éclipsé (Es. 63, 16) le culte des autres ancêtres. Les moins fragiles des arguments que l'auteur apporte à l'appui de cette théorie fantaisiste sont du même ordre que ceux de Spencer : il montre, par exemple, que « le culte de Yahvéh ne contient pas un élément qui soit tout à fait étranger au culte des âmes ». Nous avons dit pourquoi les raisonnements de ce genre ne sont pas concluants. Et du reste, la question de l'origine du yahvisme est un problème à part que nous n'avons pas à aborder ici.

L'ouvrage de Lippert abondait en aperçus suggestifs. Mais son exégèse était souvent hasardeuse; et il ne tenait pas compte de la critique moderne des sources. L'hébraïsant hol-

(1) P. 144.

landais OORT se chargea de mettre les idées de l'anthropologiste allemand en harmonie avec la conception actuelle de l'Ancien Testament (1).

L'existence du culte des morts chez les Sémites fut affirmée également par M. HALÉVY, dans un mémoire présenté en 1882 à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (2). Ce travail peut se résumer dans ces trois thèses dont les deux premières avaient déjà été émises en 1872 par l'auteur :

1° Les Sémites, comme on le voit par l'exemple des Assyro-Babyloniens, ont eu une croyance développée à la vie d'outre tombe; le poème de la Descente d'Istar décrit longuement l'*aralou*, la montagne septentrionale sous laquelle séjournent les morts.

2° Babyloniens, Phéniciens et Hébreux ont même cru à une rétribution après la mort; on lit dans un texte cunéiforme, ces paroles adressées à un roi : « Les dieux, *tes aînés*, se laveront les mains..... Anat, la grande épouse d'Anou, t'a tenu daus ses bras sacrés..... Iaou t'a transféré dans un lieu de sainteté..... il t'a transféré au milieu de miel et de graisse, etc. » (3). Ce lieu de délices des justes, « où les dieux mêmes sont aux petits soins pour leurs amis humains... semble se trouver sur une autre pente de la montagne du Nord qui communique directement avec l'Olympe ». Plusieurs dieux sont appelés « celui qui ressuscite les morts ». Chez les Israélites, tandis que le scheol est un lieu de souffrances atroces, « le pieux hébreu espérait échapper au scheol soit en montant au ciel de son vivant, soit en étant accueilli dans la présence de Dieu après

(1) H. OORT, *De doodenvereering bij de Israëlieten, Theol. Tijdschrift*, Leyden, XIV, 350 ss. Nous ne connaissons cet article que par des comptes rendus.

(2) Résumé sous le titre : *La croyance à l'immortalité de l'âme chez les Sémites*, dans *les Comptes rendus des séances de l'année 1882*, de *l'Académie des inscr. et belles-lettres*, 4e série, tome X, 1883, p. 210-213. In-extenso dans JOSEPH HALÉVY, *Mélanges de critique et d'histoire*, Paris, Maisonneuve, 1883, pp. 365-375.

(3) R. IV, 13, 5?-61.

un court séjour dans l'Hadès. Le juste, assis à la droite de Jéhova, jouit de délices éternelles » (Ps. 16, 10-11) (1).

3° Babyloniens et Israélites ont rendu à leurs morts un véritable culte. D'après les premiers « de la dépouille charnelle se dégage le principe vital, indestructible, l'esprit, substance incorporelle, appelée en assyrien *ékimmou* ou *égimmou*. C'est à peu près le Lemur des Romains..... Quand il est bien traité par les enfants du défunt, il devient leur protecteur ; dans le cas contraire, il devient malfaisant, et les accable de maux » (p. 368).

Quant aux Israélites, l'existence parmi eux du culte des morts et de l'habitude de leur offrir des sacrifices est attestée par la déclaration que devait faire le fidèle qu'il n'avait donné aucune partie de la dîme à un mort (Deut. 26, 14). « Faire des offrandes de nourriture aux morts implique la croyance qu'ils peuvent en jouir et qu'ils sont capables de rendre service à ceux qui ont su gagner leur faveur ». Les consultations que l'on demandait aux trépassés indiquent qu'on leur attribuait la connaissance de l'avenir (p. 371-372).

Ce mémoire provoqua, dans le sein même de l'Académie, une réponse de Joseph Derenbourg (2). Les peines prononcées par le Pentateuque contre les nécromanciens et l'histoire de l'évocation de l'ombre de Samuel prouvent simplement, selon lui, qu'il y avait alors, comme aujourd'hui, des exploiteurs de la crédulité publique : la sorcière d'En Dor a deviné que Saül serait battu. Il n'y a rien dans le scheol qui ressemble à une récompense pour le juste et à un châtiment pour le coupable. Si les Hébreux prêtaient quelque apparence de vie aux habitants du scheol, c'est que « les peuples anciens n'ont pas pu imaginer l'anéantissement total de l'individu ». L'Ecriture

(1) Dans le psaume 16, c'est la communauté juive qui parle (Voy. par exemple Baethgen, *Handkomm. z. A. T., Psalmen*, Goettingue, Vandenhoeck, 1897, p. 40. 43) ; c'est elle qui compte « ne pas voir la fosse ». Un Juif postexilique n'a pas pu sérieusement espérer être enlevé au ciel comme Hénoch ou Elie. Nous reviendrons sur la question des souffrances du scheol.

(2) *L'immortalité de l'âme chez les Juifs, comptes rendus des séances de l'Académie*, etc., tome X, 1883, p. 214-219.

ignore la distinction philosophique de l'âme et du corps; l'homme vit par le souffle et le sang. L'idée de l'immortalité n'est chez les Juifs qu'un emprunt à la philosophie de Platon. Derenbourg, on le voit, défend d'une façon générale le point de vue qui dominait alors dans le monde savant.

M. Halévy dans une réplique (1) montra sans peine combien on fausse les intentions du narrateur biblique en faisant de l'évocation de Samuel une vulgaire supercherie. Il essaya d'établir par de nouveaux textes, malheureusement tous empruntés à une époque tardive, que, d'après les anciens Sémites déjà, la vie après la mort était une amélioration pour le juste. Il soutint que « le dualisme de l'être humain a formé la base de toutes les religions de l'antiquité », enfin que les Juifs ne sauraient avoir emprunté la doctrine de l'immortalité à la philosophie platonicienne, qu'ils ignoraient, ni en général aux Grecs, qu'ils abhorraient.

Ce débat aurait été plus fructueux si les deux adversaires, estimant *a priori*, comme le dit Derenbourg, que la « vie après la mort n'a un sens qu'autant qu'elle renferme une récompense pour le juste et un châtiment pour l'injuste », n'avaient pas confondu sans cesse l'idée animiste primitive de la survie avec la doctrine de la rétribution morale après la mort, laquelle, chez les Juifs, n'apparaît qu'après l'époque de l'exil.

Ce sont aussi les vues traditionnelles qu'expose M. Edouard Montet dans un travail paru en 1884. Parmi les idées des anciens Israélites sur ce qui suit la mort, il est frappé surtout par la conception du scheol, et le scheol, c'est « le lieu où toutes les notions négatives, obscures, énigmatiques, se sont donné rendez-vous ». « Il n'y a guère que les poètes qui fassent sortir les *Rephâim* de leur engourdissement ». Ce n'est qu'au second siècle et seulement sous l'influence du mazdéisme et de la Grèce que les Juifs ont adopté la croyance à une vie future digne de ce nom (2).

(1) *Mélanges de critique et d'histoire*, 1883, p. 375-380.

(2) *Les origines de la croyance à la vie future chez les Juifs*, *RHR* X, (1884), p. 307-329.

MM. GOLDZIHER et ALFRED JEREMIAS contribuèrent indirectement à faire mûrir la question, le premier en démontrant l'existence du culte des morts et du culte des ancêtres chez les Arabes avant l'islamisme (1), le second en essayant, d'après les données, bien fragmentaires encore, mais déjà si riches, des textes cunéiformes, de reconstituer les idées que les Babyloniens se faisaient de la vie d'outre tombe (2). Dans la comparaison qu'il établit ensuite entre ces idées et celles des Israélites, M. Jeremias s'en tient, du reste, au point de vue traditionnel.

M. WELLHAUSEN admet, comme M. Goldziher, que les Arabes païens rendaient un culte à leurs morts et qu'il y avait chez eux des traces d'un culte rendu aux ancêtres (3).

*
* *

Nous arrivons à l'ouvrage capital qui a définitivement introduit dans le monde des critiques de l'Ancien Testament, les idées émises par MM. Halévy, Spencer, Lippert, en les délestant des hypothèses hasardeuses dont on les avait surchargées et en montrant leur accord intime avec tout ce que nous savons de l'état mental, religieux et social des Israélites antérieurs à Moïse. C'est la grande histoire du peuple d'Israël de M. BERNHARD STADE (4). Comme nous aurons souvent, au cours de notre exposé, à discuter, généralement pour les adopter, les vues du savant historien, nous nous bornerons ici à indiquer l'orientation générale de sa démonstration.

(1) IGNACE GOLDZIHER, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes, RHR*, x, p. 351 ss., et (en tirage à part), Paris, Leroux, 1885; *Le Sacrifice de la chevelure chez les Arabes, RHR*, xiv (1886), p. 49-52.

(2) ALFRED JEREMIAS, *Die babylonisch-assyrichen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt*, Leipzig, Hinrichs, 1887. Du même auteur : *Hölle und Paradies bei den Babyloniern, unter Berücksichtigung der biblischen Parallelen (Der alte Orient*, I, 3). Leipzig, Hinrichs, 1re éd. 1900 ; 2e éd. 1903.

(3) J. WELLHAUSEN, 1re édition sous le titre : *Skizzen und Vorarbeiten, III*, Berlin, Reimer, 1887, p. 159-164 ; 2e édition sous le titre : *Reste arabischen Heidentums, 2e Ausgabe*, Berlin, Reimer, 1897, p. 177-186.

(4) BERNHARD STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vol., Berlin, Grote. La 1re édition est datée de 1887 ; mais la partie qui nous concerne avait paru en livraison dès 1884. Nous citons d'après la 2e édition, qui est de 1889.

Il insiste d'abord sur les rites funéraires dont plusieurs — les lamentations, les repas funèbres, la tonsure, les incisions, les offrandes d'aliments, l'impureté attribuée au pain de deuil et à la maison mortuaire — ont nettement le caractère d'actes religieux pratiqués en l'honneur du mort (1).

L'auteur montre ensuite — et c'est la partie la plus originale de son argumentation — que « le culte des ancêtres a été un facteur déterminant dans la formation de l'ancienne famille israélite ». Frappé de l'analogie que présente la constitution de la famille israélite avec celle de la famille en Grèce, à Rome et dans l'Inde ancienne, et adoptant d'autre part les résultats des travaux de Fustel de Coulanges sur la famille grecque et romaine, il croit pouvoir établir que la famille israélite était une association de culte et que le culte qui a créé la famille israélite est le culte des ancêtres.

De même la *miśpaḥah*, agglomération de familles, et la tribu, association de *miśpaḥot*, étaient, comme la *gens* et la curie à Rome, comme le γένος et la phratrie à Athènes, des groupements cimentés par le culte d'un héros-ancêtre commun, fictif du reste. Ces ancêtres étaient quelquefois conçus comme des animaux divins : M. Stade admet, en effet, que cette vénération si particulière des ancêtres animaux, que l'on rencontre, par exemple, chez les Indiens de l'Amérique du Nord et chez les Australiens et qu'on désigne sous le nom de totémisme, a existé chez les anciens Hébreux, mais il ne paraît y voir qu'une forme dérivée du culte des ancêtres (2).

Le caractère divin des aïeux est encore prouvé par la présence d'arbres sacrés auprès de leurs tombeaux et par le soin avec lequel les narrateurs israélites signalent le lieu de leur sépulture (3).

Des oracles organisés où l'on consultait les mânes subsistèrent jusqu'aux temps voisins de l'exil (4).

Ce culte des ancêtres vient admirablement se coordonner aux

(1) I, 387-390.
(2) I, p. 390-410.
(3) I, p. 451-454.
(4) I, p. 504.

autres pratiques que l'on peut faire remonter à l'époque préhistorique d'Israël, telles que la vénération fétichiste des arbres, des pierres, des sources, des montagnes, la sorcellerie, etc. Toutes ces pratiques relèvent de l'animisme ou croyance aux esprits. Or, « il est probable que le culte des ancêtres est le stade le plus ancien de la croyance aux esprits et que ce sont les idées primitives sur l'état de l'homme après la mort qui ont produit la croyance aux esprits en général » (1).

« Les tribus sémitiques d'où naquit le peuple d'Israël par l'adoption du yahvisme n'avaient pas encore, au moment où elles reçurent cette religion, atteint le polythéisme ; elles en étaient encore à l'étape de l'animisme ».

Essentiellement différent de l'animisme, le yahvisme laissa subsister ce qui faisait le centre de ces théories animistes, la croyance aux esprits des ancêtres ; mais il condamna rigoureusement et s'attacha à extirper comme autant d'infidélités au seul Dieu d'Israël, toutes les pratiques établissant des relations entre les vivants et les morts, en particulier en déclarant impur, c'est à dire impropre au culte de Yahvéh, tout ce qui entre en contact avec les défunts (2).

M. Stade, on le voit, est d'accord avec ses prédécesseurs, MM. Halévy, Spencer et Lippert, pour affirmer l'existence de la croyance à la survie et du culte des ancêtres chez les anciens Israélites ; mais il se sépare de Spencer et de Lippert en rejetant expressément leur prétention de faire sortir le yahvisme de cette religion des morts ; et, d'autre part, il se distingue de M. Halévy en ce qu'il affirme très énergiquement que la survie était pour les anciens Sémites, comme pour la plupart des peuples primitifs, une simple « continuation » de l'existence actuelle sans aucune idée de rétribution.

Parmi les théologiens qui adoptèrent les vues de M. Stade, il faut faire une place à part à M. Schwally, dont le livre, très complet dans sa brièveté et plein d'idées neuves et hardies,

(1) I, p. 406.
(2) I, p 425.

est encore aujourd'hui l'ouvrage classique sur la matière (1). Le trait caractéristique de ce travail nous semble être son effort pour préciser jusque dans le détail, l'évolution des idées hébraïques sur la vie future, telle qu'elle ressortait de la conception de M. Stade. Cette tendance explique le charme suggestif du livre, mais aussi le caractère hypothétique de certaines de ses inductions. Il a, en tous cas, servi la science en obligeant les esprits à voir bien des difficultés de détail et à essayer de les résoudre. Nous ne relèverons que quelques points.

On avait déjà souvent signalé que certains des rites funéraires, le repas funéraire, les sacrifices, les lamentations ont un caractère manifestement religieux. M. Schwally tente de prouver que cette explication s'étend également aux autres usages du deuil, tels que la coutume de se revêtir d'un sac, de se mettre de la terre sur la tête; il montre l'analogie que ces habitudes présentent d'une part avec certaines pratiques du culte, de l'autre avec la tenue des esclaves. Même si, par ces rites, les vivants voulaient simplement exprimer qu'ils sont les esclaves des morts, il en ressortirait que l'on témoignait aux défunts une révérence que l'on n'avait pas pour les vivants, qu'on les regardait comme possédant une certaine vie, qu'on leur attribuait le pouvoir de servir ou de nuire, donc une puissance surhumaine.

La religion des morts avait en Israël tous les éléments d'un culte complet, avec ses sacrifices, ses prières, ses jeûnes, le cercle de ses membres (nettement circonscrit aux descendants mâles du défunt), ses objets (les ascendants), ses ustensiles (*terafim*, lampe des morts), ses temps sacrés (les 7 jours du deuil), sa fête (Pourim), sa terminologie religieuse (*élohim*, « dieu », appliqué aux morts : 1 Sam. 28, 13; Es. 8, 19).

M. Schwally s'est attaché également à préciser les rapports du culte des ancêtres et de l'ancienne croyance à la survie avec le yahvisme. Bien que, dès l'origine des temps historiques, la

(1) Friedrich Schwally, *Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, eine biblisch-theologische Untersuchung*, Giessen, Ricker, 1892.

religion de l'animisme naturiste fût déjà vaincue *en principe*, le culte des ancêtres subsista sans doute longtemps paisiblement à côté du yahvisme, le second étant limité à la vie nationale, le premier à la vie privée. Mais la monolâtrie yahviste ne pouvait à la longue tolérer un autre culte à ses côtés : l'évocation des morts est condamnée déjà par Esaïe (8, 19). Ceux des rites funéraires dont le sens était encore compris furent interdits par le Deutéronome. La Loi déclara impur quiconque prenait part au deuil. « Les lois sur le pur et l'impur ne sont donc pas des arguties cérémonielles, mais les témoins vénérables de la lutte du yahvisme contre le paganisme israélite » (p. 85).

Mais ce n'est que depuis l'exil que le yahvisme, en apprenant à reconnaître en son Dieu le créateur de l'homme, l'auteur du ciel et de la terre, le Dieu unique, ruina définitivement à sa racine le vieux culte des ancêtres. Et du même coup, comme on cessait de rien attendre des morts, la vie dans le scheol fut transformée en un sommeil léthargique.

Mais le yahvisme, après avoir ainsi ruiné la vieille croyance à la vie future, liée à la religion ancestrale, allait en créer une nouvelle sous l'action principalement de deux motifs propres à la religion nationale : le besoin de rétribution individuelle et l'espérance messianique ; cette croyance ne devint populaire qu'à l'époque des Maccabées.

Dans les années qui suivirent, des critiques de plus en plus nombreux donnèrent leur adhésion aux idées soutenues par MM. Stade et Schwally, en y apportant soit des compléments, soit de légères réserves. Citons MM. Piepenbring (1), Smend (2),

(1) Ch. Piepenbring, *La Religion primitive des Hébreux*, *RHR*, xix (1889), p. 187-192. M. Stade avait avancé que c'est la loi yahviste qui a déclaré impurs les morts et ce qui les touche. L'auteur objecte que beaucoup de peuples ont eu des idées semblables, sans avoir aucune hostilité contre le culte des ancêtres, et que la loi a déclaré impurs aussi les cadavres des animaux.

(2) Rudolf Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Fribourg et Leipzig, Mohr, 1893, p. 112-113. Il se sépare de M. Schwally en ce qu'il estime que les rites du deuil ne doivent pas tous être expliqués par la vénération des morts.

MARTI (1), BENZINGER (2), NOWACK (3), WELLHAUSEN (4), LÉONCE ANDRÉ (5), BERTHOLET (6), CHARLES (7), DELÉTRA (8), ROUX (9).

M. CHARLES mérite une mention spéciale à cause de l'intéressante contribution qu'il a apportée à l'histoire de l'idée de l'âme chez les Hébreux. M. Stade avait déjà indiqué qu'il ne faut pas partir pour reconstituer les croyances hébraïques de Genèse 2 et 3, morceau récent et d'origine étrangère, et que les anciens Israélites distinguaient simplement dans l'homme, l'âme (*nefeš*) ou esprit (*rouaḥ*) et le corps (10). M. Charles a essayé de prouver dans le détail que les Israélites ont eu successivement deux anthropologies, l'une, dichotomiste, n'admettant dans l'être humain que deux éléments, l'âme et le corps (l'esprit désigne simplement la partie plus forte de l'âme), l'autre, trichotomiste, celle de Genèse 2 et 3, statuant trois éléments, le corps, l'esprit (souffle impersonnel de vie qui

(1) KARL MARTI, *August Kayser's Theologie des Alten Testaments, 2te Auflage*, Strasbourg, Bull, 1894, p. 37-40. 111-112. Il estime que la notion du scheol a été vraisemblablement « prise à un peuple étranger » (p. 112). M. HERMANN GUNKEL y reconnaît expressément « une conception babylonienne » (*Schöpfung und Chaos*, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1895, p. 154).

(2) J. BENZINGER, *Hebräische Archäologie (Grundriss der theologischen Wissenschaften VI)*, Fribourg et Leipzig, Mohr, 1894, p. 163-167. 133 ss. 296-298. Il conteste l'existence du totémisme chez les Arabes et chez les Hébreux, (p. 298).

(3) W. NOWACK, *Lehrbuch der Hebräischen Archäologie*, 2 vol., Fribourg et Leipzig, Mohr, 1894.

(4) J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, Reimer, 2e éd. (1895), p. 98 99; 3e éd. (1899), p. 100. 101.

(5) LÉONCE ANDRÉ, *Le culte des morts chez les Hébreux*, thèse de la Faculté de Montauban, Nîmes, Chastanier, 1895. Ce travail d'étudiant a une réelle valeur, surtout à cause des textes parallèles que l'auteur a signalés dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*.

(6) ALFRED BERTHOLET, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, Fribourg, Leipzig et Tubingue, Mohr, 1899.

(7) R. H. CHARLES D. D., *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity...., being the Jowett Lectures for 1898-1899*, Londres, Black, 1899, p. 19-50.

(8) CHARLES DELÉTRA, *Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hébreux*, thèse, Genève, Kündig et fils, 1902.

(9) FERNAND ROUX, *Essai sur la vie après la mort chez les Israélites*, thèse, Genève, Kündig, 1904

(10) *Geschichte des Volkes Israel*², I, p. 416.

anime le corps) et l'âme (simple fonction du corps quand il est vivifié par l'esprit). D'après la première conception, l'âme survit ; elle conserve intelligence et puissance. D'après la seconde, au contraire, quand le souffle de vie a quitté le corps, l'âme cesse d'être ou, si on lui conserve encore quelque temps une ombre d'existence toute négative, c'est par suite d'une inconséquence (p. 37-49).

M. Charles a, nous semble-t-il, bien marqué la voie où il faut chercher la solution ; le changement profond qui se produisit dans les idées qu'on se faisait sur la dignité divine des morts et sur leurs conditions de vie dans le scheol fut naturellement accompagné d'un changement dans les vues anthropologiques.

Si la conception soutenue par MM. Stade et Schwally a recruté de nombreux adhérents, les contradicteurs ne lui ont naturellement pas manqué.

Dès 1886, Dillmann se prononce contre l'interprétation donnée par MM. Oort et Stade des rites funéraires (1).

Hermann Schultz soutient que les traces du culte des ancêtres qu'on rencontre en Israël étaient des emprunts aux Cananéens ; sans quoi les prophètes ne se seraient pas bornés à protester contre cette forme de la superstition par quelques déclarations accidentelles (2).

M. Sellin défend l'historicité des mesures prises par Saül contre les nécromanciens (1 Sam. 28) et en conclut que le yahvisme a, dès le début, condamné l'évocation des morts. Mais il n'ose prononcer si cette pratique était d'origine cananéenne ou si c'était un reste d'anciennes croyances animistes israélites (3).

J. J. P. Valeton jr. se rapproche encore davantage

(1) August Dillmann, *Kurzgefasstes exeg. Handb. z. A. T.*, XIII *(Num.-Deuter.-Jos.)*, 2e éd., Leipzig, Hirzel, 1886, p. 303.

(2) Hermann Schultz, *Alttestamentliche Theologie, Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe*, 5e édition, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1896, p. 84-85.

(3) Ernst Sellin, *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte*, Leipzig, Deichert, 1896, I, p. 181-190.

de M. Stade. « L'animisme, écrit-il, et surtout le culte des ancêtres ont certainement eu, en Israël comme chez presque tous les peuples, plus d'importance qu'on ne le croyait autrefois. Néanmoins il n'est pas prouvé qu'ils aient eu le grand développement que leur suppose Stade » (1).

M. Frey, au contraire, croit pouvoir démontrer, en réfutant pas à pas M. Schwally, que les anciens Israélites n'ont jamais pratiqué le culte des ancêtres (2). Les livres de M. Frey sont malheureusement obscurs et mal ordonnés. Voici la conception générale qui paraît s'en dégager.

Il faut distinguer entre croyance aux âmes et culte des âmes. L'homme est arrivé à la croyance aux esprits par l'observation du rêve, de l'évanouissement, de l'apoplexie. En présence de la mort, il a d'abord attendu le retour de l'âme et la résurrection du cadavre. Lorsqu'il a constaté que la revivification du corps ne se produisait pas, il en a conclu que quelque puissance redoutable, du genre de celles qu'il adorait dans la nature, empêchait l'âme de revenir. De là les rites de la sépulture et du deuil, qui ont pour but, les uns de provoquer le réveil du mort (sens primitif de la lamentation et des offrandes d'aliments) ou du moins d'alléger le sort de la pauvre âme, les autres d'exprimer l'humiliation des survivants devant la puissance terrible qui retenait loin d'eux l'âme trépassée.

De cette croyance aux esprits, on est quelquefois passé à un culte des morts, en prêtant aux défunts une puissance semblable à celle des forces naturelles ; mais ce développement n'a pu se produire là où il y avait déjà une religion de la nature ou des dieux ne tolérant plus à ses côtés un pareil culte secondaire.

Tel fut le cas du peuple d'Israël. Il partageait la croyance universelle à l'âme et à sa survie après la mort. Mais cette

(1) J. J. P. Valeton jr., dans P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vol., Fribourg et Leipzig, Mohr, 1re éd., 1887-1889 ; 2e édition, 1897, traduit de l'allemand sous le titre : *Manuel d'Histoire des Religions*, sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, Paris, Colin, 1904, p. 194-195.

(2) Johannes Frey, *Die altisraelitische Totentrauer, Inaugural-Dissertation*, Jurjew, Mattiesen, 1898 ; et surtout l'ouvrage plus développé : *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israël. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, Deichert, 1898.

croyance ne s'est pas développée en un culte des morts. Les usages funéraires israélites s'expliquent tous par l'un des deux motifs indiqués : soins compatissants pris de l'âme trépassée ou soumission humiliée à la volonté de Yahvéh.

Il est intéressant d'entendre M. Frey affirmer aussi catégoriquement que M. Schwally l'existence en Israël de la croyance à l'âme et à sa survie. Il faut également retenir de sa longue réfutation un certain nombre d'objections de détail qui méritent d'être prises en sérieuse considération. Mais, de l'aveu même des critiques qui nient comme lui l'existence du culte des ancêtres chez les Israélites, sa démonstration générale a échoué.

Il est fort douteux que l'attente de la revivification du cadavre ait jamais eu l'importance que lui attribue M. Frey à la suite d'Herbert Spencer : comment expliquer, par exemple, avec cette hypothèse que l'ensevelissement eût lieu chez les Israélites et les Arabes dès le jour même de la mort, ou tout au plus le lendemain si le décès s'était produit le soir ? On ne voit pas non plus que les non-civilisés expliquent d'ordinaire la mort des leurs par l'intervention d'une puissance supérieure qui retiendrait son âme ; ils l'attribuent bien plutôt à un maléfice lancé par un ennemi ou un sorcier. La figure du dieu de la Mort manque dans les notions religieuses de la plupart des sauvages, ou n'y joue pas le rôle qu'il devrait avoir d'après la théorie de M. Frey.

L'interprétation proposée des rites funéraires est aussi fort contestable, comme le montrera une discussion détaillée. C est aller à l'encontre de tout ce que nous savons de l'humanité primitive que de lui prêter un sentiment aussi relevé que l humble soumission à la volonté de Dieu, sentiment auquel s'élève à peine une minorité dans nos populations chrétiennes.

Enfin c'est souvent par une exégèse bien artificielle que M. Frey écarte les textes formels qui semblent attester l'existence d'un culte des morts en Israël. Pour ne citer que deux exemples, le terme d'*élohim* (dieu) appliqué à un mort (1 Sam. 28, 13) exprime simplement, selon lui, que les morts ont « un genre d'existence qui correspond à celui de Dieu, à savoir l'existence incorporelle d'un esprit ; *élohim* ne désigne rien

de plus que des esprits, mais non pas encore des esprits *sur-humains* » (p. 112). Dans Deut. 26, 14 il est question d'aliments donnés à un mort ; M. Frey le reconnaît, mais il ajoute : « Le don est déjà fait au mort quand il est donné aux survivants à cause du mort » (p. 114).

*
* *

Les auteurs étudiés jusqu'ici avaient, pour leur connaissance du développement religieux général de l'humanité, utilisé surtout les travaux de Tylor, d'Herbert Spencer, de Fustel de Coulanges. Du moment qu'une union intime était reconnue nécessaire entre l'étude générale des religions et celle de la religion des anciens Sémites, il était naturel que les faits nouveaux qui étaient mis en lumière et les synthèses nouvelles qui étaient proposées dans le domaine de l'anthropologie, eussent leur répercussion sur la conception de l'état religieux des ancêtres d'Israël. Cette répercussion, dans certains cas, ne se produisit toutefois que bien tardivement.

Il convient de signaler spécialement, d'une part les recherches de M. J.-G. Frazer sur les *tabous*, spécialement les tabous funéraires, recherches qui, à vrai dire, auraient pu et dû influer déjà sur les travaux de M. Schwally et de ses successeurs, d'autre part le mouvement d'idées qui a amené toute une école d'anthropologistes à attribuer au totémisme une place de premier ordre dans le développement de l'humanité.

Dès 1886, dans un mémoire richement documenté, M. Frazer s'attacha à montrer d'une manière souvent concluante et toujours brillante, que certaines des coutumes du deuil avaient pour motif originel la crainte des revenants ; on essayait par des moyens variés, soit de chasser l'esprit du mort, soit de le tromper, par exemple en se déguisant, soit de l'arrêter par une barrière infranchissable pour lui, comme l'eau et le feu. Ce n'est qu'occasionnellement, au contraire, que l'on constate le désir de rappeler les morts et de recevoir leur visite (1).

(1) James G. Frazer, *On Certain Burial Costums as illustrative of the Primitive Theory of the Soul, The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XV (1886), p. 64-104.

Les usages funéraires rentrent ainsi dans la catégorie générale des tabous, que M. Frazer a magistralement étudiés dans son beau livre du *Rameau d'or* ; ceux-ci ont pour but d'isoler les personnes dont l'âme, pour une raison ou pour une autre, est particulièrement menacée par les esprits et qui sont, par conséquent, tout à la fois en danger pour elles-mêmes et dangereuses pour les autres (1).

Ce point de vue, on le voit, est sensiblement différent de celui de M. Schwally, qui voyait dans les rites funéraires des témoignages de vénération religieuse ou tout au moins de respect donnés par les vivants aux morts.

Les idées de M. Frazer ont été partiellement appliquées à l'interprétation des rites funéraires des Israélites et des Juifs par M. A.-P. Bender ; mais il ne les a pas suivies avec beaucoup de conséquence et s'est attaché surtout à décrire les usages et les croyances du judaïsme postbiblique (2).

L'école dont nous avons à parler maintenant aboutissait à une modification en sens contraire, mais encore plus profonde des vues antérieures sur le culte des morts.

On sait ce qu'est le curieux type d'organisation sociale que l'on appelle totémisme et qui a été observé d'abord chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Chaque clan croit qu'il a pour premier ancêtre un animal ou une plante, appelé *totem* en Amérique, *kobong* en Australie ; les membres du clan considèrent tous les représentants de l'espèce végétale ou animale qui est leur *totem* comme leurs parents, mais des parents d'un rang supérieur ; aussi ont-ils pour eux une vénération qui va quelquefois jusqu'à l'adoration. Il est en particulier interdit à un Indien de manger de son *totem*, sauf dans certains cas tout à fait exceptionnels, et avec des cérémonies spéciales. Dans ces

(1) *The Golden Bough*, Londres, 1901, traduit de l'anglais par Stiébel et Toutain, sous le titre : *Le Rameau d'or, étude sur la magie et la religion*, le 1er vol. seul a paru, Paris, Schleicher, 1903. Voir aussi de Frazer, l'article *Taboo* dans *the Encyclopaedia Britannica*, 9e éd., vol. XXIII, Edimbourg, Black, 1898, p. 15-18.

(2) A.-P. Bender, *Beliefs, Rites and Customs of the Jews, connected with Death, Burial and Mourning (as illustrated by the Bible and later Jewish Literature)*, *The Jewish Quarterly Review*, Londres, Nutt, vol. VI (1894), p. 317-347, 664-671, et vol. VII (1894), 101-118, 259-269.

clans la descendance est comptée en général exclusivement en ligne maternelle; ils pratiquent l'exogamie, c'est à dire qu'il est défendu à l'homme d'épouser une femme de son clan.

Mac Lennan, dès 1869-70, considère ce type d'organisation comme une des grandes étapes de l'évolution sociale de l'humanité, celle-ci ayant passé successivement par la promiscuité, la polyandrie et l'exogamie totémique, avant d'arriver à la constitution paternelle qui prédomine actuellement (1).

Herbert Spencer, trouvant dans l'adoration du totem le chaînon postulé par sa théorie entre le culte des ancêtres et celui des animaux, des plantes et en général de la nature (il y a des clans qui ont pour totem une rivière, un lac, la mer), a contribué à faire regarder le totémisme comme un phénomène capital également dans l'évolution *religieuse* de l'humanité (2).

W. Robertson Smith a cru devoir lui attribuer une place plus éminente encore, et cela en se basant sur l'étude des Sémites, spécialement de l'antiquité arabe et israélite.

Toute religion est, selon lui, à l'origine religion de clan ou de tribu. Le dieu est considéré comme un membre, un ancêtre du clan. Seuls, en effet, les êtres surnaturels qui sont des protecteurs et des amis, donc ceux-là seuls qui sont des membres du clan (l'homme à ce stade n'a pas d'autres amis que ses « frères »), sont réellement des dieux; à l'égard des autres on n'a pas d'obligation; on se défend contre eux par la magie. Cette parenté avec un clan humain n'empêche pas que le dieu soit conçu comme un animal, un rocher, une source; car il n'y a pas pour l'esprit primitif de différence essentielle entre les hommes, les animaux, les pierres, les sources, les dieux. De même que le clan lui-même, le dieu est mal individualisé; il est présent dans une espèce. Il a pu être introduit dans le clan par la pratique de l'échange du sang ou alliance sanglante. Une pareille mentalité conduit naturellement au totémisme. Celui-ci est une phase nécessaire de l'évolution religieuse. C'est dans le

(1) *Fortnightly Review, n. s.*, t. VI, p. 407. 562; VII, 194.
(2) *Principes de sociologie*, I, p. 444 et suiv.

totémisme qu'il faut chercher l'explication d'une pratique aussi universelle que le sacrifice ; il avait originairement pour objet de consolider la parenté du clan avec son dieu par la consommation de l'animal divin (1).

Quelle place revient donc, d'après Robertson Smith, dans la vie des Sémites primitifs au culte des ancêtres ? Il ne s'est pas, que je sache, prononcé explicitement sur ce point. Mais de quelques pages de *Kinship and Marriage*, on peut induire qu'il a regardé ce culte comme un phénomène secondaire et dérivé. Il croit, en effet, pouvoir démontrer que « bien que les Arabes témoignassent le plus grand respect aux tombeaux de leurs aïeux..., il n'y a sans doute pas un seul cas authentique de tribu qui ait possédé une tradition réellement ancienne sur le lieu où l'ancêtre de la tribu était enterré » ; et que les noms anciens de tribus sont, non pas des noms d'ancêtres éponymes, comme le veut la tradition, mais ou bien des noms de dieux, ou bien des personnifications purement verbales de la tribu (à tel point qu'à l'origine elles pouvaient être présentées indifféremment comme un homme ou comme une femme), ou bien enfin des noms féminins quand il y avait croyance réelle à une personne ou à une divinité mythologique ayant donné son nom à la tribu (2).

Le grand orientaliste est, il est vrai, un peu revenu sur ces appréciations dans sa *Religion of the Semites ;* il reconnaît que, chez les Arabes, tombeaux et sanctuaires étaient des idées apparentées, que les tombeaux des chefs étaient sacrés, et dé-

(1) *Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament* (*Journal of Philology*, vol. IX), p. 75 ss. ; *Kinship and Marriage in early Arabia*, Cambridge, Univ. Press, 1885 ; *Lectures on the Religion of the Semites, first series, the fundamental Institutions*, Londres, Black, 1re édition, 1889, 2e 1894.

(2) *Kinship and Marriage*, p. 17-21. « Beaucoup de tribus arabes portent des noms de dieux et de déesses, et l'évhémérisme qui explique ce fait en faisant de la divinité un simple ancêtre divinisé, ne mérite pas plus d'attention en terre arabe que dans les autres parties du monde sémitique. Les Arabes aimaient donner à leurs enfants des noms d'ancêtres et cependant il n'y a guère de nom ancien de tribu à moins que ce ne soit un nom divin, qui apparaisse dans les temps historiques comme nom personnel d'un membre de la tribu. C'est une preuve assez concluante que les noms de tribus n'étaient pas entendus à l'origine comme dérivés d'ancêtres ».

clare que les remarques insérées dans son ouvrage précédent étaient « peut-être trop sceptiques » (1). Mais il n'en reste pas moins que Robertson Smith a écrit tout un livre sur la religion des Sémites sans se croire tenu de nommer le culte des ancêtres autrement que dans une courte note.

L'attitude du maître s'explique sans doute par la même conception générale que celle, toute semblable, qu'a prise un de ses disciples, M. JEVONS, qui s'est attaché à systématiser, à préciser et à étendre à l'humanité entière les vues originales semées à pleines mains par Robertson Smith dans ses brillants ouvrages sur les Sémites (2).

L'humanité, selon M. Jevons, a commencé par l'animisme, simple croyance aux esprits sans aucun caractère religieux. Déçu dans ses efforts et ses prévisions, l'homme en vint à reconnaître à certaines puissances un pouvoir surnaturel. Il chercha à s'assurer l'aide de certaines d'entre elles, et d'abord des âmes des morts qui avaient été ses amis pendant leur vie; il ressentait à leur égard non de la crainte, mais de l'affection. Les tabous funéraires, en effet, ne sont pas nés de l'idée que les morts soient hostiles à tous les vivants (3); ce sont des formes rudimentaires de l'impératif catégorique.

Ce recours aux morts n'était pas encore de la religion. La religion n'est née que lorsque l'homme chercha à conclure alliance, par l'échange de sang, entre son clan et un clan divin, ordinairement animal; le totémisme est la première forme de la religion. C'est de lui que sont sortis par évolution les cultes thériomorphiques, la domestication des animaux, l'emploi des sacrifices, des autels, des idoles, l'adoration et la culture des espèces végétales, le passage à l'état sédentaire, la

(1) *Religion of the Semites*², p. 156-157.

(2) *An Introduction to the History of Religion*, Londres, Methuen, 1896.

(3) M. Jevons est, on le voit, d'un avis diamétralement opposé à celui de M. Frazer. Ici encore il se montre le fidèle disciple de Robertson Smith. « Il y a, écrit celui-ci, une tendance à présent, dans une école d'anthropologistes, à expliquer toutes les coutumes funéraires par la crainte des revenants. Mais parmi les Sémites, en tous cas, presque toutes les coutumes, depuis le baiser donné au mort (Gen. 50, 1), sont dictées par une affection qui persiste au delà de la tombe » (*Religion of the Semites*², p. 323).

constitution des nations, le syncrétisme, le polythéisme, en un mot tout le développement religieux et social de l'humanité.

Le culte *religieux* des ancêtres, en particulier, n'est qu'un dérivé et une imitation de la religion totémiste du clan. Les morts ne sont devenus dieux que parce que l'on assimila les dons qu'on leur faisait aux sacrifices pratiqués dans le culte des dieux. Voici quelques-unes des raisons par lesquelles M. Jevons justifie la date relativement tardive qu'il attribue à l'apparition du culte des ancêtres : les cultes individuels et familiaux sont nécessairement postérieurs aux cultes de clan ; les morts avaient un pouvoir limité à leur famille, preuve qu'ils n'ont jamais entièrement assumé les fonctions du dieu totémique ; le culte des ancêtres est lié, non seulement à l'apparition de la famille patriarcale, mais même à un stade récent de ce type familial, la période agricole.

Nous aurons l'occasion de discuter ces vues et de montrer, en particulier, que le culte des morts n'est lié ni à la constitution de la famille patriarcale, ni même à l'existence de la famille au sens restreint (1). Notons seulement ici que, dans son désir exclusif de mettre en lumière le totémisme, l'école de Robertson Smith a soutenu deux thèses bien artificielles en excluant de la religion, qui serait affaire de clan, les cultes individuels et familiaux, tels que le culte des ancêtres, et en statuant une distinction radicale entre la simple croyance aux esprits et le culte des ancêtres ; la croyance aux esprits, en effet, est, d'après cette école, un phénomène universel, ainsi que certains des témoignages de respect affectueux donnés aux défunts, tandis que le culte des morts n'est qu'une déviation tardive, qui a fort bien pu, chez beaucoup de peuples, ne pas se produire (2).

(1) Un examen critique très approfondi du livre de M. Jevons a été donné par le regretté LÉON MARILLIER sous ce titre : *La Place du totémisme dans l'évolution religieuse à propos d'un livre récent*, *RHR*, t. 36 (1897), pp. 208-253, 321-369 ; t. 37 (1898), pp. 204-233, 345-404. Nous devons beaucoup à ce travail magistral.

(2) Les préoccupations apologétiques — M. Marillier l'a montré — n'ont pas été étrangères, dans l'esprit de M. Jevons, à cette dépréciation de l'importance du culte des ancêtres. Le totémisme, avec son sacrifice de communion, lui a paru offrir un point de départ plus noble à la religion que le culte des morts avec ses offrandes alimentaires. M. Jevons statue même avant le totémisme une sorte de

Quoi qu'il en soit, nous allons retrouver ces thèses dans plus d'un ouvrage récent.

C'est sous l'influence apparemment de Robertson Smith que M. J. MEINHOLD écrit : « Israël avant Moïse doit être conçu comme un conglomérat de tribus nomades adonnées au fétichisme et au totémisme, comme tous les peuples de la nature », et un peu plus loin : « La vénération de la nature, telle qu'elle résulte des occupations agricoles, et la licence, le culte des ancêtres et ce qui y tient, voilà ce que nous aurons à regarder comme cananéen » (1).

Certaines des idées de Robertson Smith et de M. Jevons ont été accueillies et combinées avec le point de vue de M. Frazer, ainsi qu'avec d'autres conceptions divergentes, dans le grand ouvrage de M. GRÜNEISEN, le plus complet et le plus approfondi de ceux qui ont été écrits jusqu'à présent contre l'existence d'un culte des morts chez les ancêtres d'Israël (2). Voici l'économie générale de ce livre que nous citerons souvent.

L'auteur examine d'abord les idées des Israélites sur l'âme et sur ce qui suit la mort. Selon lui, l'idée hébraïque de l'âme est du même ordre que la conception animiste, mais s'en distingue surtout en ce que, à la mort, pour les Hébreux, c'en est fait de la *nefeš* (âme) ; elle cesse d'être. Les *refaïm*, c'est à dire les « faibles », les ombres qui peuplent le scheol, n'ont ni corps ni âme ; ils ne sont constitués ni par la *nefeš*, ni par aucune partie de l'homme vivant. Ils doivent leur semblant d'existence à ce que « l'imagination d'un peuple de la nature ne peut s'empêcher de prêter à l'état de dissolution par la mort et au « ne plus être » des traits concrets, personnels » (p. 49). Aussi haut qu'on puisse remonter, partout la même conception des esprits des morts comme une ombre et un néant (p. 59).

monothéisme latent, tout en reconnaissant que « rien ne permet à l'anthropologiste d'affirmer comme un fait l'existence d'un monothéisme primitif » ; nous pouvons le statuer « si notre foi nous y oblige » (MARILLIER, *RHR*, 36, 338-339).

(1) *Wider den Kleinglauben*, Fribourg et Leipzig, Mohr, 1895, p. 35 et 42.

(2) CARL GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, Halle, Niemeyer, 1900.

Dans une seconde partie, M. Grüneisen étudie les rites funéraires. Adoptant et appliquant systématiquement le point de vue de M. Frazer, il les interprète à peu près tous comme des préservatifs contre les esprits. L'impureté attachée aux morts et à ce qui les touche n'est pas un moyen employé par le yahvisme pour lutter contre le culte des morts (Stade, Schwally); car « la mort et le cadavre passent pour impurs chez presque tous les peuples, même chez ceux qui ont constitué un riche culte des morts et des ancêtres » ; et, du reste, la loi n'a nullement condamné les rites du deuil, sauf quelques pratiques isolées qu'elle a prohibées à titre de coutumes étrangères ou comme témoignages excessifs de douleur.

La grande importance attachée à la sépulture atteste la croyance aux esprits, mais il n'y a pas de preuve que les tombeaux fussent des lieux saints. On faisait des offrandes aux morts; mais ce n'étaient pas des sacrifices. Il faut distinguer en effet, entre les soins donnés aux âmes (*Seelenpflege*) et le culte des morts. Quant à l'évocation des trépassés, elle était peut-être d'origine cananéenne ; cette pratique se développe, en effet, surtout dans les sociétés corrompues (p. 167).

Dans la troisième partie, enfin, où M. Grüneisen étudie les traces que le culte des ancêtres doit avoir laissées dans la constitution de la famille et de la tribu israélites, il s'inspire surtout de Robertson Smith. La ressemblance de la famille israélite avec la famille gréco-romaine n'est pas aussi grande que le veut M. Stade ; et les traits qui leur sont réellement communs ne supposent pas le culte des ancêtres. La forme primitive de la vie sociale chez les Hébreux, comme dans toute l'humanité nomade, ce n'est pas la famille, c'est le clan. Le clan n'est pas né de la famille ; car il n'est pas constitué patriarcalement; tous les membres sont égaux, ayant tous le même sang. Ce qui a fait naître le patriarcat au sein de cette organisation primitive, ce n'est pas le culte des ancêtres, mais simplement le droit du plus fort (p. 217). M. Grüneisen n'explique, du reste, pas comment les membres du clan se considéraient comme étant du même sang ; il se contente de nier

l'existence chez les Sémites du totémisme par lequel Robertson Smith rendait compte de cette croyance.

Quant aux tombeaux de héros et d'ancêtres éponymes que l'on montrait en divers lieux de la Palestine, c'étaient soit des accidents naturels du sol transformés en tombeaux par l'imagination populaire, soit d'anciens sanctuaires cananéens où Yahvéh s'était, après la conquête, substitué aux Baals, et auprès desquels « la foi populaire créa des tombeaux d'ancêtres israélites », mais simplement comme « garants de l'âge et de l'authenticité du culte de Yahvéh » en ce lieu (p. 274).

Sur plus d'un point les critiques dirigées par M. Grüneisen contre les vues de MM. Stade et Schwally portent juste et obligent à modifier leur argumentation ou à reprendre l'enquête. Mais il ne nous paraît pas avoir ébranlé le fond de la thèse.

Son travail, presque exclusivement négatif, est formé d'éléments disparates. La seconde partie du livre apporte la réfutation de la première. Celle-ci tend à prouver que, selon les Hébreux, il ne reste rien après la mort. Or on n'a pas d'un pur néant la peur terrible qu'attestent, suivant la seconde partie, les rites funéraires. Il faut donc admettre que la conception de l'âme décrite par l'auteur n'est pas la conception primitive des Hébreux ; et alors la question se pose de savoir quand et pourquoi on a changé.

M. Grüneisen explique plusieurs des coutumes du deuil par la crainte de l'esprit du mort ; et nous croyons qu'il a généralement raison contre M. Schwally. Mais si l'on a peur des âmes des trépassés, n'est-ce pas la preuve que ceux-ci sont très puissants, plus puissants que les vivants, qu'ils ne sont donc pas, comme le dit l'auteur, des « êtres sous-humains » ?

M. Grüneisen reconnaît que les Israélites faisaient des offrandes aux morts et leur demandaient des oracles. Il refuse après cela de donner à ces honneurs rendus à des puissances invisibles le nom de culte. N'est-ce pas reculer devant le mot après avoir accordé la chose ?

M. Grüneisen, enfin, nous paraît avoir raison contre M. Stade quand il soutient que le clan est antérieur à la famille patriarcale ; mais cela ne prouve pas que le culte des ancêtres

ne soit pas très primitif. Car, comme l'auteur lui-même le démontre ailleurs, il n'y a pas entre le culte des ancêtres et la constitution patriarcale le lien nécessaire de cause à effet qu'admettait M. Stade avec Fustel de Coulanges. Il y a des sociétés où la descendance est comptée en ligne féminine et où le culte des morts est pratiqué. Les Grecs, qui rendaient des honneurs religieux à leurs ancêtres, paraissent avoir été à l'origine organisés en clans ; le bédouin nomade, chez qui la constitution du clan est encore si vivace, venait chaque année offrir un sacrifice sur la tombe de son père. Il apparaît donc que le culte des ancêtres n'est pas lié à un état social unique et qu'il a existé dès la période nomade.

M. Grüneisen a, en somme, simplement montré que le problème est plus complexe que ne l'avait pensé M. Stade. Si, au lieu de se borner à réfuter ses devanciers, il avait davantage fait œuvre positive, il aurait pu rechercher s'il n'a pas existé dans les tribus hébraïques un type de constitution maternelle avec culte des morts.

Quant aux tombeaux vénérés en Palestine, il se peut qu'aucun ne fût la tombe authentique d'un ancêtre, qu'aucun même ne fût réellement un sépulcre ; il n'en reste pas moins qu'on les tenait pour des tombeaux d'ancêtres et qu'on les vénérait comme tels ; et cette vénération, comme celle des tombes des saints du catholicisme et de l'islam, est à elle seule le témoin d'un ancien culte des héros.

M. Aubert s'exprime avec tant de prudence qu'il est bien difficile de dire s'il est plutôt un partisan ou un adversaire des vues de M. Grüneisen (1). En tous cas, il a largement subi leur influence.

Avec MM. Schwally et Charles, il distingue nettement trois stades dans l'évolution des idées israélites sur « la vie après la mort » : 1° la doctrine courante de l'Ancien Testament, d'après laquelle l'âme et l'esprit, comme le corps, cessent d'être après

(1) L. Aubert, *La vie après la mort chez les Israélites* (travail lu à la séance d'ouverture de la Faculté indépendante de théologie de Neuchâtel, le 7 octobre 1901). *Revue de théologie et de philosophie*, 35e année (1902), pp. 140-178.

le décès, de sorte qu'il ne survit tout au plus qu'une ombre inconsistante; 2° « des conceptions antérieures qui n'existaient plus à l'époque de l'Ancien Testament que sous forme de superstitions » ; 3° enfin une doctrine plus riche comportant une rémunération dans la vie future : « L'Ancien Testament n'a que l'aurore de ce jour nouveau. »

Au stade le plus ancien, qui seul nous occupe ici, on reconnaissait aux âmes des trépassés « une puissance et un savoir que l'Ancien Testament n'accorde pas aux ombres du scheol » (p. 159) ; on les croyait « capables de faire retomber leur mauvais vouloir sur ceux qui négligeaient de prendre soin d'eux » (p. 163) ; on les consultait.

Mais M. Aubert ne veut pas décider si on allait jusqu'à leur rendre un culte. Les indices qu'on a signalés en faveur de cette hypothèse lui paraissent « extrêmement fragiles » ; « et en tous cas nous ne trouvons *dans l'Ancien Testament* aucun fait qui puisse être envisagé comme un reste isolé du culte des ancêtres proprement dit, aucune coutume, aucune forme de langage qui le suppose nécessairement » (p. 165). « Il va sans dire, déclare encore l'auteur, que nous ne songeons pas à prendre parti » entre M. Grüneisen, qui voit simplement dans les usages du deuil l'effet de la crainte qu'inspiraient les âmes trépassées, et MM. Stade et Schwally, qui y reconnaissent les rites d'un culte rendu autrefois aux morts (p. 159). M. Aubert, dans sa circonspection, n'exclut même pas entièrement la possibilité que la vieille conception animiste soit due à des infiltrations du dehors (p. 166).

« Pourquoi, se demande-t-il enfin, les Israélites ont-ils passé, sur la manière de se représenter la vie après la mort, de croyances qui nous semblent plus riches... aux croyances passablement désolantes que nous rencontrons dans la plus grande partie de leur histoire ? » Et il répond : Parce que, même si les vues de M. Grüneisen sont vraies, « les morts prenaient dans la vie des vivants une place excessive, et qu'on leur accordait une attention dont ne pouvait s'accommoder un Dieu jaloux de son autorité » (p. 166).

En dépit ou plutôt à cause même des corrections, très justi-

fiées du reste, qu'il a apportées au système de M. Grüneisen, il nous paraît encore plus difficile de s'arrêter au point de vue de M. Aubert qu'à celui du savant allemand. Si les morts ont une puissance et une connaissance supérieures à celles des vivants (pp. 157. 164), s'ils ont un redoutable pouvoir de nuire, si Yahvéh voit dans leur influence un empiètement sur son autorité seule légitime (Deut. 14, 1), si le mort pouvait être désigné en propres termes comme un *élohim* (1 Sam. 28, 13), comment nier que, *d'après le témoignage de l'Ancien Testament* lui-même, la croyance populaire reconnaissait aux morts un caractère divin ?

M. Aubert nous semble suivre aussi trop fidèlement M. Grüneisen lorsqu'il refuse de retrouver dans l'Ancien Testament les restes très vivaces de l'ancienne « psychologie » hébraïque, d'après laquelle « l'âme » subsiste après la mort.

Les prémisses générales du P. Lagrange, qui croit que l'humanité, éclairée par une « révélation primitive », a commencé par un « monothéisme latent », ne le disposaient guère à reconnaître l'existence du culte des morts chez les Sémites (1). On ne sera donc pas surpris de voir son enquête aboutir à peu près aux mêmes conclusions que celle de M. Grüneisen. Elle s'en distingue toutefois, d'abord extérieurement en ce qu'elle est étendue à tous les peuples sémitiques (2) et, d'autre part, limitée aux noms des morts, aux rites funéraires et aux idées sur l'autre vie, et ensuite, quant au fond, en ce que l'auteur a été amené, précisément par les témoignages concordants des non-israélites, à faire à la thèse adverse des concessions importantes.

C'est ainsi qu'il reconnaît que ce qui survit après la mort, c'est la *nefeś* (inscription de Panammou, p. 319); que les Sémites ont attribué aux morts une puissance réelle et la « con-

(1) *Etudes sur les Religions sémitiques*, par le P. Marie-Joseph Lagrange, des Frères Prêcheurs, Paris, Lecoffre, 1re édition, 1903, pp. 269-296; 2e édition, 1905, pp. 314-341. Nous citons d'après la 2e édition.

(2) En théorie, le P. Lagrange exclut de son étude la religion d'Israël, qui constitue « un cas transcendant ». En fait, la majeure partie du chapitre sur les morts est consacrée aux idées hébraïques.

naissance de secrets inaccessibles aux vivants » (1); qu'ils ont divinisé certains morts (p. 316); qu'ils ont parfois offert des sacrifices auxquels les défunts prenaient part (p. 332). L'auteur est, en somme, disposé à reconnaître l'existence sporadique du culte des morts chez les Sémites; c'est surtout sa diffusion qu'il conteste.

Les Sémites n'ont donné que très exceptionnellement le titre de dieux à quelques morts illustres; preuve que « le fait d'être mort ne conférait pas au défunt les prérogatives des dieux » (p. 317. 341). On priait certains morts et on leur faisait des offrandes; mais surtout on priait et on sacrifiait *pour* les morts (p. 331-336. 341). Les usages mortuaires ne se ramènent pas exclusivement à la peur du mort, comme le voulait M. Grüneisen — cette explication, en effet, « suppose aux morts une puissance redoutable » (p. 315); — « le culte des morts était fait surtout d'affection reconnaissante et de pitié » (p. 341). Aucune, en tous cas, des coutumes funéraires n'était un rite religieux en l'honneur des morts. L'auteur allègue, enfin, contre la déification universelle des morts, non seulement la condition misérable que l'on prêtait aux habitants du scheol, mais aussi les espérances de rétribution qu'il croit constater en Babylonie et qui de là ont dû se répandre dans le monde ancien dès l'an 2000 avant J.-C. (p. 340).

Tout bien pesé, et en dépit de ses multiples réserves et de ses objections souvent discutables, on se demande s'il ne faut pas compter le P. Lagrange parmi les partisans de l'existence du culte des ancêtres chez les Sémites. Peut-être, au fond, s'y range-t-il lui-même; car, à la fin de son livre, on le voit nommer « le culte des morts » parmi ceux qui, au début de l'histoire, se disputaient les préoccupations des Sémites (p. 448).

La supériorité éminente que ceux-ci reconnaissaient à certains morts illustres sur le commun des trépassés serait loin de constituer une difficulté réelle; c'est, au contraire, un des traits caractéristiques du culte des morts sous sa forme rudimentaire

(1) De là le nom de *Refaïm*, qui désigne les morts, soit comme des « êtres imposants », soit comme des « guérisseurs » (p. 318. 319).

de réserver presque tous les honneurs aux esprits des grands chefs et des puissants sorciers.

L'argumentation de M. Grüneisen a été, au contraire, regardée comme décisive et adoptée à peu près sans réserve par MM. Isidore Lévy (1), Otto Meusel (2), Louis-Germain Lévy (3).

Ce dernier auteur est cependant un peu moins affirmatif que les autres : « Si l'on relève des traces de ce culte (des morts) chez les Hébreux, ce sont là des usages accidentels et adventices, mais non révélateurs ni caractérisques de la religion primitive des Hébreux » (p. 43). M. L.-G. Lévy a des vues particulières sur cette religion primitive des Hébreux païens, d'où dérive, selon lui, l'organisation originelle de la famille israélite. Ce n'a été, pense-t-il, ni le totémisme, ni le culte des morts. « Les Hébreux, comme tant d'autres peuples de l'antiquité, avaient commencé par adorer la puissance dispensatrice des germes et des sèves » (p. 45), sous la forme, d'une part, du phallisme, dont M. Lévy retrouve partout des usages ou des emblèmes, de l'autre du culte, partout étroitement uni à celui du phallus, des divinités sidérales, plus spécialement lunaires et solaires. C'est en tant que sièges de la force vitale qu'on a revêtu d'un caractère sacré les sources, les lacs, les fleuves, arbres, pierres, montagnes. « C'est vers cette idée de vie et de fécondité, synonyme de manifestation divine, de bénédiction et de bonheur, que la famille israélite est aimantée comme vers son pôle. » De là, en effet, la polygamie, la déconsidération de la femme stérile, la condamnation du célibat, le lévirat, la supériorité de l'homme et le patriarcat, etc. (p. 56).

Nous aurons à discuter ces vues plus en détail en parlant de la famille. Disons seulement ici que M. Lévy nous semble

(1) D'après une note dans la traduction française du *Manuel d'histoire des Religions*, de Chantepie de la Saussaye, Paris, Colin, 1904, p. 195.

(2) *Neue kirchliche Zeitschrift*, XVI, 7 (1905), p. 533-545.

(3) *La famille dans l'antiquité israélite*, Paris, Alcan, 1905, spécialement pp. 33-43. Dans son interprétation des rites funéraires (p. 256-262) il combine éclectiquement le point de vue de M. Frey (soumission à la volonté divine) et celui de M. Grüneisen (se rendre méconnaissable aux esprits), avec la vieille explication, qui y découvre des expressions naturelles de la douleur.

prêter des idées bien abstraites aux primitifs qui ont créé ces rites et ces usages, lesquels ne sont pas seulement israélites, mais universellement humains, et que, exagérant une observation juste d'ailleurs, il a parfois versé dans le travers qui a amené un érudit américain à découvrir des emblèmes phalliques jusque dans la croix ou dans les clochers que nous dressons sur nos églises (1).

*
* *

Les recherches de M. Frazer sur les tabous funéraires et les travaux de Robertson Smith et de son école sur le totémisme et la constitution primitive du clan ont été utilisés, nous venons de le voir par de nombreux exemples, contre l'existence d'un culte des ancêtres chez les Israélites. Mais les conclusions de M. Frazer étaient au contraire, comme le P. Lagrange en a eu le sentiment, plutôt favorables à la thèse opposée. Sans doute, d'après cette interprétation, les rites du deuil ne sont plus tous des actes directement religieux, comme le voulait M. Schwally. Mais les âmes des morts apparaissent comme des puissances redoutables, du même ordre que les esprits qui hantent les chefs ou les puissances mystérieuses qui menacent le combattant sur le sentier de la guerre, la jeune fille au temps de la puberté, la femme en couches, le nouveau-né, puisqu'on se prémunit contre eux par les mêmes moyens, les mêmes « tabous ». La crainte n'exclut pas le culte chez les primitifs, bien au contraire (2).

M. Beer, qui interprète les rites funéraires comme M. Frazer ou plus exactement comme M. Grüneisen (car il ne paraît malheureusement connaître le travail du savant anglais que par l'ouvrage allemand), trouve avec raison dans ces usages une preuve que l'on prêtait aux morts un caractère surhumain. Dans sa suggestive étude, il s'efforce de rattacher le culte des

(1) Clifford Howard, *Sex worship : an exposition of the phallic origin of religion*, Washington, *published by the author*, 1897. Cf. Edouard Montet, *RHR*, 37 (1898), p. 266.

(2) Voyez Alfred Bertholet, *Theologische Literaturzeitung*, 1900, n° 23, col. 627 (compte rendu du livre de Grüneisen) ; Adolphe Lods, *Les Israélites croyaient-ils à la vie future ?* Dole, Girardi et Audebert, 1904, p. 11.

morts et spécialement la notion du scheol au culte des esprits chthoniens, qui a été, selon lui, la forme la plus ancienne de la religion sémitique (1). La conception hébraïque du séjour des morts a pu subir l'influence babylonienne ; mais les Israélites en avaient le rudiment dès avant leur immigration en Palestine.

Le beau livre de M. SOEDERBLOM sur *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions* fait ressortir l'affinité générale et les différences de plus en plus considérables que la pensée israélite, à ses divers stades, présente avec les croyances similaires des autres peuples. Il montre en particulier que, à la phase originelle qui nous occupe ici, la conception israélite était absolument la notion animiste commune de la continuation de la vie actuelle. Si l'existence dans le scheol nous apparaît si sombre, c'est en partie parce que « l'idée de Dieu chez les prophètes avait amoindri le culte des morts et avait ainsi dépouillé ceux-ci de leur puissance, de sorte que la mort devint plus désolée » (2).

*
* *

Le lecteur qui a suivi jusqu'au bout ce long exposé historique conviendra que la question a progressé depuis le temps où tout le monde savant admettait comme une vérité démontrée que les Sémites se distinguaient des Aryens en ce qu'ils ne croyaient pas à la survie et ne rendaient point de culte aux esprits de leurs morts.

On peut dire que tous les critiques aujourd'hui sont d'accord pour affirmer :

1° Que les tribus hébraïques qui devaient constituer le peuple d'Israël ont partagé dans une large mesure les croyances animistes générales de l'humanité primitive.

(1) GEORG BEER, *Der biblische Hades*, dans *Theologische Abhandlungen, eine Festschrift zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann dargebracht*, Tubingue et Leipzig, Mohr, 1902, pp. 3-29.

(2) NATHAN SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, etc., *étude d'eschatologie comparée*, Annales du Musée Guimet, bibliothèque d'études, tome IX, Paris, Leroux, 1901, p. 21.

2° Que, en particulier, elles reconnaissaient aux esprits des morts une vie réelle et les croyaient en relations suivies avec les vivants ; d'où certains actes, les rites funéraires, qu'il est de l'intérêt ou du devoir des vivants d'accomplir, soit pour éviter l'intervention redoutable des esprits, soit pour s'assurer leur protection, soit simplement pour leur faire du bien.

3° Que, parmi ces rites relatifs aux morts, il y en a de religieux, bien que l'on se divise lorsqu'il s'agit de déterminer si ces rites religieux s'adressaient, ou du moins s'ils s'adressaient dès l'origine aux morts.

Il y a, en effet, d'autre part, un point capital qui reste vivement discuté : c'est la question de savoir si les anciens Israélites, et en général les Sémites, ont, comme tant d'autres peuples, rendu un culte aux esprits de leurs morts.

Parmi les nombreux problèmes de détail qui se rattachent à cette question générale et qui ne paraissent pas entièrement élucidés, citons spécialement les suivants :

1° Dans quel rapport ce culte, s'il a existé, est-il avec la constitution primitive du clan, et éventuellement avec le totémisme qui, d'après l'école de Robertson Smith, y tient organiquement ? Ces divers phénomènes sociaux et religieux peuvent-ils avoir été contemporains ? Sinon, quel a dû être leur ordre de succession ?

2° Le culte des morts était-il *la* religion ou seulement l'une des religions des tribus hébraïques lors de la formation du yahvisme ? Et, dans le second cas, dans quelle relation était-il avec les autres cultes ?

3° Le culte des morts était-il encore vivant lors de la constitution du yahvisme ? S'il n'avait pas disparu, le yahvisme l'a-t-il toléré temporairement ou l'a-t-il combattu dès le début ?

4° La relation avec les morts chez les Israélites était-elle faite surtout de crainte ou de pieuse affection ou de pitié ?

5° Les croyances babyloniennes ont-elles influé sur les idées que l'on se faisait en Israël de la vie d'outre-tombe ?

Nous prêterons à ces points une attention particulière au cours de notre enquête.

# PREMIÈRE PARTIE

## LA NOTION DE L'AME DANS L'ANCIEN ISRAËL

---

### 1. — Le double.

Les peuples les plus divers, on le sait, depuis les plus arriérés jusqu'aux plus civilisés, ont admis l'existence à l'intérieur du corps humain d'un autre être, d'un double, dont l'absence explique les songes, les visions, la syncope, la mort, et dont la présence rend compte de la vie dans toutes ses manifestations, respiration, mouvement, pensée. Ce double est conçu d'ordinaire comme ayant la forme humaine et très souvent comme ayant l'aspect extérieur de la personne qu'il anime ou qu'il a animée. On lui attribue en général pour résidence le souffle, ou le sang, le cœur, l'œil, l'ombre, une mèche de cheveux.

Ce double, naturellement, subsiste après avoir définitivement quitté le corps comme il subsiste après les absences momentanées qu'il fait durant les rêves, dans l'extase ou lors des évanouissements : les vivants ne voient-ils pas, du reste, sans cesse le double des morts qu'ils ont connus leur apparaître pendant leur sommeil ? La notion du double est partout étroitement unie à celle de la survie (1).

C'est un point capital pour notre sujet de constater que les

(1) Nous n'avons pas à discuter ici les origines psychologiques de cette notion de survie. Nous croyons avec M. Soederblom qu'elle n'est suffisamment expliquée ni par les apparitions des morts dans les songes, ni par le culte rendu aux ancêtres, mais qu'il faut tenir compte de la relation ininterrompue d'affection, de pensée, qui subsiste entre le vivant et le mort aimé ou redouté (c'est cette relation qui explique les apparitions et le culte), et de la conviction instinctive que l'homme a de la puissance de la vie et du droit qu'elle a de vaincre la mort ; de là cette croyance universelle chez les sauvages, qu'il n'y a pas de mort naturelle, que la mort est un accident (*La vie future d'après le Mazdéisme*, p. 50-52).

Israélites ont cru, eux aussi, à l'existence de ce double qui peut se détacher du corps et qui est le véritable moi.

Ce double peut parfois quitter le corps sans que la mort s'en suive. Par exemple dans l'extase (1). Sans doute les Hébreux, qui naturellement croyaient à la réalité des objets et des faits contemplés en vision, expliquent parfois ces apparitions en admettant que Dieu fait venir les objets auprès de l'inspiré et n'a plus qu'à lui ouvrir les yeux pour qu'il les voie (2). Mais il arrive aussi que le prophète soit transporté auprès de la scène qu'il doit contempler, et cela tandis que son corps reste bien loin de là.

C'est le cas d'Ezéchiel qui était assis dans sa maison en Babylonie, entouré des anciens de Juda, lorsque tout à coup « une figure ayant l'aspect d'un homme » lui apparut. « Elle étendit une forme de main et me saisit par une mèche de mes cheveux ; et l'esprit m'enleva entre la terre et le ciel et me fit venir à Jérusalem dans des visions divines » (8,3). Là il voit toutes les abominations qui se passent dans le temple, ainsi que les châtiments que Yahvéh leur réserve ; il assiste à la mort subite de Pelatyahou. « Puis l'esprit m'enleva et me transporta en Chaldée chez les déportés en vision par l'esprit de Dieu... Et je dis aux déportés toutes les paroles de Yahvéh qu'il m'avait fait voir » (11, 24. 25). Son corps étant naturellement pendant tout ce temps resté assis au milieu des anciens en Babylonie, on ne voit pas comment Ezéchiel pouvait parler comme il le fait s'il n'admettait pas un voyage réel de son double, qui était son véritable moi, à Jérusalem à travers les airs.

Ces déplacements du double « dans des visions divines » sont à distinguer nettement des cas comme celui d'Elie ou d'Habaquq, où l'Esprit (à la fois vent et force divine) emporte l'homme tout entier, si bien qu'on ne le retrouve plus (3). Paul est tout

(1) On trouvera de nombreux faits parallèles dans Tylor, *La civilisation primitive*, I, 509-511.

(2) Ainsi l'Ange de Yahvéh vient au devant de Balaam ; et celui-ci le voit lorsque Yahvéh lui ouvre les yeux. Nombres 22, 22-33 ; cf. 24, 3. 4. 15. 16 ; Gen. 20, 3.

(3) 1 Rois 18, 12 ; 2 Rois 2, 11-18. L'enlèvement d'Habaquq (dans l'apocryphe *Bel et le Dragon*, v. 33-39), bien qu'imité de celui d'Ezéchiel (v. 36), est appa-

à fait dans la ligne de la pensée antique lorsque, parlant de son enlèvement au troisième ciel, il distingue les deux explications possibles : « si ce fut en son corps je ne sais, si ce fut hors de son corps je ne sais, Dieu le sait » (2 Cor. 12, 2-4).

Un autre prophète israélite offre un cas de dédoublement analogue, bien qu'un peu différent. « Ainsi m'a dit le Seigneur, écrit-il : Place la sentinelle ; ce qu'elle verra, qu'elle l'annonce (1) ! » M. Duhm, commentant ce passage, compare avec raison le cas de ces psychiques finnois, qui « pour chercher des informations au loin, se mettent dans un état de catalepsie plus ou moins profonde, pendant laquelle leur « âme », pensent-ils, quitte leur corps, se rend au lieu désiré, y observe ce qui doit y être observé, et s'y rend même visible dans certains cas ». La sentinelle, c'est le double du prophète qui observe ce qui se passe à Babylone. Mais, à la différence d'Ezéchiel, notre voyant se distingue de la sentinelle, bien qu'il sache qu'au fond elle lui est identique (v. 10), apparemment parce qu'il reste conscient pendant son extase. M. Duhm reconnaît de même le double du visionnaire dans l' « Ange qui parlait en moi » que mentionne Zacharie (2, 2), et avec qui il s'entretient. Le double de l'apôtre Pierre est également appelé « son ange » (Actes 12, 15) (2).

Beaucoup de peuples pensent que le double peut aussi quitter le corps dans la syncope, ou sous l'effet d'un grand saisissement. Chez les Dayaks par exemple, « quand un enfant a peur soit de prendre un bain, soit du tonnerre, son âme effrayée se sauve et va retrouver dans le panier son ancien compagnon, le cordon ombilical ; il n'est point difficile à la mère de l'en faire revenir en secouant le panier et en le pressant contre l'enfant » (3).

Plusieurs locutions hébraïques attestent que les Israélites ont, au moins dans des temps reculés, partagé ces croyances.

remment du même ordre que ceux d'Elie. Cf. Marc 1,12 ; Matth. 4, 1 ; Luc 4,1. Il est plus difficile de dire dans quelle catégorie on rangeait l'enlèvement de Jésus par le diable (Matth. 4, 5. 8).

(1) Esaïe 21, 6.

(2) Bernh. Duhm, *Das Buch Jesaia, Handkomm. zum A. T.*, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1892, p. 129.

(3) Frazer, *Le Rameau d'Or*, I, 197.

On disait: « son esprit revient » pour « il recouvre ses sens », en parlant d'un homme tombé d'inanition ou mourant de soif (1 Sam. 30, 12; Juges 15, 19); « faire revenir l'esprit ou l'âme de quelqu'un, » c'est le réconforter (1). « Mon âme était sortie » veut dire: J'avais une grande frayeur (Cant. 5, 6). L'épouvante des rois de Canaan à l'approche des Israélites est rendue par ces mots: « il n'y avait plus en eux d'esprit » (Jos. 5, 1). Et de même, pour exprimer le saisissement de la reine de Séba à la vue de la gloire de Salomon, on nous dit qu' « il n'y avait plus en elle d'esprit » (1 Rois 10, 5). Nos locutions françaises « être hors de soi », « revenir à soi », « reprendre ses esprits », ou le grec ἐξίσταμαι, attestent chez nos ancêtres la même croyance au double voyageur (2).

Dans beaucoup de pays c'est une des principales branches du métier des sorciers d'attraper ces doubles errants. Cette capture peut servir à plusieurs fins : d'abord à écarter les revenants importuns, — au Mexique, après un décès, on saisit l'esprit du mort et on l'expulse; en Sibérie, au bout de quarante jours, on le met dans un sac qu'on va vider au loin (3) —; à guérir les malades: le dépérissement du corps étant considéré comme causé par l'absence de l'âme, les sorciers se chargent d'aller chercher celle d'un malade quelquefois jusqu'aux enfers (4). Dans l'Afrique Occidentale, ils attrapent les âmes des dormeurs inoffensifs (5), dans le seul but de se les faire racheter par les titulaires (6). Très souvent enfin c'est pour

(1) Job 9, 18; — Ps. 19, 8; 23, 3; Ruth 4, 15; Lam. 1, 11. 16, etc...

(2) Dans le grec du N. T. et des LXX, les mots ἔκστασις, ἐξέστην sont appliqués non seulement à l'extase (Actes 10, 10; 11, 5; 22, 17) et à la folie (Marc 3, 21; 2 Cor. 5, 13), mais aussi à la frayeur (Ex. 19, 18; Ruth 3, 8; Sap. 5, 2; Marc 16, 8) et à la stupéfaction (Matth. 12, 23; Marc 2, 12; 5, 42; 6, 51; Luc 2, 47; 8, 56; Actes 2, 7; 8, 11. 13; 9, 21; 10,45; 12, 16, etc.).

(3) Frazer, *JAI*, 15, pp. 67-68.

(4) Frazer, *Le Rameau d'Or*, I, 201-204.

(5) La croyance qui veut que pendant le sommeil le double sorte du corps et aille visiter tous les lieux que le dormeur voit en songe est des plus répandues. Elle se rencontre chez les juifs modernes. « Le Juif en se réveillant répète les mots suivants: Je reconnais devant toi, Roi vivant et éternel, que tu m'as rendu mon âme dans ta grande miséricorde » (d'après Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, I, p. 192-193).

(6) Frazer, *Le Rameau d'Or*, I, 211-212.

perdre un homme qu'ils se saisissent de son âme. Les sorciers de l'île Danger, par exemple, tendent des nœuds coulants aux âmes, différents suivant la grosseur supposée de chacune d'elles ; si un oiseau ou un insecte vient à s'y laisser prendre, l'homme meurt infailliblement (1).

Ces pièges à âmes, dont les Algonquins aussi se servaient pour s'emparer des esprits des morts (2), étaient employés par les « prophétesses » israélites, évidemment avec le même but et en vertu de croyances identiques. Le passage d'Ezéchiel qui fait allusion à cette curieuse pratique est on ne peut plus explicite (3), bien que le procédé employé par les magiciennes ne soit plus bien clair pour nous.

« Malheur à celles qui cousent des coussinets (?) sur toutes les jointures des mains (4) et fabriquent des voiles (?) pour les têtes de toutes tailles afin de prendre des âmes au piège ». Ces coussinets sont peut-être à rapprocher du sac dans lequel le Dayak enfermait son âme après l'avoir rappelée à lui au sortir de la forêt, de la dent d'éléphant ou du vase à crochet dans lesquels d'autres mettaient les esprits dont ils s'emparaient (5). Les voiles (?) servaient peut-être à recueillir l'âme à sa sortie du corps ou plutôt à la faire rentrer, une fois qu'elle avait été reprise, dans le corps de son possesseur (6). En tout cas, le premier objet était un réceptacle « où elles *prenaient les âmes au piège* » et le second un « *piège* entre leurs mains » (v. 20-21). Yahvéh déclare aux prophétesses : « Je déchirerai » ces objets, « et je renverrai libres les âmes que vous

(1) Frazer, *Rameau d'Or*, I, 211.

(2) *Ibid.*

(3) Ez. 13, 17-23. — D'après une note de l'ouvrage de Frazer, p. 217, Robertson Smith a admis la possibilité d'un rapport entre le passage d'Ezéchiel et la « chasse aux âmes ».

(4) Ou des bras (v. 18), ou, d'après le v. 20, sur leurs propres bras.

(5) Frazer, *Rameau d'Or*, I, pp. 187. 204. 211.

(6) C'est une croyance répandue que l'âme peut s'enfermer dans une étoffe, spécialement dans un vêtement de son possesssur. En Chine, lorsqu'un enfant a des convulsions, c'est que son âme est partie ; pour la faire revenir, on agite un vêtement du bébé. Les chefs fidjiens attrapent l'âme d'un criminel en agitant une écharpe sur sa tête ; après quoi ils attachent l'âme à la proue de leur canot (Frazer, *Rameau d'Or*, I, 204. 210. Cf. 216).

prenez au piège afin qu'elles s'envolent » (1). Le but de ces femmes, comme celui des sorciers africains, était de gagner quelques poignées d'orge et des morceaux de pain « en faisant mourir des âmes qui ne devaient pas mourir » (par exemple en retenant, en maltraitant ou tuant l'âme d'un homme sur la demande de son ennemi) et « en faisant vivre des âmes qui ne devaient pas vivre » (ainsi en rendant son âme à un malade ou à un mourant) (v. 19).

Etant donnés la diffusion de la « chasse aux âmes » et les faits concrets que vise Ezéchiel, il est difficile d'admettre que les pièges à âmes ne soient sous sa plume qu'une métaphore (2) ; il est beaucoup plus probable qu'il nous a conservé ici une croyance populaire et qu'en Israël comme ailleurs on était persuadé que dans le corps de l'homme il y a une « âme » douée d'une matérialité relative puisqu'on peut lui faire la chasse, et qui peut en sortir temporairement pendant la vie comme elle en sort définitivement à la mort.

Du moment qu'il y a dans le corps place pour une « âme », il peut aussi être envahi par un esprit étranger. Les Israélites ont, comme bien d'autres peuples, expliqué tous les actes involontaires, toutes les facultés extraordinaires d'un homme, folie et inspiration, habileté de l'artiste et bravoure de l'homme de guerre, par la présence en lui d'un « esprit ». Nous n'insisterons pas sur ces faits bien connus ; notons seulement qu'ils confirment la croyance au double et indiquons un petit trait qui trahit l'étroite union des deux conceptions. L'éternuement, qui était, dans l'antiquité classique par exemple, regardé comme décelant la présence d'un esprit inspirateur, est le premier signe du retour de la vie, c'est à dire de la rentrée de l'âme dans le corps du fils de la Sunamite (2 Rois 4, 35).

Le double qui peut quitter le corps dans l'extase, dans l'évanouissement, dans la frayeur, subsiste après la mort et conserve les traits de la personne vivante.

Dans la scène saisissante où Saül demande à la nécroman-

(1) V. 20. L'âme est conçue ici comme un être ailé.

(2) C'est le cas au contraire 1 Sam. 24, 12 ; 28, 9 ; Prov. 6, 26.

cienne d'Endor de faire monter Samuel, « quand la femme vit Samuel, nous est-il dit, elle poussa un grand cri... Le roi lui dit :... Que vois-tu ? Et la femme dit à Saül : Je vois un *élohim* (un dieu) qui monte de la terre. Et il lui dit : Quelle est son apparence ? Elle dit : C'est un vieillard qui monte, enveloppé d'un manteau. Saül reconnut que c'était Samuel » (1 Sam. 28, 12-14). Cet être mystérieux qui apparaît à Endor tandis que le corps de Samuel est enterré bien loin de là, à Rama, qui n'est visible qu'à la femme habituée au commerce des morts, est cependant bien, d'autre part, Samuel lui-même, avec les traits qu'il avait dans sa vieillesse, avec son manteau, avec une voix que Saül entend de ses oreilles, avec son don prophétique ; nous avons ici la notion complète du double, telle qu'on la trouve couramment chez les peuples animistes.

La condition de Samuel est, du reste, celle de tous les morts, de tous les *refaïm*, d'après les textes anciens et les descriptions des poètes, qui ici, comme toujours, ne font que perpétuer les vieilles conceptions de l'animisme populaire (1). Les guerriers, dans le scheol, conservent leurs armes, les rois leurs diadèmes et leurs trônes ; les vieillards y sont reconnaissables à leurs cheveux blancs ; ceux qui ont péri de mort violente ou en proie à un violent chagrin restent à perpétuité dans l'état où ils étaient au moment de leur mort. C'est ce qui nous fait comprendre toute l'horreur de la vengeance que David, mourant, recommande à Salomon d'infliger à Schimeï et à Joab : « Tu ne laisseras pas ses cheveux blancs descendre en paix au scheol », « tu feras descendre ses cheveux blancs ensanglantés au scheol » (1 R. 2, 6. 9). Cela nous fait comprendre aussi toute la portée des plaintes de Jacob sur Joseph et sur Benjamin : « Il refusait de se laisser consoler et disait : je descendrai en deuil vers mon fils au scheol ». « Vous feriez descendre mes cheveux blancs dans la douleur au scheol » (Gen. 37, 35 ; 42, 38).

Les rites funéraires et les croyances relatives à la sépulture

(1) « Qu'est-ce que le langage poétique, sinon le langage populaire primitif lui-même ? » (A. Sabatier, *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit*, p. 13).

fournissent, du reste, en abondance, nous le verrons, des preuves de cette croyance à un double conservant dans une très large mesure après la mort, non seulement les préoccupations, les affections, mais aussi les goûts et les besoins matériels que le défunt avait de son vivant.

Chez les Babyloniens la croyance à un double survivant à la mort était très développée. Ils le nommaient *ekimmou* ou *egimmou*, terme d'étymologie incertaine (1), ou encore *outoukkou* (2). Ce double habite l'*Aralou*, séjour souterrain répondant au scheol, et cependant circule aussi sur la terre, où il rivalise avec les autres démons pour tourmenter les vivants (3). L'*ekimmou*, comme du reste les autres esprits, peut posséder un homme ; la possession est même pour les Babyloniens, non l'exception, mais la règle : « Tout homme loge dans son corps... un dieu ou une déesse qui se charge de sa garde, sauf en cas de désobéissance, où ils le quittent pour faire place aux démons de la maladie » (4).

Pour les anciens Arabes, les esprits des morts continuent d'exister et apparaissent parfois sous forme d'oiseaux (5).

(1) D'après DELITZSCH, *HW*, 57[a], C. FOSSEY, *la Magie assyrienne, étude suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés*. Paris, Leroux, 1902, p. 34, celui qui est enlevé à la vie terrestre. D'après MORRIS JASTROW, *Babyl.-Assyr. Rel.*, p. 260, celui qui saisit le vivant. Suivant JENSEN, *KB*, VI, 1, p. 524, peut-être de *akamu*, « approcher en tempête ». Cf. LAGRANGE, *Etudes* [2], p. 319.

(2) ALF. JEREMIAS, *Die babyl.-assyr. Vorstellungen*, p. 72 ; H. ZIMMERN, *KAT* [3], p. 460.

(3) HALÉVY, *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 368 ; FOSSEY, *la Magie assyrienne*, p. 33 et *passim*.

(4) HALÉVY, *Rev. Sémit.*, 1899, p. 281; cf. FOSSEY, *la Magie assyrienne*, p. 22; ZIMMERN, *KAT* [3], p. 454-455.

(5) WELLHAUSEN, *Reste arab. Heidentums* [2], p. 185.

## 2. — Localisation du double dans le souffle.

### L'ame et l'esprit.

Il suffirait, à vrai dire, pour notre sujet, d'avoir établi que les Israélites croyaient à l'existence dans l'homme d'un double susceptible de se détacher du corps à la mort. C'est après tout un point secondaire et auquel on a, nous semble-t-il, attaché beaucoup trop d'importance, de savoir s'ils ont identifié ce double avec ce qu'ils entendaient par les mots de *nefeš* et de *rouaḥ*, termes que nous traduisons respectivement par « âme » et par « esprit ».

Les Hébreux n'avaient point de système philosophique cohérent sur la constitution de l'être humain : ils n'ont eu que des conceptions mythiques et de ces notions populaires qui se reflètent dans le langage. Les intuitions populaires sont vives, mais elles ne se piquent pas de cohésion.

On pourrait donc parfaitement admettre *a priori* que les Israélites aient eu sur l'origine de l'homme (Gen. 2 et 3) et sur sa psychologie des idées qui ne cadraient pas avec leurs croyances relatives à l'extase, à l'évanouissement, à la mort, qu'ils aient admis, par exemple, que le *nefeš* cesse au moment du décès, sans que l'historicité de ces croyances s'en trouvât ébranlée (1).

Mais, en fait, les choses ne se présentent pas tout à fait ainsi, et, pour indiquer tout de suite notre solution, nous croyons que les Israélites ont eu, non pas une, mais plusieurs notions sensiblement divergentes de la *nefeš* et de la *rouaḥ*, et que la conception qui prédominait dans les temps anciens s'accordait entièrement avec l'idée du double que nous avons rencontrée dans plusieurs des croyances hébraïques.

Tel n'était pas le point de vue qui a été longtemps courant dans la « Théologie de l'Ancien Testament » et qui a été sou-

(1) M. Grüneisen semble avoir entrevu cette distinction (*der Ahnenkultus*, p. 50. 51), mais il n'a pas remarqué qu'elle renverse toute l'argumentation qu'il fonde sur l'anthropologie hébraïque.

tenu, par exemple, par le regretté Auguste Sabatier dans son *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit* (1) et récemment encore par M. Grüneisen (2). Ces savants pensent que tous les emplois bibliques des mots *nefeš* et *rouaḥ* s'expliquent en dernière analyse par la conception qu'on peut déduire du récit yahviste de la création (Gen. 2 et 3) : « Yahvéh Dieu forma l'homme avec de la terre prise du sol ; puis il souffla dans ses narines une respiration de vie (*nišmat ḥayyim*, qui a pour synonyme 7, 22, *rouaḥ ḥayyim*) et l'homme devint une *nefeš* vivante » (Gen. 2, 7).

« Qu'est-ce donc que l'homme aux yeux de l'Ancien Testament ? écrit Sabatier (p. 21). Il faut répondre : un être charnel, pris comme les autres animaux de la poudre de la terre, chez qui le *rouakh* d'Elohim produit, après la vie physique, la vie morale et religieuse ». La *nefeš* n'est même pas une particule *substantielle* de l'esprit divin ; car les Hébreux n'ont pas eu l'idée de substance, mais seulement celle de force. La *nefeš* « ne désigne jamais que la vie individualisée » ; ce n'est qu'une « qualification de la matière organisée » (p. 14. 15). L'essence de l'homme c'est la chair (*basar*) ; la vie n'en est qu'un qualificatif. Par suite, tandis que l'on trouve chez tous les Aryens « l'idée d'âmes, de mânes, d'ombres survivant au corps, vous chercheriez en vain l'idée d'une telle survivance dans les plus anciens écrits de la littérature hébraïque. C'est que les Hébreux n'ont point individualisé cette force mystérieuse de la vie » (p. 10).

M. Grüneisen a une conception analogue : « *rouaḥ* et *nefeš* désignent originairement la même chose, le souffle, par lequel le corps prouve qu'il est vivant, mais *rouaḥ* le désigne comme la substance ou force présente dans tout corps animal ; *nefeš*, au contraire, en tant qu'il constitue dans chaque homme l'individualité de cet homme » (p. 34). L'auteur s'attache spécialement à prouver deux points :

(1) Dans *La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Edouard Reuss, professeur à l'Université de Strasbourg, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son professorat*, Paris, Fischbacher, 1879, p. 5-35.

(2) *Der Ahnenkultus*, p. 20-60. Cf. L. Aubert, *Rev. théol. et phil.*, 35, p. 47-49.

1° Partout la *rouaḥ* est présentée comme quelque chose d'étranger à la *basar* et qui y engendre la *nefeš* : à la mort, la *rouaḥ*, principe universel de vie, se retire et la *nefeš* cesse d'être. Il allègue les passages où il est dit que Dieu donne ou retire sa *rouaḥ* (1), ceux où il est parlé de la *nefeš* qui meurt (2), les locutions comme « frapper la *nefeš* », « chercher la *nefeš* », « sauver la *nefeš* », « prendre sa *nefeš* dans sa main » (risquer sa vie), où *nefeš* désigne évidemment la vie corporelle. Quant aux passages où *rouaḥ* paraît désigner l'âme au sens animiste, M. Grüneisen soutient que ce mot y a simplement le sens de « conscience » (Gen. 45, 27 ; Jos. 5, 1 ; 1 Rois 10, 5) ou que l'idée est que, par la perte de la *rouaḥ*, l'homme est près de la mort (Juges 15, 19 (3) ; 1 Sam. 30, 12).

2° « Nous ne trouvons pas un seul indice d'après lequel la *nefeš* sortirait par la bouche comme être indépendant, mais serait toujours prête à reprendre son ancienne place » (p. 43).

L'explication donnée par Sabatier et M. Grüneisen ne convient réellement qu'à une partie des textes hébraïques et à des textes en général peu anciens. L'idée que la *nefeš* est engendrée dans le corps par la *rouaḥ* ne peut être déduite que d'un seul passage du récit mythique de la création. Abstraction faite de ces premières pages de la Genèse (4), tous les autres morceaux où la *rouaḥ* est présentée comme un principe de vie universel donné par Dieu et repris par lui à la mort sont récents (Esaïe 42, 5 ; Job 27, 3 ; 33, 4 ; 32, 8 ; — Job 34, 14. 15 ; Psaume 104, 29. 30 ; Eccl. 3, 18-21 ; 12, 7 ; Sir. 40, 11 hébr.).

Il y a, en revanche, toute une série de locutions et de textes auxquels cette conception de la *nefeš* et de la *rouaḥ* ne peut pas être imposée sans violence. Ce sont spécialement ceux où la *nefeš* (ou la *rouaḥ*) est représentée comme un être indépendant qui sort du corps, soit dans les états d'inconscience, soit

(1) Es. 42, 5 ; Job 27, 3 ; Eccl. 12, 7, etc... (p. 35).
(2) Juges 16, 30 ; 1 Rois 19, 4 ; Nombres 23, 10 ; Jon. 4, 8 (p. 36).
(3) C'est par erreur sans doute que l'auteur dit : Juges 16 (p. 37).
(4) Outre 2, 7 voyez 3, 19 ; 6, 3 ; 7, 22.

à la mort. L'interprétation qu'en propose M. Grüneisen est des plus forcées.

Quant à l'argument de Sabatier d'après lequel « la catégorie de la substance » aurait « manqué à la pensée hébraïque », de sorte que la *nefeš* ne serait pas une particule de substance, mais une force impossible à individualiser, nous accorderons volontiers que les Israélites n'ont jamais eu l'idée philosophique de substance, mais nous ferons observer que, même dans le récit de la création, le corps est formé d'une *substance* matérielle, la terre, et qu'il n'y a pas de raison dès lors pour que le souffle introduit par Dieu dans les narines de l'homme ne fût pas tenu pour une *substance* aérienne. La *rouaḥ* était si bien considérée comme une substance divisible que Yahvéh dit à Moïse : « J'enlèverai une partie de l'esprit qui est sur toi et je la mettrai sur les anciens » (Nombres 11, 17. 25), et qu'Elisée demande une double portion de celui d'Elie (2 Rois 2, 9). On ne voit pas comment une pensée aussi réaliste que la pensée israélite, qui ne pouvait concevoir Dieu lui-même sans un certain corps, aurait pu se représenter une force sans aucun support substantiel.

M. Wendt estime aussi qu'il y a au fond une seule et même notion de la *nefeš* et de la *rouaḥ* dans tout l'Ancien Testament ; mais il conçoit tout autrement cette unité (1), puisqu'il reconnaît que la *nefeš* est le sujet de l'existence de l'ombre dans le scheol. Partant du fait que les mêmes prédicats sont souvent appliqués à la *nefeš* et à la *rouaḥ* (2), il conclut que « les deux notions désignent une même grandeur, mais avec une appréciation différente, *parce que l'on se plaçait à des points de vue différents* » : on appelait les forces spirituelles *rouaḥ* quand on comparait les créatures à Dieu ; on les nommait *nefeš* lorsqu'on les comparait à la nature inanimée ou qu'on voulait distinguer l'un de l'autre les différents individus.

(1) H.-H. Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch untersucht*, Gotha, Perthes, 1878, spécialement p. 24-28.

(2) Psaumes 6, 4 ; 17, 13 ; 22, 21. 30 ; 26, 9 ; 33, 19 etc... ; Psaume 107, 5 ; Jonas 2, 8 comp. à Psaume 77, 4 ; — 1 Rois 17, 22 comp. à 1 Sam. 30, 12 ; — Gen. 35, 18 comp. à Psaume 146, 4.

Cette explication rend justice aux passages où *nefeš* désigne le double au sens animiste. La nuance de sens admise par l'auteur convient à un assez grand nombre de textes, modernes pour la plupart, mais non pas à tous. Ainsi il y a des cas où *rouaḥ* désigne, comme *nefeš*, un esprit individuel, par exemple lorsqu'il signifie « être céleste ». De plus, est-il vraisemblable que les mêmes personnes aient dit à la fois, même en se plaçant à des points de vue différents, qu'au moment de la mort l'élément spirituel de l'homme *retourne à Dieu*, comme on le dit de la *rouaḥ*, et *va au scheol*, comme on l'affirme de la *nefeš ?* Il y a là, non seulement des points de vue divers, mais des croyances positivement différentes qui doivent avoir appartenu à des époques distinctes.

Encore plus artificielle nous paraît être la combinaison par laquelle M. Frey et, à ce qu'il semble, déjà M. Schwally, ont cru pouvoir rendre compte à la fois de Gen. 2, 7 et de l'ensemble des données bibliques sur le sujet (1). « L'homme vivant, dit M. Schwally, est formé, d'après le mythe (de la création), d'une *basar* (chair) et d'une *nefeš* (âme). La *rouaḥ* est seulement la force qui rend cette *nefeš* vivante. » « La mort est l'effet de ce que la *rouaḥ* (non la *nefeš*) quitte le corps. Mais l'effet de ce manque de *rouaḥ* — et c'est en cela que consiste la mort — est que la *nefeš* quitte le corps... Comme la *nefeš* n'est pas la vie en soi, mais la vie existant individuellement, il en résulte l'idée d'une survivance individuelle de l'homme, plus exactement de sa *nefeš*, après la mort » (2).

Il ressortirait de cette conception, bien que M. Schwally soutienne que son système est une dichotomie, que l'homme serait composé de trois éléments, chair, âme et esprit. Or toutes les fois qu'un écrivain israélite décrit les éléments constitutifs de l'être humain, il n'en nomme que deux, *basar* et *nefeš*, ou *basar*

(1) Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult*, p. 18-20. Schwally, *das Leben nach dem Tod*, p. 5-8 et 86-90. M. Schwally relève qu'il y a eu de profondes variations dans la pensée israélite ; mais, d'après p. 90 comme d'après l'ensemble de sa description de la psychologie de l'ancien Israël (p. 5-8) comparée à celle de la psychologie juive (p. 86-90), ces variations ont porté sur les conditions d'existence de la *nefeš* au scheol, non sur les idées attachées aux mots *nefeš* et *rouaḥ*.

(2) Frey, *ouvr. cité*, p. 20.

et *rouaḥ*. *Nefeš* et *rouaḥ* ne se rencontrent côte à côte dans un même verset que dans quelques passages poétiques, comme termes parallèles, à peu près synonymes (1); jamais ils ne sont coordonnés (2). De plus cette combinaison fausse la pensée du récit de la création, dont l'idée n'était certainement pas que le corps de terre modelé par Yahvéh renfermait déjà une *nefeš* (souffle, âme), à côté d'une *basar*, avant de recevoir dans ses narines le souffle vivifiant. Enfin cette combinaison ne rend pas réellement compte de toutes les locutions hébraïques, de celles par exemple où *rouaḥ* désigne un esprit individuel.

C'est, selon nous, une erreur de méthode que de prétendre construire un système anthropologique unique et cohérent donnant la clé de tous les emplois des mots *rouaḥ* et *nefeš* en hébreu. C'est souvent en vertu d'intuitions et non de croyances précises qu'une langue crée telle ou telle expression, emploie tel mot plutôt que son synonyme. Elle n'a aucun souci d'établir un lien logique entre ses différentes locutions, ou entre les divers sens qu'elle a été amenée à donner à un même mot (3). Il faut donc être très réservé dans les indications que l'on croit pouvoir déduire du langage. Pour reconstituer les croyances, il conviendra d'attacher plus d'importance aux récits un peu explicites comme 1 Rois 17, Gen. 2 et 3, Ez. 37 qu'à de simples formes de langage. Enfin et surtout il faut voir si les idées ne se sont pas transformées et si l'on ne trouve pas, dans la prédominance de certaines notions à certaines époques, la trace de ces transformations.

(1) Job, 7, 11 ; 12, 10; Es. 26, 9 ; Jér. 2, 24.

(2) En dehors de Gen. 2, 7, où *nefeš* ne signifie pas « âme », mais « personne ».

(3) Nous avons en français deux mots étroitement apparentés : âme et esprit. Ils sont absolument synonymes pour désigner l'élément qui, d'après la notion populaire courante, constitue avec le corps l'être humain. On dit indifféremment « rendre l'âme » ou « rendre l'esprit », « les âmes des morts » ou « les esprits des morts ». Et pourtant dans d'autres expressions, les deux mots ne sont nullement interchangeables : on parlera du « salut de l'âme », non du salut de l'esprit ; on dira : « Dieu est esprit » et non « Dieu est âme » ; on peut « avoir de l'âme » et n' « avoir pas d'esprit ». Voit-on l'étrange système auquel on aboutirait si l'on essayait de combiner *toutes* ces locutions pour en tirer une « psychologie française », où l'on s'efforcerait d'expliquer, par exemple, que l'âme peut être sauvée, mais non l'esprit ? C'est pourtant ce que l'on a fait souvent pour la « psychologie de l'Ancien Testament ».

En partant de ces principes, on voit, comme l'ont déjà reconnu MM. Stade et Charles, se dégager dans l'histoire des idées israélites sur l'anthropologie, deux grandes périodes (1). Dans la première, la conception courante de l'âme est la notion animiste du double. Dans la seconde une autre idée, apparentée au récit de la création, est au premier plan.

A. *Période ancienne.* — Ayant fait cette observation élémentaire que, lorsque la respiration cesse, la vie cesse aussi, et, avec elle, la pensée, le sentiment, l'ancien Israélite a, d'accord avec tous les primitifs, conclu que ce qui fait vivre, agir, sentir, c'est le souffle et que l'homme est composé de deux éléments : la chair (*basar*) et le souffle ou âme (*nefeš*) : Esaïe 10, 18. « Selon qu'il considère l'homme plutôt comme membre de la série des êtres animés ou comme être pensant, sentant, désirant, il désigne l'être humain dans son ensemble, tantôt comme chair, tantôt comme âme » (2). Cependant ce qui constitue et distingue plutôt la personne humaine, c'est l'âme. De là l'emploi très fréquent de *nefeš* au sens de « personne » : ainsi un « voleur d'âme » c'est un voleur d'homme (Deut. 24, 7) ; dans un dénombrement on compte par âmes (Gen. 46, 18 ; Deut. 10, 22 ; Jér. 52, 29. 30. etc.). Les expressions « mon âme », « ton âme », « son âme » sont régulièrement employées comme synonymes des pronoms personnels, moi, toi, soi, surtout au sens réfléchi.

L'âme est considérée comme le siège à la fois de la vie physique et de celle que nous appelons psychique, spécialement des sentiments, des dispositions, des désirs, de la volonté : l'âme s'attache (Gen. 34, 3), elle a du dégoût (Jér. 6, 8) ; elle est dans l'amertume, c'est à dire irritée (1 Sam. 30, 6) ou affligée (1 Sam. 1, 10 ; 2 Rois 4, 27 ; Es. 38, 15... etc...) ; elle désire (Michée 7, 1). D'autre part « parler contre son âme », c'est compromettre sa vie par ses paroles (1 Rois 2, 23) ; demander l'âme de quelqu'un, c'est solliciter sa mort (1 Rois 3, 11) ; etc...

(1) STADE, *Gesch. des Volkes Isr.*², I, p. 416-418 ; CHARLES, *Doctrine of a Future Life*, p. 37-49.

(2) STADE, p. 416.

*Rouaḥ*, qui signifie proprement vent, d'où souffle, pouvait être et est resté longtemps employé comme synonyme de *nefeš* dans presque toutes les significations que nous venons d'indiquer. La *rouaḥ* est le siège de la vie physique et de la vie psychique : « garder la *rouaḥ* de quelqu'un », c'est garder sa vie (Job 10,12), « confier sa *rouaḥ* entre les mains de quelqu'un » c'est lui remettre sa vie (Ps. 31, 6). On dit indifféremment « sa *rouaḥ* » ou « sa *nefeš* est courte » pour : il est impatient, irrité (1).

*Rouaḥ* et *nefeš* peuvent être dans l'amertume (2), dans l'angoisse (3) ; de l'une et de l'autre on dit qu'elles se consument (4) et qu'elles languissent (5).

Comme *nefeš*, le mot *rouaḥ* peut à l'occasion désigner le souffle, non « comme la substance ou force présente en tout corps animal », mais en tant qu'il constitue dans chaque être l'individualité de cet être (6). C'est le cas lorsque *rouaḥ* est employé pour désigner un esprit céleste, conçu comme personnel : par exemple celui qui vient séduire Achab (1 Rois 22, 22), ou « l'esprit mauvais envoyé par Yahvéh » qui tourmente Saül (1 Sam. 16, 14. 15), ou encore « l'esprit mauvais » que Dieu envoie entre Abimélek et les gens de Sichem (7). Cette conception des « esprits », spécialement des esprits qui viennent posséder ou inspirer certains hommes, est certes au moins aussi archaïque que celle qui, se rattachant sans doute à l'idée de vent, conçu mythologiquement comme le souffle d'Elohim, se représente « l'esprit » (*hârouaḥ*) comme une force non personnelle « répandue par Yahvéh » (8).

Cette acception du mot suffit à prouver qu'il n'y avait rien

(1) Exode 6, 9 ; Job 21, 4 ; Prov. 14, 29 ; — Nombres 21, 4 ; Juges 10, 16 ; 16, 16 etc... Dans cette expression les termes ont conservé leur sens propre : l'homme irrité a le souffle haletant.

(2) Gen. 26, 35 ; — 1 Sam. 30, 6. etc..

(3) Job 7, 11 ; — Gen. 42, 21.

(4) Psaume 143, 7 ; — Ps. 84, 3.

(5) Ps. 77, 4 ; 142, 4 ; 143, 4 : cf. Es. 57, 16 ; — Jonas 2, 8 ; Ps. 107, 5.

(6) Contre M. Grüneisen.

(7) Juges 9, 23. De même Ez. 2, 2 : cf. 3, 12. 14 ; et peut-être Os. 5, 4 ; Zach. 13, 2.

(8) Contre Grüneisen, p. 33.

dans le concept ancien de la *rouaḥ* qui empêchât d'appliquer ce terme, comme celui de *nefeš*, à l'esprit individuel. Les textes modernes qui emploient le mot dans ce sens sont dans la ligne de cet usage primitif, et non dans celle de Gen. 2 et 3. Ainsi Zach. 12, 1, où il est parlé de « Yahvéh qui forme la *rouaḥ* de l'homme dans son sein » (1); Prov. 16, 2, où il est question de « Yahvéh qui éprouve les esprits » (2).

On se sert de *rouaḥ*, plus fréquemment encore que de *nefeš*, pour désigner le double lorsqu'il quitte l'homme sous l'effet de la faiblesse ou de la frayeur (3).

Cette synonymie entre *rouaḥ* et *nefeš* n'empêchait naturellement pas qu'il y eût entre les deux termes des nuances de signification; celles qui sont indiquées par les divers auteurs cités plus haut, ont chacune leur part de vérité. Ainsi on employait de préférence *rouaḥ* pour désigner « les manifestations de vie plus puissantes et plus impétueuses », comme la colère, le courage (Stade). C'était encore du mot *rouaḥ* que l'on se servait pour désigner la substance aérienne dont sont faits les « esprits » ou « âmes » individuels (Esaïe 31, 3). On ne trouve, au contraire, que le mot *nefeš* pour désigner l'âme en tant qu'elle subsiste après la mort (4).

D'après la conception ancienne, en effet, le double survit avec son nom d' « âme », à sa sortie du corps. Il convient d'insister sur ce point, puisqu'il a été méconnu, non seulement

(1) Cf. Jér. 38, 16; « Yahvéh qui nous a fait cette *nefeš* ».

(2) Cf. Prov. 21, 2; 24, 12, où *rouḥot* est remplacé par *libbot*. Voyez encore Job 10, 12 (?); 12, 10; Nombres 27, 16.

(3) Voyez p. 45. 46. M. Grüneisen soutient que dans une partie de ces passages *rouaḥ* signifie simplement « conscience » (Gen. 45, 27; 5. 1; 1 Rois 10, 5) et que dans les autres l'idée est que, par la perte de la *rouaḥ*, l'homme est près de la mort (Juges 16, [sans doute 15, 19]; 1 Sam. 30, 12). Etant donné que dans ces expressions, *nefeš*, qui ne signifie pas « conscience », alterne avec *rouaḥ* (voy. p. 45. 46), et qu'il y a chez les Israélites d'autres traces de la croyance au double voyageur (voy. p. 44-48), ces interprétations de M. Grüneisen ne sauraient passer pour les plus naturelles.

(4) M. Halévy, voulant établir que les anciens Israélites ont eu la croyance à l'immortalité, écrit, il est vrai (*Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 148) : du reste le principe immortel n'est pas *nefeš*, mais *rouaḥ*. Seulement on ne peut appuyer cette assertion que sur des textes récents (comme Eccl. 12, 7), où *rouaḥ* désigne, de l'aveu général, non l'esprit individuel, mais le principe *impersonnel* de vie.

par ceux qui nient la croyance à la survivance chez les Hébreux, mais même par quelques-uns de ceux qui l'admettent (1).

Elie, est-il raconté (1 Rois 17, 21. 22), « cria à Yahvéh et dit : Que la *nefeš* de cet enfant revienne dans son corps ! Et Yahvéh écouta la voix d'Elie et la *nefeš* de l'enfant revint dans son corps et il reprit vie ».

M. Grüneisen écarte ce passage en affirmant qu'ici *nefeš* signifie le souffle au propre et non l'âme. Mais, outre que le souffle ne réside pas dans le corps (*'al qirbo*), mais dans la bouche ou dans les narines, l'auteur, s'il avait voulu parler de la respiration, n'aurait-il pas dit tout simplement : « Que le souffle revienne à cet enfant ! » Ce n'est pas le souffle en général dont Elie demande le retour, c'est la *nefeš de l'enfant* (2). Celle-ci subsistait donc avec son individualité (3).

La *nefeš* va au scheol.

Cela paraît supposé par des passages comme celui-ci : « Yahvéh, tu as fait monter mon âme du scheol, tu m'as fait revivre du milieu de ceux qui descendent à la fosse » (Psaume 30, 4 ; cf. 16, 10 ; 86, 13 ; Prov. 23, 14 ; Job 33, 18. 22. 30). Certes, dans aucun de ces passages il ne s'agit d'une résurrection au sens propre ; ce sont des images, par lesquelles des poètes figurent la délivrance d'un danger mortel (Grüneisen) ; mais aurait-on formulé de la sorte ces métaphores si l'on n'avait pas cru que la *nefeš* descend au scheol ?

Le mort a encore sa *nefeš ;* car nous lisons Job 14, 21. 22 :

> Que ses fils soient honorés, il l'ignore ;
> Qu'ils soient humiliés, il ne s'en soucie pas ;
> Ce n'est que pour sa chair qu'il souffre,
> Ce n'est que sur son âme qu'il mène deuil.

(1) MM. Halévy, *ibid.* ; Léonce André, p. 3-5.

(2) Remarquez la différence de construction entre nos passages et le v. 17, où *neśâmâh* signifie souffle ou vie (cf. Dan. 10, 17).

(3) Il serait aussi assez impropre, au point de vue de MM. Sabatier et Grüneisen de dire que la *nefes* sort (Gen. 35, 18 ; cf. Cant. 5, 6 ; Sir. 38, 23 hébr.), qu'elle est encore tout entière en quelqu'un (2 Sam. 1, 9), que Yahvéh la prend hors de quelqu'un (Jonas 4, 3, Job 27, 8). D'après ces critiques, c'est la *rouah* qui sort à la mort ; la *nefeš* ne sort pas, elle cesse d'être.

Il est trop commode d'écarter ce témoignage en disant qu'il ne faut pas presser les termes et que chair et âme signifient simplement l'être tout entier. M. Grüneisen fait encore remarquer que le poète du livre de Job a si peu la notion animiste de la survie de l'âme qu'il nie ici que le mort se souvienne des vivants. Assurément ; le passage *polémise* même contre l'idée de survie. Mais il n'en est que plus probant ; car il atteste par là que cette conception était courante. Il montre, de plus, que même un écrivain convaincu, comme l'était le poète de Job, que la mort est un anéantissement, ne pouvait se dégager entièrement de l'antique croyance, puisqu'il maintenait que le mort souffre de la dissolution de sa chair dans la tombe (1) et s'afflige en son âme (au scheol), du moins sur sa propre destinée (2). Nous pouvons hardiment conclure de ce morceau qu'autour de lui et avant lui on croyait que l'âme va au scheol et se soucie de ce qui se passe parmi les vivants.

Il est si vrai que le mort a une âme ou plutôt qu'il est lui-même essentiellement une âme, que, pour désigner un mort, on peut dire « une âme de mort », *nefeš met* (3), ou tout simplement « une âme », *nefeš* (4). On ne saurait rendre compte de ces expressions en recourant au sens d'individu qu'a souvent *nefeš* (Grüneisen) : jamais on n'aurait pu comprendre que « se faire des incisions pour un individu » (Lév. 19, 28), c'est se « faire des incisions pour un mort ». Si ce terme a passé quelquefois du mort au cadavre (5), c'est peut-être parce que, d'après la conception primitive, l'âme reste dans le cadavre ou auprès de lui au moins jusqu'à sa dissolution, de sorte que toucher le corps c'est entrer en contact avec l'âme (6).

(1) Cf. Es. 66, 24. L'âme ressent tous les mauvais traitements endurés par le corps.

(2) CHARLES, *Doctrine of a Future Life*, p. 49.

(3) Nombres 6, 6 ; Lév. 21, 11.

(4) Nombres 5, 2 ; 6, 11 ; 9, 6. 7. 10 ; 19, 11. 13 ; Lév. 19, 28 ; 21, 1 ; 22, 4 ; Agg. 2, 13.

(5) Spécialement Nombres 19, 11 ; cf. 13.

(6) D'après M. Charles, ces expressions s'expliqueraient plutôt par la conception moderne dérivée de Gen. 2. 3 : « Tant que l'esprit est présent, l'âme est une « âme vivante » ; mais quand l'esprit est retiré, la vitalité de l'âme est détruite et elle devient une âme morte (*nefeš met*) ou cadavre » (p. 42 ; cf. SCHWALLY, *das Leben*, p 7). Nous ne saurions partager cette manière de

Il y a, il est vrai, toute une série de locutions d'après lesquelles la *nefeš* meurt au moment du trépas. On jure « par la vie de sa *nefeš* », c'est à dire par sa propre vie. Elie et Jonas demandent la mort de leur *nefeš*, c'est à dire leur mort (1 Rois 19, 4 ; Jonas 4, 8). Frapper quelqu'un à la *nefeš*, c'est lui ôter la vie (Gen. 37, 21 ; Deut. 19, 6. 11 ; Jér. 40, 14. 15). Sauver la *nefeš* de quelqu'un, c'est sauver sa vie (2 Sam. 19, 6), etc... Ces expressions s'expliquent, les unes par l'emploi du mot *nefeš* au sens de vie physique, emploi qui s'était développé parallèlement au sens d'âme, les autres par le fait que les anciens Israélites employaient les termes de vie et de mort au sens précis de vie terrestre et de mort corporelle ; de sorte qu'ils pouvaient fort bien dire que l'âme meurt (à la vie terrestre), sans que pour cela elle cessât à leurs yeux d'exister (dans le scheol).

Si nous ajoutons aux indices déjà signalés que, d'après une très vieille conception, la *nefeš* survit dans le sang non couvert (1), et que chez les Araméens un témoignage épigraphique formel nous montre la *nefeš* d'un prince mort mangeant et buvant des offrandes (2), nous conclurons que, comme les peuples animistes, les Israélites, dans la période ancienne, 1° ont cru qu'il y a dans l'homme un double qui le fait vivre, qui de son vivant déjà sort quelquefois de son corps et qui survit à la mort, et 2° ont identifié ce double avec le souffle, qu'ils appelaient *nefeš*, et, dans certains cas, *rouaḥ*.

voir : *nefeš met* ne signifie pas « une âme morte », mais « l'âme d'un mort », comme le prouve le pluriel *nafšot met* « des âmes de mort » (Lév. 21, 11). De plus, dans Lév. 19, 28 en tout cas, *nefeš* ne désigne pas le cadavre, mais la personne du défunt.

(1) Voyez au paragraphe suivant.

(2) Ce texte capital est celui de l'inscription de Hadad, lignes 17. 21 et 22 : « Que l'âme de Panammou mange avec toi (Hadad) et que l'âme de Panammou boive avec toi... que l'âme de Panammou mange avec Hadad et que l'âme de Panammou boive avec Hadad. » On trouvera le texte, par exemple, dans MARK LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, Felber, I, p. 441, et II, table XXII ; avec traduction française dans LAGRANGE, *Etudes sur les Religions sémitiques* [2], p. 492-494. Remarquez aussi le nom de *nefeš*, *nafša*, *nfš*, donné à la stèle funéraire (c'est à dire à la demeure offerte au double du défunt) chez les Minéens, en araméen et en hébreu talmudique (LAGRANGE, *ibid.*, p. 209 ; LIDZBARSKI, *Handb.*, p. 139 ; RUBENS DUVAL, *Note sur le monument funéraire appelé nfš*, *Rev. Sém.*, 1894, p. 259 ; *Talm. Scheqalim*, 25).

B. *La seconde conception.* — Les Israélites, dès le VIIIe siècle au moins et probablement depuis beaucoup plus longtemps encore, avaient, pour expliquer les grandeurs et les misères de la condition humaine, un récit poétique, imité probablement d'un mythe babylonien, et qui a été mis en œuvre avec autant de maîtrise littéraire que de profondeur religieuse par le rédacteur yahviste de l'Hexateuque : c'est le récit du Paradis (Gen. 2 et 3).

Il contient subsidiairement une description de la création de l'homme et des animaux : « Yahvéh Elohim forma l'homme avec de la terre prise du sol; puis il souffla dans ses narines une respiration (*neśâmâh*) de vie, et l'homme devint un être (*nefeś*) vivant » (1). « Ensuite Yahvéh Elohim forma avec de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux des cieux », qui devinrent des « êtres (*nefeś*) vivants » (2, 19). Le narrateur ne dit pas explicitement que Dieu leur communique de la même manière le souffle vivifiant; mais telle était sans doute sa pensée ; en tous cas, les animaux ont aussi, d'après lui, « la respiration, le souffle (*niśmat-rouaḥ*) de vie dans les narines » (7, 22). La description de la mort répond à celle de l'origine de l'homme : « ..... jusqu'à ce que tu retournes à la terre, car tu en as été tiré; car tu es terre et en terre tu retourneras » (3, 19).

Les termes de ce naïf récit ne sont, il est vrai, pas en contradiction ouverte avec l'idée de la survivance du double. On concevrait, en effet, parfaitement que la parcelle de souffle divin qui constitue la *rouaḥ* de l'homme restât individualisée après que la partie terrestre de son être est retournée en terre. Chez les Grecs, les Babyloniens, divers peuples non civilisés, des mythes tout semblables sur l'origine de l'homme ont coexisté avec des croyances animistes sur sa constitution et sa destinée (2). On peut dire encore que l'accent mis sur le caractère terrestre de l'homme tient en partie au désir de mettre en relief

(1) Gen. 2, 7. *Nefeś* n'a pas ici son sens anthropologique d'âme, mais celui de personne, d'être, comme Gen. 2, 19.

(2) Légendes de la fabrication de l'homme par un dieu, en général Prométhée ou Héphaistos ; de la création du peuple (λαός) par des pierres (λᾶς) jetées par Deucalion et sa femme par dessus leurs épaules. Cf. Bouché-Leclercq, *Piacita*

le rapport étymologique entre les mots *'adam*, homme, et *'adâmâh*, terre.

Cependant l'esprit du récit suggère une autre conception de la constitution de l'être humain. Le souffle de vie y apparaît avant tout comme le principe impersonnel de vie commun à tous les êtres, et il est présenté essentiellement comme la chose *de Dieu*, non de l'homme. L'homme n'est qu'un peu de terre vivifié par le souffle de Dieu.

La notion de la mort répondant logiquement à ce point de vue serait celle-ci : la mort vient de ce que Dieu reprend à lui cette substance ou force vivifiante et, dès lors, une fois le corps dissous en terre, *il ne reste plus rien* de ce qui fut un homme. Cette conséquence semble avoir été tirée déjà par le narrateur yahviste, du moins s'il faut accepter l'interprétation traditionnelle de l'énigmatique passage Gen. 6, 3 (1).

Mais cette manière de concevoir la constitution et la destinée de l'être humain paraît être demeurée sans écho dans la littérature israélite jusqu'à l'époque de l'exil. On ne la rencontre pas jusque-là en dehors des premières pages du yahviste (2). Il en est de même, du reste, de l'ensemble des idées de ce récit du Paradis, qui n'était pas une création du génie national ; ni la notion de la création, ni celle d'un péché originel ou universel, cause de la mort et des maux de la vie, n'ont exercé une influence appréciable sur les prophètes et écrivains de l'âge antérieur.

A partir de la captivité, au contraire, on rencontre couramment des affirmations comme celle-ci :

*Graecorum de origine generis humani*, Paris, 1871 ; *Histoire de la Divination*, II, p. 249. — Chez les Babyloniens, comp. le mythe d'Adapa, la création d'Eabani, et la tradition, conservée par Bérose, d'après laquelle les hommes auraient été formés d'argile mêlée au sang d'un dieu décapité ; JEREMIAS, *Hölle und Paradies*², p. 39 ; *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig, Hinrichs, 1904, p. 71-77. — SPENCER, *Principes de sociol.*, I, p. 465.

(1) Cette interprétation est toutefois très contestée et, vu l'obscurité du texte, très contestable. M. Gunkel écrit : « Cet esprit divin qui ne doit pas rester à toujours dans l'homme est, à ce qu'il semble, dans ce morceau fortement mythologique, non l'esprit de vie prêté par Dieu à l'homme, mais la substance des dieux, que Yahvéh a en commun avec les « fils des dieux », et à laquelle l'humanité aussi a part maintenant, contre le gré de Yahvéh » (par l'union des fils des dieux avec les femmes), *Handkomm. z. A. T.*, *Gen.* p. 52.

(2) Gen. 2, 7.19 ; 3, 19 ; 6, 3 ; 7, 22.

Tu caches ta face : ils sont éperdus.
Tu retires leur souffle *(rouaḥ)* : ils expirent
Et retournent à leur poussière.
Tu envoies ton souffle *(rouaḥ)* : ils sont créés
Et tu renouvelles la face de la terre (1).

Dans plusieurs de ces passages l'influence du récit de la Genèse est sensible.

Le document le plus explicite peut-être de cette conception nouvelle est le récit de la résurrection des ossements desséchés d'Ezéchiel. Tandis qu'Elie, conformément à l'ancienne psychologie, était représenté ressuscitant le fils de la veuve en faisant revenir *l'âme de l'enfant* dans son corps, Ezéchiel rappelle à la vie les morts de son peuple en faisant souffler sur eux *l'esprit*, sorte de vent mystérieux, de force élémentaire impersonnelle qui vient des quatre points cardinaux (Ez. 37, 1-14). De l'âme individuelle de ces tués il n'est pas question, apparemment parce qu'elle est abolie.

Il est facile de voir les raisons de l'extension prise à l'époque de l'exil par cette psychologie. Elle coïncide avec l'avènement de la doctrine monothéiste, d'une part, et, d'autre part, comme nous le verrons, avec une conception beaucoup plus désolée de l'état des morts dans le scheol et l'abolition des dernières traces du culte des ancêtres. Ces divers phénomènes se tiennent étroitement. Le triomphe du monothéisme entraînait la disparition de tout culte rendu aux morts; ceux-ci, ne recevant plus d'hommages, perdaient ce qu'ils pouvaient avoir encore de consistance. Dans ces conditions, la psychologie de Gen. 2 était bien faite pour plaire aux fervents yahvistes, à la fois parce qu'elle abaissait l'homme éphémère devant le Dieu unique, source de toute vie, et qu'elle enlevait aux ancêtres la possibilité même d'une survie réelle.

Logiquement les partisans de ce point de vue auraient dû voir dans la mort un anéantissement complet. Cependant, ceux même qui sont les plus catégoriques conservent à côté de cela la croyance populaire en un scheol peuplé d'ombres. Ils conti-

(1) Psaume 104, 29.30; 146, 4; Job 34, 14.15; Eccl. 3, 18-21; 12, 7; Sir. 40, 11 (hébr.); — Es. 42, 5; Job 27, 3; 32, 8; 33, 4; Gen. 6, 17; 7, 15.

nuent à parler parfois comme si la personnalité y descendait (1); ils conservent les locutions qui supposent que la *nefeš* subsiste après la mort (2).

Quelques-uns ont-ils cherché à concilier théoriquement ces données divergentes, provenant en réalité de la survivance d'une ancienne conception populaire à côté de la nouvelle que l'on pourrait qualifier de théologique? Ont-ils imaginé un système trichotomiste, semblable à celui que MM. Schwally et Frey prêtent à tous les Israélites, et ont-ils admis que l'homme est formé de trois éléments, l'esprit, l'âme et la chair, dont le second seul subsisterait après la mort? C'est possible; mais nous n'en avons aucune preuve; car ils ont toujours exprimé les deux points de vue *séparément*. Et en tout cas cette survivance d'ombre qu'ils admettent par tradition est pour eux à peu près dépourvue de toute réalité; d'après l'Ecclésiaste, « les vivants savent qu'ils mourront, les morts, eux, ne savent plus rien » (9, 5).

Cette enquête aura montré, en somme, que les Hébreux n'ont pas eu de système arrêté sur l'anthropologie; — que le langage renfermait en germe plusieurs conceptions anthropologiques divergentes, qui ont été développées tour à tour selon les tendances des diverses époques (3); — enfin que, d'après la conception qui dominait dans les temps anciens et qui très certainement subsista, même après l'exil, sous le règne de la conception nouvelle, il reste de l'homme après la mort un double qui était identifié avec la *nefeš*, l'être de souffle qui fait vivre.

(1) Eccl. 9, 10, par exemple, juxtaposant les deux points de vue, dira : « Il n'y a ni activité, ni pensée, ni connaissance, ni sagesse dans le scheol où *tu iras* ». La personnalité du mort ira au scheol; mais qu'est-ce qu'une personnalité sans activité ni pensée? Cf. Sir. 14, 12.16; 17, 27. 28; 41, 3. 4; 51, 6.

(2) Voyez Job 14, 22 et les expressions « faire monter l'âme du scheol », *nefeš met* commentées ci-dessus, p. 60-61. D'après le point de vue de Gen. 2, 7, au contraire, la *nefeš* ne pouvait être qu'une individualisation éphémère de la *rouaḥ* (Grüneisen) ou une fonction du corps matériel pendant la durée de son union avec la *rouaḥ* (Charles). Comme les écrivains juifs, pas plus que les anciens auteurs israélites, ne se sont expliqués sur les rapports de la *rouaḥ* et de la *nefeš*, il nous paraît inutile de rechercher s'ils ont adopté l'une ou l'autre de ces conceptions.

(3) La conception moderne a des points d'attache dans la langue ancienne : ainsi l'usage de désigner par *rouaḥ* la substance des esprits ou de parler de l'âme qui meurt.

### 3. — Autres localisations du double.

C'est un fait d'expérience élémentaire que, quand un homme perd son sang, il meurt ou tout au moins tombe en faiblesse. Aussi est-ce une croyance universellement répandue que le sang est la résidence du double mystérieux qui fait vivre l'homme : quand le sang s'écoule, l'âme sort aussi (1).

De là cette antique forme d'alliance où les contractants boivent du sang l'un de l'autre : en mêlant leur sang ils mélangent leurs âmes. De là le cannibalisme : on dévore son prochain, soit pour détruire jusqu'à son âme, soit (car on mange aussi ses parents) pour s'assimiler les qualités de son âme. De là l'offrande du sang aux dieux : on veut, soit leur donner l'aliment le plus apprécié, celui qui contient l'âme (2), soit renouveler avec eux l'alliance du sang. De là, d'autre part, la crainte religieuse que beaucoup de peuples ont d'absorber du sang : « Certains Esthoniens ne mangent pas de sang parce qu'ils croient que le sang contient l'âme de l'animal et que cette âme passerait en eux. Quelques tribus indiennes de l'Amérique du Nord ont la même superstition. Jusqu'à ces dernières années, un Indien Déné n'aurait pas mangé la chair d'un animal étranglé dans un piège, parce que, en pareil cas, le sang de la bête reste dans son corps. La même coutume existe chez les Indiens Esclaves, Lièvres et Côtes de chiens » (3). Chez les Romains les chasseurs saignaient les animaux qu'ils tuaient (4) ; de même certaines tribus papoues de la Nouvelle-Guinée (5).

(1) Voyez, par exemple, Tylor, *Civilis. Primitive*, I, p. 500 ; Lippert, *der Seelencult*, p. 56-79.

(2) D'autant plus que l'on estima de bonne heure que les esprits ne s'approprient que l'esprit des choses qu'on leur offre : leur odeur, leur fumée, leur sang. Cf. Tylor, *Civil. Prim.*, II, p. 52-55. 67. 69. 81.

(3) Frazer, *le Rameau d'Or*, I, p. 281. Cf. Durckheim, *Année sociologique*, I, p. 48. 49.

(4) Servius, Comment. de Virgile, *Enéide*, V, 79 ; cf. *id.*, *En.*, III, 67.

(5) Frazer, *le Rameau d'Or*, I, p. 281.

C'est par cette croyance à la présence de l'âme dans le sang que s'expliquent les multiples tabous par lesquels les primitifs se préservent du contact des femmes lors de leurs couches ou à leurs époques, et en général les innombrables superstitions relatives au sang.

Les Israélites ont eu la même croyance explicitement formulée : « l'âme est dans le sang » (1), ou plus simplement : « le sang c'est l'âme » (2). Et ils en ont déduit des pratiques toutes semblables : « Prends bien garde de manger le sang ; car le sang c'est l'âme et tu ne dois pas manger l'âme avec le sang » (Deut. 12, 23). C'est parce que « l'âme est dans le sang » que celui-ci est destiné à être offert à Dieu sur l'autel, et que le sang du gibier doit être répandu sur le sol et couvert de terre (3). Il ne faut manger ni animal déchiré, ni bête morte ou étouffée, parce que leur sang, c'est à dire leur âme, est encore en elles (4). L'alliance par le partage du sang, autre forme de l'alliance par échange de sang, est pratiquée par Moïse entre Yahvéh et le peuple (Ex. 24, 6-8). Les Israélites ont observé également les tabous relatifs au sang de la femme (5).

C'est, de même, parce qu'il renferme une âme que le sang répandu sur la terre a une voix qui crie vengeance (Gen. 4, 10). Le livre de Job parle des cris poussés par l'âme des tués (6). Nous avons ici une nouvelle confirmation du fait que, d'après les anciens Israélites, la *nefeš* subsiste après la mort.

(1) Lév. 17, 11.

(2) Deut. 12, 23 ; Lév. 17, 14 ; Gen. 9, 4.5. « Parmi les Arabes, *nafs* est aussi usité en parlant du sang vital. Quand un homme meurt de mort naturelle, sa vie part par ses narines, mais s'il est tué à la bataille, *sa vie coule sur la pointe de sa lance* (Hamâsa, p. 52) ». Rob. Smith, *Rel. Sem.* [2], p. 40. Wellhausen, *Sk. und Vorarb.*, III, p. 217.

(3) Lév. 17, 11-14.

(4) Ez. 4, 14 ; 44, 31 ; Ex. 22, 30 ; Lév. 7, 24 ; Act. 15, 20, etc.

(5) D'après M. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult*, p. 19, c'est de cette âme qui est le sang que Saül parle lorsqu'il dit : « Toute mon âme est encore en moi » (2 Sam. 1, 9). Cela est toutefois douteux, non parce que d'après le récit parallèle (1 Sam. 31, 3) Saül était, au contraire, grièvement blessé, mais à cause de Job 27, 3.

(6) Job 24, 12. Cf. Hénoch 9, 10 ; Apoc. 6, 9-11.

M. Grüneisen croit pouvoir échapper à cette conclusion. Le cri de l'âme cesse, selon lui, dès que le sang cesse de couler ou qu'il est absorbé par le sol ou couvert de terre (Job 16, 18; Gen. 37, 26; Ez. 24, 7; Es. 26, 21). Ce cri prouve donc simplement que « tant que le sang coule il y a encore un peu de vie dans le sang », et non que l'âme subsiste après que le dernier indice de vie matérielle s'est éteint (1). M. Lippert estime de même que, d'après la croyance animiste générale, l'âme réside « non dans le sang figé, mais dans le sang chaud, rouge » ; car lorsqu'il se refroidit l'âme quitte le corps (2).

De fait, plusieurs des passages allégués par M. Grüneisen prouvent que le sang crie longtemps après qu'il a cessé de couler ; il crie *tant qu'il n'est pas couvert* soit par l'homme, soit par le fait que la terre l'a absorbé : ce qui est tout autre chose. Il n'y a plus aucune trace de vie dans les taches de sang qui marquent les rochers de Jérusalem ; et cependant elles appellent vengeance (Ez. 24, 7.8). De même, dans le sang que la terre mettra à nu au dernier jour (Es. 26, 21) toute vie aura cessé depuis longtemps ; la *nefeš* qu'il contenait devrait donc, d'après M. Grüneisen, en avoir disparu, volatilisée, depuis des siècles. L'idée est autre : c'est que lorsque le sang est couvert, l'âme est fixée ; elle est rendue inoffensive ; mais elle y subsiste, puisque dès que le sang réapparaît, la vengeance est à redouter (Es. 26).

Les primitifs logent encore souvent le double dans le cœur, dont les pulsations s'arrêtent avec la vie (3), dans les reins et dans la graisse qui les entoure (4), dans l'œil à la pupille duquel ils croient voir apparaître un petit visage, le visage

(1) GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 47-49,

(2) *Der Seelencult*, p. 60.

(3) Par exemple, les Caraïbes, les Tongans, les Bassoutos, les indigènes du Nicaragua, les Chaucas du Pérou, les Hindous ; TYLOR, *Civ. Prim.*, I, p. 499-502 ; SPENCER, *Princ. de Sociol.*, I, p. 246 ; MONSEUR, *L'Ame Poucet*, *RHR*, 51 (1905), 3, p. 361-375. Cœur en égyptien signifie vie : il y a dans l'Hadès un dieu qui dévore le cœur d'Osiris (du mort) ; DIETERICH, NEKYIA, p. 52.

(4) LIPPERT, *Seelencult*, p. 80. 81.

de l'âme, observant le monde extérieur comme par une fenêtre (1), dans l'ombre (2), dans une mèche des cheveux (3). Ils attribuent souvent à l'âme la forme d'un oiseau ou d'un insecte ailé (4) ; ils pensent qu'elle peut s'incarner dans un animal, surtout dans le serpent (5) que Philon de Byblos appelle « le plus *spirituel* des reptiles », à cause de l'agilité merveilleuse avec laquelle il se meut « sans avoir ni pieds, ni mains, ni autre membre » (6). Ces conceptions diverses, peu conciliables entre elles, se rencontrent cependant souvent chez le même peuple.

Il y a des traces de quelques-unes au moins de ces croyances chez les anciens Israélites.

Le cœur était pour eux l'organe des diverses opérations psychiques, et spécialement de la pensée, apparemment parce qu'il était regardé comme le siège de l'âme.

La graisse, spécialement celle qui entoure les reins, était, de même que le sang, et sans doute au même titre, comme résidence de l'âme, réservée à Dieu (7). D'après le Psaume 17, 10 elle paraît avoir été regardée comme le siège des sentiments. Cela rappelle la psychologie homérique, selon laquelle la pensée réside dans le diaphragme, d'autant plus que l'arabe *khilb*, qui est le même mot que l'hébreu *ḥêleb* et le syriaque *helbâ*, a pour sens primitif « *diaphragme* » (8).

Le terme employé pour désigner la prunelle, *îschôn*, in-

(1) LIPPERT, *Seelencult*, p. 69-72 ; MONSEUR, *L'Ame pupilline*, *RHR*, 51 (1905), 1, p. 1-23 ; *L'Ame Poucet*, *RHR*, 51 (1905), 3, p. 369-370. De là l'usage polynésien de dévorer l'œil gauche de son ennemi en même temps que son cœur.

(2) FRAZER, *Rameau d'Or*, I, p. 217-224 ; MARILLIER, *Tabou mélanésien*, p. 44 ; SPENCER, *Principes de Sociologie*, I, p. 247.

(3) Voyez plus bas le paragraphe sur la tonsure.

(4) FRAZER, *Le Rameau d'Or*, I, p. 188-191. 195. 203. 208. 210. 211. 262. 263 ; SPENCER, *Princ. de Sociol.*, I, p. 457.

(5) TYLOR, *Civil. Prim.*, II, p. 303 ; SPENCER, *Princ. de Sociol.*, I, p. 449-478 ; LIPPERT, *Seelencult*, p. 37-43 ; FRAZER, *Rameau d'Or*, I, p. 192. 193 ; MARILLIER, *RHR*, 37 (1898), p. 385. 386.

(6) MÜLLER, *Hist. Graec. fragm.*, fr. 9.

(7) Gen. 4, 4 ; 1 Sam. 2, 15. 16 ; Ex. 23, 18 ; 29, 13. 22 ; Lév. 3, 3. 9 ; 4, 8 ; 8, 20, etc... L'usage chez les Arabes, lorsqu'on abat un mouton, de laisser les assistants prendre les rognons qu'ils mangent crus, est sans doute le reste d'un ancien sacrifice. ROB. SMITH, *Rel. of the Sem.* [2], p. 380.

(8) ROB. SMITH, *ibid.*, p. 379-381.

dique que les Hébreux ont cru eux aussi voir dans l'œil un « petit homme ».

Il est douteux qu'ils aient identifié l'âme avec l'ombre. On pourrait peut-être alléguer cependant qu'ils semblent avoir partagé les superstitions courantes relatives à l'heure de midi (Psaume 91, 6 (1); Es. 16, 3; Jér. 6, 4; 15, 8; 20, 16; Soph. 2, 4). « La diminution de l'ombre à midi, écrit M. Frazer (2), a fait naître et en tout cas a développé la peur de l'heure de midi qu'ont eue bien des peuples », en vertu de cette idée que la diminution de l'ombre indique « un affaiblissement analogue de l'énergie vitale de son propriétaire ».

Nous verrons, en parlant des rites funéraires, que les Israélites ont mis en étroite relation l'esprit et la chevelure.

Ezéchiel représente les âmes sous la figure d'oiseaux pris au piège par les prophétesses et qui s'envolent ensuite, délivrés par Yahvéh (13, 20). Cette conception devait être courante. On attribuait aux âmes des morts la voix sifflante et gazouillante des petits oiseaux (3).

D'après le poème babylonien de la Descente d'Istar aux enfers, les morts, dans l'Aralou, « sont vêtus comme les oiseaux d'un vêtement d'ailes » (4). Chez les Arabes on racontait l'histoire d'une certaine Laila qui, ayant douté que son bien-aimé répondrait réellement à son salut du fond de la tombe, fut heurtée au visage par un hibou sortant du sépulcre et en mourut (5).

Le serpent qui était chez les Arabes mis en rapport étroit avec les esprits (ou djinns) (6), a reçu autrefois un véritable

(1) Remarquez la traduction de LXX : καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ.

(2) *Le Rameau d'Or*, I, p. 221. 222.

(3) Es. 8, 19. Cf. Homère, *Odyssée*, 24, 5-9, etc. Voyez plus bas le paragraphe sur la consultation des morts.

(4) Recto, ligne 10. Voy. Jeremias, *Die babyl.-assyr. Vorstell. vom Leben nach dem Tode*, p. 10. 11. P. 76, il propose de traduire « griffes » au lieu d' « ailes ».

(5) Wellhausen, *Reste* [2], p. 183. Cf. p. 185 et Spencer, *Princip. de Sociol.*, I, p. 457 (d'après Caussin de Perceval, *Essai de l'histoire des Arabes*).

(6) Mohammed interdisait de tuer les serpents sans leur donner un délai de trois jours, parce que ce pouvait être des djinns qui avaient embrassé l'islam. En arabe, une espèce de serpents s'appelle *djinn*. Un Arabe qui s'était vengé

culte en Israël : le *neḥouštan* ou serpent d'airain dont l'érection était attribuée à Moïse, était adoré encore au temps d'Ezéchias (Nomb. 21, 4 ss.; 2 Rois 18, 4). Les *serafim* qu'Esaïe voit dans le temple (ch. 6) devaient être originairement identiques aux serpents fabuleux du désert qui portent le même nom (1). Une pierre sacrée près de Jérusalem s'appelait la « pierre du serpent » (1 Rois 1, 9). On a supposé que le nom d'Eve (*ḥavva*) indique que, d'après une ancienne tradition mythique, empruntée peut-être aux Hivvites, le serpent (*ḥevyâ*) était même regardé comme l'ancêtre du genre humain (2).

Le serpent était donc, chez les Hébreux aussi, tenu pour un animal « spirituel ». Mais M. Lippert n'a pas réussi à prouver que l'esprit qui les animait fût l'esprit des morts (3) : il ne suffit pas, en effet, pour cela de constater que les charmeurs de serpents sont quelquefois nommés à côté des nécromanciens (Deut. 18, 10; 2 Rois 21, 6), d'autant plus que le terme qu'il traduit par charmer des serpents (*niḥeš*) et qui s'appliquait sans doute, en effet, originairement à la divination par les serpents (*naḥaš*), avait pris le sens général d'augurer, tirer un présage (Gen. 44, 5.15; 30, 27; 1 Rois 20, 33). Nous sortons ici du domaine spécial de la croyance aux âmes humaines pour entrer dans celui de l'animation générale de la nature, dont il nous reste à dire un mot.

d'un serpent en tuant des scorpions et des reptiles était appelé par ce fait « tueur de djinns ». BAUDISSIN, *Studien z. Semit. Religionsgesch.*, Leipzig, Grunow, 1876, I, p. 279-280; WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 152-154.

(1) HANS DUHM, *Die bösen Geister im A. T.*, Tubingue-Leipzig, Mohr, 1904, p. 4-8.

(2) WELLHAUSEN, *Proleg.*[5], p. 313; *Compos.*[3], p. 305; *Reste arab. Heident.*[2], p. 154; STADE, *Gesch. des V. I*[2], I, p. 633; BEER, *Der biblische Hades*, p. 9.

(3) *Der Seelencult*, p. 111. 112. Cette idée se rencontre, au contraire, dans l'Orient moderne. A Rahejné, l'âme de Haridi, dont on vénère le tombeau par des sacrifices, doit s'incarner dans un serpent qui guérit les maladies. (POCOCKE, cité par I. GOLDZIHER, *le Culte des saints*, *RHR*, 2 (1880), p. 311-315).

## 4. — Animisme général.

Nous pensons avoir suffisamment établi que les anciens Israélites ont cru à l'existence dans l'homme d'une « âme » qui le fait vivre et peut lui survivre.

Notons en terminant que cette croyance se rattachait à tout un vaste ensemble. Pour les Hébreux comme pour l'ensemble de l'humanité primitive, l'animisme ou croyance aux esprits a dû être l'explication, non des faits de la vie humaine seulement, mais d'une multitude d'autres phénomènes de l'univers.

Ils attribuaient expressément une âme (*nefeš*) aux animaux (Lév. 24, 18; Prov. 12, 10). Les bêtes douées de la parole jouent un rôle dans leurs traditions, comme dans celles de beaucoup d'autres peuples. Témoin le serpent de l'Eden et l'ânesse de Balaam. Le serpent passait pour être plus intelligent non seulement que tous les animaux, mais même que l'homme; car il connaissait le secret de l'arbre de la science. On exerçait sur lui des charmes, apparemment pour le contraindre à donner des oracles (Jér. 8, 17); on consultait serpents et oiseaux.

L'animal est parfois traité, jusqu'en pleine époque historique, comme un être raisonnable et responsable. Pour que les Israélites vivent en sécurité, Yahvéh traite pour eux une alliance avec les bêtes des champs, les oiseaux et les reptiles (Os. 2,20). Après le déluge Dieu fait alliance avec les animaux en même temps qu'avec les hommes (Gen. 9, 10). Quand un animal a versé le sang de l'homme, Dieu lui redemande l'âme de cet homme (Gen. 9, 5). Le bœuf coupable d'avoir tué un homme est exécuté par le supplice de la lapidation (Ex. 21, 28-32) (1).

(1) Dans les paragraphes parallèles du code de Hammourabi (§ 250-252), cette antique disposition manque ; ce trait est l'un de ceux qui montrent que le code babylonien, beaucoup plus ancien que le Livre de l'Alliance israélite, est cependant moins archaïque. La même disposition se retrouve, au contraire, dans plusieurs législations barbares. Cf. *RHR*, 51 (1905), 1, p. 101 ; Stanley A. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi*, Londres, Black, 1903, p. 252.

L'animal de son côté pourrait se venger : aussi a-t-on soin, quand on l'a tué, de couvrir son sang (Lév. 17, 13).

Ces alliances, traités et guerres de vengeance entre hommes et animaux sont d'une pratique courante dans les populations animistes (1).

Ce point de vue animiste explique aussi les attentions que la loi israélite a souvent pour les animaux.

On admettait de même qu'il y a un esprit dans les plantes. C'était originairement pour ne pas blesser l'esprit du blé et celui de la vigne qu'à la moisson on réservait un coin du champ que l'on ne coupait pas et qu'à la vendange on laissait quelques grappes (Lév. 19, 9. 10; 23, 22).

Il n'était pas jusqu'aux objets matériels avec lesquels on ne se comportât à l'occasion comme s'ils avaient une âme. Les maisons atteintes de la lèpre étaient traitées et purifiées exactement comme les hommes présentant les mêmes symptômes (2); il en était de même des vêtements (Lév. 13, 47-59; 14, 33-57). On se rappelle qu'à Athènes le tribunal du Prytaneion jugeait les objets homicides (3).

De cette *croyance* à la présence d'un esprit dans les animaux les plantes, les objets matériels, les ancêtres d'Israël ont, avec l'humanité primitive en général, passé à l'*adoration* des esprits qui sont dans la pierre, la montagne, la source, l'arbre,

(1) Ainsi « les Foulahs... et les Dayaks..., pour n'attirer pas sur eux leur vengeance (des crocodiles), évitent de les molester en quoi que ce soit. Mais si quelqu'un des leurs est dévoré par les crocodiles ils leur déclarent alors une guerre sans pitié. Les Battas de Sumatra se conduisent de même avec les tigres... Ce sont les insectes nuisibles aussi... dont les non-civilisés tentent souvent par des sacrifices et des offrandes de se concilier la bienveillance, de manière à aboutir à la conclusion d'une sorte de traité de paix avec ces redoutables animaux » (Marillier, *La place du totémisme*, *RHR*, 36, p. 217. 218). Nous avons cité, p. 71, n. 6, le cas d'un Arabe qui se vengeait d'un serpent sur ses cousins, scorpions et reptiles.

(2) « Dans le rite védique contre l'incendie, l'*avaka*, plante aquatique... employée contre les brûlures, était appliquée à la maison comme un rempart protecteur... De nos jours même, la plante aquatique japonaise (*Kaha-na*, en usage contre les brûlures) est encore représentée sur les larges tuiles qui terminent les toits du pays » (Revon, *RHR*, 50 (1904), 2, p. 178).

(3) Pollux, VIII, 111. 120. Cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination*, II, p. 100.

l'animal. Le fait est trop connu pour que nous y insistions.

Chez la plupart des peuples, à la *croyance* aux âmes des morts est associé un *culte* rendu à ces âmes : le même fait s'est-il produit chez les Hébreux ? C'est un des points que nous aurons à examiner dans les chapitres suivants.

---

# DEUXIÈME PARTIE

## LE CULTE DES MORTS

---

## CHAPITRE Ier

### LES RITES FUNÉRAIRES. -- I. RITES PRÉSERVATIFS

---

#### 1. — Les rites funéraires en général.

Il n'y a dans l'Ancien Testament qu'un nombre assez restreint de passages qui décrivent un peu explicitement les usages observés en Israël après un décès (1). Mais la quantité de nos renseignements est sensiblement accrue du fait que les coutumes du deuil rituel étaient suivies aussi dans les calamités publiques, lorsqu'on adressait à Dieu des supplications particulièrement instantes et, en général, toutes les fois qu'on voulait exprimer vivement des sentiments de douleur, de honte, d'indignation.

On peut diviser ces rites en deux groupes principaux dont les limites varient, du reste, selon les critiques.

Les rites du premier groupe ont le caractère d'offrandes ou d'hommages apportés aux morts ; tels les dons d'aliments et de cheveux, les lamentations, les rites de la sépulture. On discutera seulement la question de savoir si ces présents et ces honneurs étaient primitivement inspirés par la pitié (2), ou par la crainte (3), ou par une pensée plus spécifiquement religieuse, désir de se rendre le mort favorable ou d'entrer en communion avec lui (4).

(1) Par exemple : 2 Sam. 1, 11 ss. ; 3, 31 ss. ; Ez. 24, 16 ss. ; Jér. 16, 6. 7 : Gen. 37, 34 ; Deut. 14, 1.

(2) MM. Frey, Grüneisen, Lagrange.

(3) M. Frazer.

(4) MM. Stade, Schwally, etc...

Les rites de l'autre groupe, que nous rencontrerons surtout au début de cette étude, se rapportent principalement au vêtement et à l'attitude de la personne en deuil. Ces rites sont beaucoup plus énigmatiques; on leur a appliqué des méthodes d'interprétation très divergentes sur lesquelles il sera bon de donner ici quelques indications générales.

On voyait autrefois dans ces usages, l'expression naturelle de la douleur des survivants (1).

Mais des coutumes aussi particulières que l'habitude de revêtir un sac, de se mettre de la cendre sur la tête ne sauraient être regardées comme des témoignages spontanés de chagrin. De plus, la douleur ne devait pas être le sentiment dominant attaché à ces rites; car ils étaient observés, non seulement pour un parent, mais pour l'ennemi qu'on avait tué (2).

D'autres ont pensé que ces usages étaient des symboles par lesquels l'affligé essayait d'exprimer les sentiments de douleur qui remplissaient son cœur (3).

C'était oublier que les rites funéraires, qui se sont perpétués avec une ténacité extraordinaire, en dépit de toutes les transformations religieuses et sociales, jusqu'à nos jours, remontent aux premiers âges de l'humanité et doivent dériver par conséquent, non d'abstractions et de figures compliquées, mais des préoccupations éminemment réalistes de la pensée primitive.

M. Schwally propose en général de ces rites deux interprétations au choix. D'après l'une, on aurait revêtu le costume et pris l'attitude d'un esclave, pour marquer qu'on se considérait comme le serviteur, c'est à dire l'adorateur du mort; d'après l'autre, ces usages seraient des rites religieux, tout semblables à ceux qu'on observe dans le culte en l'honneur de la divinité.

(1) Par exemple, M. LEYRER, Art. *Trauer* dans HERZOG'S *Real-Encyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*, 2e éd., 1885, XV, p. 835-840.

(2) FRAZER, *Rameau d'Or*, I, p. 260-266. 269. Cf. chez les Israélites mêmes Nombres 31, 19-24.

(3) M. KAMPHAUSEN, art. *Trauer* dans RIEHM'S *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, Bielefeld-Leipzig, Velhagen, 1884, II, p. 1684-1686.

La première interprétation a le tort d'être encore symbolique : le vivant ne se considérait pas réellement, mais seulement par figure comme « l'esclave » du mort. De plus, si le costume de deuil rappelle celui des pauvres, il n'a rien de spécifiquement servile.

De la seconde interprétation il faut retenir qu'il y a une relation étroite entre les rites de deuil et certains usages du culte. Mais la nature de cette relation reste à déterminer.

Suivant M. Frey aussi, ces pratiques étaient religieuses; leur but commun était d'exprimer l'humiliation de l'affligé devant Yahvéh, par la volonté duquel la mort s'était produite.

Ce système soulève de multiples objections. Outre celles qui portent sur la théorie générale de M. Frey et que nous avons déjà signalées (1), il convient de relever les deux suivantes :

1° D'après la tradition israélite elle-même, Yahvéh n'a pas été de tout temps le Dieu d'Israël; d'ordinaire, le début du culte de Yahvéh est placé à l'époque de la sortie d'Egypte (2); ailleurs, semble-t-il, au temps des patriarches (3) ; une fois à la quatrième génération humaine (4).

Ce culte n'est donc pas assez ancien pour expliquer des rites aussi primitifs et dont plusieurs sont même universels. Il faudrait, tout au moins, parler d'humiliation, non devant Yahvéh, mais devant un dieu.

2° Exprimer en présence de la mort le sentiment de son humilité, l'acceptation soumise de la volonté divine est, nous l'avons dit, un point de vue beaucoup trop élevé pour pouvoir être attribué à des primitifs. On pourrait, il est vrai, modifier un peu l'hypothèse et supposer que la tenue misérable du deuil avait pour but d'éveiller la compassion d'une puissance supérieure (5). Tel paraît être, en effet, le motif de l'emploi des

(1) Voy. p. 25.

(2) Ez. 20, 5. 7. 24 ; 23, 8; 16, 3 ; — Os. 12, 10 ; 13, 4 ; 9, 10 ; Ez. 20, 9 etc... ; Ex. 3, 13-14 ; 6, 2-8.

(3) Jos. 24, 2. 14. 15.

(4) Gen. 4, 26.

(5) M. Frey lui-même parle de rites qui expriment la « misère humiliante, éveillant la compassion » (*Tod, Seelenglaube und Seelenkult*, p. 48, cf. p. 83).

usages du deuil dans les supplications adressées soit à Dieu, soit à un roi (1 Rois 20, 31. 32) : on essaie de les apitoyer pour leur arracher une faveur ou une grâce.

Mais, dans le cas du deuil, quelle aurait été la faveur que les parents auraient sollicitée avec cette insistance ? La résurrection du défunt ? La vie pour eux-mêmes ? On ne peut pas sérieusement le soutenir. Veut-on savoir où conduirait logiquement cette façon d'envisager les rites du deuil comme des moyens d'éveiller la compassion de Yahvéh par son humiliation ? David va nous l'apprendre : lorsque son enfant tomba malade, ses courtisans le virent, à leur grand étonnement, observer les rites du deuil, tant que son enfant fut vivant, pour obtenir sa guérison, mais s'abstenir de les pratiquer, une fois que l'enfant fut mort (2 Sam. 12, 15-23). Le point de vue de David, qui est celui de M. Frey, est un point de vue yahviste, moderne; ce n'est pas la conception ancienne, qui a inspiré les vieux rites.

Pour retrouver cette conception première, il faut se souvenir que, ces rites étant universels, on devra étudier les formes qu'ils prennent, non seulement en Israël, mais dans l'humanité en général et leur chercher, non une explication spécialement israélite, mais un motif universel aussi. Ce motif devra être réaliste, non symbolique, et se rattachera vraisemblablement à la conception animiste, par laquelle semble avoir passé toute l'humanité à ses débuts. D'autre part, on se gardera de l'esprit de système : il n'est pas nécessaire que tous les rites funéraires soient inspirés par la même idée ou émanent d'un même sentiment. Car l'homme avait à l'endroit des morts, comme des dieux, des sentiments contradictoires; l'affection et même la pitié coexistaient souvent avec la peur et celle-ci avec l'adoration ; et de plus, les divers usages peuvent provenir d'époques différentes.

Un fait capital nous paraît cependant suggérer une solution qui s'imposera en général. Ce fait, mis en relief, en particulier par M. Frazer, c'est l'étroite parenté qui existe entre toutes les formes du « tabou » (1). Des observances toutes semblables

(1) *The Golden Bough*, en français *Le Rameau d'Or*, vol. I, 1903. Voyez aussi L. Marillier, *sur le caractère religieux du tabou mélanésien*, *Bibl.*

doivent être suivies par les rois et les sorciers, les femmes pendant leur grossesse ou leurs couches, les jeunes gens et jeunes filles à l'époque de la puberté ou de l'initiation, les guerriers, les personnes en deuil, celles qui entrent dans un sanctuaire, les vengeurs, en un mot par tous ceux qui, d'après la terminologie israélite, sont en état de sainteté ou d'impureté, deux notions que la pensée « sauvage » confond dans celle de « tabou ». M. Frazer a montré que ces observances ont, en général, le caractère de préservatifs contre les esprits, avec lesquels ces diverses classes d'individus se trouvent être, par suite de leur état, plus particulièrement en relations (1).

Il nous paraît donc de bonne méthode, lorsqu'un rite de deuil se retrouvera, non seulement dans le culte, mais dans d'autres tabous, d'en chercher l'origine de préférence dans la crainte d'un esprit, qui sera naturellement ici l'esprit du mort.

Ce procédé d'interprétation est celui qu'ont appliqué MM. Grünbaum et Beer. Mais ces critiques ont admis trop exclusivement que le moyen employé pour échapper à l'esprit consistait à se rendre méconnaissable par un déguisement. Le fait que plusieurs des rites du deuil se retrouvent dans le culte n'est pas favorable à cette hypothèse. L'adorateur, en effet, ne pouvait ni ne désirait tromper Dieu sur son identité. S'il y a un usage qui ait l'air d'un déguisement, c'est celui du voile que l'on se mettait sur le visage ; or, on se voilait aussi devant Dieu ; aussi les critiques que nous avons nommés n'ont-ils osé appliquer à ce rite leur explication favorite et ont-ils reconnu que

*de l'Ecole des Hautes Etudes, Sc. relig.*, 7e vol., Paris, Leroux, 1896, p. 35-74.

(1) Cette explication nous paraît plus vraisemblable que celle de M. Jevons, adoptée par le P. Lagrange, d'après laquelle le sauvage aurait pris comme tabous les objets où résidait, non un esprit, mais quelque vague puissance surnaturelle qui le remplissait de crainte et de respect. Voyez les critiques de L. Marillier, *RHR*, 36 (1897), pp. 357-362. M. Marillier admet, du reste, que les tabous funéraires viennent de ce que les sauvages redoutaient le contact, non seulement de l'âme du défunt, mais aussi de sa dépouille mortelle, qui pouvait, par contagion, transmettre sa propriété de cadavre, c'est à dire faire mourir (*Ibid.*, p. 362) ; idée émise par A. E. Crawley, *Sexual taboo, a study in the relations of the sexes*, *JAI*, 24, p. 116-125. 219-235. 430-446.

le voile était, dans le culte comme dans le deuil, une barrière matérielle que l'on interposait entre soi et le contact redouté de l'esprit.

Nous nous souviendrons que les procédés employés par les primitifs pour se prémunir contre les puissances spirituelles étaient beaucoup plus variés que ne le suppose M. Grüneisen.

Ceux des rites funéraires que nous croyons devoir rapporter à la crainte de l'esprit ne sont pas proprement religieux. Mais la présence d'usages similaires dans le culte montre, si cela avait besoin d'être établi, que la crainte est loin d'exclure l'adoration. La terreur même avec laquelle on se préservait contre le contact des esprits trépassés prouve qu'on leur attribuait un pouvoir surhumain.

## 2. — Soins donnés au cadavre.

L'Ancien Testament fait allusion une fois à l'habitude que l'on avait *de fermer les yeux du mort* (1).

Cette coutume, nous dit-on, ne peut avoir qu'un sens : rendre l'aspect du mort aussi semblable que possible à celui d'une personne vivante, d'un homme endormi (2). Si naturelle qu'elle nous paraisse, cette raison esthétique et sentimentale n'est sans doute pas l'explication totale d'une pratique aussi primitive. C'est par d'autres motifs, purement fantaisistes du reste, qu'on l'expliquait dans le judaïsme et dans l'antiquité classique (3).

Selon M. Frazer, le but originel aurait été d'aveugler en quelque sorte le mort, pour l'empêcher de retrouver le chemin de la maison et de venir y importuner les vivants.

Il cite à l'appui la coutume que l'on trouve chez les Romains, et peut-être aussi au Siam, d'ouvrir les yeux du cadavre une fois qu'on l'a posé sur le bûcher. Là, en effet, le mort peut regarder autour de lui sans inconvénient (4).

Si plausible que soit cette explication, nous nous permettons d'en proposer une autre, qui paraît suggérée par une variante de la même coutume, celle qui consiste à mettre sur les yeux du mort une pièce de monnaie, comme on le fait en Russie (5) ; chez les Juifs, le corps était couvert de vases d'airain (6). Le métal est, on le sait, un préservatif souverain contre les esprits.

(1) Gen. 46, 4 ; Jubilés 23, 1. Pour l'époque juive, cf. Perles, *die Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Jud.*, *Monatschr. für Gesch. und Wiss. des Jud.*, 10 (1861), p. 350 ; Bender, *JQR*, 7 (1894), p. 101-103.

(2) Schwally, *das Leben*, p. 8 ; cf. Benzinger, *Hebr. Archäol.*, p. 163.

(3) D'après *Ma'abar Yabboq*, 128ᵃ, parce qu'au moment de la mort, l'âme est admise à contempler un instant la Schechina. M. Bender, qui cite ce passage, croit que cette explication a été donnée dès les temps bibliques, en invoquant Job 19,27, qui a un tout autre sens (*JQR*, 7, p. 101 103). Cf. Pline, *H. N.*, XI, § 150.

(4) Frazer, *JAI*, 15 (1886), p. 71. Pline, *loc. cit.*

(5) Frazer, *JAI*, 15, p. 71.

(6) Perles, *MGWJ*, 10, 351.

Le but de la coutume ne serait-il donc pas d'empêcher le passage d'un esprit par les yeux? Et par cet esprit on entendra naturellement l'âme du mort, qui, nous l'avons vu, peut résider dans l'œil (1).

L'usage de fermer les yeux se rattacherait à la coutume, attestée chez les Juifs dès l'époque de la Mischna, qui consistait à boucher, au moment de la mort, toutes les ouvertures du corps. « Avec un mourant, lisons-nous dans le traité *Semachoth* I, il faut agir de tous points comme avec un vivant », entre autres, « ne pas lier son menton ni boucher ses ouvertures » (2). *Mi. Schabbath* 23, 5: « on ne doit pas fermer le mort au sabbat » (3). Le voyageur Mariti, racontant un enterrement musulman auquel il assista à Jaffa en 1767, rapporte que « l'on boucha toutes les ouvertures du corps avec du coton » (4).

Le but de ces pratiques peut avoir été, soit de libérer l'âme et de faire en sorte qu'elle ne pût rentrer dans le cadavre (5), soit

(1) Voy. p. 69-71. L'œil est l'un des « orifices du corps » que l'Oriental cherche à protéger tout spécialement au moyen d'amulettes. Les joyaux pendant du front sont destinés, en effet, à préserver les yeux (Rob. Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p. 453, note 2). De même les tatouages sur le front: Burckhardt. *Voyages en Arabie*, III, p. 37.

(2) אין פקקים את־נקביו.

(3) אין מעמצים את־המת בשבת « Fermer le mort » ne signifie pas simplement « lui fermer les yeux » (Jost, Bender), mais ne veut pas dire non plus exclusivement fermer les autres ouvertures du corps (Budde, *ZDPV*, 6, (1883), p. 185). Le commentaire de la Gemara porte: « il en est comme d'une lumière qui est en train de s'éteindre et de finir: si quelqu'un met le doigt dessus, elle s'éteint aussitôt ». L'image de la lumière et le fait qu'il est simplement question de mettre le doigt dessus indiquent que les commentateurs songeaient à la clôture *des yeux*. Voy. encore Maimonide, *Yad Chasaqa*, I, 4, § 1.

(4) Giovanni Mariti, *Viaggio da Gerusalemme per le coste della Soria*, Livorno, 1787, I, p. 52-56. Le récit a été reproduit et analysé par M. Budde, *ZDPV*, 6 (1883), p. 180-194.

(5) Tel est le motif attribué par Rohde à l'usage grec de fermer les yeux et la bouche du mort (*Psyche* [2], p. 23, cf. p. 218). L'âme, en effet, ne peut rentrer que par où elle est sortie (Frazer, *JAI*, 15, p. 69-71). Le désir de faciliter la sortie de l'âme est très fréquent et a conduit aux coutumes les plus diverses: aux Indes par exemple on fend le crâne du mort; les Esquimaux font des incisions au ventre. Chez beaucoup de peuples on coupe une mèche au sommet de la tête pour « débroussailler » l'issue par laquelle l'âme sort du crâne (cf. Frazer, *ibid.*, p. 83; *Rameau d'Or*, I, p. 363). C'est peut-être dans cette intention que les Juifs de l'époque talmudique coupaient les cheveux du mort (*T. B. Moed Katon*, 8[b], cf. Bender, *JQR*, 7, p. 260; Ginsburg et Edersheim, *l'Israëlite de la naissance à la mort*, p. 172).

peut-être d'empêcher les mauvais esprits de pénétrer dans le corps abandonné par l'âme (1), soit, au contraire, de retenir l'âme aussi longtemps que possible à l'intérieur du corps.

Cette dernière interprétation nous semble la plus probable. L'une des recettes les plus indiquées et les plus répandues de la médecine animiste consiste à empêcher l'âme malade de sortir du corps. On procède pour cela, soit par intimidation, soit par la force; on pousse des cris, on jette de l'eau au visage du patient, on l'entoure de feu, on l'empêche de dormir, car son esprit, une fois parti, risquerait de ne plus revenir. Aux îles Marquises, « quand un homme est à l'agonie, le parent le plus proche tient à la fois le nez et la bouche du mourant, dans l'aimable intention d'empêcher l'âme de s'échapper » (2).

Ces pratiques sauvages n'éclairent-elles pas d'un jour très vif le passage de la Mischna interdisant de « fermer le mort » « au moment de la sortie de l'âme », *'im yeṣi'at nefeš*, et assimilant celui qui le fait à un meurtrier? Evidemment, c'était parmi les Juifs du IIe siècle une règle traditionnelle, depuis longtemps incomprise à coup sûr, mais d'autant plus tyrannique, qu'il fallait *à l'instant même de la mort* clore toutes les ouvertures du corps. Et quelques-uns, dans leur zèle à observer cette règle de piété, risquaient de devancer le moment du décès. Cette pratique, dans la pensée des lointains ancêtres qui l'avaient imaginée, devait avoir pour effet peut-être de retarder de force la mort, et, en tout cas, d'empêcher l'esprit du défunt d'errer dans la maison. L'âme ne devait être libérée qu'au

(1) Budde, *ZDPV*, 6 (1883), p. 185. Cette idée n'était pas étrangère aux Juifs. Il était défendu de laisser le cadavre seul, d'après le *Ma'abar Yabboq*, 112 b, parce que « les mauvais esprits qui sont naturellement incorporels, et, comme tels, avides de se compléter, ce qu'ils ne peuvent faire qu'en s'incarnant, pourraient s'emparer de l'occasion d'entrer dans le corps mort » (Bender, *JQR*, 7, p. 118). « D'après Doughty, II, 199, un homme se bouche les oreilles avec du coton avant de s'aventurer à descendre dans un puits hanté par des djinns » (Rob. Smith, *Rel. Sem.*², p. 453, note 2). On mettait des vases d'airain sur les yeux pour les guérir, « car l'airain en général rompt les charmes » (d'après Blau, *altjüd. Zauberwesen*, p. 72). Les procédés employés pour protéger les morts contre les mauvais esprits sont exactement les mêmes que ceux auxquels on a recours pour protéger les vivants contre les âmes des morts (Frazer, *JAI*, 15, p. 86-88).

(2) Frazer, *JAI*, 15, p. 82-84.

tombeau. Ne serait-ce pas pour cela que les Romains ouvraient les yeux du mort sur le bûcher ?

*Le baiser donné au mort* (Gen. 50, 1 ; Jub. 23, 5) pouvait être une simple marque de tendresse (1). Ce pouvait être aussi un témoignage de respect, même de respect sacré qu'on voulait lui accorder (2); on baisait les images des dieux (Os. 13, 2 ; 1 Rois 19, 18) ; on envoyait de la main des baisers au soleil et à la lune (Job 31, 27). Chez les Grecs on saluait de la sorte aussi bien les dieux que l'âme des morts, en passant près d'un sépulcre (3). Il n'y a pas de preuve que les Israélites aient jamais attribué à ce suprême baiser le but très particulier que lui assignaient, par exemple, les Romains, celui de recueillir l'âme au moment où elle s'échappe (4).

Dans l'ancien Israël, il ne devait pas y avoir de *vêtement* spécial pour les morts (5) : on ensevelissait sans doute le défunt avec son plus beau costume. Car les rois dans le scheol continuent à porter les insignes de leur dignité (Es. 14, 9) ; les guerriers ont leurs armes (Ez. 32), Samuel son manteau de prophète (1 Sam. 28).

L'usage du linceul et des bandelettes, attesté pour le Ier siècle par le Nouveau-Testament (6), ne devait pas être général même à cette époque. Josèphe et la littérature rabbinique le présentent comme une réaction contre l'habitude courante de couvrir les morts des vêtements les plus riches et les plus dispendieux (7). Hérode se fait enterrer avec tout son appareil royal (8).

(1) LAGRANGE, *Etudes* ², p. 321 ; BENZINGER, *Hebr. Archäolog.*, p. 163.

(2) SCHWALLY, *Das Leben*, p. 8.

(3) ROHDE, *Psyche* ², p. 346.

(4) CICÉRON, *Verr.*, V, 45 ; VIRGILE, *En.*, IV, 684 ; LUCIEN, *De Luctu*, § 13. — De même chez les Séminoles de la Floride, si une femme meurt en couches, l'enfant est tenu sur sa bouche pour recevoir son âme ; TYLOR, *Civ. Prim.*, I, 502. 503 ; FRAZER, *JAI*, 15, p. 83.

(5) De même chez les Arabes. WELLHAUSEN, *Reste* ², p. 178

(6) Mt. 27, 59 ; Marc 15, 46 ; Luc 23, 53 ; Jean 11, 44 ; 19, 40 ; 20, 7.

(7) Jos., *A. J.*, XV, 3, 4 ; XVI, 7, 1 ; *c. Ap.*, II, 26 ; Test. XII Patr., Juda, 26 ; *Moed Katon*, 27 b ; *Keth.*, 8 b ; *J. Kilaïm*, IX, 4, etc... Cf. PERLES, *MGWJ*, 10 (1861), p. 349. 351. 355. 376 ; BENDER, *JQR*, 7, 261-263.

(8) JOSÈPHE, *A.J.*, XVII, 8, 3 ; *B. J.*, 1, 33, 9.

Un prince babylonien déclare de même qu'il a « mis dans le tombeau de son père... les insignes de sa majesté qu'il aimait » (1).

Le mythe de la descente d'Istar aux enfers, en racontant comment la déesse fut, d'après « l'antique loi », dépouillée successivement de tous ses joyaux et de tous ses vêtements, à mesure qu'elle franchissait les sept portes de l'Aralou, indique qu'en Babylonie, à une certaine époque, on enterrait les morts parés et vêtus (2).

Dans une des inscriptions de Nérab, un certain Agbor déclare qu'il n'a dans son sépulcre que ses vêtements (3).

L'idée est naturellement que les morts tiennent comme les vivants à être richement vêtus, quand ce ne serait que pour être traités selon leur rang parmi les défunts. L'âme de Melissa refusa de répondre à son mari Périandre jusqu'au moment où celui-ci lui brûla les plus beaux vêtements des femmes de Corinthe; ceux de la défunte, en effet, ne lui étaient pas parvenus parce qu'ils n'avaient pas été brûlés (4).

Il est difficile de démêler dans quelle mesure les vivants, à l'origine, en couvrant le mort de vêtements parfois fort riches, obéissaient au pieux désir d'assurer son bien-être, ou à la préoccupation de gagner les faveurs de l'âme devenue une puissance, ou bien à la peur de l'esprit, soit qu'ils voulussent l'écarter de leur demeure en lui faisant trouver ses aises dans le sépulcre (5), soit qu'ils estimassent dangereux le contact des vêtements qui lui avaient appartenu.

(1) Cf. ALF. JEREMIAS, *Hölle und Paradies* [2], p. 12.

(2) Recto l. 37 62. L'idée que les habitants de l'Aralou vivent nus viendrait-elle, d'autre part, d'une pratique divergente (plus ancienne?) consistant à enterrer les morts sans vêtements (Cf. Job 1, 21)? Sur l'antique « stèle des vautours », les soldats babyloniens sont représentés nus dans leur fosse.

(3) LIDZBARSKI, *Handb.*, 1, p. 142. 445 (II, l. 7); II, table XXV.

(4) HÉRODOTE, V, 92; cf. STRABON, VIII, 6, 12; LUCIEN, *De Luctu*, 9; PHILOPSEUDES, 27.

(5) FRAZER, *JAI*, 15, p 74.

### 3. — Le vêtement de deuil.

Le premier geste d'un Israélite, lorsqu'il était frappé d'un deuil, et par une extension naturelle lorsqu'il se voyait atteint par un malheur quelconque, était de *déchirer ses vêtements* (1).

La même coutume se rencontre chez les Babyloniens (2) et chez les Arabes (3).

On se ceignait ensuite d'un *sac*. Le mot se trouve également en assyrien, et avec des synonymes qui indiquent que c'était, en Babylonie aussi, une partie de la tenue de deuil.

Il est difficile de dire au juste ce qu'était ce vêtement. M. Jensen croit pouvoir déduire des textes cunéiformes que le sac avait un haut et un bas, de sorte qu'il aurait consisté en une toile ou un sac jeté sur la tête et serré avec une corde autour de la taille (4).

Telle ne semble pas avoir été, en tout cas, la forme ordinaire du sac de deuil en Israël. On ne rencontre que rarement l'expression : « Se couvrir d'un sac » (5). La formule de beaucoup la plus fréquente est « se ceindre du sac » (6) ou « le mettre sur ses reins » (7). Pour l'ôter, on l' « ouvrait », c'est à

(1) Lorsque ce geste est mentionné avec d'autres manifestations de deuil, il est presque toujours nommé le premier. Dans le deuil rituel : 2 Sam. 3, 31 ; — à la nouvelle d'un décès : Gen. 37, 34 ; 2 Sam. 1, 11 ; 13, 31 ; Job 1, 20 ; — dans une calamité publique : Jos. 7, 6 ; 1 Sam. 4, 12 ; 2 Sam. 1, 2 ; 15, 32 ; 2 Rois 18, 37 ; 19, 1 ; Esth. 4, 1 ; — pour implorer le pardon de Dieu : 1 Rois 21, 27 ; Jér. 36, 24 ; 41, 5 ; Joël 2, 13 ; Esdr. 9, 3 ; — dans un malheur quelconque : Gen. 44, 13 ; Jug. 11, 35 ; 2 Rois 6, 30 ; Job 2, 12 ; — en signe de honte : 2 Sam. 13, 19 ; — le lépreux : Lév. 13, 45.

(2) Jeremias, *bab.-assyr. Vorstell.*, p. 53. 54 ; *Hölle und Parad.*², p. 11. Assourbanipal « revêt un habit déchiré » pour offrir des sacrifices à ses ancêtres. Un vaincu déchire ses vêtements.

(3) Wellhausen, *Reste arab. Heid.*², p. 181 ; Fritzsche, *Todtengebräuche, Oester. Monatschr. f. d Orient*, 1887, p. 186.

(4) Jensen, *KB*, VI, 1, p. 400.

(5) 2 Rois 19, 1. 2 ; Jonas 3, 6 ; 1 Chr. 21, 16.

(6) 2 Sam. 3, 31 ; 1 Rois 20, 32 ; 21 (20), 27 (LXX) ; Es. 3, 24 ; 15, 3 ; 22, 12 ; Jér. 4, 8 ; 6, 26 ; 49, 3 ; Ez. 7, 18 ; 27, 31 ; Joël 1, 8.

(7) Gen. 37, 34 ; 1 Rois 20, 31 ; Es. 20, 2 ; Jér. 48, 37 ; Am. 8, 10 ; 2 Macc. 10, 25 (τὰς ὀσφύας σάκκοις ζώσαντες).

dire le déliait comme une ceinture (1). Un témoignage formel nous apprend qu'on le portait attaché autour de la taille, au-dessous des seins (2). Ainsi le sac n'était ni un voile jeté sur la tête (3), ni un sac percé d'un trou (4) ; il n'était pas employé, du moins d'ordinaire, comme manteau (5), mais porté comme un pagne cousu (6) ou serré à la taille par une corde (7).

Ce devait donc bien être, ainsi que l'a vu M. Schwally, le costume des Israélites à l'âge préhistorique (*ḥagôrâh*, Gen. 3, 7). Les vieux accoutrements se perpétuent souvent, religieusement conservés par tradition, dans certaines circonstances solennelles, comme on le voit, par exemple, dans le cas du pèlerinage musulman (8).

Le sac pouvait, du reste, être assez ample, puisqu'on l'étendait et s'y enveloppait pour passer la nuit comme dans un manteau (9). De même que le vêtement des Bédouins, il était fait de l'étoffe grossière, en poils de chèvre, de couleur très sombre, dont on se servait aussi pour faire les sacs (10).

Il n'y a pas lieu cependant d'identifier, comme le veulent MM. Duhm et Grüneisen (11), le sac avec le manteau de poil, vêtement ordinaire des prophètes. Le sac que portait Esaïe

(1) Es. 20, 2 ; Psaume 30, 12 ; cf. Es. 45, 1.

(2) 2 Macc. 3, 19 ; ὑπεζωσμέναι δὲ ὑπὸ τοὺς μαστοὺς αἱ γυναῖκες σάκκους κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐπλήθυον. Chez les Egyptiens, hommes et femmes allaient *nus jusqu'à la taille* (Hérodote, II, 85). « Les Persans modernes continuent à déchirer leurs vêtements jusqu'à la ceinture » (Morris Jastrow, *JAOS*, 20, 1 (1899), p. 145). Les femmes arabes, pendant les lamentations, étaient à demi nues (Wellhausen, *Reste*², p. 181).

(3) Jensen ; Lagrange, *Etudes*², p. 321. 322.

(4) Kamphausen, dans Riehm's *Handwörterburch*, p. 1320, art. *Sack*.

(5) Grüneisen, *Ahnenkultus*, p. 79. Les textes un peu explicites nous montrent le sac porté à même sur la peau : 2 Rois 6, 30 ; Es. 20, 2-4 ; 32, 11 ; Job 16, 15.

(6) Job 16, 15.

(7) Esaïe 3, 24. Parmi les paysans de la Haute-Egypte, les femmes « nouent une ceinture de corde, faite en général de l'herbe appelée *khalfa*, autour de leur taille » (Lane, *Modern Egyptians*, Londres, 1836, II, p. 309).

(8) Schwally, *Das Leben*, p. 12

(9) 2 Samuel 21, 10 ; Es. 58, 5 ; Joël 1, 13 ; Esther 4, 3. Ou le sac dont il est question ici était-il une autre pièce de la même étoffe sur laquelle on couchait pendant le deuil ?

(10) Es. 50, 3 ; Apoc. 6, 12 ; cf. Psaumes, 35, 14.

(11) Duhm, *Jesaia (Handkomm z. A. T.*, III, 1), p. 125. Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 79. 80.

dans une circonstance spéciale, d'après 20, 2 (1), était ceint à ses reins, tandis que le manteau des prophètes était flottant (1 Sam. 15, 27); celui-ci, de plus, était un vêtement de dessus, tandis que, lorsqu'Esaïe a délié son sac, il se trouve nu, c'est à dire non pas simplement en tunique, mais sans aucun vêtement (v. 4.

Ceci nous conduit à une variante de la tenue de deuil, qui consistait à *n'avoir point de vêtement du tout* (2). « Nu » peut, à vrai dire, signifier sans manteau; mais les termes ultra-réalistes de certains des passages en question (Es. 20, 4; Michée 1, 11) ne permettent pas de douter que le mot ne doive être ici pris au sens absolu (3).

Quelques témoignages parlent de vêtements de deuil et de veuvage (2 Sam. 14, 2; Gen. 38,14. 19; Judith 16, 8), expressément distingués du sac (Jud. 8, 5; 10,3). C'étaient peut-être les vêtements déchirés que l'on portait parfois en même temps que le sac (2 Rois 6, 30).

Maintenant quel était le sens originel de ces manifestations très particulières du deuil?

M. Jeremias remarque que l'idéogramme pour « action de déchirer ses vêtements » est expliqué en assyrien par « douleur débordante » et « fureur écumante ». « Par là, ajoute-t-il, est authentiquement interprétée la psychologie de ce geste de deuil, aussi chez les Hébreux » (4). Cet intéressant témoignage prouve que les Assyriens employaient ce geste pour exprimer les mêmes sentiments que les Israélites, la douleur et l'indignation (Matth. 26, 65). Mais il n'explique nullement par quel processus psychologique on avait été amené à exprimer ces sentiments sous cette forme précise.

M. Jeremias pense avoir du même coup marqué le sens du

(1) Ce verset, d'après M. Duhm, n'est pas d'Esaïe; mais peu importe ici : car l'auteur du verset connaissait en tout cas le sens des mots et les usages israélites.

(2) Es. 20, 2. 4 : 32, 11; Michée 1, 8. 11. Nous ne faisons pas état de Nah. 2, 8 dont le texte est profondément altéré.

(3) Contre Duhm, *Jesaia* (pour Esaïe 20, 2.), et Frey, *TNS*, p. 41.

(4) *Hölle und Paradies*², p. 11, note 5.

sac; car celui-ci n'était, selon lui, qu'un vêtement déchiré. Il est exact qu'Assourbanipal dit: « Je revêtis un vêtement déchiré »; mais tout indique que ce n'était pas le sac. L'usage de mettre un vêtement déchiré était une variante assyrienne de l'habitude de déchirer ses vêtements ordinaires: on faisait l'un *ou* l'autre, et non pas l'un *et* l'autre. Tandis qu'il était d'usage courant en Israël de déchirer les habits que l'on portait au moment du malheur, *puis* de ceindre le sac. De plus, le sac était un vêtement d'étoffe et d'aspect très spécial dont il reste, en tout cas, à expliquer l'origine.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter l'opinion de M. Kamphausen, d'après laquelle l'Israélite, en déchirant ses vêtements, voulait donner une image de son cœur brisé, blessé à mort; c'est prêter à des primitifs un symbolisme tout moderne (1).

Nous sommes également dans le symbolisme avec l'une des explications proposées par M. Schwally; le sac et le vêtement déchirés auraient été le costume des esclaves et l'on aurait voulu, en le portant, montrer qu'on se regardait comme le serviteur obéissant du défunt (2).

Nous avons vu plus haut ce qu'il faut penser de ce système d'interprétation. Ajoutons seulement qu'il n'est jamais attesté expressément que les esclaves portassent encore le sac (3), qu'à l'origine, du reste, ce devait être le vêtement de tous, enfin qu'il est peu vraisemblable que les esclaves des riches aient circulé avec des habits déchirés: le vêtement en lambeaux pouvait être tout au plus le costume caractéristique des pauvres, libres ou serfs.

Il serait déjà plus vraisemblable d'expliquer les pratiques indiquées par la violence passionnée qui caractérise les senti-

(1) Kamphausen dans Riehm, *Handwörterbuch*, art. *Trauer*, p. 1685.

(2) *Das Leben*, p. 12. C'est sans doute aussi la pensée de M. Charles: « Cette pratique (le port du sac) exprime la soumission à un supérieur » (*Doctrine of a future Life*, p. 29).

(3) 1 Rois 20, 31. 32, il s'agit non d'esclaves, mais de prisonniers qui se rendent à merci; de même peut-être Es. 3, 24; Ez. 7, 18.

ments de l'Oriental (1). Encore faudrait-il admettre que cette violence s'était par la suite étrangement canalisée et régularisée ; car elle s'exprimait toujours par les mêmes gestes, violents sans doute, mais identiques ; on poussait des hurlements à heure fixe, on déchirait ses vêtements par ordre royal (2 Sam. 3, 31) ; le lépreux y était obligé par la loi (Lév. 13, 45). En tous cas, la vivacité des sentiments de l'Oriental ne saurait expliquer d'une façon satisfaisante ni l'usage du sac, ni la nudité complète.

D'après M. Frey, la pensée de l'affligé était « de revêtir un costume aussi simple et modeste que possible pour exprimer par là son humilité ». « Le vêtement déchiré et le sac ne veulent exprimer autre chose qu'un abaissement volontaire et une humiliation profonde » (2). De là leur emploi, aussi bien lorsqu'on veut appuyer une supplication adressée à Yahvéh que lorsque, dans le deuil, on s'humilie sous sa main.

C'est sans doute par des motifs de ce genre que les Israélites, à une certaine époque, ont justifié le recours à ces pratiques dans les requêtes présentées par un suppliant soit à Dieu, soit à un ennemi victorieux (1 Rois 20, 31 32). Mais nous avons dit plus haut pourquoi cette explication ne nous paraît pas atteindre le sens primitif attaché à ces coutumes dans le deuil.

M. Morris Jastrow fait remarquer que sur l'antique « stèle des vautours », qui remonte au temps de Goudéa, sont représentés des personnages nus jusqu'à la taille, et qui portent sur la tête des corbeilles en s'approchant d'une rangée de guerriers morts couchés dans une fosse (3).

M. Morris Jastrow estime, ce qui paraît vraisemblable, que dans ces corbeilles, les personnages en question apportent de la terre pour élever un tertre sur les cadavres. Et il suppose fort ingénieusement que l'usage de se dévêtir jusqu'à la cein-

(1) LEYRER, *HRE* ², VIII, p. 42 ; WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarb.* III, p. 107 : pour « exprimer la violence de la douleur qui oublie tout respect humain » et pour « attirer l'attention générale ».

(2) FREY, *TNS*, p. 38. 41.

(3) On trouvera le fragment de la stèle représentant cette scène, reproduit dans JEREMIAS, *Hölle und Paradies* ², p. 13.

ture, comme celui de se mettre de la terre sur la tête, sont des survivances de cette façon primitive d'enterrer. Le sac était « originairement le vêtement qu'on mettait lorsqu'on était sur le point d'ensevelir un mort de ses propres mains ». Si l'on déchirait ses habits, c'était pour revêtir le sac (1).

Si séduisante que soit cette hypothèse, elle n'est pas satisfaisante, du moins en ce qui concerne le sac et l'usage de déchirer ses vêtements. Si elle était juste, il aurait suffi, en effet, aux parents de modifier leur costume peu avant l'ensevelissement et il n'y aurait pas eu pour eux de raison de conserver leur accoutrement spécial après l'enterrement. A quoi bon se mettre en tenue de fossoyeur dès la nouvelle de la mort et la garder pendant sept jours et plus? Et puis pourquoi les femmes et tous les assistants la prenaient-ils, et non pas seulement les proches qui participaient à la mise en terre? Pourquoi *déchirait-on* ses vêtements et ne se contentait-on pas de les ôter pour ceindre le sac? On avait tout le temps jusqu'à l'enterrement. Ajoutons enfin qu'en tous cas le pagne des personnages de la « stèle des vautours » ne doit pas être le grossier sac de deuil, car on distingue, au bas et sur le côté du vêtement, des franges ou lanières régulières.

La tenue de deuil n'aurait-elle pas été originairement religieuse? M. Schwally, qui propose cette explication parallèlement avec son hypothèse de l'esclavage, trouve dans le fait qu'Esaïe portait un sac (Es. 20) la preuve que ce vêtement était considéré comme un costume sacré, et dans l'exemple de Saül prophétisant sans vêtement jour et nuit devant Samuel (1 Sam. 19, 24), l'indice que la nudité aussi était tenue pour quelque chose de sacré. On aurait déchiré ses vêtements habituels pour revêtir plus rapidement le costume religieux (2).

L'idée du parallélisme entre les pratiques du deuil et celles

(1) Morris Jastrow Jr, *Dust, earth and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews*, *Journal of the American Oriental Society*, 20, 1 (1899), p. 141-149.

(2) *Das Leben*, p. 12-14. MM. Marti, *Theol. des A. T.*, p. 39, et Bertholet, *Die isr. Vorstell.*, p. 8, pensent, de même, que le sac avait une valeur cultuelle.

du culte est une idée juste et féconde, mais ne pourrait être regardée comme une explication des rites en question que s'il était prouvé que les usages du deuil dérivent de ceux du culte. Si, au contraire, ils procèdent les uns et les autres d'une source commune, cette source commune est encore à trouver ; et la parenté avec les usages du culte n'est qu'un élément du problème.

Or, dans le cas présent, il serait bien téméraire d'affirmer que le sac n'a été adopté dans le deuil, c'est à dire dans le culte des morts, que par imitation du culte divin. Il faudrait pour cela que le sac ait été *le* costume religieux par excellence ; or le fait qu'Esaïe a une fois porté un sac ne suffit même pas à établir bien solidement que ce vêtement ait été *un* costume religieux.

D'après une autre catégorie d'interprétations, les pratiques qui nous occupent seraient des actes de culte plus caractérisés encore. Robertson Smith écrit : « Des offrandes de chiffons se voient encore pendues aux arbres sacrés de Syrie et sur les tombes des saints mahométans ; ce ne sont pas des dons au sens ordinaire, mais des gages d'attachement. Il est possible que l'habitude de déchirer ses vêtements dans le deuil ait eu pour but originairement d'effectuer une offrande de ce genre au mort » (1). M. Marti précise : « Les vêtements déchirés sont peut-être tenus pour des équivalents du sang et des cheveux comme les chiffons pendus aux arbres sacrés et aux tombeaux des saints ». Déchirer ses vêtements, « c'est en quelque sorte, écrit M. L.-G. Lévy, se déchirer soi-même, car les vêtements font comme partie de la personne » (2). Cette pratique devrait, dans ce cas, être regardée comme le reste atténué d'un ancien sacrifice humain au mort (3). Le P. Lagrange rapproche l'usage de ceindre le sac, « le vêtement des pauvres », de la

(1) Rob. Smith, *Rel. of the Sem* [2], p. 335.336. Cette hypothèse a été adoptée par M. Schwally (parallèlement avec les précédentes), *Das Leben*, p. 13. 14 ; Marti, *Theol. d. A. T.*, p. 39 ; Bertholet, *Die isr. Vorstell.*, p. 6.

(2) *La famille dans l'antiquité israélite*, p. 256.

(3) M. Lévy reculerait sans doute devant cette conséquence de son point de vue. Peut-être pense-t-il, comme M. Kamphausen, que les Israélites voulaient seulement *symboliser* le déchirement de leur cœur.

coutume chinoise de tout abandonner au défunt : « Les vêtements de deuil, la suppression des ornements viendraient de ce qu'autrefois tous les ornements de la famille étaient donnés au mort » (1).

Ce système d'interprétation ne manque pas de vraisemblance. Il expliquerait, par exemple, pourquoi le lépreux aussi déchirait ses vêtements (Lév. 13, 45). Ce sont, en effet, surtout les malades qui attachent des lambeaux d'étoffe aux tombeaux des *ouélis* musulmans, pensant peut-être transmettre ainsi au saint et faire absorber par lui leur maladie, tandis qu'eux-mêmes s'assimilent fréquemment sa vertu divine en portant un chiffon détaché de l'arbre ou du tombeau sacré (2). Cette hypothèse de l'offrande des vêtements a toutefois un point faible : c'est qu'il n'y a pas d'indice que l'habit ou une partie de l'habit déchiré dans le deuil fût offert au défunt.

M. Grüneisen, appliquant et développant l'une des idées de M. Frazer, estime que les Sémites primitifs, en modifiant leur costume et l'aspect de leur corps, n'avaient d'autre but que de donner le change à l'esprit du mort : ils essayaient de se rendre méconnaissables. Déchirer ses habits, se couvrir d'une étoffe sombre, le sac, ou se dépouiller de tout vêtement, étaient parmi les moyens les plus simples de se défigurer et d'échapper au danger imminent (3).

Le point de départ et la méthode de M. Grüneisen nous paraissent excellents. Du moment que les pratiques relatives

(1) *Etudes sur les religions sémitiques*², p. 321. Le P. Lagrange ne se prononce, du reste, pas sur le sens originel des coutumes en question et se contente d'affirmer que « au temps historique, le sens symbolique est le seul qui pût entrer dans leur pensée » (des Sémites). On voulait simplement exprimer, en déchirant ses vêtements, « qu'on renonce au commerce agréable des hommes » et, en ceignant le sac, « qu'on se regarde comme privé, par le départ du défunt, de tout ce qui fait le luxe et le bien-être de la vie » (p. 322).

(2) Curtiss, *Ursemitische Religion*, etc., p. 96-99. 163. 164 Cf. Actes 19, 11. 12.

(3) *Der Ahnenkultus*, p. 84-101. De même Beer, *Der biblische Hades*, p. 17. Le P. Lagrange écrit : « S'il fallait une explication religieuse à tout prix, mieux vaudrait placer à l'origine du rite (du sac) le désir de n'être pas reconnu du mort. Mais cette pensée naquit-elle jamais chez les ancêtres des Sémites, s'ils se représentaient les morts comme doués de connaissances supérieures ? » *Etudes*², p. 321.322.

au costume se retrouvent à la fois dans le deuil, dans le culte (nudité) et dans un cas d' « impureté » (le lépreux déchire ses vêtements), elles doivent faire partie de ces règles appelées « tabous », et qui avaient pour but principal, nous l'avons dit, de préserver contre les esprits. C'est donc dans la terreur qu'inspirait l'âme du défunt qu'il faut sans doute chercher la raison première des coutumes qui nous occupent.

Mais tromper les esprits par un déguisement n'était pas, loin de là, l'unique moyen auquel eût recours l'imagination fertile du « sauvage » pour se prémunir contre eux. M. Frazer l'a montré par une abondante documentation et M. Grüneisen l'a peut-être un peu trop oublié. Dans le cas présent, eût-ce été un moyen très sûr de se rendre méconnaissable à l'âme d'un parent que de se montrer à elle sans vêtements ou de mettre le sac, qui paraît avoir été longtemps le vêtement de tout le monde ?

Voici une interprétation que nous proposons à titre d'hypothèse et qui nous paraît concilier le caractère préservatif de ces rites, signalé par M. Grüneisen, et la similitude avec les usages religieux, qu'a mise en lumière M. Schwally.

C'est une croyance générale que les vêtements comptent parmi les objets les plus aptes à cacher dans leurs plis un esprit ; ils s'imprègnent, en quelque sorte, des forces spirituelles du milieu où ils se trouvent. Un vêtement qui a été en contact avec un objet tabou, sacré ou impur peu importe, devient lui même tabou, inutilisable pour le service ordinaire, sous peine de redoutables dangers.

Les prêtres juifs doivent, en quittant leur service, déposer, dans les chambres du sanctuaire, les vêtements avec lesquels ils ont officié et en mettre d'autres, « de peur qu'ils ne sanctifient le peuple par leurs vêtements » (Ez. 44, 19).

En Nouvelle-Zélande, lorsqu'un esclave ou une personne quelconque non revêtue d'un caractère sacré entre dans un lieu tabou, ses vêtements deviennent tabou et ne peuvent plus servir (1). Inversement, il est peu sûr de mettre en contact

(1) D'après Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 451, auquel nous empruntons plusieurs des données qu'on va lire sur les vêtements sacrés.

avec un objet tabou un vêtement profane, c'est à dire peut-être chargé d'effluves hostiles à l'esprit. S'il était permis d'employer une image toute moderne, nous comparerions ces idées à celles en vertu desquelles, dans nos hôpitaux, les chirurgiens, les infirmières, et même les simples visiteurs, revêtent, en entrant dans les salles, des blouses autoclavées qu'ils quittent en sortant.

Cette conception conduisait à des pratiques diverses que nous observons très clairement dans le culte.

Le moyen ordinaire de se préserver de la contagion périlleuse du tabou était d'avoir des vêtements spéciaux pour les actes sacrés; tels les costumes sacerdotaux que portent les prêtres officiants dans les religions les plus diverses (1); tels « les vêtements de rechange » (Gen. 35, 2), qui étaient des vêtements taboués, mis à part pour cet usage. Les Phéniciens avaient un costume spécial pour le culte (2). Les pauvres se contentaient de laver leurs vêtements ordinaires avant et après l'acte sacré (3).

On pouvait aussi emprunter des vêtements au sanctuaire, comme cela se pratiquait à la Mecque, au lieu saint d'Al-Djalsad (4), dans le culte du Baal de Tyr (2 Rois 10, 22) et peut-être à Jérusalem même, si l'éfod que ceignit David était le costume d'un prêtre (2 Sam. 6, 14).

Il arrivait encore qu'on se dépouillât de ses vêtements (1 Sam. 19, 24) ou, si on les gardait, qu'on les déposât ensuite à la porte du sanctuaire (5).

Le tabou qui entourait les rois nous fournit un exemple d'une autre précaution qui consistait à rendre inutilisable le vêtement devenu tabou. « Amr Mozaïciâ déchirait, dit-on, ses vêtements chaque nuit de façon que personne autre ne pût les porter » (6).

(1) Ex. 28; 29, 4-9. 29. 30; Lév. 6, 3. 4; Ez. 42, 14.
(2) Silius, III, 28 ss.; cf. Hérodien, V, 5, 10.
(3) Ex. 19, 10.14; Lév. 16, 26.28; Nombres 8, 7.
(4) D'après Rob. Smith, *ibid.*
(5) Il y en a des exemples à la Mecque. Rob. Smith, *ibid.*
(6) Ibn Doraid, p. 253, d'après Rob. Smith, *Rel. Sem.*², p. 452. Cf. Frazer, *Le Rameau d'Or*, I, p. 248-250. « Les vêtements d'un chef néo-zélandais tuent

Passons au tabou des morts. La croyance que l'esprit ou quelque chose de l'esprit du mort peut s'attacher à un vêtement est courante. « Si son père ou sa mère, dit le talmud en parlant d'un mort, jette sur lui des vêtements, il est défendu à qui que ce soit de les sauver ». Ces vêtements sont « interdits » ; on pourrait traduire : ils sont taboués (1). Cette croyance ne devait-elle pas conduire à des pratiques semblables à celles que nous avons constatées dans les autres tabous?

Dès qu'un décès s'est produit, c'est à dire qu'un esprit se trouve en liberté dans la maison, il faut se hâter d'ôter ses vêtements (Jonas 3, 6; Ez. 26, 16) (2), sans quoi on ne pourrait plus s'en servir par la suite. Toutefois, comme l'esprit a pu s'y attacher sur-le-champ, cette précaution est insuffisante et l'on s'en contente rarement.

Il est beaucoup plus sûr de déchirer ces vêtements que l'on quitte et de ne plus les remettre. « Si un Esquimau est présent à la mort d'un de ses parents, il faut qu'il jette ses vêtements et ne s'en resserve plus » (3).

Cela fait, on peut, comme dans les sanctuaires, c'est à dire dans la demeure des esprits divins, soit rester nu (4), soit mettre un costume réservé à cet usage; et c'est le sac. Ce costume était, à l'origine, tout semblable, par sa forme comme par son étoffe, à ceux qu'on portait d'habitude ; il ne s'en distingua, par la suite, que parce que, tandis que les modes changeaient, les Sémites conservèrent à perpétuité, par tradition, au costume de deuil son aspect primitif (5).

Au lieu de revêtir le sac, on pouvait aussi conserver ses

qui les porte. » Un chef maori jette dans un précipice une couverture dont il ne veut plus, de peur que quelque passant ne la trouve et ne s'en serve, ce qui lui serait fatal.

(1) *B. Sanhedr.* 48 a (éd. Goldschmidt, Berlin Calvary, VII, 1, p. 204).

(2) M. Wellhausen, *Reste arab. Heid.* [2], p. 177, parle d'une femme arabe qui, pour annoncer un décès, se dépouille de façon à être à demi nue. Cf. p. 181.

(3) Frazer, *JAI*, 15 (1886), p. 68.

(4) Comp. Blau, *Altjüdisch. Zauberwesen*, p. 162. « Il faut accomplir les rites magiques nu ; car les vêtements pourraient rompre le charme », apparemment parce qu'ils risquent d'apporter des influences spirituelles contraires.

(5) Le costume de plusieurs ordres religieux est simplement la tenue que portaient les servantes et les paysannes au temps de leur fondation.

habits ordinaires, mais en leur faisant des déchirures : peut-être n'était-ce pas simplement une atténuation de l'usage de dépouiller ces vêtements (1) et de les anéantir aussitôt, mais une façon sommaire de les rendre tabous, inutilisables en dehors de la période où l'on était en contact avec l'esprit du mort. Ce serait de même pour rendre son vêtement tabou que le lépreux, placé également sous l'action d'un esprit, devait le déchirer (2).

Ce serait alors sans doute par une extension de cette manière de « tabouer » un vêtement que les costumes « tabous » (sacrés, impurs, magiques) étaient tailladés ou ornés de franges (cf. Nombr. 15, 38 et suiv.). « Le *raḥt* ou *ḥauf*, ceinture ou court jupon de peau tailladée en lanières... était porté par les jeunes filles arabes, par les femmes à leurs époques, et aussi, dit-on, par les adorateurs à la Caaba. » Des « courroies et ceintures à pans... apparaissent comme amulettes chez les Arabes » (3). Cela expliquerait qu'Assourbanipal, au lieu de déchirer ses vêtements, « mette un vêtement déchiré » (4). Le pagne tailladé des personnages de la « stèle des vautours » était peut-être un de ces costumes de deuil « déchirés » d'avance (5).

D'après cette interprétation, en somme, le costume de deuil sous ses diverses formes aurait été un moyen d'éviter le contact de l'esprit du mort, ou du moins de rendre ce contact inoffensif, tout comme la tenue sacrée servait à éviter le contact des dieux ou à le rendre sans danger. Ce n'est pas encore la preuve qu'on rendît un culte aux morts, mais c'est la preuve qu'on les regardait comme des puissances redoutables.

(1) Schwally, *Das Leben*, p. 13.

(2) Si l'on déchirait ses vêtements lorsqu'on entendait un blasphème (2 Rois 5, 7 (?); Ma c 14, 63 ; Matth. 26, 65 ; Actes 14, 14 ; cf. 22, 23), c'était peut-être simplement un signe de douleur, pour montrer à Dieu qu'on souffrait de l'entendre outrager ; mais c'était peut-être originairement parce qu'on s'attendait à ce que le Dieu offensé vînt sur l'heure écraser le blasphémateur, donc par crainte de la venue d'un esprit. Cf. Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 97.

(3) Rob. Smith, *Rel. of the Sem.* [1], p. 437, note 2.

(4) Voyez page 91.

(5) Voyez page 93.

## 4. — Autres gestes de deuil.

C'est dans le même ordre de préoccupations que nous chercherons l'explication de plusieurs autres gestes de deuil, dont quelques-uns, du reste, doivent, de l'aveu général, recevoir la même interprétation que ceux qui viennent d'être étudiés.

L'Israélite en deuil *ôtait ses sandales* (Ez. 24, 17. 23; 2 Sam. 15, 30; Michée 1, 8; cf. Es. 20, 2-4). Dans le judaïsme l'usage des chaussures était interdit au jour des expiations (*Yoma* VIII, 1). Le même rite est de règle dans le deuil public du 9 Ab (1). Les porteurs de la bière marchaient pieds nus (2).

Les prisonniers (3) et les pauvres (4) allant souvent nu-pieds, M. Frey estime que l'affligé, en observant cette coutume, entendait indiquer qu'il s'humiliait devant la face de Dieu, et voulait « se faire reconnaître pour un pauvre et un misérable » (5). D'après le P. Lagrange c'était « pour se réduire au vêtement le plus grossier » qu'il allait nu-pieds (6).

M. Schwally propose de nouveau deux solutions : d'après l'une, on voulait par là se déclarer l'esclave du mort (7).

Nous avons déjà rencontré ces diverses interprétations ; nous ne les discuterons pas à nouveau. Faisons seulement remarquer, contre M. Frey, que l'abandon d'une de ses chaussures par le beau-frère qui refusait d'exercer les droits et les devoirs du lévirat (Deut. 25, 10) n'était pas à l'origine une humiliation infligée au défaillant, mais un moyen courant d'attester que l'on renonçait à une propriété quelconque (Ruth 4, 7; cf. Ps. 60, 10; 108, 10).

(1) Cf. Kohler, *Jewish Encyclop.*, art. *Ab, 9th day of.*
(2) Perles, *MGWJ*, 10 (1861), p. 380.
(3) Esaïe 20, 4 ; 2 Chr. 28, 15.
(4) Deut. 25, 10 ; Luc 15, 22.
(5) *TSS*, p. 45 ; de même L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 258.
(6) *Etudes* [2], p. 322.
(7) *Das Leben*, p.14.

Il faut, comme le propose M. Schwally dans une seconde interprétation adoptée par M. Charles, rapprocher la pratique qui nous occupe de l'usage similaire que l'on rencontre dans le culte. « Retire tes sandales de tes pieds, déclare Yahvéh à Moïse, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » (Ex. 3, 5 ; Jos. 5, 15). Ce n'était, il est vrai, pas seulement lorsqu'il foulait la « terre sainte » du tombeau que l'Israélite en deuil ôtait ses sandales ; c'était pendant toute la durée du deuil. Mais le deuil, c'était le temps (sacré) où il était en contact avec l'esprit du mort. Le musulman, de même, quitte ses chaussures non seulement à la mosquée, mais pendant la prière (1).

De cette similitude on n'est toutefois pas en droit de conclure immédiatement que les Israélites rendaient un culte à leurs morts. L'usage de retirer ses sandales, en effet, comme les règles relatives à l'habillement en général, paraît être, non un acte de culte, mais un moyen de préservation, que l'on a appliqué aussi bien dans les rapports avec les morts que dans les relations avec les dieux, en vertu d'une même idée : la crainte de l'esprit ou des effluves spirituelles qui peuvent s'attacher aux vêtements. Le tabou de la chaussure n'est qu'un cas particulier du tabou du vêtement. Cela est si vrai que le premier présente, du moins dans le culte, les mêmes variantes que le second. On pouvait aussi, pour pénétrer dans le sanctuaire, mettre des chaussures spéciales (2) ou en emprunter au sanctuaire (3).

C'est en partie par les mêmes motifs que l'on devra expliquer, nous semble-t-il, les coutumes relatives à la coiffure. Ici aussi il fallait quitter son vêtement ordinaire : lors d'un décès, on *ôtait son turban* (Ez. 24, 17. 23).

(1) Schwally, *das Leben*, p. 14 ; Charles, *Doctrine of a future Life*, p 20.

(2) Le vêtement sacré phénicien comportait des sortes de bas de toile (Hérodien, V, 5, 10). Cf. Rob Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p. 453.

(3) « Une personne sur le point de consulter l'oracle de Trophonios, après avoir été lavée et ointe, mettait une chemise de toile et des chaussures du pays (Pausanias IX, 39) », note de Frazer, dans Rob. Smith. *Rel. of the Sem.* [2], p. 453.

D'autre part, David et ses soldats, fuyant devant Absalom avec toutes sortes de marques de deuil, marchent *la tête voilée* (2 Sam. 15, 30). Le même David, pleurant sur Absalom, se *cache le visage* (2 Sam. 19, 5) (1). Les Judéens désolés par une sécheresse, Haman déçu se voilent la tête (Jér. 14, 3; Esth. 6, 12).

D'après M. Jensen cet usage n'était sans doute qu'une conséquence du port du sac; car, selon ce savant, le sac couvrait la tête. Mais, nous l'avons vu, telle n'était pas, du moins en Israël, la forme du vêtement de deuil (2).

Nous écartons également l'idée de M. Kamphausen, suivant laquelle on aurait entendu indiquer qu'on ne voulait rien savoir du monde extérieur et se plonger tout entier dans sa douleur (3), car les cérémonies du deuil se pratiquaient en commun. Selon le P. Lagrange, on se voilait la face « pour ne pas voir de ses yeux un mal qui fait horreur » (4).

Ce qui rend ces interprétations symboliques encore moins acceptables que d'habitude, c'est qu'elles ne rendent pas compte de la coutume toute semblable qu'on trouve dans le culte. Moïse devant le buisson ardent se cache la face (Ex. 3, 6). Elie au Horeb s'enveloppe le visage dans son manteau (1 Rois 19, 13).

Aussi reconnaît-on généralement à la *velatio capitis* un caractère religieux plus ou moins accentué. Mais la nature de la pensée religieuse qui a dicté cet acte est définie de manières diverses.

D'après MM. Frey et Lévy, « cette coutume avait pour origine la terreur sacrée qu'on éprouvait devant une manifestation éclatante de la volonté divine ; se voiler c'était marquer son humilité et sa soumission » (5). M. Frey allègue qu'on

(1) Le P. Lagrange avait oublié ce passage lorsqu'il a contesté que le rite fût « proprement funéraire », attendu que « les exemples cités dans l'A. T. ont rapport à des infortunes d'un autre caractère » (*Etudes* [2], p. 322).

(2) Voy. p. 88. 89.

(3) KAMPHAUSEN, *HWB*, p. 1686, art. *Trauer*.

(4) *Etudes* [2], p. 322.

(5) L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 257 ; cf. FREY, *TSS*, p. 41.

voilait de même la tête du criminel en présence du roi (Esth. 7, 8).

M. Schwally voit aussi dans cet acte un signe de soumission que l'on donnait aux dieux, comme en général aux rois, aux puissants : on se couvre encore aujourd'hui dans la synagogue ; en Arabie, la femme se voile devant un étranger de condition libre. C'était donc une manière de témoigner sa révérence au mort (1).

Pour M. Charles ce serait le reste atténué d'un ancien sacrifice ; on se couvrait la tête, au lieu de se raser pour offrir sa chevelure au mort (ou au dieu) (2).

M. Hans Duhm émet une autre hypothèse. « L'usage de se voiler, qui rappelle la *velatio capitis* dans les rapports surtout avec les divinités chthoniennes, a sans doute pour but d'amener ou plutôt de maintenir une union intime avec l'âme trépassée » (3).

Nous aimons mieux, pour notre part, avec MM. Bertholet et Grüneisen (4), nous en tenir à la raison donnée par l'Ancien Testament de la forme religieuse de cet usage. « Moïse se cacha le visage ; car il craignait de regarder Dieu » (Ex. 3, 6). Nul, en effet, ne peut « voir Elohim et vivre ». « Quand ma gloire passera, dit ailleurs Yahvéh à Moïse, je te mettrai dans un creux de rocher, et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé... Tu ne pourras voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (5).

Ainsi l'Israélite, en se voilant le visage dans le sanctuaire, n'entendait ni exprimer son humilité ou sa révérence, ni faire une offrande, ni maintenir sa communion avec Dieu, mais se préserver contre le danger mortel qu'entraînerait pour lui l'apparition personnelle d'Elohim.

Telle a dû être aussi son intention primitive lorsqu'il se

(1) *Das Leben*, p. 15. 16.

(2) *Doctrine of a Future Life*, p. 30.

(3) *Die bösen Geister im A. T.*, p. 24.

(4) Bertholet, *die isr. Vorstell.*, p. 4 ; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 96. 97 ; Beer, *der bibl. Hades*, p. 17.

(5) Ex. 33, 20. 22 ; cf. Ex. 19, 21 ; Juges 13, 22. 23 ; etc...

voilait dans le deuil. C'était soit par crainte de voir apparaître l'âme du mort, soit d'une façon générale pour protéger sa tête, partie du corps particulièrement sacrée, contre le contact redoutable de l'esprit (1). En Corée, le fils en deuil doit cacher son visage sous son chapeau, derrière un voile ou à l'abri d'un éventail (2). Darius refusait de passer sous une porte au-dessus de laquelle se trouvait une sépulture (3). Les Arabes se voilaient les jours de marché pour se préserver du mauvais œil (4). C'est sans doute par crainte aussi des influences magiques que la femme arabe se voilait devant un étranger, et la fiancée israélite devant son fiancé.

Si l'on couvre le visage du condamné à mort en présence du roi (Esth. 7, 8), c'est sans doute pour préserver celui-ci du mauvais sort qui pourrait lui être jeté par le criminel. On sait que, d'après les idées animistes, la femme et le roi sont des êtres particulièrement menacés par les esprits : le chef doit souvent se voiler le visage, quelquefois le corps tout entier, pour empêcher son âme de sortir ou les charmes magiques de pénétrer en lui (5).

Si le voile est ainsi une barrière mise entre l'être redouté et la personne à protéger, on s'explique que l'on voilât parfois aussi le visage du mort (6).

*Se mettre la main ou les mains sur la tête* était probablement aussi un geste rituel de deuil, bien que l'Ancien Testament ne le mentionne que comme un signe général de douleur et de honte (2 Sam. 13, 19 ; Jér. 2, 37). Sur les monuments

(1) Cf. FRAZER, *le Rameau d'Or*, I, p. 290-295.

(2) FRITZSCHE, *Todtengebräuche der asiatischen Völker, Oester. Monatschr. f. d. Or.*, 1887, p. 191 ; FRAZER, *JAI*, 15 (1886), p. 100.

(3) HÉRODOTE, I, 187.

(4) WELLHAUSEN, *Skizz. u. Vorarb.*, III, p. 146.

(5) FRAZER, *le Rameau d'Or*, I, p. 242. 243 et en général tout le livre, spécialement p. 137-183. 230-251. 253-255.

(6) Jubil. 23, 1. Chez les anciens Arabes il fallait que la tête du cadavre fût couverte : WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 178. Comp. FRITZSCHE, *Oest. Monatschr. f. d. O.*, 1887, p. 186 : en pays musulman le corps est enveloppé d'un châle de cachemire rouge qui couvre le visage. Même coutume chez les Juifs, IOH. BUXTORF, *Synagoga Iudaica*, éd. 1604, Hanoviae, p. 500. 501.

égyptiens il figure comme témoignage de douleur (1).

L'interprétation symbolique d'après laquelle l'affligé aurait voulu marquer que le chagrin (2) ou la honte (3) pèse sur sa tête semblera bien artificielle, même à des modernes.

On a proposé, d'autre part, de voir dans ce geste une atténuation, soit de l'habitude d'apporter sur sa tête de la terre au tombeau (4), soit de la coutume de se raser les cheveux (5), soit enfin de l'usage du voile (6).

Ces diverses explications seraient fort plausibles. Il paraît cependant plus naturel de voir dans ce geste, non une atténuation d'un autre rite, mais un usage parallèle à celui du voile et ayant sa raison d'être en lui-même : on se couvre la tête avec la main pour se préserver de l'esprit (7). Le sommet de la tête avec les cheveux qui le couvrent est regardé par beaucoup de peuples comme l'une des résidences ou des portes de sortie de l'âme. De là les soins dont on l'entoure (8). Les anciens Israélites, nous le verrons, ont aussi mis en relation étroite l'âme avec la chevelure (9).

On a vu de même tantôt un symbole, tantôt une atténuation, tantôt un préservatif dans un autre usage, observé dans le deuil et imposé aussi au lépreux, celui *de couvrir sa moustache* (Ez. 24, 17. 22; Michée 3, 7; Lév. 13, 45).

D'après les uns on entendait indiquer par là que l'on ne vou-

(1) George Rawlinson, *History of Herodotus*, 3e éd, Londres, Murray, 1875, II, p. 138 (sur Hér. II, 85), fig. I.

(2) Kamphausen, *HWB*, p. 1685, art. *Trauer*.

(3) Leyrer, *HRE*², *XV*, p. 836.

(4) Morris Jastrow, *JAOS*, XX, 1, p. 146.

(5) Marti, *Theol. des A. T.*, p. 39.

(6) Schwally, *das Leben*, p. 15; Marti, *Theol. des A. T.*, p. 39; Frey, *TSS*, p. 43. 44.

(7) Cf. Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 101.

(8) Frazer, *JAI*, 15 (1886), p. 83, note; *le Rameau d'Or*, I, p. 290-315. Monseur, *l'Ame poucet*, *RHR*, 51 (1905), 3, p. 362-365. Cette croyance tiendrait-elle à la présence de la fontanelle chez les enfants ? Au Siam, on laisse à l'enfant une touffe de cheveux; le jour où on la coupe, une cérémonie est pratiquée pour déterminer l'âme à prendre son domicile définitif dans le corps de l'enfant (Monseur, *ibid.*, p. 365).

(9) Voyez p. 84, note 5, et p. 131-133.

lait pas parler (1). A quoi il faut répondre qu'en Orient la douleur n'était point muette : elle comportait des cris et des lamentations bruyantes.

D'après MM. Schwally, Marti, Benzinger, Charles, c'était une atténuation du sacrifice de la barbe ; pour ne pas la raser, on se contentait de la cacher (2). Nous n'objecterons pas, avec M. Grüneisen, que c'était là tromper le mort (3) ; car ces substitutions sont monnaie courante dans les rapports des hommes avec les esprits : en Chine, les vêtements, les serviteurs, les sommes d'argent qu'on donne aux morts sont en papier ; et un peu partout les victimes humaines ont été remplacées par des animaux ou des poupées. Mais l'interprétation proposée n'explique pas le cas du lépreux.

D'après une autre hypothèse de M. Marti adoptée par M. Frey, l'usage de se couvrir la barbe serait une atténuation du voile, donc, d'après le système de M. Frey, un signe « d'humble soumission à la divinité et à sa volonté » (4) ; ce qui paraît un peu lointain.

Ici aussi la préoccupation de se préserver contre l'esprit nous paraît fournir une explication beaucoup plus naturelle. Les vivants se couvraient la bouche et le nez soit pour que l'âme du mort ne pénétrât pas en eux par ces ouvertures naturelles (5), soit pour que leur propre âme ne fût pas entraînée par celle du mort. Un Arabe, encore aujourd'hui, en passant devant des ruines, se tient le nez et la bouche (6), car les ruines sont hantées (Es. 13, 21 ; 34, 14). Il faut, disent les rabbins juifs, fermer la bouche quand on accomplit un acte magique, sans quoi on est mis à mal (7). Lors d'un

(1) Kamphausen, *HWB*, p. 1686, Hitzig, *Kurzgef. Ex. Handb.* (1847), sur Ez. 24, 17 ; Smend, *ibid.*, 2e éd. (1880).

(2) Schwally, *das Leben*, p. 16 ; Marti, *Theol. d. A. T.*, p. 39 ; Benzinger, *Hebr. Archäol.*, p. 167 ; Charles, *Doctrine*, p. 30.

(3) *Der Ahnenkultus*, p. 80.

(4) Marti, *Theol. d. A. T.*, p. 39 ; Frey, *TSS*, p. 43. 44 ; cf. Delétra, *Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hébreux*, p. 32.

(5) Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 101 ; Beer, *der biblische Hades*, p. 17.

(6) Ruetschi, dans *HRE* 3, II, p. 83, note, art. *Bann*.

(7) *B. Berachot* 6 a. Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 159. 160.

accouchement, les Alfoors de Célèbes disent qu'il faut fermer la bouche, pour ne pas absorber l'âme de l'enfant (1). D'autre part « les Esquimaux qui pleurent un mort se bouchent les narines avec de la peau de daim, du crin ou du foin pendant plusieurs jours, pour empêcher leur âme de suivre celle du défunt. Cette coutume est surtout suivie par ceux qui habillent le cadavre ». C'était l'une des nombreuses précautions prises pour empêcher les âmes des vivants d'être emmenées par celles des morts (2).

Un préservatif analogue et basé sur les mêmes croyances consistait, nous l'avons vu, à boucher les ouvertures du cadavre, comme le faisaient les anciens Juifs et les Musulmans de la Palestine moderne, ou à voiler son visage (3). C'était apparemment aussi pour retenir en lui l'esprit, auteur de sa maladie, et l'empêcher de porter ailleurs ses méfaits que le lépreux était obligé de se couvrir la moustache.

Les rites du deuil où *la terre* et *la cendre* jouent le principal rôle comptent parmi les plus énigmatiques. On se mettait de la terre sur la tête (4) ou sur soi (5), on roulait sa tête dans la poussière (6) ou on s'y roulait tout entier (7) ; on jetait de la terre vers le ciel (8). De même on se mettait de la cendre sur la tête (9) ; on s'en revêtait (10) ; on s'asseyait (11) ou se couchait sur la cendre (12), on s'y roulait (13).

(1) Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 188.
(2) *Ibid.*, p. 187. 198. 201.
(3) Voy. p. 84-86.
(4) Jos. 7, 6 ; 1 Sam. 4, 12 ; 2 Sam. 1, 2 ; 15, 32 ; Ez. 27, 30 ; Job 2, 12 ; Lam. 2, 10 ; 2 Macc. 10, 25 ; Apoc. 18, 19.
(5) Néh. 9, 1 ; 2 Macc. 14, 15.
(6) Job 16, 15.
(7) Michée 1, 10 ; cf. Jér. 25, 34 (« se rouler » sans complément).
(8) Job 2, 12 ; Actes 22, 23.
(9) 2 Sam. 13, 19 ; Judith 9, 1.
(10) Esther 4, 1.
(11) Jon. 3, 6 ; Job 2, 8 ; 42, 6.
(12) Es. 58, 5 ; Lam. 3, 16 ; Esth. 4, 3.
(13) Jér. 6, 26 ; Ez. 27, 30. La cendre est mentionnée sans indication de son emploi Dan. 9, 3 ; Matth. 11, 21 ; Luc 10, 13.

Les primitifs qui, en Grèce, en Egypte, en Arabie (1), comme en Israël, ont eu recours à ces pratiques n'ont évidemment pas eu l'intention beaucoup trop raffinée que leur prêtent MM. Frey et Lévy, d'exprimer qu'ils avaient « conscience de n'être devant Dieu que de la poussière et de la cendre » (2).

Comme les esclaves dans un camp arabe dorment auprès du sang et du fumier (3), M. Schwally émet en hésitant l'hypothèse que ces rites ont quelque rapport avec l'institution de l'esclavage (4). C'est fort douteux. Outre que l'on n'imagine guère les esclaves circulant tout le jour avec de la terre et du fumier sur la tête, cette interprétation symbolique ne rendrait pas compte de toutes les variantes du rite.

Robertson Smith (5), et indépendamment de lui M. Schwally, ont supposé que « la poussière était à l'origine prise au tombeau et la cendre aux sacrifices funéraires (2 Chron. 16, 14; 21, 19) » (6). Le but aurait été de se maintenir en communion étroite avec le mort. Quelque chose de l'âme du défunt se communique, en effet, à la terre qui le couvre. Les musulmans, malgré les défenses de l'Islam, baisent la poussière des tombes des saints et en font des philtres (7). La terre du sépulcre des hommes pieux passe dans le judaïsme pour guérir la fièvre (8). L'habitude de porter sur soi quelque chose ayant appartenu à un mort est très répandue (9).

(1) En Arabie on se mettait de la poussière sur la tête. WELLHAUSEN, *Reste arab. Heid.* [2], p. 177. En Grèce on se roulait dans la fange : *Il.*, 22, 414 ; 24, 164. 165 ; *Od.*, 4, 541.

(2) FREY, *TSS*, p. 49 (d'après Gen. 3, 19 ; 18, 27 ; Sir. 10, 9. 10) ; L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 257.

(3) D'après ROB. SMITH, *Rel. of the Sem.* [1], p. 217, note 1 ; 2e éd , p. 235, note 1.

(4) *Das Leben*, p. 15.

(5) *Rel. of the Sem.* [1], p. 413.414, supprimé dans la 2e édition.

(6) *Das Leben*, p. 15. Cette interprétation est adoptée par MM. MARTI, *Theol. des A. T.*, p. 39 ; BERTHOLET, *die israel. Vorstell.*, p. 5. Naturellement M. Schwally ne parle pas de cendres prises au bûcher *du mort*, comme le P. Lagrange lui en prête la pensée : l'incinération est d'ordinaire pour les Sémites « un tort fait au mort » (*das Leben*, p. 48).

(7) GOLDZIHER, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, p. 26. Cf. WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 163.

(8) *Sanh* 47 b ; cf. PERLES, *MGWJ*, 10, p. 389.

(9) Ainsi les veuves, chez les Quakeolths, « recueillaient les cendres de leurs époux et les portaient avec elles pendant trois ans ». TYLOR, *Civil. Prim.*, I, p. 536.

Cette interprétation soulève toutefois des objections; elle n'explique pas l'habitude de jeter la terre vers le ciel. De plus l'usage de brûler des offrandes au mort n'est attesté, en Israël comme chez les Arabes, que fort tard (1); primitivement on devait les enterrer avec le corps ou les abandonner. Si la terre venait du tombeau et la cendre des sacrifices, on n'aurait dû prendre la terre et la cendre qu'après l'ensevelissement. Or il n'en était rien. Ainsi c'est en apprenant la mort de Patrocle qu'Achille se met sur la tête de la cendre chaude (prise peut-être à l'autel de Zeus Herkeios qui était devant la tente) (2). Il faudrait supposer qu'en Grèce même, où l'usage de brûler les offrandes aux morts était courant, le sens primitif du rite des cendres s'était complètement effacé dès les temps homériques.

D'après une hypothèse de M. Morris Jastrow, à laquelle nous avons déjà fait allusion, il s'agissait primitivement, non pas d'emporter de la terre du tombeau, mais d'y apporter de la terre, pour procéder à l'ensevelissement. Le rite aurait donc originairement le même sens que la poignée de terre que dans nos services funèbres les assistants jettent sur le cercueil. Comme on mettait autrefois cette terre dans des corbeilles placées sur la tête, ainsi que le montre la stèle des Vautours, on conserva, lorsqu'on eut renoncé à ce procédé de sépulture, l'habitude de se saupoudrer un peu de poussière sur la tête; parfois même on faisait le geste de la jeter. Lorsque les Juifs de Jérusalem, irrités des paroles de Paul, jettent leurs vêtements et lancent de la poussière en l'air (Actes 22, 23), cela indique que l'apôtre « est traité » par ses compatriotes « comme mort à son peuple » (3).

Laissons de côté cette dernière conjecture, dont l'invraisemblance saute aux yeux (4); elle n'est pas nécessaire à la thèse.

(1) Wellhausen, *Reste arab. Heid.* [2], p. 177.178.

(2) *Iliade*, 18, 23. 24.; *Od.*, 24, 316. 317.

(3) Morris Jastrow, *JAOS*, *XX*, 1, (1899), p. 133-150.

(4) Car on sera en droit de demander à M. Jastrow : Paul et Barnabas, lorsqu'ils déchirèrent leurs vêtements, regardaient-ils les gens de Lystres comme trépassés (Actes 14, 14)? Quel était l'homme que le roi d'Israël traitait comme mort en recevant le message du roi de Syrie (2 Rois 5, 7)? L'emploi des rites du deuil à l'ouïe d'un blasphème s'explique plus simplement : voyez p. 99, note 2.

Admettons encore que, dans la stèle des Vautours, les corbeilles contiennent de la terre et non des offrandes comme le croient d'autres assyriologues. L'hypothèse n'en a pas moins un point très faible : c'est qu'elle ne rend compte que de deux des formes du rite (la poussière mise sur la tête ou jetée en l'air), et surtout n'explique pas que, dans ces divers usages, la cendre alterne avec la terre. M. Jastrow, en effet, est obligé d'attribuer aux rites identiques pratiqués avec la cendre une origine et un sens tout différents. La cendre, selon lui, provient des sacrifices.

L'auteur a senti la difficulté et s'est efforcé de démontrer que l'on ne se mettait pas de cendre sur la tête et que, dans 2 Sam. 13, 19 et Judith 9, 1, au lieu de *'êfer* (cendre) il faut lire *pe'êr* (turban) ou *'afêr* (autre coiffure féminine).

Mais cette correction ne convient pas en tout cas au passage de Judith : l'héroïne ne peut pas, avant d'adresser à Dieu sa supplication, « mettre un turban sur sa tête », puis, après sa prière, encore une fois « mettre un turban sur sa tête » (10, 3). La première fois c'est bien de la cendre qu'elle a mise sur sa tête, en même temps qu'elle « mettait à nu », c'est à dire découvrait le sac qu'elle portait sous ses autres « vêtements de veuvage ». Il y a plus. La coutume de s'asperger la tête de cendre se retrouve, non seulement dans diverses cérémonies juives, entre autres le deuil du 9 Ab (1), mais dans les usages funéraires de la Grèce (2), de l'Egypte ancienne, de la Chine (3). M. Jastrow suggère, il est vrai, que cette coutume, si elle a existé, provient d'une confusion entre la cendre et la terre ; mais qui croira que cette confusion se soit produite identique chez des peuples aussi divers ?

Le P. Lagrange part, au contraire, de l'alternance de la cendre et de la poussière. « Il s'agit de ces tertres placés à l'entrée des villages et qui se composent de débris », où domine cependant la cendre des fours réduite à l'état de fine pous-

(1) KAUFMANN KOHLER, *The Jewish Encycl.*, Art. *Ab, ninth day of*, p. 25.
(2) Voy. ci-dessus p. 109.
(3) D'après une donnée de M. AMÉLINEAU, *Coutumes funéraires de l'ancienne Egypte*, p. 18, que je n'ai pu contrôler.

sière. « Lorsqu'une ville est prise, détruite, brûlée, c'est le refuge naturel des habitants... Avec le temps, l'usage de se placer de la cendre sur la tête devint le symbole d'une vive douleur ». Cette coutume n'est donc ni par ses origines, ni par l'emploi qui en était fait chez les Israélites, un rite funéraire (1).

Ce dernier point est très contestable : d'après le témoignage formel de Jérémie (6, 26), « se rouler dans la cendre » faisait partie du « deuil sur un fils unique », avec le sac et les lamentations (cf. Ez. 27, 30). Des pratiques semblables se rencontrent parmi les usages funéraires d'autres peuples. Aux exemples déjà cités, ajoutons-en un : en Mingrélie la veuve se roule dans la cendre (2). Il est probable, dès lors, que le rite est originairement funéraire.

On pourrait toutefois maintenir l'interprétation du P. Lagrange en la modifiant et en supposant que, si les parents du défunt se réfugiaient sur le *mezbele* (c'est ainsi qu'on nomme aujourd'hui en Syrie le tas de fumier brûlé qui s'élève à l'entrée du village et sert de gîte aux mendiants sans asile) (3), c'était parce qu'ils avaient, comme le font une foule de primitifs, abandonné la maison au mort, par crainte de l'esprit.

Il est cependant peut-être plus indiqué d'adopter ici l'hypothèse du déguisement suggérée par M. Frazer et prônée par MM. Grüneisen et Beer (4). Chez beaucoup de peuples, dans le deuil, on se noircit avec des cendres, de la suie, de l'argile, de la boue (5). Et certains faits semblent bien montrer que c'est avec

(1) *Etudes* [2], p. 326.

(2) Mourier, *L'état religieux de la Mingrélie*, *RHR*, 16 (1887), p. 91.

(3) Voyez la très intéressante note de Weizstein, dans Delitzsch, *Biblischer Comment. über d. A. T., Das Buch Iob*, Leipzig, Dörffling, 1864, p. 365.

(4) Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 96 ; Beer, *Der bibl. Hades*, p. 17.

(5) Frazer, *JAI*, 15 (1886), p. 73.99. — Chez les Pahouins, « les parents, vêtus d'un très court pagne, *le corps enduit d'argile blanche*, pleurent pendant un mois » (E. Allégret, *RHR*, sept.-oct. 1901, p. 220). — Dans l'Egypte musulmane, comme dans l'ancienne Egypte (Hérodote, II, 85), les femmes « ont le front et les seins frottés de couleur de terre » (Richard Fritzsche, *Oesterr. Monatschr. f. d. Or.*, 13 (1887), p. 186. Cf. E.-W. Lane, *An Account of the Manners and Costums of the modern Egyptians*, Londres, Knight, II (1836), p. 293. 294). Du temps de Mahomet, « on se noircissait le visage... on noircis-

l'intention de n'être pas reconnu par l'esprit du mort. Ainsi les Indiens du nord de l'Amérique, les Gallas, les Angonis, les Cafres Koossa se peignent le visage après avoir tué un homme, apparemment pour essayer d'échapper à la vengeance de leur victime (1). Il est admis qu'il ne faut pas défigurer un dormeur, sans quoi son âme, qui s'est échappée pendant le sommeil, risquerait de ne pas retrouver son domicile (2). L'habitude de se rouler dans la poussière ou la cendre, de s'en mettre sur la tête, seraient des survivances de cette manière enfantine de se soustraire par la ruse à l'esprit.

Quant à la coutume de jeter de la terre en l'air, aurait-ce été primitivement un moyen plus violent d'écarter l'âme du défunt ? Chez les Juifs modernes, on lance des tessons quand le convoi quitte la maison, et des mottes de terre ou de l'herbe lorsqu'on sort du cimetière (3), pour empêcher le mort de revenir.

Un usage plus clair est celui qui consistait, dès la nouvelle d'un décès, à *se lever de son siège* (4) et à *s'asseoir* (5) ou à *s'étendre sur la terre nue* (6). Cette dernière coutume se retrouve également chez les Babyloniens, ainsi que dans la Grèce antique (7). La pensée qui a dicté ces usages est apparemment celle qui a amené une foule de peuples à abandonner temporairement ou définitivement, voire même à détruire les meubles de la maison mortuaire, plus fréquemment encore la maison elle-même, quand ce n'est pas le village, où une mort

sait les murs de la maison, coutume qui est usitée encore aujourd'hui dans les maisons riches du Caire » (Fritzsche, *ibid.*). Cf. Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III. p. 202. A Athènes, pendant les « jours des morts », on enduisait les portes de poix, pour se préserver contre les esprits (Rohde, *Psyche*², p. 237).

(1) Frazer, *Rameau d'Or*, I. p. 265-267.

(2) Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 191-196.

(3) Buxtorf, *Synagoga Judaïca*, éd. 1604, p. 501-503 ; Bodenschatz, *Kirchl. Verfass. der heut. Juden*, IV, p 178. 175 ; cf. Frazer, *JAI*, 15 (1886), p. 65.

(4) Jonas 3, 6 ; Job 1, 20.

(5) Es. 3, 26 ; 47, 1 ; Jér. 14, 2 ; Ez. 26, 16 ; Job 2, 13 ; 42, 6 ; Lam. 2, 10 ; Esdr. 9, 3.

(6) 2 Sam. 13, 31 ; cf. 12, 16. Le 9 Ab, on s'assied ou se couche même à terre. Cf. *Jew. Encycl.*, I, 24.25 (et les gravures du xviii^e siècle qui y sont insérées.)

(7) Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 12. Cf. *Iliade*, 18, 26. 27.

s'est produite (1). Pour ne citer qu'un ou deux exemples, du temps de Mahomet « on brisait le mobilier lors d'un décès, on mettait en pièces la vaisselle » et les armes (2). D'après certains témoignages juifs, on brûlait les objets préférés du défunt, on brisait les vases à parfums ayant servi pour l'enterrement (3). En Ecosse, en Allemagne, on retourne les chaises sur lesquelles a été posée la bière (4).

La pensée dominante à l'origine semble avoir été moins de faire présent au défunt des objets abandonnés que de se préserver du contact redoutable de l'esprit, qui pourrait être resté attaché à ces objets. En effet, lorsqu'on a pris la précaution d'envoyer le mourant expirer hors de sa demeure, on conserve celle-ci en toute sécurité (5). Ce qui indique encore qu'il s'agit dans ces pratiques de se garer contre un esprit, c'est que l'interdiction de coucher dans un lit ou d'entrer dans une maison s'applique également à d'autres catégories de personnes soumises à des tabous, à ceux qui ont fait un vœu (6), aux pèlerins (7), aux guerriers (8), aux femmes à certaines époques (9), quelquefois aux rois et aux prêtres (10).

C'était peut-être aussi de crainte de heurter l'esprit que l'Israélite en deuil devait *marcher doucement* (1 Rois 21, 27; cf. Psaume 35, 14). En tout cas, la même précaution devait être observée dans l'enceinte sacrée du sanctuaire (Ex. 19, 21.24).

L'usage si général de *ne pas se laver*, de *ne pas s'oindre*,

(1) Tylor, *Civil. primitive*, I, p. 570; II, p. 33-35; Spencer, *Princ. de Sociol.*, I, p. 279.280. 348-351; Lippert, *Der Seelencult*, p. 9-13; Frazer, *JAI*, 15, p. 68.69; Marillier, *Le Tabou mélanésien*, p. 45-48.

(2) Fritzsche, *OM f. d. O.*, p. 186; Wellhausen, *Reste arab. Heident.* [2] p. 180.

(3) Perles, *MGWJ*, 10, p. 353.381.

(4) Frazer, *JAI*, 15, p. 67.

(5) Frazer, *JAI*, 15, p. 68. 69.

(6) Cf. Psaume 132, 3.

(7) Chez les Syriens, chez les Arabes; Rob. Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p. 484, rapproche l'usage des huttes à la fête des Tabernacles.

(8) Cf. Urie (2 Sam. 11, 11).

(9) Marillier, *Sur le caractère religieux du tabou mélanésien*, p. 54.55. Chez les Arabes, l'accouchée a une tente à part; Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, *NGWG* (1893), p. 455.

(10) Cf. Rob. Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p. 484.

de *ne pas se faire les ongles* pendant la durée du deuil (1), se retrouve également dans d'autres tabous et devait par conséquent avoir rapport aux esprits. L'Arabe qui avait un sang à venger ne devait pas s'oindre (2). Les Selli de Dodone étaient ἀνιπτόποδες χαμαιεῦνάι (3).

Etaient-ce, comme paraît le supposer M. Grüneisen, des moyens de se défigurer et de n'être pas reconnu par l'esprit (4) ? C'eussent été des procédés de déguisement agissant bien lentement. D'après Robertson Smith, la défense de se laver et de s'oindre était une « conséquence de l'inviolabilité de la tête, qui ne doit pas être touchée d'une manière qui pourrait détacher les cheveux » (5). N'y aurait-il pas lieu peut-être plutôt de se souvenir que l'eau était regardée, de même que le feu, comme ayant la propriété de chasser les esprits, que la fin du deuil était très souvent marquée par un bain destiné à écarter définitivement l'âme du défunt (6) ? Ne se serait-on donc pas abstenu de se laver pendant le deuil par crainte d'irriter l'esprit en paraissant vouloir le chasser avant le temps fixé par la coutume (7) ?

Si nous jetons un coup d'œil en arrière sur les pratiques funéraires que nous avons essayé d'interpréter jusqu'à présent, nous constatons que la plupart d'entre elles paraissent avoir été inspirées par une crainte très vive des dangers redoutables qu'entraînerait le contact avec l'esprit du mort.

(1) 2 Sam. 14, 2 ; 12, 20 ; Deut. 21, 12 ; Dan. 10, 3 ; Judith 10, 3. Il est défendu de se laver et de s'oindre au Jour des Expiations (*Yoma* VIII, 1). Chez les Arabes païens, « la femme devenue veuve ne se lavait pas, ne touchait jamais d'eau, ne se faisait pas les ongles, n'écartait pas un cheveu de son visage », ne se mettait pas de parfum pendant un an (WELLHAUSEN, *Die Ehe bei den Arabern*, *NGWG* (1893), p. 454.455).

(2) ROB. SMITH, *Rel. of the Sem.* [2], p. 482.

(3) *Ibid.*, p. 484.

(4) GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 68.96.

(5) ROB. SMITH, *Rel. of the Sem.* [2], p. 485.

(6) TYLOR, *Civil. primit.*, II, p. 537.555-564 ; FRAZER, *JAI*, 15 (1886), p. 77-82. 89 ; MARILLIER, *Sur le caractère religieux du tabou mélanésien*, p. 49.

(7) Couper ses ongles ou une partie de ses cheveux, c'est, d'après Rob. Smith, ôter des parties importantes du corps, où l'impureté (c'est à dire l'influence de l'esprit) s'est concentrée ; s'oindre d'huile, c'est se frotter d'une substance sainte (*Rel. of the Sem.* [2], p. 428).

Ces rites ne prouvent donc pas encore, comme le voulait M. Schwally, l'existence d'un culte des morts chez les anciens Hébreux ; mais ils sont loin de lui être défavorables.

D'abord, pour inspirer une pareille terreur aux lointains ancêtres d'Israël, il faut que les âmes trépassées aient été pour ceux-ci autre chose que de pauvres revenants, désagréables parce qu'ils sont invisibles, mais du reste inoffensifs (1) : il faut qu'on leur ait reconnu un pouvoir réel, une puissance surhumaine.

En second lieu, même si l'on refuse aux usages étudiés le nom de rites religieux, réservant ce qualificatif aux actes par lesquels on cherche à se rendre favorables les puissances spirituelles, on accordera que la crainte, qui les a dictés, est en tout cas un élément essentiel de la religion des Sémites primitifs, comme le prouve la présence, mainte fois signalée dans notre exposé, de rites préservatifs tout semblables, parfois identiques, dans le culte. La terreur est même le sentiment prédominant dans la religion d'une multitude de peuples qui ont un culte des morts caractérisé. M. Steinmetz, qui a fait sur ce point une enquête détaillée, aboutit au résultat suivant : « Dans les cinq septièmes au moins des cas, le culte des morts est déterminé exclusivement par la crainte » (2).

Les pratiques que nous allons étudier maintenant vont nous apprendre si, tout en se préservant contre les esprits des morts, les anciens Sémites n'ont pas cherché aussi à se les rendre propices.

(1) GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 117.

(2) *Ethnol. Studien*, I, p. 282-284. M. MARILLIER, qui cite ce passage, ajoute : « Les remarques que j'ai pu faire, au cours des recherches auxquelles je me suis personnellement livré sur le culte des morts et la destinée de l'âme dans l'autre vie m'inclinent à..... penser » que « les faits ont été correctement interprétés par le juriste hollandais » (*RHR*, 36 (1897), p. 355).

# CHAPITRE II

## LES RITES FUNÉRAIRES (Suite)

## II. RITES PROPREMENT RELIGIEUX

---

### 1. — La Lamentation.

La lamentation hébraïque n'était pas, ou n'était plus depuis longtemps, l'expression spontanée de la douleur des survivants ; c'était un véritable rite, rigoureusement réglé par d'antiques usages.

Qu'on en juge par cette description qu'en fait un prophète (Zach. 12, 11-14) : « En ce jour-là, il y aura une grande lamentation (*misped*) à Jérusalem, comme la lamentation sur Hadad Rimmon (sur le dieu Adonis) dans la vallée de Megiddo. Le pays se lamentera (*sâfedâh*), chaque famille à part : la famille de la maison de David à part, et ses femmes à part ; la famille de la maison de Nathan à part, et ses femmes à part ; la famille de la maison de Lévi à part, et ses femmes à part ; la famille de Schimeï à part, et ses femmes à part ; toutes les autres familles, chaque famille séparément et leurs femmes à part. »

La lamentation comprenait deux éléments bien distincts : le *misped* et la *qinâ*.

La *misped* devait comporter une sorte de hurlement aigu semblable au *oueloulouа* des femmes arabes (1).

Il est comparé au cri de l'hyène et de l'autruche (Michée 1, 8). *Sâfad* est associé plusieurs fois au verbe « hurler » (*heylil*) (2), par lequel on désignait aussi le cri caractéristique

(1) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 74.
(2) Jér. 4, 8 ; 49, 3 ; Michée 1, 8 ; Joël 1, 13.

du deuil (1). A ce cri guttural s'ajoutait une formule traditionnelle de plainte qui est souvent représentée comme le contenu propre du *misped*. On criait *hô! hô!* (Amos 5, 16) ou plus ordinairement *hôy aḥi! hôy aḥot!* « Ah! mon frère, ah! ma sœur! » (1 Rois 13, 30; Jér. 22, 18), en ajoutant pour les rois: « Ah! seigneur! Ah! sa majesté! » (Jér. 22, 18; 34, 5).

Il est possible que le mot *sâfad* signifiât étymologiquement frapper et s'appliquât primitivement à l'habitude de se frapper la poitrine (comparer le latin *plangere*). En tous cas, il n'avait pas, comme le croit M. Grüneisen, conservé ce sens en hébreu : il désignait toujours le cri guttural du deuil ou quelquefois le deuil en général (2) ; en babylonien *sapâdu* signifie « mener deuil » (3). Le seul passage favorable à l'hypothèse de M. Grüneisen doit probablement être corrigé (4).

Comme le montre le texte du livre de Zacharie cité plus haut, l'exécution du *misped* n'était pas abandonnée aux libres inspirations de la douleur des survivants. Le même document prouve qu'il était de règle, non seulement pour les femmes (Jér. 49, 3), mais pour les hommes. Et nous voyons ailleurs, en effet, que ces cris étaient poussés par les parents (5) et en général par tous les assistants (6). Par là, le *misped* se différencie nettement de la *qînâ*, dont il est parfois expressément distingué (Ez. 27, 31. 32).

(1) Es. 15, 2. 3; Jér. 25, 34; 49, 3; Marc 5, 38. 39; cf. 2 Sam. 13, 19; Ez. 27, 30; Joël 1, 8; Esth. 4, 1.

(2) Jér. 6, 26.

(3) Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 11; Zimmern, *KAT*², p. 604.

(4) Es. 32, 12 il faut lire : « on se lamente *(sôfedîm)* sur les champs *(sâdîm* et non « sur les seins » *śâdaïm)*, sur les champs magnifiques ». Contre Duhm (*Handkomm.*), Kautzsch (*Heilige Schrift*). Peut-être même faut-il supprimer les mots *'al śadaïm* (Marti, *Kurz. Hand-Comm.*).

(5) Gen. 23, 2; 50, 10; 2 Sam. 11, 26; Ez. 24, 16.

(6) 1 Sam. 25, 1; 28, 3; 2 Sam. 1, 12; 3, 31; 1 Rois 13, 29. 30; 14, 13. 18; Jér. 16, 5; 22, 18; 34, 5. —Il y a un passage où *misped* paraît désigner un chant exécuté par un professionnel; c'est Amos 5, 16, du moins s'il faut corriger avec MM. Wellhausen, Nowack, Marti : « on appellera le laboureur au *'ébel* (un autre nom du hurlement de deuil) et au *misped* ceux qui s'entendent aux thrènes ». Mais les conclusions à tirer de ce texte restent douteuses et la correction même demeure incertaine, car *misped*, en tous cas, désigne par deux fois dans ce passage (v. 16 et 17), le cri de *hô! hô!* poussé par les passants dans les rues et les paysans dans les vignes. L'idée est-elle que les professionnels s'associaient au hurlement de tous?

La *qînâ* ou *nehi*, c'était le thrène, le vocero, une poésie composée d'ordinaire sur un rythme très particulier, ce qui paraît indiquer qu'elle se chantait sur une sorte de mélopée, toujours la même (1). Peut-être l'exécutant était-il déjà, comme cela fut de règle à l'époque juive, accompagné par un jeu de flûte (2).

La *qînâ* pouvait être prononcée par les gens en deuil eux-mêmes (Jér. 7, 29), mais plus ordinairement par un poète ou une poétesse attitrés. David compose et dit peut-être lui-même une *qînâ* sur Saül et Jonathan (2 Sam. 1, 17-27), ainsi que sur Abner (2 Sam. 3, 33. 34). Les prophètes ont souvent composé le thrène funèbre des villes ou des pays dont ils annonçaient la ruine.

C'était d'ordinaire à des femmes qu'on avait recours pour dire la *qînâ* (3). Ces femmes étaient des professionnelles, qui enseignaient leur art à leurs filles (Jér. 9, 19). Il est à noter pourtant que, lorsqu'il est question dans l'Ancien Testament de *qînôt* « enseignées », il s'agit sans doute moins d'éloges funèbres stéréotypés que de poèmes de circonstance composés en vue d'un deuil spécial, et que l'on devait répéter, apparemment à l'anniversaire du décès ou de la catastrophe publique (4). En principe la *qînâ* était personnelle au défunt qu'elle visait; en pratique naturellement, les poétesses à gages devaient se répéter souvent.

Les thrènes des prophètes, qui sont d'ordinaire des complaintes ironiques ou des menaces déguisées, ne nous donnent pas une idée complète du contenu ordinaire de la *qînâ* rituelle des funérailles. Celle-ci devait renfermer surtout des questions

(1) Voyez sur la *qînâ* les belles études de M. Budde, *Zeitschrift für alttest. Wiss.*, II (1882), p. 1-32; III (1883), p. 299-306; *ZDPV*, VI (1883), p. 180-194. Chose singulière, ce rythme ne se retrouve pas dans les *qînôt* de David sur Saül et sur Abner, peut-être parce que c'étaient moins des thrènes rituels que des épanchements personnels.

(2) Jér. 48, 36; cf. Matth. 9, 23; Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 9, 5; *Mischna Keth.* IV, 4; *Kélim* XVI, 7 (où il est parlé de « la *rebi'it* [sistre?] de la vocératrice »).

(3) Ainsi Jér. 9, 16. 17. 19; Ez. 32, 16. Mais on s'adressait aussi à des hommes. 2 Chron. 35, 25; Am. 5, 16; Ez. 27, 32.

(4) 2 Sam. 1, 18; Jér. 9, 19; 2 Chr. 35, 25; cf. Ez. 19, 14.

douloureuses sur la cause de la mort (elle commençait en général par *'êkâh*, comment ?) et l'éloge du défunt. Très fréquemment le poète s'adressait au mort lui-même (2 Sam. 1, 26 ; 3, 34; Ez. 19, 2 ss. ; 26, 17. 18 ; 27, 3 ss. ; 28, 12 ss. ; 32, 2 ss.).

Les choses devaient donc se passer dans l'ancien Israël à peu près comme elles se passent dans la Palestine et la Syrie actuelles. A Jaffa, par exemple, les femmes se réunissent dans une chambre à part, pendant qu'on fait la toilette du cadavre ; elles forment un cercle, et parfois tournent en tortillant un mouchoir, autour de la plus proche parente accroupie. Chez les Bédouins, c'est autour du tombeau, et dans les villages syriens autour du cadavre que se réunit le chœur des femmes : c'est là évidemment l'usage ancien (2 Sam. 3, 31). Une vocératrice de profession prononce deux ou trois vers ou une strophe ; les parentes et les amies répondent par des cris et des hurlements, dans beaucoup de régions par une formule fixe : « Malheur à moi ! » (1). Les chants de la soliste sont en vers ; ils sont consacrés principalement à la louange du défunt. En général, la vocératrice ne les compose pas spécialement, mais les adapte à la circonstance. Elle en a, du reste, une si grande variété qu'elle ne se répète pas, bien que les chants alternés se prolongent, chez les Bédouins, sept jours durant pendant plusieurs heures par jour et, dans les villages de Syrie, de deux à sept jours pendant au moins deux heures et demie (2).

Ce rituel de la lamentation a dû être fixé, dans ses traits essentiels, dès la plus haute antiquité : car il se retrouve dans tout l'ancien monde sémitique. Sans parler des Juifs, chez qui se maintint la séparation des hommes et des femmes, l'alternance du chœur et du récitatif (3), le recours aux pleureurs et aux pleureuses (4), les anciens Arabes avaient, à côté du cri

(1) Fritzsche, *Oest. Monat. f. d. Orient*, XIII, p. 186, cite aussi pour « les pays musulmans », malheureusement sans préciser, les formules : « O mon seigneur ! ô mon chameau ! ô mon lion ! ô chameau de la maison ! ô ma gloire, ô mon aide, ô mon père ! »

(2) D'après Budde, *ZDPV*, VI (1883), p. 190-194.

(3) Cf. Matth. 11, 17 : « Nous avons chanté le thrène et vous n'avez pas poussé de cris de deuil ».

(4) Perles, *MGWJ*, 10 (1861), pp. 381-383.

strident poussé par toutes les femmes, le vocero chanté par la sœur, la mère ou la fille du défunt; pendant sept jours, les femmes de la tribu et elles seules (la veuve même était exclue si elle était étrangère), se lamentaient ainsi du matin au soir, battant des mains (cf. Ez. 6, 11) et agitant des étoffes bleues (1).

Les textes babyloniens connaissent le hurlement de deuil (*ûa* ou *â*) et, d'autre part, l'emploi dans les cérémonies funèbres de divers instruments de musique, entre autres de la flûte ; ils nomment les pleureurs et les pleureuses (2). Dans une description de funérailles, on lit : « Les épouses se lamentèrent, les amis répondirent » (3). La lamentation phénicienne, à en juger par les témoignages grecs sur le deuil d'Adonis, devait être fort semblable ; on y employait notamment une flûte courte et stridente appelée γίγγρος ou γίγγρας (4).

La description un peu détaillée que nous avons donnée de la lamentation chez les anciens Sémites nous dispensera de discuter longuement certaines des interprétations que l'on a proposées de cet usage.

Réglée comme elle l'était dans sa forme, sa durée, son personnel, la lamentation n'était évidemment pas l'explosion naturelle de la douleur des survivants.

D'après M. Frey, ç'aurait été d'abord un moyen de réveiller le mort en l'appelant par son nom ; puis, après s'être convaincu de l'inanité de ces efforts, on se serait lamenté pour déplorer le malheur désormais irréparable; enfin, ces plaintes auraient pris un caractère religieux : on les aurait adressées à Yahvéh, qui empêchait la revivification du cadavre (5).

La lamentation n'était pas, ou, en tout cas, n'était plus depuis longtemps destinée à réveiller le mort ; car on la prolongeait

(1) Wellhausen, *Reste arab. Heid.* ², p. 177. 181. 182.

(2) *Descente d'Istar*, verso, l. 56-58.

(3) Alfred Jeremias, *Hölle und Paradies* ², p. 11. 12; *die babyl.-assyr. Vorstell.*, p. 22. 23. 44. 45. 53. 78.

(4) Athénée, IV, p. 174 ¹. E. Saglio, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877, art. *Adonis*.

(5) *TSS*, p. 52-57.

longtemps après l'ensevelissement. Ce n'était pas davantage une plainte ne s'adressant à personne ou destinée à Dieu. Dans le *misped* et la *qînâ*, on parlait au mort. Et l'on avait le sentiment très net que celui-ci avait un intérêt de premier ordre à ce que ces usages fussent suivis ponctuellement ; n'avoir pas tout au moins de hurlement de deuil à ses funérailles était un des plus grands malheurs qu'on pût concevoir (1 Rois 14, 13 ; Jér. 16, 4. 6 ; 22, 18 ; 25, 33 ; 34, 5 ; Job 27, 15).

Pour la même raison, nous ne saurions nous contenter de l'explication d'après laquelle la lamentation sémitique aurait eu pour but de chasser l'âme trépassée (1).

Certes, c'est une croyance bien établie que les esprits ne peuvent supporter les bruits un peu violents. Ainsi le grand-prêtre portait des clochettes au bord de ses vêtements (Ex. 28, 33 ss.) pour écarter les démons malfaisants (2). Au Japon, à la fin de la fête des Lanternes, on fait du vacarme pour obliger les âmes à quitter les maisons où on les a invitées et régalées (3). Et il est possible que le motif originel des cris aigus du *misped* qui éclataient aussitôt après la mort fût également d'éloigner le double du défunt (4).

Mais, si telle a été peut-être la pensée première, elle était, en tous cas, oubliée et avait fait place à des préoccupations toutes différentes *dès avant les temps lointains de la séparation des peuples sémitiques*. Car tous ont la *qînâ*, qui n'était certes pas un moyen d'effaroucher le mort dont elle faisait l'éloge. Le *misped* avait chez les Hébreux la forme d'un appel au défunt. Les Arabes non seulement appelaient le mort par son nom, mais ajoutaient : « Ne sois pas loin » (5).

Ces usages, de même que l'appel trois fois répété du mort en

(1) Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 100 ; Beer, *der biblische Hades*, p. 16. 17 ; L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 258.

(2) Cf. *T. B. Schabbath* 67 a : les sonnettes protègent les fils de princes contre le mauvais œil (comp. Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 164 et 155). Nous avons constaté le même usage dans un village du Val d'Hérens (Valais) : on l'expliquait comme un moyen de protéger les enfants contre les serpents.

(3) Lippert, *Seelencult*, p. 23.

(4) Frazer, *JAI*, 15, p. 88 ; Cf. Robertson Smith, *Rel. of Sem.* 2, p. 432. 433.

(5) Wellhausen, *Reste*, 2, p. 177.

Corée ou la triple *conclamatio* du défunt à Rome, datent évidemment d'un temps où la pensée régnante n'était plus la terreur de voir apparaître l'esprit ; car les peuples qui sont dominés par cette crainte se gardent de prononcer, même accidentellement, le nom d'un mort et changent souvent jusqu'aux noms des objets qui ont la même consonance que ceux des trépassés (1).

Ainsi la lamentation était célébrée dans l'intérêt du défunt (2) et, en même temps, elle exprimait le désir des vivants de conserver les morts auprès d'eux. Il convient de souligner ces deux points, car c'est la première fois que nous rencontrons un rite de ce genre.

Maintenant, quel est l'avantage que le mort trouve à ces cérémonies ? Il y avait sans doute l'idée que « l'âme, présente quoique invisible, du défunt prend d'autant plus de plaisir aux manifestations de douleur provoquées par sa perte qu'elles sont plus violentes » (3). Il y avait plutôt encore la pensée que le mort entend la louange comme dans un demi-sommeil (*Jer. Ab. Zar.* III, 1). Rab disait à un de ses amis : « Echauffe-toi dans ton oraison funèbre (sur moi), car je serai présent » (4). En louant ainsi le défunt, le vivant ne s'oubliait pas : il voulait s'assurer la présence et la protection de l'esprit ; c'est ce que paraît indiquer l'appel arabe : « Ne sois pas loin ! »

C'est donc par une pensée d'ordre religieux que semble inspiré le rituel de la lamentation. C'est sans doute en tant que rite de la religion familiale qu'elle était strictement limitée, chez les Arabes, aux femmes de la tribu, et qu'en Israël elle se faisait par clan (*miśpâḥâh*, Zach. 12) (5).

(1) Frazer, *JAI*, 15, p. 73 ; *le Rameau d'Or*, I, p. 350-365.

(2) Même idée chez les Grecs. Platon, *Menex.*, 248 B : les morts disent : « Nous prions nos pères et nos mères... de savoir que ce n'est pas en nous pleurant et en se lamentant à notre sujet qu'ils *nous rendent le meilleur service* ».

(3) Rhode, *Psyche*², I, p. 222. 223.

(4) *B. Schabbath* 153ᵃ.

(5) L'existence du parallèle arabe indique que la division du peuple en clans pour la lamentation ne doit pas être une invention personnelle de l'écrivain sacré, comme le veut M. Grüneisen, p. 81. La séparation des hommes et des femmes, qu'il prescrit en même temps, était une règle très générale, observée, par exemple, dans l'ancienne Egypte (Hérodote, II, 85)

Il y avait, du reste, dans le culte divin, un rite qui avait avec la lamentation plus qu'une affinité extérieure et qui présente un développement tout semblable : c'est la clameur qu'on poussait pendant les fêtes. Crier ainsi se disait *hallel* (arabe *tahlîl*), mot apparenté au verbe *yâlal*, hurler, l'un des termes désignant le cri strident du deuil (1). C'était, en effet, un véritable hurlement auquel un poète compare les vociférations des soldats saccageant le temple (Lam. 2, 7). De même que le cri aigu du deuil avait donné naissance au vocero, louange de l'esprit trépassé, la clameur tumultueuse de la fête se transforma en psaume (*tehillâ*, *tehillim*), louange de Yahvéh.

A ce caractère religieux que nous attribuons à la lamentation (2) M. Frey objecte que, dans les *qînôt* que nous a conservées l'Ancien Testament, il n'y a ni prière, ni invocation adressées au mort (p. 53. 54). M. Grüneisen ajoute que, « au temps du Deutéro-Zacharie, la lamentation ne peut plus, — si jamais elle l'a fait, — s'adresser au mort » (p. 81).

Nous répondrons, sur le premier point, que si les anciens Israélites ont adressé des prières à un mort et lui ont, par exemple, demandé, comme les Arabes, de rester près d'eux, il est naturel que les documents de l'Ancien Testament, écrits dans l'esprit du monothéisme, ne nous en disent rien ; sur le second point, que la lamentation n'a pas cessé, même dans le judaïsme, d'être regardée comme un hommage s'adressant au mort et lui profitant. Cela ne concordait plus avec les croyances générales du temps, d'accord ; mais le vieux point de vue, celui de la religion des morts, n'en persistait pas moins.

(1) Robertson Smith, *Rel. of Sem.* [1], p. 430-432, admet même que le *tahlîl* venait de ce qu'originairement on menait un véritable deuil sur la victime sacrosainte du sacrifice.

(2) Avec M. Schwally, *das Leben*, p. 20. 21.

## 2. — La Tonsure.

Dans le deuil, on s'arrachait les cheveux (1) ou on se les rasait (2) ; plus ordinairement encore, on se faisait ce qu'on appelait une *qorḥâ*, c'est à dire une place chauve (3), en se coupant une mèche de cheveux, prise, semble-t-il, soit sur le front (entre les yeux, Deut. 14, 1), soit sur les tempes (4). M. Grüneisen veut que *qâraḥ* signifie simplement « se couper les cheveux très courts » (5). Mais dans Michée 1, 16, les deux opérations sont distinguées : « Fais-toi une *qorḥâ*, et (même) rase-toi. » M. Grüneisen paraît recourir à l'interprétation arbitraire : « Coupe-toi les cheveux et rase-toi (la barbe) ». Mais la fin du verset montre bien ce qu'on entendait par *qorḥâ* : « Elargis ta *qorḥâ* comme un vautour, » c'est à dire jusqu'à devenir chauve. C'était donc une place chauve qu'on faisait plus ou moins large.

On s'arrachait de même la barbe ; on la rasait ou on en coupait un coin (6).

Il sera bon, pour l'interprétation de ces rites, de se souvenir, d'une part que les Israélites, comme les nations voisines, observaient la coutume universellement répandue de couper, totalement ou en partie, les cheveux et la barbe des captifs qu'ils faisaient à la guerre (7), que le roi des Ammonites, voulant déshonorer les ambassadeurs de David, leur fit raser la moitié de la barbe (2 Sam. 10, 4) (8) ; d'autre part, que, dans le culte, ainsi que dans le « tabou » de la lèpre, on rencontre des règles semblables : le lévite doit se raser tout le corps avant de se

(1) Esdras 9, 3.

(2) Jér. 7, 29 ; Michée 1, 16 ; Job 1, 20.

(3) Deut. 14, 1 ; Lév. 21, 5 ; Es. 15, 2 ; 22, 12 ; Jér. 16, 6 ; 48, 37 ; Ez. 7, 18 ; 27, 31 ; Am. 8, 10 ; Michée 1, 16.

(4) Lév. 19, 27.

(5) *Der Ahnenkultus*, p. 71.

(6) Lév. 19, 27 ; 21, 5 ; Es. 15, 2 ; Jér. 41, 5 ; 48, 37 ; Esdras 9, 3.

(7) Es. 3, 24 ; 7, 20 ; Jér. 2, 16 ; peut-être Deut. 21, 12.

(8) Chez les Babyloniens, raser la tête constituait une peine infamante. Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 11, note 6.

consacrer au service de Dieu ; le lépreux se rase lorsqu'il est purifié de son mal ; le nazir, à la fin de son vœu, se coupe de même les cheveux et les met dans le feu du sacrifice (1).

L'habitude de se faire une *qorḥâ* pour un mort se maintint, malgré la prohibition de la loi, jusque dans le judaïsme. Jérôme écrit à propos de Jér. 16, 6 : « C'était une coutume chez les anciens, — et elle a subsisté jusqu'à aujourd'hui chez quelques Juifs, — de se faire, dans le deuil, des incisions aux bras et une place chauve » (2). Rabbi Hamnuna est encore obligé d'interdire aux femmes de s'arracher les cheveux dans le deuil (3).

Les Babyloniens, après un décès, s'arrachaient la barbe, se rasaient les cheveux. Les Philistins et les Moabites également (4).

Mêmes coutumes en Arabie, où s'est conservé de plus un rite significatif. Chez les Bédouins à l'est du Jourdain, « les femmes déposent encore aujourd'hui plusieurs boucles de cheveux sur la tombe des morts éminents ». D'après un récit du IIIe siècle de l'Hégire, « les Charigites avaient coutume de se raser la tête auprès du tombeau de leur chef *Sâliḥ b. al-Muṣarriḥ* » (5).

Sur le sens de ce rite funéraire l'Ancien Testament lui-même nous fournit un témoignage dont on a vainement essayé de diminuer l'importance et d'obscurcir la clarté. « Vous êtes les fils de Yahvéh, votre Dieu, lisons-nous (Deut. 14, 1.2) : vous ne vous ferez pas d'incisions, ni de place chauve entre les yeux pour un mort ; car tu es un peuple saint à Yahvéh, ton Dieu, et Yahvéh t'a choisi pour être son peuple particulier... » Il ressort du motif par lequel est justifiée la prohibition que la loi a reconnu dans ces deux pratiques des *rites religieux s'adressant à une divinité autre que Yahvéh*, à une divinité

(1) Nombres 8, 7 ; Lév. 14, 8.9 ; Nomb. 6, 18.

(2) *Comment. in Jer.*, éd. Vallarsi, IV, col. 952 ; cf *ibid.*, sur Jér. 7, 29.

(3) *Jer. Kidd.* I, hal. 8 ; cf. Perles, *MGWJ*, 10 (1861), p. 352.

(4) Jeremias, *Hölle und Paradies* [1], p. 11 ; Zimmern, *KAT* [3], p. 603 ; — Jér. 47, 5 ; 48, 37.

(5) Goldziher, *Le Sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, *RHR*, 14 (1886), p. 50 ; cf. Wellhausen, *Reste Arab. Heid.* [1], p. 181.182 ; Burckhardt, *Voyage en Arabie*, III, p. 74.

dont les Israélites se reconnaissaient les fils (1). Elles sont de même interdites Lév. 19, 27. 28 et 21,5.6, avec des attendus semblables : « Je suis Yahvéh, votre Dieu », « ils seront saints à leur Dieu » (2).

D'après M. Grüneisen, il est vrai, ces conclusions ne sont pas légitimes ; le Deutéronome ne peut pas avoir condamné ces pratiques *en tant que rites funéraires*, parce que la loi ne condamne pas les autres usages de deuil et que les prophètes regardent même l'omission de ces usages comme un signe de la colère de Yahvéh ; dans certains passages (Es. 22, 12 ; Michée 1, 16), c'est Yahvéh en personne qui appelle le peuple à pleurer, à se lamenter, à se faire une place chauve, à mettre le sac. Qu'est-ce donc que le législateur a trouvé de répréhensible dans ces pratiques ? M. Grüneisen répond : Ou bien l'on a voulu condamner une certaine forme de tonsure qui était une pratique étrangère, et dans ce cas le « mort » dont il est parlé n'est autre que Thammouz-Adonis (3), ou bien le législateur voulait simplement prohiber les manifestations *excessives* de douleur (4).

Pour commencer par l'hypothèse bizarre d'après laquelle il s'agirait ici du culte de Thammouz, on ne voit pas comment les lecteurs auraient pu deviner que « pour un mort » signifiait « pour Thammouz ». Ou bien était-ce aussi à Thammouz qu'on offrait des aliments dans le deuil (Deut. 26, 14), était-ce le contact de Thammouz qui rendait impur pendant sept jours (Nombres 19, 11.13), etc. ? Non, c'est évidemment une manifestation de deuil que condamne le Deutéronome.

(1) Stade, *GVI* ², I, p. 389 ; Benzinger, *Hebr. Archäol.*, p. 166.167 ; Auberi, *Rev. de Théol. et de Phil.*, 35 (1902), p. 160.161.

(2) Ces derniers textes ne visent pas expressément l'emploi de ces pratiques dans le deuil ; mais ce devait être en Israël la principale occasion où l'on y recourait.

(3) Le P. Lagrange n'explique pas les mots « pour un mort », lorsqu'il dit d'une façon vague : « Certaines manières de se raser les cheveux étaient par elles-mêmes une consécration à une divinité spéciale *(Etudes sur les relig. sém.* ², p. 323). Sous cette forme générale le fait est exact : les Arabes « se coupaient le coin » de la chevelure (Jér. 9, 25) ; d'après Hérodote, III, 8, cette coiffure arabe était une consécration à Orotal. Voyez aussi Jeremias, *Hölle und Parad.*², p. 11.

(4) Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 110-112.

La condamne-t-il donc seulement comme excessive? Pas davantage. On ne voit pas d'abord pourquoi la *qorḥâ* serait une manifestation excessive quand on prenait la mèche à couper sur le front et ne l'était pas quand on la prenait ailleurs. D'ailleurs le texte est clair : ce n'est pas parce qu'elle est trop violente que cette pratique est prohibée, mais parce qu'elle empêche Israël d'être le peuple particulier de Yahvéh. Ainsi M. Grüneisen nous offre au choix une pratique religieuse qui ne serait pas funéraire ou une pratique funéraire qui ne serait pas religieuse. Or, le Deutéronome parle d'une pratique funéraire qu'il regarde comme religieuse.

Si le législateur ne condamne expressément que la *qorḥâ* et les incisions parmi les coutumes du deuil, c'est parce que le caractère religieux lui a semblé plus apparent dans ces deux pratiques, de même que le protestantisme condamne l'usage des prières pour les morts ou des chapelles ardentes et tolère les couronnes mortuaires et le port des vêtements noirs, dont le sens primitif est oublié.

Quant aux passages des prophètes visés par M. Grüneisen, il y a en tout cas contradiction entre eux et la loi du Deutéronome sur la question des incisions. Mais ce désaccord s'explique facilement. L'usage était plus fort que la loi ou la logique des idées prophétiques; dans le judaïsme encore on se faisait des incisions et des places chauves (1). C'est pour la même raison que la loi interdit ces pratiques tantôt à tous, tantôt aux prêtres seulement, comme si elles étaient permises aux laïques. Il fallait bien faire des recommandations spéciales aux prêtres, parce que la prohibition absolue n'était pas observée (2). De plus, les prophètes dans leurs menaces se plaçaient au point de vue de leurs contemporains, qui regardaient comme un grand malheur qu'on ne célébrât pas pour eux tous les rites traditionnels.

Du moment que l'habitude de se couper les cheveux pour un mort avait un caractère religieux, le but de l'ancien Hébreu,

(1) Voyez p. 125 et 137.

(2) Contre le P. LAGRANGE, *Etudes*[1], p. 323.

en l'observant, ne pouvait guère être, comme le pensent MM. Grüneisen et Beer à la suite de M. Frazer, de tromper l'esprit en changeant l'aspect de son visage (1). M. Frazer allègue que, si dans beaucoup de peuples on se coupe les cheveux courts à l'occasion d'un deuil, dans d'autres on les laisse pousser.

Mais l'habitude de se raser au commencement du deuil et l'usage de laisser pousser les cheveux pendant la durée du deuil ne sont peut-être pas aussi contradictoires qu'on le suppose. Est-il vraisemblable, de plus, étant donnée l'importance superstitieuse qu'on attachait à la chevelure, qu'on y eût porté la main sans autre but que de se déguiser? Il y avait tant d'autres moyens moins périlleux. Et puis cette hypothèse n'expliquerait pas qu'on ne se coupât qu'une mèche de cheveux. Il faudrait enfin recourir, comme le fait M. Grüneisen, à une interprétation toute différente pour rendre compte des usages similaires du culte ; et encore ne nous apprend-elle pas pourquoi, à la fin de son vœu, le nazir jetait ses cheveux dans le feu du sacrifice.

Ce dernier fait, rapproché de l'usage arabe de jeter dans la tombe les cheveux que l'on s'était coupés, suggère une autre explication, qui est admise par la grande majorité des critiques : c'est que primitivement l'on se privait d'une mèche de ses cheveux ou d'une partie de sa barbe *pour l'offrir en sacrifice au mort* (2).

On sait combien sont fréquentes les offrandes de boucles de cheveux, de poils de barbe, de cils, de sourcils dans le culte des dieux (3). Nous ne citerons, outre le cas du nazir hébreu, qu'un ou deux exemples. En Syrie, à Hiérapolis, les jeunes gens offraient à la déesse les prémices de leur barbe, et les jeunes filles leurs boucles ; ils les suspendaient dans le temple

(1) Frazer, *JAI*, 15, p. 99 ; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 95.96.102.146. 147 ; Beer, *der biblische Hades*, p. 17.

(2) Stade, *GVI* ², I, p. 389 ; Oort ; Schwally, *das Leben*, p. 16.17 ; Benzinger, *Hebr. Archäol.*, p. 167 ; Charles, *Doctrine of a fut. Life*, p. 29 ; Wellhausen, *Reste* ², p. 182 ; etc.

(3) Spencer, *Princ. de Sociol.*, I, p. 372.373 ; Wellhausen, *Skizzen u. Vorarb.*, III p. 117-119 ; Rob. Smith, *Rel. of Sem.* ², p. 323-334.

dans des vases d'argent ou d'or portant leurs noms (1). Dans la Syrie actuelle, lorsqu'un enfant a été voué à Mâr Djirdjis (Saint Georges), il est amené au sanctuaire à douze ans, quatre jours avant la fête, pour qu'on lui coupe les cheveux. « Fréquemment on paie au saint une somme d'argent, la chevelure étant pesée en argent ; le prêtre ou le moine cupide mouille souvent les cheveux avec de l'eau de savon pour les rendre plus lourds » (2). C'est en vue de ces offrandes que, chez les Phéniciens, des barbiers (*gallabim*) étaient attachés aux temples (3).

Les dons de cheveux aux morts se rencontrent de même sous tous les climats et à toutes les époques. « Les Nouveaux-Zélandais suspendent des mèches de cheveux aux arbres des cimetières, lieux consacrés aux offrandes » (4). Les femmes tasmaniennes « se coupaient les cheveux en signe de douleur et les jetaient sur la tombe » (5). Aux funérailles de Patrocle, ses amis « couvrirent son corps de leurs chevelures qu'ils coupèrent et jetèrent sur lui », et Achille mit sa blonde chevelure dans la main même du cadavre (6). Après la défaite de Platées, les Perses coupèrent leurs cheveux et la crinière de leurs montures en l'honneur de leur chef Masistios (7). Dans de très antiques tombeaux égyptiens, remontant, croit-on, aux trois premières dynasties, on a trouvé des coupes contenant des cheveux coupés (8). Dans la Mingrélie actuelle, la veuve jette ses cheveux coupés dans le cercueil. Elle assiste la tête rasée aux funérailles (9).

En présence de cette multitude de faits parallèles, il est plus

(1) Lucien, *de Syr. Dea*, § 60.

(2) Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, p. 189-191 ; cf. p. 173.218. Selon l'hypothèse très vraisemblable de Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 484, c'était dans le même but que la chevelure d'Absalom était coupée à la fin de chaque année (au moment du pèlerinage) et *pesée*. Même coutume dans l'ancienne Egypte (Hérodote, II, 65).

(3) Inscription de Citium (*CIS*, I, 86), A l. 12 (Lagrange, *Etudes* ², p. 478-480).

(4) Tylor, *Civil. prim.*, II, p. 516.

(5) Spencer, *Princ. de Sociologie*, I, p. 232-234, a réuni de nombreux exemples parallèles.

(6) *Iliade*, 23, 135 s. 141 s. 152 s.

(7) Hérodote, IX, 24.

(8) G. Schweinfurth, *Zeitschrift f. Ethnologie*, XXIX (1897), *Verhandl. d. Berl. Gesellsch. f. Anthrop.*, p. 276.277.

(9) Mourier, *RHR*, 16 (1887), p. 93.

que probable, bien que ce trait ne nous ait pas été conservé et qu'il fût peut-être tombé en désuétude à l'époque historique, que les anciens Hébreux, comme les Arabes, jetaient (1) leurs cheveux coupés dans la tombe.

Il nous reste à déterminer plus exactement le sens que l'on attachait à ces dons, dans le culte et dans le deuil, et le rapport de ces offrandes avec les autres cas où l'on se rasait la chevelure. Car il ne faudrait pas prétendre que tous les rites où l'on se coupait les cheveux aient abouti à un sacrifice.

En se coupant les cheveux et en les déposant sur la tombe, on ne voulait naturellement pas exprimer sa soumission à Dieu, comme le croit M. Frey, car on ne comprendrait pas alors que la loi condamne une pratique inspirée par une pensée si louable.

Comme on rasait les prisonniers et que le vainqueur gardait souvent en trophée la chevelure de son captif, on a supposé qu'en donnant ses cheveux à un mort ou à un dieu, on déclarait « se mettre comme esclave à la disposition du mort » (2), qu'on « se reconnaissait comme le *dediticius* de la divinité » (3).

D'après une autre opinion très répandue, ces sacrifices de cheveux étaient le résidu d'anciens sacrifices humains (4). Et il est certain que cette interprétation expliquerait fort bien, par exemple, que l'offrande de la chevelure ait été imposée surtout aux femmes et spécialement à la veuve : on sait combien était répandu l'usage d'enterrer avec le défunt ses femmes et ses esclaves, pour qu'il les retrouvât dans l'autre vie. Il faut cependant se garder contre la tendance à voir partout des restes de sacrifices humains. M. Bertholet semble plus près de la vérité lorsqu'il écrit : « L'homme donne en sacrifice ce qu'il a

(1) Cf. Jér. 7, 29.

(2) SCHWALLY, *Das Leben*, p 17.

(3) WELLHAUSEN, *Skizzen*, III, p. 118 ; BENZINGER, *Hebr. Archäol.*, p. 167 ; SPENCER, *Princ. de Sociol.*, I, p. 372.373.

(4) WIESKLER, *Philol.*, 9, p. 711-715 ; LIPPERT, *Seelencult*, p. 102 ; WILKEN, *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens*, dans la *Revue Coloniale internationale*, I (1887) p. 365 ss. ; ROHDE, *Psyche* ², I, p. 17.

de meilleur ; et la chevelure était souvent considérée tout spécialement comme le siège de la vie » (1).

Il faut partir de cette croyance fortement enracinée dans la pensée des primitifs que les cheveux sont d'une façon particulière le siège de la force et de la vie, sans doute parce que, comme la barbe et les ongles, qui participent de la même vénération, ils continuent à croître pendant l'âge mûr (2).

En tous cas, les cheveux sont des résidences de l'âme en temps ordinaire, de l'esprit dans la possession, de la puissance du magicien. « Souvent c'est avec un de ses cheveux, qui grossit au point de devenir une chaîne, que la sorcière s'empare du héros » (3). De là la chevelure prêtée à la Méduse. A celle de Samson était, on le sait, lié « l'esprit » qui lui donnait sa force surhumaine (4). Couper les cheveux d'un roi est, à la lettre, une affaire d'Etat; pour exécuter cette opération périlleuse, il faut attendre un jour faste, faire de la musique, profiter du sommeil du souverain (c'est à dire de l'absence de son âme), faire des prières, parfois des sacrifices humains (5).

Il faut surtout prendre garde que des cheveux coupés, des poils de barbe ou des rognures d'ongle tombent entre les mains d'un magicien ; car celui-ci deviendrait le maître de l'homme à qui ils ont appartenu, puisqu'il détiendrait une partie de son âme. Celui qui se coupe les ongles et les disperse dans la rue, déclare une sentence juive, risque sa vie et en porte la responsabilité (6). De là, l'usage de conserver une mèche des cheveux de l'ennemi que l'on a fait captif. Encore aujourd'hui, chez les Bédouins, lorsque le vengeur du sang pardonne au meurtrier, il lui coupe avec un rasoir un peu de ses cheveux ou de sa barbe (7). Ce n'était pas, originairement, un simple mémorial

(1) *Die israelit. Vorstell.*, p. 6.

(2) Robertson Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p. 324.

(3) Mauss, *l'Année sociologique*, I, p. 248.

(4) Sur ces croyances en général, on pourra consulter, outre l'ouvrage de Wilken déjà cité, Edwin Sidney Hartland, *The legend of Perseus*, III, Londres, Nutt, 1896, spéc. p. 112 ss. ; Frazer, *le Rameau d'Or*, I, p. 295-315.

(5) Frazer, *le Rameau d'Or*, I, p. 300.301.

(6) *T. B. Nidda* 17[a]. Chez les Juifs, en effet, comme partout, les cheveux et les ongles jouaient un grand rôle dans la sorcellerie. Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 156 ; cf. p. 69. 76.

(7) Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 247.249.250.

conservé par vanité, mais un moyen efficace, pour le vainqueur, de garder magiquement, mais positivement, son ennemi à sa discrétion.

Ces croyances expliquent, nous semble-t-il, fort naturellement les diverses observances appliquées à la chevelure dans les différents « tabous ». Ces observances peuvent se partager en deux groupes.

D'une part, on remet à la divinité ou au mort cette partie si importante de sa personne : et le but est alors de leur donner empire sur son être tout entier. Ce n'est pas le reste symbolique, mais, si l'on veut, un équivalent du sacrifice humain. Souvent, en même temps qu'on donnait de ses cheveux ou des poils de sa barbe au mort, on prenait et on conservait une mèche des cheveux du défunt ; il y avait alors un véritable échange d'âme, une communion établie entre l'esprit et les survivants (1).

C'est là l'une au moins des raisons pour lesquelles, chez les anciens Arabes (2), dans la Palestine moderne (3), chez les Juifs (4), comme chez divers autres peuples, on coupait les cheveux ou même tous les poils du cadavre. Le but était à la fois de faciliter la sortie de l'âme (5) et de conserver sur cette âme un empire qui pouvait être précieux. On sait, en effet, que l'une des principales recettes de la magie, en tous temps et en tous pays, a été de se procurer des cheveux, des ongles ou un fragment quelconque d'un cadavre.

(1) C'est par cette idée de communion que ROBERTSON SMITH interprète le rite, *Rel. of the Sem* [1]., p. 324.325 ; cf. BERNH. DUHM, *Handkomm. z. A. T.*, sur Jér. 16,6 et 7, 29. Cependant, comme nous l'avons vu, l'usage s'explique même sans cet échange, qui n'est pas attesté pour l'ancien Israël et qui était impossible lorsque les cheveux étaient offerts aux dieux.

(2) ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.* [1], p. 324.

(3) A Jaffa, au XVIII[e] siècle, aussitôt après la mort, on « grattait tous les poils du tronc » du cadavre : GIOVANNI MARITI, *Viaggio*, etc ..., cité par BUDDE, *ZDPV*, VI (1883), p. 185.

(4) Quelquefois les ongles du mort étaient coupés ; ordinairement ils étaient seulement nettoyés. Autrefois les cheveux étaient coupés (*T. B. Moed Kat.* 8 [b]), plus tard seulement lavés. BENDER, *JQR*, VII, p. 260 ; PERLES, *MGWJ*, 10, p. 376. D'après M. Budde (*ZDPV*, VI, p. 185), « on parle sur les bords de la Moselle d'un *grattage* des cadavres israélites ».

(5) Voy, p. 84, note 5.

« Les Grecs conservent environ trois ans les cheveux et les os des morts. Les naturels de Lifou, des îles Loyalty... conservent des reliques de leurs morts, par exemple... une mèche de cheveux..., et lui accordent les honneurs divins » (1). Chez certains Indiens, une mèche du mort était coupée et remise au plus proche parent (2) ; c'était la même mèche qui était coupée au vaincu (3) ; le but était évidemment le même dans les deux cas, celui de transmettre à autrui l'âme ou quelque chose de l'âme de l'individu tonsuré.

Mais les cheveux pouvaient être la résidence, non seulement de l'âme de leur propriétaire, mais aussi, on l'a vu, d'autres esprits, ceux qui possèdent l'homme et lui donnent un pouvoir magique ou une force surhumaine.

De là, une nouvelle série d'observances. Il était, en effet, d'une prudence élémentaire, *lorsqu'on sortait d'une période* où l'on avait été en contact particulier avec un esprit, d'une période tabou (temps sacré ou époque d'impureté), de se débarrasser de ses cheveux et de ses ongles ; car l'esprit ou son influence pouvait s'y être attaché, et on sait quelle imprudence fatale il y aurait, selon les idées primitives, à mettre sans précaution un esprit en contact avec les choses ordinaires de la vie.

*Pendant la période tabou*, au contraire, il fallait se garder de toucher à ces mêmes parties de son corps, de peur de blesser ou d'irriter l'esprit.

Enfin, *à l'entrée de ces périodes*, ce pouvait être une bonne précaution supplémentaire que de se couper les cheveux, de peur d'apporter du dehors et de mettre en contact avec l'esprit des influences spirituelles qui pourraient lui être hostiles.

Il serait facile de citer en grand nombre des exemples de ces trois sortes de mesures préservatrices.

C'est sans doute en vertu de la dernière idée que le Lévite devait se raser avant de se consacrer au service de Yahvéh (Nombr. 8, 7). C'est peut-être pour la même raison que les

(1) Spencer, *Princ. de Sociol.*, I, p. 417. 418.

(2) Cf. l'usage romain de recueillir l'âme du mourant dans un baiser : *et excipies hanc animam ore pio.*

(3) Frazer, *JAI*, 15, p. 83.

Egyptiens rasent Joseph avant de le présenter devant le personnage sacré qu'était le Pharaon (Gen. 41, 14).

Le nazir, au contraire, pendant toute la durée de son vœu doit se garder de porter le fer sur sa chevelure; mais, s'il est entré en rapport avec un mort (avec un esprit autre que Yahvéh), il faut qu'il se rase et laisse de nouveau croître ses cheveux (Nombres 6, 9-12).

L'Arabe, pendant la période de la vengeance du sang, durant un vœu ou un pèlerinage *(iḥram)*, ne doit pas même se peigner (1).

En Israël, le lépreux doit laisser flotter sa chevelure (Lév. 13, 45), apparemment parce qu'elle est infestée par l'esprit qui lui donne sa maladie. S'il guérit, au contraire, il se rasera tous les poils du corps, cheveux, barbe, sourcils, avant de rentrer dans la vie commune (Lév. 14, 9). La femme soumise au jugement de Dieu, à cause du soupçon d'infidélité qui pèse sur elle, et qui se trouve dans un rapport redoutable avec Yahvéh, puisqu'elle a absorbé une eau sainte où le nom divin a été délayé, doit aussi dénouer ses cheveux (Nombres 5, 18). La même règle était imposée aux personnes en deuil (Lév. 10, 6; 21, 10).

En Nouvelle-Calédonie « les gens qui ont procédé à l'ensevelissement d'un grand chef deviennent sacrés, ou pour mieux dire impurs; pendant toute la durée du deuil, ils laissent croître leur barbe et leurs cheveux, qui prennent un développement immense » (2). « Les cheveux des prêtres aztèques pendaient jusqu'à leurs cuisses ». « Chez les Alfoors de Célèbes, le *Leleen* ou prêtre chargé de veiller sur les champs de riz, ne peut se couper les cheveux pendant qu'il exerce ses fonctions » (3).

Même règle dans les tabous royaux. Les rois francs ne se coupaient jamais les cheveux. Les leur ôter, c'était les dépouiller de leurs droits au trône (4). Si on coupe les cheveux du roi, il faut prendre les précautions les plus rigoureuses.

(1) WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 122. 123.
(2) MARILLIER, *Tabou mélanésien*, p. 46. 47.
(3) FRAZER, *le Rameau d'Or*, I, p. 297.
(4) *Ibid.*, p. 296.

Si la chevelure doit rester intacte pendant le tabou, l'enlever est, au contraire, un moyen courant pour faire sortir l'homme taboué (sanctifié ou impur) de l'état où il se trouvait. On se rase à la fin d'un vœu (1). Souvent on coupe les cheveux des femmes après leurs couches, des voyageurs au retour d'un voyage (ils risquent, en effet, de rapporter des germes mauvais de l'étranger), des meurtriers afin de les débarrasser de l'esprit de leur victime.

On pratique souvent enfin cet usage à la fin d'un deuil pour rompre le contact immédiat et redoutable avec l'esprit du défunt. « A Agweh (Côte des Esclaves), les veufs et les veuves doivent se purifier à la fin de leur deuil ; ils se lavent, se rasent la tête, se coupent les ongles, etc... Les cheveux coupés et les rognures d'ongle sont complètement brûlés » (2).

Chez les Pahouins, « lorsque le deuil est achevé, les femmes du défunt doivent franchir un petit brasier allumé au milieu du village, puis... on leur rase la tête et à partir de ce moment elles sont purifiées du deuil — peut-être faut-il traduire : délivrées du fantôme de leur époux — et peuvent être partagées entre les héritiers » (3).

Nous avons peut-être un fait parallèle dans Deut. 21, 10-14. Une prisonnière de guerre ne peut devenir la femme de l'Israélite qui l'a prise qu'après s'être rasé la tête, s'être fait les ongles, avoir changé ses vêtements et avoir pleuré son père et sa mère pendant un mois. Le but de ces pratiques n'était-il pas de la débarrasser, elle aussi, du fantôme irrité de ses parents tués par les vainqueurs ?

En résumé, le rite de la tonsure était inspiré par deux préoccupations différentes, bien qu'apparentées et parfois combinées : d'une part, le désir de se donner à l'esprit (dieu ou mort), d'entrer en communion avec lui, — de là les offrandes de cheveux —; de l'autre, la crainte d'un contact avec cet esprit qui se produirait en dehors des conditions prévues — et ce sont les

(1) Par exemple Nombres 6, 18 et constamment chez les Arabes.

(2) Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 314.315, cf. p. 313.

(3) E. Allegret, *RHR*, sept.-oct. 1904, p. 220.

règles minutieuses du tabou des cheveux. La *qorḥâ* du deuil hébraïque nous a paru rentrer dans la première catégorie et attester, par conséquent, l'existence chez les ancêtres d'Israël d'un véritable culte des morts.

## 3. — Les Incisions

Une grande partie des observations présentées à propos de la tonsure s'appliquent également à un autre rite qui n'est jamais mentionné qu'associé au précédent : celui qui consistait à se faire des entailles dans la chair (Lév. 19. 28 ; 21, 5 ; — Deut. 14, 1 ; Jér. 16,6 ; 41, 5 ; 47, 5), ou sur les mains (Jér. 48, 37).

Comme la tonsure, ce rite se maintint en dépit des prohibitions de la Loi jusque dans le judaïsme. Outre le témoignage de Jérôme, déjà cité, nous avons celui du traité *Aboth de Rabbi Nathan*, c. 25 : « Rabbi Akiba, rencontrant par hasard le convoi de R. Eliéser b. Kisri dans les rues de Lydda, se flagella le corps jusqu'au sang » (1).

La même coutume barbare paraît avoir été observée par les Philistins, les Moabites (2), les Babyloniens. « Papsukal, le serviteur des grands dieux, égratigna son visage devant Samas » (3). « Merodak Baladan se jeta sur le sol, déchira ses habits, saisit la lancette et éclata en sanglots » (4).

Les femmes arabes s'écorchaient le visage et la poitrine et se frappaient avec des sandales (5).

Des coutumes semblables se retrouvent dans la Palestine moderne (6), chez les Grecs de l'antiquité (7), chez les Scythes, qui, d'après Hérodote, se faisaient des incisions au nez, au front, aux oreilles, aux bras et aux mains lors de la mort de leurs rois (8), et chez un grand nombre de peuples modernes non civilisés (9).

(1) Perles, *MGWJ*, 10, p. 352.
(2) Jér. 47, 5 ; 48, 37.
(3) *Descente d'Istar*, verso l. 1. M. Jeremias, *Die bab.-ass. Vorstell.*, p. 35, admet cependant la possibilité d'une autre traduction : « il inclina son visage devant Samas ».
(4) Jensen, *KB*, VI, p. 378 ; Zimmern, *KAT*², p. 603. Mais Delitzsch (*H. W.*, 196), au lieu de « lancette », traduit « rasoir ».
(5) Wellhausen, *Reste*², p. 181.
(6) Budde, *ZDPV*, 6 (1883), p. 188.
(7) Virgile, *En.*, 4, 673.
(8) Hérodote, IV, 71.
(9) Voyez par exemple Spencer, *Principes de Sociol.*, I, p. 234.235 ; Mourier, *RHR*, 16 (1887), p. 90.

Les incisions pour un mort ont été condamnées par le Deutéronome et le Lévitique en même temps que la tonsure et a les mêmes considérants. Nous ne reviendrons pas sur l'interprétation de ces passages capitaux : ils prouvent que les incisions, de même que la tonsure, étaient considérées comme des rites religieux, consacrant celui qui les pratiquait au service d'une divinité autre que Yahvéh.

Les blessures que l'on se faisait pour les morts sont donc à rapprocher de celles que l'on s'infligeait dans le culte de certains dieux. L'usage des musulmans shiites de se frapper à coups de sabre à la fête commémorative annuelle du martyre de Hasan et de Houseïn forme la transition entre le rite funéraire et le rite religieux, car c'est sans doute, en même temps qu'un deuil solennel, une survivance du vieux culte d'Anaïtis (1). A Hiérapolis, les Galli et les hommes consacrés se faisaient des balafres aux bras et se frappaient réciproquement le dos (2). Les éphèbes spartiates étaient flagellés jusqu'au sang à l'autel d'Artémis Orthia (3). Dans la célèbre scène du mont Carmel, les prophètes de Baal, pour obtenir un miracle de leur dieu, « se firent selon leur coutume des entailles avec des épées et des lances, jusqu'à ce que le sang coulât sur eux » (1 Rois 18, 28). Cette façon d'appuyer une instante prière fut pratiquée par les Israélites : « Ils poussent des hurlements, dit Osée, à cause de..., ils se font des incisions pour obtenir du blé et du moût » (4).

M. Grüneisen soutient, il est vrai, que ces blessures volontaires, dans les fêtes religieuses, étaient simplement un des éléments du deuil que l'on menait sur certains dieux, comme Thammouz-Adonis, dont on pleurait annuellement la mort (5). Ainsi, bien loin d'être un rite religieux appliqué aux morts, l'usage des incisions serait, d'après M. Grüneisen, un rite funéraire appliqué aux dieux.

(1) Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 321, note 4.
(2) Lucien, *de Syr. Dea*, 50.
(3) Pausanias, III, 16, 10.11.
(4) Osée 7, 14 : texte corrigé d'après les LXX ; cf. les commentaires de Wellhausen, Nowack, Marti.
(5) *Der Ahnenkultus*, p. 73.

Mais les passages des Rois et d'Osée montrent que cette hypothèse n'explique pas tous les cas. Les prêtres de Baal, dans la scène du Carmel, et les Israélites dont parle le prophète ne pleuraient pas leur dieu. Il ressort de ces textes que, quelle qu'en fût l'origine, l'usage de se frapper jusqu'au sang avait dans la religion un sens propre, sans relation étroite avec la mort : c'était un moyen d'appuyer une prière ardente. Et cette conception devait être très répandue ; car, en araméen, *et-kaśśaf*, qui signifie proprement « se couper », veut dire aussi : « faire des supplications ». En réalité, il nous paraît que l'usage des incisions était, comme la tonsure, un rite religieux appliqué parallèlement aux dieux et aux morts.

En raison même du caractère de consécration à un dieu que lui reconnaît la Loi et qui la détermine à le prohiber, il n'est pas probable que l'usage en question fût, du moins parmi les Hébreux, un moyen de se préserver contre l'esprit, soit en se défigurant pour le tromper (1), soit en lui opposant la barrière magique du sang (2). Il est possible que ce sens ait été attaché au rite dans certaines régions. M. Frazer cite le cas de la veuve Koossa (Afrique du Sud) qui s'égratigne la poitrine, les bras, les cuisses, *un mois après la mort* de son mari, au moment où elle rentre dans la vie ordinaire, en même temps qu'elle pratique d'autres rites apotropéiques (changer de vêtements, se laver). Mais, *en Palestine*, ce n'était évidemment pas pour chasser l'esprit, mais pour obtenir, au contraire, sa venue et son appui que les prêtres de Baal et les Israélites que vise Osée se frappaient jusqu'au sang.

Ailleurs, le rite a très clairement pour but de faire parvenir le sang au mort ou au dieu. A Sparte, le sang des éphèbes flagellés était versé sur l'autel. En Australie, dans la Nouvelle-Galles du Sud, « quelques hommes se tiennent autour du tombeau ouvert et se font des coupures à la tête l'un de l'autre avec un boomerang, et tiennent leurs têtes au-dessus de la

(1) Frazer, *JAI*, 15, p. 99.100 ; Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 96.102.147 ; Beer, *Der biblische Hades*, p. 17.

(2) Grüneisen, *Ahnenk.*, p. 147.

tombe, de façon que le sang de la blessure coule sur le cadavre » (1). A Taïti, « on se lacère le corps avec une dent de requin, et lorsqu'il s'agit d'un personnage de haut rang, dépose sur le cadavre des pièces d'étoffe qu'on a imprégnées du sang qui découlait des blessures » (2).

Etant donné le caractère sacré prêté au sang par toute l'humanité primitive, il n'est pas probable qu'on se proposât simplement d'attirer l'attention de l'esprit (3) ou d'exciter la compassion. L'intention de protéger le mort contre les démons ou contre les périls de son voyage d'outre-tombe par la vertu magique du sang ne conviendrait pas aux cas où les incisions se faisaient en l'honneur d'un dieu (4). Il s'agissait sans doute à l'origine d'une véritable offrande de sang, d'un sacrifice au mort (5). Aux îles Samoa, se frapper ainsi la tête avec des pierres s'appelait, paraît-il, expressément « offrir du sang au mort » (6).

Nous ne pouvons songer à trancher ici incidemment la question complexe du sens primitif des sacrifices sanglants, offerts soit aux dieux, soit aux morts.

Ces aspersions de sang humain sur l'autel ou sur le cadavre étaient-elles, comme on l'admettait déjà dans l'antiquité (7) et comme le croient beaucoup de modernes, les restes d'anciens sacrifices humains (8) ? Un grand nombre de faits et de traditions parlent en faveur de cette interprétation ; elle n'est cependant peut-être pas applicable d'une façon aussi générale

(1) Bonney, *JAI*, 13 (1884), p. 134 ; cf. Marillier, *RHR*, 37, p. 209.

(2) Marillier, *RHR*, 37, p. 210.

(3) Bertholet, *Die israel. Vorstell.*, p. 8.

(4) Marillier, *RHR*, 37, p. 209 ; Lagrange, *Etudes*², p. 324.

(5) Pietschmann, *Gesch. der Phön.*, Berlin, 1889, p. 164. 195 ; Tylor, *Civ. prim.*, I, p. 532 sg. ; II, p. 517 ; Stade, *GVI*², I, p. 389.390 ; Schwally, *Das Leben*, p. 18. Telle paraît être aussi, bien qu'il emploie l'expression générale d'« acte de culte », l'opinion de M. Benzinger, *Hebr. Archäol.*, p. 167.

(6) Spencer, *Princ. de Sociol.*, I, p. 235.

(7) Pausanias, III, 16, 10 ; Euripide, *Iphig. Taur.*, 1458-1461.

(8) Par exemple Tylor, *Civ. prim.*, II, p. 517. C'est, au fond, aussi l'idée du sacrifice humain que le P. Lagrange retrouve dans le rite des incisions, mais sous une forme édulcorée et modernisée, lorsqu'il propose d'y voir « une protestation qu'on serait prêt à verser son sang et à mourir aux lieu et place du défunt s'il plaisait à la divinité d'accepter ce sacrifice » (*Etudes*², p. 324).

qu'on le pense souvent ; car, ainsi que le remarque Robertson Smith, les incisions sont faites d'ordinaire (dans le culte) au profit de la victime, et, de plus, elles font souvent partie des rites de l'initiation du jeune guerrier (1).

Ou bien, sans être nécessairement le reste d'un sacrifice où l'on immolait un être humain entier, ce rite s'expliquerait-il par des habitudes de cannibalisme ? Voulait-on donner au mort (ou au dieu) l'aliment le plus apprécié des hommes de cette époque barbare, le sang et la chair humaine (2), nourriture d'autant plus recherchée par les trépassés que le sang, siège de la vigueur physique, est ce qui leur manque le plus (3), et que ce précieux liquide, contenant l'âme, est le breuvage tout indiqué des esprits ?

Ou bien encore le but était-il de contracter ou de renouer l'alliance du sang entre l'adorateur et le dieu, entre le vivant et l'esprit trépassé, comme l'a soutenu Robertson Smith, qui voit dans l'idée de la communion le but primitif de tous les sacrifices sanglants (4) ? On peut alléguer à l'appui que les Australiens, après avoir versé de leur sang sur le mort, se distribuent des morceaux du cadavre « pour obtenir force et courage » (5).

Il est encore possible que ces diverses idées aient été attachées simultanément ou à des époques diverses au rite sacrosaint de l'effusion du sang.

Mais, quelle que soit la solution que l'on adopte, il reste (et c'est ce qui nous importe le plus ici) que ce rite central du culte des dieux se retrouve, et apparemment avec le même

(1) *Rel. of the Sem.* [2], p. 321.322.

(2) C'est la pensée, par exemple, de SPENCER, *Princip. de Sociol.*, I, p. 369-371. Au Dahomey, le sang offert aux défunts était appelé « une boisson pour les morts ». Cf. MARILLIER, *RHR*, 37, p. 209.

(3) LAGRANGE, *Etudes* [2], p. 324. Dans l'Odyssée, les ombres ne recouvrent la force de répondre aux questions d'Ulysse qu'après avoir bu le sang de son sacrifice. *Od.*, 11, 95.153, etc...

(4) *Rel. of the Sem.* [2], spécialement p. 321-323 ; de même LIPPERT, *Seelencult*, p. 63.64.116 ; CHARLES, *Doctrine of a future Life*, p. 30 ; MARILLIER, *RHR*, 37, p. 209 ; cf. DUHM, *Handkomm. z. A. T.*, sur Jér. 16, 6.

(5) ROB. SMITH, *Rel. Sem.* [2], p. 323.

sens, dans le culte des morts, bien que dans ce dernier le caractère d'offrande se fût souvent effacé.

L'habitude de *se frapper* en signe de douleur *la poitrine* (Nah. 2, 8 (1); Luc 18, 13; 23, 48) ou *la cuisse* (Jér. 31, 19; Ez. 21, 17) est très vraisemblablement une atténuation des incisions : on se donnait des coups, mais sans aller jusqu'au sang (2). Les femmes arabes, nous l'avons vu, se frappaient ainsi avec leurs sandales (3). « Lorsqu'Allatou, dit un texte babylonien, entendit cela, elle se frappa les reins, se mordit le doigt » (4). Se frapper la cuisse était, on le sait, chez les Grecs aussi, une marque de douleur profonde (5).

Peut-être se faisait-on *des tatouages* en l'honneur des morts. « Vous ne ferez pas d'incisions dans votre chair pour un mort (une âme) et vous ne ferez pas sur vous d'inscription tatouée : je suis Yahvéh » (Lév. 19, 28).

Il n'y a toutefois pas lieu d'insister; car le texte ne dit pas expressément que la seconde pratique condamnée s'adressât aussi aux « âmes ». S'il en était ainsi, nous serions sans doute en présence d'un nouveau rite religieux observé pour les morts. Car les tatouages, qui étaient peut-être des marques de propriété semblables à celles que l'on mettait sur le bétail, les esclaves et les prisonniers, ou des signes d'appartenance à une tribu, c'est à dire de communion avec le dieu de la tribu,

(1) « Ses servantes gémissent comme des colombes : elles frappent à coups redoublés (littéralement : tambourinent, *metofefot*) sur leur cœur. » Les LXX paraissent, il est vrai, supposer une leçon *meṣafṣefot* : « murmurent » (litt. gazouillent), qui est préférée par M. Stade, *Hebr. Wörterb.*, p. 862, et qui convient peut-être mieux au contexte.

(2) Marti, *Theol. d. A. T.*, p. 39.40.

(3) De même en Egypte : Hérodote, II, 85.

(4) *Descente d'Istar*, verso l. 21. Cf. Zimmern, *KAT*³, p. 603, qui cite d'autres textes. Le second signe de douleur donné par Allatou serait-il une survivance des mutilations — spécialement du sacrifice de la phalange — si fréquentes dans le deuil chez les non-civilisés ? Ces mutilations doivent probablement avoir le même sens que les incisions. Spencer les explique pourtant autrement : par l'analogie des trophées que les vainqueurs prenaient sur le corps de leurs captifs : on aurait voulu exprimer sa subordination au mort. *Principes de Sociol.*, I, p. 234.235.371-373.

(5) *Odyss.*, 13, 198.

étaient d'un usage courant dans le culte des dieux (1). Yahvéh lui-même met son signe sur Caïn, « pour que celui qui le rencontrerait ne le tue pas » (Gen. 4, 15). Il fait faire par un scribe céleste une croix sur le front des Jérusalémites que les anges exterminateurs ne doivent pas toucher (Ez. 9, 4.6; cf. Apoc. 7, 3; 14, 1).

(1) LUCIEN, *Syr. Dea*, 59; ROB. SMITH, *Rel. Sem.*², p. 334, note 1; cf. 148.149. Ce savant et, à sa suite, M. JEVONS pensent que les tatouages étaient originairement les cicatrices des blessures que l'on se faisait pour offrir du sang au dieu. Voyez au contraire MARILLIER, *RHR*, 37, p. 352. — Se tatouer le nom ou l'image d'une personne était aussi considéré, semble-t-il, comme un simple témoignage d'affection ou un mémorial : Es. 49, 16 : « je t'ai gravée (DUHM : j'ai gravé tes murs) sur les paumes de mes mains ». Mais était-ce le sens primitif?

## 4. — Les Rites alimentaires.

Les anciens Hébreux ont offert de véritables sacrifices d'aliments aux morts. C'est avec raison que ce fait a été mis en lumière par MM. Halévy, Stade, Schwally et bien d'autres. Mais certains de ces critiques ont été trop loin, à notre sens, en essayant d'expliquer *tous* les rites funéraires relatifs aux aliments comme des actes de culte rendus aux défunts. A côté des actes de culte il y avait aussi des usages destinés à préserver les vivants : des tabous alimentaires. Il importe donc d'étudier chaque observance à part.

### A. — Le Jeune.

David et ses compagnons d'exil « jeûnèrent jusqu'au soir sur Saül et sur Jonathan son fils et sur le peuple de Yahvéh » (2 Sam. 1, 12). A la mort d'Abner « tout le peuple vint apporter du pain à David pendant qu'il était encore jour ; mais David jura et dit : Que Dieu me traite avec la dernière rigueur si je goûte du pain ou quoi que ce soit avant le coucher du soleil ! » (2 Sam. 3, 35). Après avoir enseveli les restes de Saül, les gens de Jabès « jeûnèrent sept jours » (1 Sam. 31, 13). David étonne grandement ses courtisans en s'abstenant de jeûner à la mort de son enfant (2 Sam. 12, 20-23). Judith, pendant son veuvage, jeûnait tous les jours, sauf les veilles de sabbat, sabbats, veilles et jours des nouvelles lunes, fêtes et jours de joie de la maison d'Israël (Judith 8, 6).

On rencontre des coutumes analogues chez les Cafres, les Indiens de l'Amérique du Nord, les Nègres de la Côte d'Or, en Allemagne, en Perse, aux Indes, etc..... (1).

Chez les Arabes des tribus Raouadjéh et Dja'aferi en Egypte, les femmes, pendant huit jours, s'abstiennent de lait (la nourriture ordinaire des Bédouins) et ne permettent pas qu'au-

(1) Frazer, *JAI*, 15, p. 91 ; *le Rameau d'Or*, I, p. 252. 264.

un vaisseau qui en contient soit apporté dans la maison (1).

On jeûnait aussi dans le culte. C'était en général pour appuyer une prière particulièrement instante. Ainsi on observait le jeûne, en y joignant souvent d'autres pratiques de deuil (mettre un sac, se couvrir de cendres), pour obtenir la guérison d'un malade (2 Sam. 12, 16-23 ; Psaume 35, 13), la délivrance d'une calamité (Joël 1, 14 ; 2, 15 ; Ps. 69, 11) ou de la menace d'une calamité (Jér. 36, 9 ; Esth. 4, 3), le pardon d'un péché (1 Sam. 7, 6 ; 1 Rois 21, 9. 27 ; Jon. 3, 5 ; Esdr. 10, 6 ; Néh. 9, 1 ; Lév. 16, 29 ; 23, 27 ; Nombres 29, 7), un oracle de Yahvéh (Juges 20, 26 ; Dan. 9, 3), la victoire dans un combat (1 Macc. 3, 47), un heureux voyage (Esdras 8, 21). L'idée était apparemment que l'état misérable auquel se réduisait le suppliant, ne pouvait manquer d'exciter la compassion de Yahvéh. On en vint à admettre que ces humiliations volontaires étaient par elles-mêmes agréables à Dieu et à les pratiquer sans autre but que d'acquérir des mérites devant lui (Es. 58, 5 ; Matth. 6, 16).

Etait-ce dans une intention analogue que les Israélites jeûnaient dans le deuil : pour « s'assurer la faveur durable » de l'esprit trépassé ? M. Schwally a cru pouvoir l'affirmer en s'appuyant sur un passage de Zacharie (7, 1-6).

Une députation vient, apparemment au nom de la communauté juive, disposer favorablement Yahvéh (par des sacrifices) et poser aux prêtres de la maison de Yahvéh Sebaoth et aux prophètes cette question : « Dois-je pleurer et faire abstinence au cinquième mois, comme je le fais depuis tant d'années ? » La parole de Yahvéh fut adressée à Zacharie : « Quand vous jeûnez et que vous vous lamentez au cinquième et au septième mois depuis 70 ans, est-ce que vous jeûnez *pour moi* ? Et quand vous mangez et que vous buvez, n'est-ce pas *vous* qui êtes les mangeurs et les buveurs ? »

Ces jeûnes du cinquième et du septième mois étaient des

(1) La raison par laquelle elles justifient cette coutume montre, du reste, que l'on en a oublié le sens : « Elles disent que la blancheur de cette substance s'accorde mal avec le sombre et le noir de l'esprit ». BURCKHARDT, *Voyages en Arabie*, III, p. 202.

deuils nationaux, célébrés en souvenir de la destruction du Temple et du meurtre de Guedalya, fils d'Ahiqâm. Ceux du quatrième et du dixième mois, que le prophète y adjoint dans sa réponse (8, 19), commémoraient la prise de la ville par Nébucadnetsar et le commencement du siège. Ces jours de jeûne devaient se terminer comme finissent encore aujourd'hui les jours des morts juifs en Palestine, par des festins. Jeûnes et repas, d'après Zacharie, n'étaient pas célébrés pour Yahvéh ; ils devaient donc, pense M. Schwally, s'adresser *aux morts*.

Mais l'ensemble du morceau n'est pas favorable à cette interprétation. Si les Juifs avaient eu conscience, en jeûnant à ces anniversaires, de rendre un culte à leurs morts, ils n'auraient eu aucune raison de suspendre ces honneurs après l'exil ; ou, s'ils y songeaient, ce n'est, en tous cas, pas Yahvéh qu'ils auraient dû consulter sur ce point, mais les morts eux-mêmes. Tandis que, si le jeûne, dans leur pensée, était une façon de supplier Yahvéh d'apaiser sa colère, il était naturel de lui demander, au moment de la reconstruction du Temple, s'il avait réellement exaucé les prières qu'on lui adressait depuis 70 ans.

Telles sont bien, en effet, les dispositions que suppose chez les Juifs la réponse de Yahvéh. Il leur déclare, en somme, qu'il a été juste en les châtiant jusqu'à présent *sans écouter leurs requêtes* (7, 7-14), mais que *maintenant* il est décidé à leur accorder le salut, pourvu qu'ils observent la vérité et la justice, et qu'ils ont tort d'en douter : les jours de jeûne vont être changés en jours de fête (ch. 8). Yahvéh range apparemment les jeûnes célébrés jusqu'à présent dans la catégorie de ces appels que les Juifs lui adressaient et qu'il ne pouvait pas écouter : « De même qu'il a appelé et qu'ils n'ont pas écouté, de même ils appelleront et je n'écouterai pas, disait Yahvéh Sebaoth » (7, 13, cf. 8, 14). Le passage énigmatique du v. 5 ne signifie donc pas : « vos jeûnes et vos festins (de sacrifices) ne *s'adressaient* pas à moi », mais : « ils ne *m'atteignaient* pas » (1).

(1) Prendre part à un festin de sacrifice que Yahvéh n'agrée pas, c'est tout simplement « manger de la viande » (Osée 8, 13). — D'après MM. Frey

Faudrait-il donc admettre, avec M. Frey, que le jeûne funéraire était conçu en Israël comme un acte d'humiliation sous les coups de Yahvéh (1) ?

On n'a pas le droit de tirer cette conclusion du passage de Zacharie ; car les jeûnes dont il est ici question ne faisaient pas partie du deuil rituel sur un mort : ils étaient provoqués par des catastrophes nationales, comme le début du siège de Jérusalem et la destruction du Temple.

Aussi bien M. Frey ne s'appuie-t-il pas sur le passage de Zacharie, mais sur l'histoire de David jeûnant pour son enfant malade (2 Sam. 12, 16 suiv.) : « Est-il possible, demande-t-il, que le jeûne, qui avant la mort s'adresse à Yahvéh, après la mort ne s'adresse plus à lui ? » Ce récit fournit, au contraire, la meilleure réfutation du point de vue de M. Frey : si le jeûne en Israël s'était adressé exclusivement à Yahvéh, on l'aurait célébré *avant* la mort, pour obtenir la guérison du malade ; après la mort, on n'avait plus de grâce particulière à implorer de Dieu, plus de raison par conséquent de faire abstinence.

Cette objection s'applique également au P. Lagrange, qui va même, semble-t-il, jusqu'à soutenir que, dans l'Ancien Testament, le jeûne n'apparaît lié au deuil que dans les malheurs nationaux comme la mort de Saül (2) ; il oublie le cas de David et celui de Judith.

Quel était donc le sens attaché primitivement au jeûne funéraire ? Il est très difficile de le dire avec quelque assurance.

Peut-être était-ce simplement, à l'origine, l'effet naturel d'une profonde douleur : quand on est en proie à un chagrin très vif, on n'a plus de goût à la nourriture (1 Rois 21, 4-7).

(TSS, p. 86) et Grüneisen (*Ahnenkultus*, p. 82), le prophète voudrait dire : vos jeûnes ne sont pas agréés, parce qu'ils sont formalistes, non accompagnés de justice. Il ne semble pas que ce soit tout à fait la pensée : ce n'est pas à cause des péchés des Juifs actuels, mais de ceux de leurs pères, que Yahveh n'écoute pas. Suivant M. Marti (*Kurzer Hand-Comment. z. A. T., Dodekaproph.*, p. 423), l'idée est même : « jeûner et manger n'ont aucune valeur religieuse » ; selon M. Nowack : « le jeûne est indifférent à Yahvéh » (*Handkomm.*, p. 339 ; cf. *Hebr. Archäol.*, I, p. 197. 198). N'est-ce pas prêter une idée bien hardie à un ritualiste comme Zacharie ?

(1) *TSS*, p. 83.

(2) *Etudes* [2], p. 325.

C'est ainsi que les Israélites paraissent avoir interprété le jeûne rigoureux que David s'impose à la mort d'Abner ; car ils en concluent « que ce n'était pas à l'instigation du roi qu'on avait mis à mort Abner, fils de Ner » (2 Sam. 3, 37). On pourrait alors avoir observé ces abstinences pour se rendre le mort favorable par la profondeur des regrets qu'on lui témoignait (1). Mais, si telle avait été la pensée, pourquoi aurait-on rompu le jeûne, peut-être même fait un festin, au coucher du soleil ?

La même objection pourrait être faite aux hypothèses de Spencer et de Tylor. D'après Spencer, il arrivait chez les sauvages que l'on jeûnât « parce qu'on avait fait des provisions excessives en faveur du mort » ; par suite, l'abstinence devint un « signe de respect pour le mort et finalement un acte religieux » (2).

Suivant Tylor, on jeûnait souvent dans le but de provoquer des extases, parce que l'on avait observé que l'abstinence involontaire en amène. « L'Indien qui veut obtenir quelque chose jeûne jusqu'à ce qu'il reçoive en rêve la promesse que son *manitou* lui accorde ce qu'il désire » (3). L'idée du primitif aurait été naturellement, non pas que le jeûne provoque mécaniquement des hallucinations, mais que l'abstinence plaît à l'esprit, qui accorde la réponse demandée. On pourrait alléguer à l'appui que, chez les Israélites aussi, on jeûnait pour obtenir un oracle (Juges 20, 26 ; Dan. 9, 3). Peut-être le jeûne ordonné à Jizréel (1 Rois 21, 9) avait-il pour but d'obtenir la découverte d'un coupable, et est-ce pour se préparer à consulter l'ombre de Samuel que Saül n'avait rien mangé tout le jour ni toute la nuit (1 Sam. 28, 20) ? Chez les Juifs on s'affamait pour interroger les morts (4).

Robertson Smith a émis une autre hypothèse, qui a beaucoup pour elle. C'est que l'on jeûnait pour se préparer à manger

(1) DELÊTRA, *Recherches*, etc., p. 67.

(2) *Principes de Sociol.*, I, p. 364.

(3) *Civil. primitive*, II, p. 529 ; cf. p. 527-534.538. SPENCER, *Princip. Sociol.*, I, p. 364.

(4) BLAU, *altjüd. Zauberwesen*, p. 53.

de la chair sacrée. Il ne faudrait pas, en effet, qu'elle se rencontrât dans le corps avec des aliments profanes. Les indigènes du Masai se purgent avant les repas sacrés. Les Juifs jeûnent depuis dix heures avant la Pâque et les catholiques font abstinence avant de communier (1). Il résulterait de là que le repas pris au soir du jour des funérailles était primitivement un sacrifice offert au mort, ce qui, nous le verrons, est fort probable.

Ce motif, toutefois, s'il s'applique au jeûne funéraire, a pu n'être pas le seul; car certaines variantes du rite suggèrent une autre explication, mise en lumière par M. Frazer.

« Les Juifs ne peuvent manger de viande ni boire de vin tant que le cadavre est dans la maison; ils ne peuvent pas manger dans la chambre où est le corps; s'il n'y a qu'une pièce dans la maison, ils peuvent y manger s'ils interposent un paravent de façon à ce qu'en mangeant ils ne voient pas le cadavre » (2).

Une autre règle très fréquente et sur laquelle nous reviendrons dans le prochain paragraphe, veut que les personnes en deuil soient nourries pendant un certain temps avec des aliments apportés du dehors; parfois même elles ne doivent pas toucher leur nourriture de leurs propres mains.

Le but que l'on se proposait, dans ces diverses pratiques, était évidemment de se préserver contre le mort. Et le moyen employé consistait, non pas à donner le change aux défunts en modifiant sa manière de vivre (3), mais, d'une part, à éviter de se nourrir des aliments se trouvant dans la maison, aliments auxquels l'esprit avait pu s'attacher et qui étaient devenus tabous (4), et d'autre part, à se garder de toucher des aliments non taboués avec ses mains, parce que l'esprit avait pu s'attacher à celles-ci; on craignait de « manger l'esprit » (5). L'âme trépassée, à ce que pensaient les Hurons, « prend sa part des

(1) *Rel. of the Sem.*², p. 433. 434.

(2) Bodenschatz, *Kirchl. Verfass. der heutigen Juden*, IV, p. 177; Buxtorf, *Synagoga Jud.*, éd. 1712, p. 703; d'après Frazer, *JAI*, 15, p. 91.

(3) Grüneisen, *Ahnenkultus*, p. 103.

(4) Beer, *Der biblische Hades*, p. 17.

(5) Frazer, *JAI*, 15, p. 91-95.

festins et mange ce qui est resté le soir dans la chaudière, d'où vient que plusieurs, par cette consideration, n'en mangent pas volontiers le lendemain ; il y en a mesme qui ne se trouvent point aux festins qui se font pour les ames, croyant qu'ils mourroient indubitablement s'ils avoient seulement gousté des viandes qui leur sont preparées » (1). « En certaines des îles Salomon, lorsque quelqu'un meurt, il est interdit à ses parents de rien manger *de ce qui pousse dans la terre* (racines ou tubercules) ; il leur est interdit également de manger du poisson de mer (on sait que les âmes s'incarnent fréquemment en des poissons) » (2).

L'idée originelle du jeûne a donc peut-être été qu'il faut se garder d'absorber des aliments devenus tabous (Frazer), sauf, bien entendu, dans le rite du repas sacrificiel, où les précautions nécessaires sont prises (Rob. Smith). Mais à cette idée se joignit de bonne heure, dans le culte, la pensée que l'abstinence est agréable aux esprits. Cette même idée a été appliquée également au jeûne funéraire dans certaines régions (3). En a-t-il été de même chez les ancêtres d'Israël ? Et le rite préservatif était-il devenu chez eux un acte de culte ? Il est aussi difficile de l'affirmer que de le nier.

(1) R. P. Paul le Jeune, *Relation de ce qui s'est passé au Pays des Hurons en l'année 1636*, Paris, 1637, p. 98.
(2) Marillier, *Tabou mélanésien*, p. 45.
(3) Marillier, *Tabou mélanésien*, p. 51.

## B. — L'Alimentation des personnes en deuil.

« Et tout le peuple vint pour faire manger du pain à David tandis qu'il était encore jour », lisons-nous dans le récit des funérailles d'Abner (2 Sam. 3, 35). A la façon toute accidentelle dont ce détail est donné, on voit que c'était une coutume établie qu'au soir des funérailles les amis de la famille vinssent presser les personnes en deuil de se nourrir et, à ce qu'il semble, leur apportassent même les aliments.

C'est à ce même usage que paraît faire allusion, du moins sous sa forme actuelle, le passage, malheureusement altéré, Jér. 16, 7 : « On ne leur rompra pas (aux morts) de pain à cause d'un deuil pour le consoler (l'affligé?) sur un mort, et on ne leur fera pas boire la coupe des consolations pour son père ou pour sa mère. »

« Aujourd'hui encore chez les Juifs pratiquants ce sont les voisins qui envoient une nourriture spéciale après l'enterrement » (1). Il en est de même chez les Chinois pendant sept jours, en Floride durant trois mois, en Albanie pendant trois jours. Chez les Grecs des Cyclades, ce sont également les amis et les parents qui fournissent ce qu'on appelle la « table amère » (2).

Le but que l'on prêtait à cet usage, au temps où a été écrit le passage de Jérémie, était sans doute de « consoler » les survivants, ou, comme s'exprime M. Duhm dans son récent commentaire, « de dissuader le fils de suivre ses parents dans la mort, en lui présentant nourriture et breuvage pour le ramener à cette vie à laquelle (en apparence) il veut se soustraire en se privant de nourriture » (3). Tel est aussi le sens que l'on a attribué à ces pratiques chez divers autres peuples (4).

(1) L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 39; cf. Buxtorf, *Synagoga Jud.*, éd. 1604, p. 504; Frazer, *JAI*, 15, p. 93.

(2) Frazer, *ibid.*

(3) *Kurzer Hand-Comm. z. A. T.*, *Jeremia*, Tubingue et Leipzig, Mohr, 1901, p. 139. De même Karl-Heinrich Graf, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig, Vogel, 1862, p. 233; Fried. Giesebrecht, *Handkomm. z. A. T.*, *Jer.*, Goettingue, Vandenhoeck Ruprecht, 1894, p. 94.

(4) Par exemple *RHR*, 16 (1887), p. 92-94.

Mais ce but ne saurait être, comme on le croit généralement, la pensée primitive. L'interdiction de se nourrir soi-même et l'obligation de se faire alimenter par d'autres constituent l'un des tabous les plus universellement imposés à toutes sortes de personnes tabouées, aux rois, aux jeunes filles à l'époque de la puberté, aux femmes accouchées, aux guerriers, aux meurtriers, aux hommes qui ont mis la main sur un chef, aussi bien qu'à ceux qui ont enseveli ou touché un cadavre (1). Comme ces diverses catégories de personnes n'ont nullement le désir de se laisser mourir, il est évident que le but n'est pas de les faire renoncer au suicide, mais d'empêcher l'esprit qui rôde autour d'elles ou réside en elles de se transmettre par le contact de leurs mains à leurs aliments. On leur permet parfois de se nourrir, pourvu qu'elles mangent avec des bouts de bois ; mais il leur est très souvent défendu de toucher même leur propre corps, fût-ce pour se gratter, avec leurs mains. Certains indigènes vont jusqu'à refuser de qui que ce soit un aliment qui leur est offert avec la main nue (2).

En Nouvelle-Calédonie ceux qui ont enseveli un grand chef deviennent tabous : « On leur apporte des aliments qu'on dépose en un lieu désigné ; ils ne doivent les prendre qu'avec les dents et il leur est formellement interdit d'y toucher avec les mains et même avec les pieds ». Et, malgré toutes ces précautions, on a une telle peur de l'esprit que celui qui apporte sa nourriture au guerrier qui garde les cadavres des chefs, fuit ensuite à toutes jambes (3).

La raison pour laquelle les aliments doivent être apportés du dehors, c'est que ceux qui sont dans la maison sont devenus tabous, infectés par l'esprit. A Rome on ne pouvait pas, pendant les premiers jours du deuil, toucher aux vivres qui se trouvaient dans le domicile mortuaire (4).

(1) Voyez, par exemple, FRAZER, *le Rameau d'Or*, I, p. 250-270 ; MARILLIER, *Tabou mélanésien*, p. 46-48.

(2) MARILLIER, *ibid.*, p. 51.52.

(3) MARILLIER, *ibid.*, p. 46. 47.

(4) GRÜNEISEN, *Ahnenkultus*, p. 134. Cf. FRAZER, *Rameau d'Or*, I, p. 277. 278 : « Dans le nord-est de l'Ecosse, après un décès, on met immédiatement dans toutes les provisions... que renferme la maison, un objet en fer... ; on se flatte par là *d'empêcher la mort d'y entrer*. »

Nous sommes donc indubitablement en présence d'un rite originairement préservatif (1).

(1) FRAZER, *JAI*, 15, p. 92-95 ; GRÜNEISEN, *ibid.* : L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 39.

M. Frey, après Graf et d'autres, a cru trouver le même usage recommandé dans Prov. 31, 6. 7. Mais l'antithèse avec les princes montre que l'*'ôbêd* dont il est question n'est pas « celui qui périt » (de chagrin ? , l'affligé (?), mais « celui qui est errant », le vagabond (Voy. FRANKENBERG, *Handkomm. z. A. T.*, 1898) :

Ce n'est pas aux rois de boire du vin...
Donnez des liqueurs fortes au vagabond
Et du vin à ceux qui ont de l'amertume dans l'âme.
Qu'il boive et oublie sa pauvreté,
Et ne se souvienne plus de sa peine.

## C. — Le Repas funéraire.

Josèphe raconte sur Archélaüs ce qui suit : « Ayant mené deuil sur son père pendant sept jours et ayant fait à la multitude un abondant repas funéraire (ἐπιτάφιον ἑστίασιν) — or cette coutume, chez les Juifs, est pour beaucoup de gens une cause de pauvreté : car ce n'est pas sans gêne qu'on nourrit la multitude ; et si quelqu'un néglige ce devoir, il manque de piété, — il mit un vêtement blanc, etc... » (1).

L'auteur de l'épître de Jérémie, pour prouver que les dieux païens ne sont que des morts, dit entre autres choses : « Dans leurs maisons, les prêtres siègent (?), ayant leurs tuniques déchirées, leurs têtes et leurs barbes rasées, leur chef découvert ; ils hurlent en criant devant leurs dieux, *comme le font certaines personnes dans le repas funéraire d'un mort* » (2). Il y a lieu de penser que le repas funéraire dont nous avons ici une description indirecte était juif ; car chez les Grecs on ne prenait part au festin funèbre qu'après s'être purifié et couronné (3).

Encore dans la Palestine moderne, à l'issue de l'enterrement, les parents et les amis reviennent à la maison mortuaire, où ils trouvent un bon repas (4).

Il a dû en être de même dans l'antiquité israélite. Malheureusement les textes qui paraissent faire allusion à cette coutume sont peu nombreux et susceptibles de plusieurs interprétations. Il n'y aurait pas grand profit à reprendre ici, après beaucoup d'autres, la discussion détaillée des diverses hypothèses émises : nous nous bornerons, en général, à indiquer la solution qui nous paraît la plus plausible.

Il est vraisemblable que « tout le peuple » qui vint auprès de David pour « lui faire manger du pain » (2 Sam. 3, 35) a,

(1) *De Bello judaïco*, II, 1, 1.
(2) Versets 30. 31 (éd. Fritzsche : 31. 32).
(3) Rohde, *Psyche*², p. 231.
(4) Budde, *ZDPV*, 6 (1883). p. 189 (d'après Giovanni Mariti, *Viaggio*, etc.)

de son côté, pris part au repas, encore qu'on ne sache pas comment en Israël on combinait les deux usages de la nourriture apportée du dehors et du repas offert par la famille.

C'est sans doute, de même, au cours d'un repas qu'on rompait le pain aux affligés et qu'on leur faisait boire la coupe de consolation (Jér. 16, 7).

Yahvéh défend à Ezéchiel de prendre le deuil de sa femme ; et il lui dit entre autres choses : « Tu mettras tes chaussures à tes pieds, tu ne te couvriras pas la moustache, et *tu ne mangeras pas de pain des affligés* » (Ez. 24, 17). Cette attitude du prophète préfigure celle que les exilés, frappés de stupeur, prendront au moment de la chute de Jérusalem : « Vous ferez comme j'ai fait ; vous ne vous couvrirez pas la moustache, vous *ne mangerez point de pain des affligés*, etc..... » (v. 22) (1).

Puisque Ezéchiel doit continuer sa vie ordinaire comme si de rien n'était, ce « pain des affligés » désignait évidemment une nourriture spéciale aux gens en deuil ou consommée dans des conditions particulières. Cela conviendrait bien aux aliments pris dans le repas funéraire, qui avait peut-être, chez les Israélites comme dans beaucoup de contrées, un menu traditionnel : « Tu ne mangeras pas le pain des affligés » signifierait : « Tu ne participeras pas au repas funèbre. »

Osée décrivant les souffrances de l'exil dit : « Ephraïm

(1) Le texte biblique actuel porte : « Tu ne mangeras pas » et « vous ne mangerez pas de *pain d'hommes* ». L'explication traditionnelle rend cet énigmatique « pain d'hommes » par « pain des gens », par où l'on aurait désigné les aliments apportés du dehors dans la maison mortuaire, « le pain des autres » comme traduit Segond (Cf. Grüneisen, p. 134 ; Lévy, *la Famille*, p. 258). Cette interprétation, fort acceptable en traduction, est moins satisfaisante quand on lit le texte en hébreu. *Leḥem 'anâšim* ne signifierait pas « pain des gens », mais « pain ordinaire ». Il vaut donc mieux adopter la vocalisation proposée par M. Wellhausen : *leḥem 'anoušim*, « du pain d'affligés ». M. Grüneisen objecte à cette correction que, « puisqu'Ezéchiel est profondément affligé de la mort de sa femme, son pain était en tous cas un *leḥem 'anoušim* ; Yahvéh ne peut pas lui interdire le deuil intérieur, il veut seulement qu'il s'abstienne de tout signe extérieur de deuil » (p. 133). Cette objection tombe d'elle-même ; car il va de soi que, si la correction est juste, « pain des affligés » était un *terme courant* pour désigner la nourriture du deuil : on peut être affligé sans manger du « pain d'affligés », comme on peut en manger sans être affligé.

retournera en Egypte, et en Assyrie ils mangeront des aliments souillés ; ils n'offriront pas de vin en libation à Yahvéh et ne disposeront pas de sacrifices en son honneur ; leur pain sera comme le pain de deuil : tous ceux qui en mangeront seront souillés ; car leur pain sera pour eux seuls ; il ne viendra pas dans la maison de Yahvéh » (1).

Le pain et le vin dont les prémices n'ont pas été offertes à Yahvéh sont tabous, intangibles, sous peine de graves dangers (cf. Lév. 19, 23-25), à cause précisément du droit que Dieu a sur eux (2). En exil il faudra bien cependant manger ces aliments à demi sacrés sans les désécrer, et c'est là une perspective des moins rassurantes. Osée compare ce pain de l'exil au « pain de deuil », parce que celui-ci aussi est tabou (primitivement à cause de sa relation avec l'esprit trépassé) (3). Le terme de « pain de deuil » peut avoir désigné, soit les aliments qui se trouvaient dans la maison mortuaire (4) ou y entraient pendant le deuil, soit peut-être plutôt (5) ceux qui étaient consommés dans le repas funéraire (6) ; les uns et les autres devaient rendre ceux qui y participaient tabous (impurs) jusqu'à la cérémonie de purification (7).

Malgré l'obscurité des textes, il est plus que probable que les anciens Israélites ont observé, comme les Juifs du temps de Josèphe, l'usage universellement répandu du repas funéraire célébré au soir de l'enterrement ou peut-être à la fin des sept jours de deuil.

Cet usage, pratiqué encore dans nos campagnes, est bien connu de tous les ethnologues. Et dans un grand nombre de

(1) Os. 9, 3. 4 avec la correction de Kuenen, adoptée par la généralité des critiques.

(2) Primitivement à cause du principe divin qui est *en eux*.

(3) Qu'on se rappelle la crainte qu'inspirait à certains Indiens même la participation aux banquets funèbres (p. 149. 150).

(4) Grüneisen, p. 135. 136.

(5) Si le *leḥem 'ônîm* d'Osée et le *leḥem 'anoušîm* d'Ez. 24, 17 sont synonymes.

(6) Schwally, p. 22 ; Benzinger, p 165 ; Giesebrecht, *Handkomm.* sur Jér. 16, 7.

(7) Ces conclusions sont à peu près celles de MM. Nowack, *Handkomm.* sur Os. 9, 3-4, et Marti, *Kurzer Hand-Comm.* sur Os. 9, 3-4.

cas, son sens originel est encore très clair. Il n'a pour but principal, ni de consoler les parents du mort (1), ni d'exprimer les remerciements de la famille aux amis qui lui ont apporté leur sympathie (2), encore moins d'attirer aux funérailles le plus grand nombre possible d'assistants (3), mais d'établir ou de maintenir la communion des vivants avec l'esprit du défunt par un repas pris en commun, comme on établit ou maintient la communion entre les hommes et leur Dieu par un repas où l'on mange la chair de la victime dont la divinité a d'abord reçu sa part sur l'autel : le repas funéraire est la survivance plus ou moins consciente d'un sacrifice au mort.

Un ou deux exemples seulement. Chez les Kamaka Damaras, « lorsqu'un homme meurt, on immole deux bœufs, dont l'un lui est donné en offrande, tandis que l'autre sert à un festin où participent seulement les jeunes gens » (4). Quelquefois les anciens Egyptiens « gardaient la momie dans la maison pour qu'elle pût assister au repas des funérailles » (5). Chez les Slaves « les assistants invitent l'âme du mort, qu'ils croient voir près de la porte de la salle, à venir se joindre à eux, et chacun des hôtes jette des morceaux de viande ou verse du vin sous la table pour que l'âme puisse se rafraîchir » (6).

Dans le monde sémitique, ces repas en commun avec le mort se rencontrent chez les Arabes. « Les membres du clan d'al A'scha buvaient auprès de son tombeau et répandaient dessus le reste de la coupe. Quand un des buveurs de Râvend était mort, les autres continuaient à boire auprès de son sépulcre et répandaient la coupe chaque fois que revenait le tour du défunt » (7).

Y avait-il un rite analogue dans le repas funéraire des anciens Israélites et réservait-on au mort une part des aliments

(1) Par exemple GRAF, *Der Prophet Jeremia*, p. 233.
(2) ROSKOFF, dans *Schenkel's Bibellexikon* (1871), III, p. 539.
(3) IHERING, *Der Zweck im Recht*, II. Leipzig, 1883, p. 244-246.
(4) MARILLIER, *RHR*, 37 (1898), p. 215
(5) TYLOR, *Civil. Prim.*, II, p. 44 : d'après LUCIEN, *de Luctu*, 21 : ξύνδειπνον καὶ ξυμπότην ἐποιήσατο.
(6) TYLOR, *Civil. Prim.* II, p. 53.
(7) WELLHAUSEN, *Reste arab. Heid* [2], p. 183.

et des breuvages? MM. Stade et Schwally ont cru pouvoir le déduire du passage de Jérémie (16, 7) déjà cité (1).

Le texte de ce verset est manifestement altéré. Voici comment M. Schwally propose de le corriger en s'appuyant d'une part sur les variantes des LXX, de l'autre sur l'analogie du verset précédent qu'il faut citer d'abord : v. 6, « Grands et petits mourront dans ce pays; ils ne seront pas enterrés, on ne les pleurera pas; on ne se fera pas d'incision ni de place chauve pour eux » ; et v. 7 : « On ne leur rompra pas *le pain de deuil* (2), pour consoler *un* mort (3), on ne leur fera pas boire la coupe de consolation pour *un* père ou pour *une* mère » (4).

Nous aurions ici un témoignage formel montrant que les morts prenaient part au pain et à la coupe du repas funéraire. Ce qui parle en faveur de la conjecture de M. Schwally, c'est que le contexte demande impérieusement qu'il soit question ici d'un acte profitant aux morts, de même que la sépulture, les lamentations, les incisions et la tonsure dont il vient d'être parlé ; il est naturel aussi que les pronoms « leur » (*lâhem*, *'ôtâm*) se rapportent aux morts comme ceux du verset précédent (5). Mais d'autre part, il faut reconnaître que le texte de M. Schwally n'est bien satisfaisant ni au point de vue de la grammaire ni au point de vue du style (6).

Faut-il donc s'en tenir au sens traditionnel, en corrigeant par exemple, avec M. Giesebrecht : « On ne rompra pas *le pain à un affligé* (7), pour le consoler à propos d'un mort et on ne

(1) STADE, *GVI*², I, p. 389 ; SCHWALLY, *Das Leben*, p. 21-23.

(2) *Lâhem leḥem 'ébel* au lieu de *lâhem 'al 'ébel*.

(3) *Lenaḥem 'al met* au lieu de *lenaḥamo 'al met*.

(4) *'al 'âb we'al 'ém* au lieu de *'al 'âbiv we'al 'immô*.

(5) Le P. Lagrange objecte : « S'il est juste de voir le contexte *avant*, il faut aussi le regarder *après* ; or au v. 7 [lisez 8] *'ôtâm* signifie sûrement les vivants » (*Etudes* ², p. 333). L'argument serait valable s'il n'y avait pas un lien étroit entre les v. 6 et 7 et au contraire une coupure entre 7 et 8 : une sorte de parenthèse commencée au v. 5ᵇ finit, en effet, avec le v. 7 ; et le v. 8 reprend le fil du v 5ᵃ.

(6) *Naḥem 'al met* ne peut pas signifier « consoler un mort », mais seulement « consoler au sujet d'un mort » (2 Sam. 10, 2). La suppression des suffixes aux mots père et mère (« un père et une mère » au lieu de « son père et sa mère ») n'est pas appuyée par la version grecque et, du reste, donne une construction bien tourmentée.

(7) *Leḥem* (LXX) *le'ibêl* au lieu de *lâhem 'al 'ébel*.

*lui* (1) fera pas boire une coupe de consolation au sujet de son père ou de sa mère » (2)? Certes ces corrections sont simples et le style est coulant. Mais on doute, cependant, que ce soit bien là le texte de Jérémie; car il devait parler d'un acte de piété accompli envers les morts, non d'une consolation donnée au survivant.

Qui sait si Jérémie ne disait pas tout simplement en parlant des morts : « On ne leur rompra pas de pain et on ne leur fera point boire de coupe (ou : une coupe de consolation ) » ?

Le reste du verset aurait été ajouté par un correcteur timide, afin de transformer ces scandaleuses offrandes aux morts en une inoffensive consolation aux survivants (3). Ce passage attesterait ainsi : 1° par sa forme première, le rite de la communion avec le défunt, centre originel de l'agape funéraire, et 2° par sa forme actuelle l'usage des instances faites auprès des survivants, usage qui était plus tard devenu le trait essentiel du repas.

Chez les Arabes, de même, l'idée de consolation s'est substituée à celle de communion : « le *solwân*..., breuvage qui fait oublier à l'affligé son chagrin, consiste en eau à laquelle est mélangée de la terre du tombeau, forme de communion exactement semblable en principe, remarque Robertson Smith, à l'usage australien de manger un petit morceau du cadavre » (4).

Quoi qu'il en soit de notre interprétation du passage de Jérémie, et quand même on s'en tiendrait au texte de M. Giesebrecht, il ressortirait encore de ce morceau que, d'après les idées du temps, ce serait un malheur *pour le mort* si l'on ne partageait pas à ses funérailles le pain et la coupe de consolation, aussi bien que si l'on ne se lamentait pas sur lui ou ne lui donnait pas de sépulture. Et ce vague sentiment que le repas profite au défunt serait encore une survivance de l'idée première,

(1) *'ôtô* (LXX) pour *'ôtâm*.

(2) F. Giesebrecht, *Handkomm. z. A. T., Jer.*, p. 94; Grüneisen, *Ahnenkultus*, p. 132; B. Duhm, *Kurz. Hand-Comm. z. A. T., Jer.*, p. 139, restitue le texte de même, sauf qu'il supprime complètement *'ôtâm*.

(3) Les membres de phrase suspects renferment des pronoms au singulier qui jurent avec l'ensemble du morceau et ne se rapportent à rien : « à cause d'un deuil pour *le* consoler sur un mort », « sur *son* père ou sur *sa* mère ».

(4) *Rel. of the Sem.* [2], p. 323; cf. Wellhausen, *Reste* [2], p. 163.

d'après laquelle le repas était un sacrifice offert à l'âme trépassée. Au temps de Josèphe encore « celui qui aurait négligé (de faire un festin) eût manqué à la piété » ; à la piété envers qui ? envers le mort naturellement.

Certains critiques veulent bien qu'à propos de ces repas funéraires, on parle de communion avec les morts, mais non de sacrifices (1). Ce n'est guère qu'une question de mots. M. Wellhausen, qui écrit dans ses *Reste arabischen Heidentums* : « Ces offrandes n'ont pas besoin d'être considérées comme des sacrifices proprement dits » (p. 183), dit ailleurs : « L'alimentation des morts (chez les Israélites)... indique un repas funèbre et un sacrifice funéraire » (2).

M. Frey a essayé de préciser et de montrer que le repas funéraire israélite n'était pas un sacrifice, parce que : 1° dans le sacrifice, le repas sacré n'était qu'un élément de la cérémonie, ce repas étant offert par le dieu à ses hôtes et non inversement, tandis que le repas funéraire était offert par les vivants au mort ; 2° les convives se préparaient aux repas sacrés par des lustrations : les repas funéraires grecs, auxquels on prenait part purifié et couronné, étaient des repas sacrés, non les repas funéraires israélites ; 3° tout sacrifice était accompagné d'une prière ; or il n'y a pas de preuve qu'on en adressât au mort dans le repas israélite ; 4° enfin tout repas sacré se célèbre au sanctuaire ; or le repas funéraire, en Israël, ne se faisait pas sur la tombe, mais à la maison, où il n'y avait pas, comme en Grèce, de lieu de culte (3).

Cette dernière assertion est contestable, comme nous le verrons en parlant des *terafim*. Sur le second point on pourrait faire observer que les convives, étant taboués par le fait de leur contact avec le mort, n'avaient pas besoin de « se sanctifier » comme un profane qui se prépare à sacrifier à Yahvéh. Mais une discussion détaillée de ces arguments nous paraît superflue. Nous ne connaissons à peu près rien de ce qui se faisait aux repas funéraires israélites, et M. Frey raisonne comme s'il savait positivement même ce qui ne s'y faisait pas.

(1) P. Lagrange, *Etudes* [2], p. 332.
(2) *Israelitische und jüdische Geschichte* [2], Berlin, Reimer, 1895, p. 99.
(3) *TSS*, p. 96-102.

## D. — Les Sacrifices aux morts.

En dehors des repas funéraires, qui ont dû être primitivement des sacrifices, on pratiquait en Israël la coutume de faire des offrandes d'aliments et des libations sur la tombe. Ces offrandes et libations avaient plus nettement peut-être encore le caractère d'anciens sacrifices.

Avant d'établir ces deux points pour Israël, rappelons les faits parallèles que l'on observe dans le reste du monde sémitique.

Chez les Babyloniens des libations d'eau étaient offertes au défunt à jour fixe, probablement à l'anniversaire de sa mort et ordinairement par son fils (1). Une des formules les plus fréquentes de malédiction était : « Qu'il n'ait personne qui lui verse de l'eau (en libation après sa mort) ! »

« J'ai établi, dit Assourbanipal, pour les esprits des rois, mes ancêtres, des dates fixes pour le rite de la libation d'eau qui était tombé en désuétude, j'ai fait du bien aux dieux et aux hommes, aux vivants et aux morts ».

Ces libations pouvaient être offertes aussi par une classe spéciale de prêtres appelés *naq mê*, répandeurs d'eau. Un texte malheureusement mutilé, montre un prêtre entrant dans le sépulcre et faisant déposer devant le mort par un serviteur de la viande cuite et du vin.

Être privé de ces offrandes était pour le mort un immense malheur. « Je détruisis les sépulcres de leurs rois, dit Assourbanipal dans son récit de la prise de Suse..., j'emportai leurs ossements en Assyrie ; j'imposai ainsi à leurs esprits une existence sans repos, je les privai de sacrifices et de libations ». « Celui dont l'esprit n'a personne qui s'occupe de lui mène, en effet, la vie la plus misérable dans l'Aralou » (2).

(1) Pour l'ensemble des textes qui vont suivre, voyez Zimmern, *KAT*[3], p. 638. 640; Jeremias, *Assyr.-babyl. Vorstell.*, p. 53-56; *Hölle und Paradies*[2], p. 16. 17.

(2) *KB*, VI, 1, p. 264.

Quand des esprits trépassés sont venus prendre possession d'un homme, il faut, après avoir « mis des sièges pour les esprits des morts de sa famille à la gauche des esprits trépassés », leur offrir des sacrifices ou les pourvoir des vêtements, chaussures et provisions de route nécessaires pour leur prompt retour dans l'Aralou.

L'offrande d'aliments aux morts s'appelait *kispu*, comme le sacrifice aux dieux infernaux et aux dieux morts. Et ce qui indique bien que ce terme, appliqué aux morts, doit être traduit sacrifice, c'est qu'Assourbanipal l'emploie en parlant des victimes humaines qu'il a fait immoler en manière de vengeance auprès d'un taureau colosse, à l'endroit même où avait été assassiné son grand-père Sanchérib, « en sacrifice pour lui » *(ina kispišu)*.

Les Babyloniens avaient donc un véritable culte des morts, spécialement des ancêtres, avec sacrifices offerts régulièrement, quelquefois par un prêtre, à l'esprit, pour le nourrir, l'apaiser, ou satisfaire sa vengeance (1).

Les Arabes païens, lorsque l'un des leurs mourait, brûlaient ou plus ordinairement attachaient auprès de la tombe et laissaient mourir de faim et de soif le chameau du défunt. « Les païens croyaient que sans cela il irait à pied lors de la résurrection », disent les antiquaires musulmans : « ce qui est exact, à la résurrection près », comme le remarque M. Wellhausen (2).

Dans ce cas le défunt ne faisait qu'emporter son bien. Mais il y avait aussi des sacrifices proprement dits : « Un Fihrite

(1) « Le culte des morts..... jouait un rôle important chez les Babyloniens » (ZIMMERN, *KAT*², p. 640). On ne comprend pas comment M. JEREMIAS, après avoir cité les textes visés plus haut, peut écrire au contraire : « On ne peut pas, autant que je puisse voir, prouver, du moins jusqu'à présent, l'existence d'un culte des ancêtres proprement dit chez les Babyloniens. Les sacrifices étaient destinés aux dieux infernaux » (*Hölle und Paradies* ², p. 18 ; de même le P. LAGRANGE, *Etudes* ², p. 336). On faisait quelquefois des offrandes aux dieux en même temps qu'aux morts (par exemple dans le document cité par M. Jeremias, *ibid.*, p. 12.13) : mais comment nier qu'il y eût des sacrifices adressés aux morts ? Outre les textes visés plus haut, voyez, par exemple, la fin de la « Descente d'Istar aux Enfers » que M. Jeremias traduit (p. 33) : « afin que les morts montent et sentent le parfum des sacrifices ».

(2) *Reste* ², p. 180. D'après PERLES, *MGWJ*, 10, p. 381, les Juifs pratiquaient aussi autrefois cet usage pour les rois et les grands.

s'excuse de passer auprès du tombeau de Rabia, le héros de Kinâna, *sans y abattre son chameau* : il en avait absolument besoin pour un long voyage » (1).

Dans l'Arabie, la Syrie et la Palestine modernes, en dépit de l'islam et du christianisme, religions officielles de la population, les sacrifices funéraires se sont maintenus avec une surprenante ténacité. Ce sont de véritables sacrifices funéraires que les Arabes immolent sous couleur de célébrer le sacrifice annuel autorisé par le Coran au mont Arafat. « Le jour du *Kourban*... chaque famille arabe égorge autant de chameaux qu'elle a perdu de personnes adultes dans le cours de l'année précédente, n'importe le sexe des défunts » (2). Ceux qui ne font pas le pèlerinage de la Mecque peuvent immoler partout, en particulier sur les tombes (3). Une ou plusieurs victimes sont sacrifiées aussi quelques jours après le décès : « Arabes et Syriens sont très consciencieux sur ce point. On n'aime pas à négliger ses obligations envers les trépassés. Il circule bien des histoires racontant que des morts ainsi négligés sont apparus en songe et se sont plaints de l'indifférence des vivants ». Celui qui offre la victime n'en mange pas : la chair est abandonnée aux pauvres (4).

Les musulmans orthodoxes justifient ou excusent ces pratiques en disant que les sacrifices sont offerts à Allah et destinés à expier les péchés du mort ou que les distributions aux indigents constituent une bonne œuvre qui lui profite (5). Mais il ressort de la patiente enquête poursuivie sur place par M. Curtiss que dans le peuple on a encore conscience du sens

(1) Wellhausen, *Reste* [2], p. 185.

(2) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 73; cf. p. 65. Cf. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heut. Orients*, p. 199. 240.

(3) Curtiss, *ibid.*, p. 199.

(4) Curtiss, *ibid.*, p. 236. 202. 240.

(5) Curtiss, *ibid.*, p. 202 (le mort « chevauche sur l'animal sur le chemin étroit au jour du jugement »). 236. Cf. Goldziher, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, p. 20: aux funérailles de Méhémet Ali, on immola 80 buffles destinés à expier les péchés du défunt et à être distribués aux pauvres. E. W. Lane, *An Account* etc., II, p. 295 : « Un buffle, destiné à être sacrifié sur la tombe, où sa chair doit être distribuée aux pauvres, termine quelquefois le convoi. »

réel de ces usages. « Les Sslêb, dit-il, sacrifient aux morts comme d'autres Arabes aux *ouélis* (1) avec ces mots : « C'est » ton sacrifice (ton dîner), ô Ahmed ! » Quand ils immolent à la fête de Dahiyé un chameau pour un mort, ils disent au mort en appelant trois fois son nom : « Reçois ton sacrifice ! »... A la question : « A qui est-il offert ? » je reçus la réponse : « Au » mort ! » (2). D'après le témoignage de Doughty, il arrive qu'un mort reçoive ainsi des sacrifices sanglants pendant trois générations (3).

Cette vieille religion des morts, que plus de mille ans de monothéisme n'ont pu extirper de l'âme sémitique, était quelquefois, au temps du paganisme antique, associée ouvertement, bien qu'à un rang secondaire, comme il convenait, au culte des grands dieux. C'est ce que nous montre l'importante inscription araméenne dite de Hadad. Panammou, roi de Iadi (VIIIe siècle avant J.-C.), ayant dressé une statue au dieu Hadad, exige que qui que ce soit parmi ses fils qui s'assiéra sur son trône et sacrifiera à Hadad et invoquera le nom de Hadad dise aussi : « Que l'âme de Panammou mange avec toi et que l'âme de Panammou boive avec toi ! » Si le fils en question « invoque (4) l'âme de Panammou avec Hadad », il sera comblé de bénédiction. Sinon, Panammou demande que Hadad n'agrée pas son sacrifice, ne lui donne pas à manger, écarte de lui le sommeil (5).

(1) C'est à dire aux saints musulmans. La limite entre les morts ordinaires et les ouélis est un peu flottante : « Tout Arabe brave devient un ouéli » (p. 286). L'enquête de M. Curtiss a mis en lumière combien les sacrifices sanglants aux ouélis sont fréquents. Les Juifs palestiniens apportent, de même, des offrandes sur les tombeaux des rabbins célèbres par leur piété ; ils leur font des vœux et leur adressent des prières (G. DALMAN, *Saat auf Hoffnung*, 27 (1890), p. 219-221).

(2) CURTISS, *Ursemit Rel.*, p. 225. Comp. p. 66. 68. 237 (chez les Nossaïris) 286.

(3) I, 240 s. 450 s. (d'après WELLHAUSEN, *Reste* ², p. 183). Comp. le témoignage souvent cité de Palgrave (CURTISS, *ibid.*, p. 130).

(4) Il n'y a pas de raison pour traduire le même verbe par « invoquer » quand il s'agit de Hadad (l. 16) et par « mentionner » lorsqu'il s'agit de Panammou (ici et l. 21), comme le fait le P. Lagrange.

(5) On trouvera le texte, par exemple, dans LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsem. Epigraphik*, I, p. 440-442 et (en fac-simile) II, table XXII ; LAGRANGE, *Etudes* ², p. 492 (avec traduction française).

Le P. Lagrange trouve dans ce texte la preuve que « le sacrifice était offert pour le mort » et que « la prière s'adressait au dieu en faveur du mort » (1). Il n'est pas soufflé mot de cela : Panammou demande à être « invoqué avec Hadad » et à ce que le sacrifice lui soit nommément adressé en même temps qu'à Hadad. Il prétend même que Hadad refuse les sacrifices qui lui seront offerts, si une part n'en est pas expressément réservée à l'âme de Panammou. Qu'on essaie un instant d'imaginer Salomon émettant une pareille prétention à l'égard des sacrifices offerts à Yahvéh dans le temple fondé par lui, et l'on sentira que, pour réclamer un pareil privilège, il fallait que, chez les anciens Araméens, l'esprit d'un prince trépassé fût regardé comme un *elohim*, de rang inférieur sans doute, mais cependant collègue en divinité des grands dieux (2).

Les Phéniciens devaient aussi offrir des sacrifices aux morts, si l'on en juge par cette phrase de Lucien sur le rituel de Byblos : « Quand ils ont achevé de se frapper la poitrine et de se lamenter, ils sacrifient (καταγίζουσι, terme réservé aux sacrifices offerts aux morts) à Adonis comme à un mort » (3).

Enfin, dans le pays même d'Israël, les fouilles poursuivies par M. Sellin sur l'emplacement de l'ancienne ville cananéenne de Taanak ont mis récemment au jour, non seulement des sépultures renfermant des assiettes et de petites cruches, ce qui atteste l'usage de faire des offrandes d'aliments et de boissons aux morts, mais une sorte d'autel grossier communiquant avec des grottes funéraires par une rigole destinée à y amener le sang des victimes (4).

(1) *Etudes* [2], p. 335.

(2) Chez les Grecs, on trouve de même les offrandes aux morts associées aux sacrifices aux dieux : par exemple Rohde, *Psyche* [2], p. 235. 238.

(3) Lucien, *de Syria Dea*, § 6.

(4) Voici le résumé que M. Sellin donne lui-même de ces importantes découvertes : « Déjà précédemment on pouvait conclure des rigoles qui entourent les accès aux cavernes funéraires cananéennes, des trous à sacrifices dans le roc et des surfaces aplanies pour recevoir des aliments solides, que les sacrifices aux morts étaient tout à fait officiels. L'été dernier j'ai trouvé de ces faits une confirmation des plus intéressantes... J'ai découvert deux grandes grottes..., auxquelles on descendait par un escalier tournant. A côté de cet escalier courait jusqu'au ras du sol des grottes, une rigole taillée dans le roc .. et qui, comme

L'usage des sacrifices aux morts était donc profondément enraciné dans les mœurs des peuples sémitiques voisins et parents des Hébreux. Ce fait nous fixe sur le sens originel qu'il faut attribuer aux usages identiques dont nous allons retrouver la trace en Israël.

Une année sur trois, l'Israélite, d'après le Deutéronome, au lieu d'apporter sa dîme au sanctuaire pour l'y consommer dans un repas sacré, devait la distribuer au Lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve. Mais il fallait qu'il certifiât solennellement devant Yahvéh s'être acquitté de ce devoir et qu'il déclarât : « J'ai ôté la chose sainte (la dîme) de la maison, je l'ai donnée au Lévite, etc..., *je n'en ai pas mangé dans mon deuil, je n'en ai pas ôté* (de ma maison une partie) *étant souillé, et je n'en ai pas donné à un mort* » (1).

Il ressort de cette dernière déclaration qu'il était d'usage en Israël de faire des offrandes d'aliments aux morts. Pour échapper à cette conclusion, on traduisait souvent autrefois : « Je n'en ai pas donné *pour un mort* », c'est à dire à l'occasion d'un enterrement, pour nourrir la famille affligée (2). Mais Dillmann, MM. Grüneisen et Lagrange eux-mêmes reconnaissent que cette traduction est forcée et que le texte atteste l'usage d'apporter, probablement sur la tombe, des offrandes aux morts.

Ils ne discutent que sur le point de savoir si, au temps du Deutéronome, on avait (encore) conscience que ces offrandes fussent des sacrifices. Il faut accorder à M. Grüneisen que, *ici*, la Loi n'interdit pas ces offrandes d'une façon absolue, mais défend seulement d'y employer la dîme (3).

l'escalier, avait son point de départ près d'un bloc de rocher s'élevant au-dessus de la citadelle entière. Sans aucun doute, c'était un bloc pour sacrifices, et la rigole était destinée à amener le sang des victimes dans les grottes, dans le royaume des morts » (*Der Ertrag der Ausgrabungen auf den Trümmerstätten des alten Orients*, etc., *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XVI, 2 (1er févr. 1905), p. 127).

(1) Deut. 26, 13. 14.

(2) Cf. 2 Sam. 3, 35 ; Jér. 16, 7. — Ainsi entendent, par ex., SEGOND, FERDINAND MONTET, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, thèse présentée à la Faculté de théologie de Paris, 1891, p. 537.538. M. FREY essaye encore d'*interpréter* ainsi, tout en traduisant comme nous l'avons fait (*TSS*, p. 113. 114). C'est « torturer le texte » (LAGRANGE, p. 332).

(3) GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 138. De même SMEND, *Alttest. Relig. gesch.*, p. 113 ; WELLHAUSEN, *Isr. und jüd. Gesch.*², p. 99.

Mais, d'autre part, pourquoi exigeait-elle une déclaration *spéciale* qu'on n'avait pas employé la dîme dans le deuil? Etait-ce simplement par souci de la pureté de la dîme, parce que le voisinage du cadavre risquait de souiller cette « chose sainte » (1)? Mais pourquoi alors ne pas mentionner expressément les autres contacts impurs qui pouvaient la souiller (2)? Pourquoi, après avoir déclaré qu'il a ôté la dîme (sans en goûter), l'Israélite doit-il affirmer encore *qu'il n'en a pas mangé* dans son deuil?

C'est qu'apparemment on considérait dans le peuple, à cette époque, cette « chose sainte » qu'était la dîme, comme tout à fait appropriée aux divers rites funéraires et que l'on pensait en faire un usage conforme à son caractère « tabou » en en mangeant dans son deuil (au repas funéraire?), en l' « ôtant », c'est à dire peut-être, d'après le v. 13, en la distribuant aux pauvres (3), et enfin en l'offrant au mort lui-même (soit au repas, soit sur la tombe). Le peuple — et le législateur aussi sans doute — avait donc encore une conscience plus ou moins vague du caractère sacrificiel des offrandes faites au mort.

Peut-être à l'origine, les Israélites, comme beaucoup de peuples, réservaient-ils aux morts une part des prémices (4); les habitants des régions souterraines ne sont-ils pas les auteurs de la fécondité du sol (5)?

Le caractère religieux des offrandes déposées sur la tombe des morts s'était, au contraire, effacé quelques siècles plus tard. Car cet usage est recommandé par de pieux juifs comme

(1) Frey, *TSS*, p. 114; Grüneisen, *Ahnenk.*, p. 136.

(2) La deuxième déclaration : « Je n'en ai pas ôté étant souillé », doit se rapporter au deuil comme celle qui précède et celle qui suit. Même si on l'applique à la souillure en général, le deuil joue parmi ces cas d'impureté un rôle prépondérant.

(3) La transformation des repas sacrificiels en aumônes est courante. Voyez, par exemple, outre les cas cités plus haut chez les Juifs (Jos. *B. J.*, II, 1, 1), dans l'Egypte musulmane (Goldziher, *Le culte des ancêtres*, p. 20), en Syrie (Curtiss, *Ursemit. Rel.*, p. 202.236.240), la distribution de *soul cakes* après les funérailles en Angleterre (Tylor, *Civil. prim.*, II, p. 56.57).

(4) Cette coutume se rencontre chez les Bodos, les Dhimals, les Néo-Calédoniens, aux îles Salomon, en Nouvelle-Guinée (Spencer, *Princ. Sociol.*, I, p. 359. 377; Marillier, *Tabou mélanésien*, p. 51).

(5) Cf. Beer, *Der biblische Hades*, p. 13. Idée familière aux Grecs : Rohde, *Psyche* [2], p. 267.

l'auteur du livre de Tobit et le Siracide : « Répands ton pain sur la tombe des justes, mais n'en donne pas aux impies » (1). « Fais des aumônes à tout vivant et ne refuse pas non plus la charité au mort » (2). Ces textes montrent combien était restée vive, en dépit des idées alors régnantes sur le néant qui suit la mort, la croyance que les offrandes mises sur la tombe profitent au défunt.

A ces témoignages il faut peut-être joindre celui du narrateur élohiste de l'Hexateuque. Car son récit de la mort de Débora paraît devoir être restitué comme suit : « Débora, nourrice de Rebecca, mourut et fut enterrée au dessous de Béthel, sous l'arbre (sacré) : on l'appela l'arbre des pleurs. Et Jacob dressa une stèle, une stèle de pierre, et y versa une libation » (3).

Mais, dans les temps anciens, ce n'était pas seulement au moment des funérailles, aux fêtes de « bout de l'an » ou au début des récoltes, qu'on devait offrir des sacrifices aux morts.

On leur en apportait certainement, bien que les textes ne nous le disent pas, quand on venait les consulter ; car comme le dit Lippert, « l'âme même la plus désintéressée, d'après la conception de l'homme primitif, ne se laisse pas évoquer sans recevoir quelque chose en retour » (4).

(1) Tob. 4, 17. Variante : « ton pain *et ton vin* » (Sin.). — Quand même on préférerait traduire, ce qu'autorise le texte grec : « Distribue ton pain aux funérailles des justes » (Reuss, *la Bible ;* Löhr, dans Kautzsch, *Apokryphen ;* Lagrange, *Etudes* [2], p. 334), cet usage attesterait encore un ancien sacrifice (Voyez p. 167, note 3). Mais les textes parallèles du Deut. et du Sir. ne sont pas favorables à cette interprétation.

(2) Sir. 7, 33. D'après le P. Lagrange, ἐπὶ νεκρῷ dans ce passage signifie simplement « à l'occasion d'un mort ». Selon lui, « le verset suivant complète et éclaire la pensée : le Siracide dit seulement qu'il faut s'unir à la douleur de ceux qui pleurent comme on s'est montré généreux envers les vivants ». Mais, outre que la charité envers « ceux qui pleurent » ferait une fort mauvaise antithèse à « l'aumône à *tous les vivants* », l'original hébreu récemment découvert du Sir. exclut cette interprétation ; car il porte « à un mort » *(mimmét)* et non « sur un mort ».

(3) Gen. 35, 8.14 (en partie). Ces deux versets se suivaient dans l'Elohiste d'après la reconstitution de MM. Cornill (*ZatW*, XI, p. 15-20) et Gunkel (*Genesis*, p. 342). Cf. Wellhausen et Kuenen (Holzinger, *Einleit. in den Hexateuch*, Frib. et Leipzig, Mohr, 1893, II, p. 4).

(4) Lippert, *Der Seelencult*, p. 110. De même Charles (*Doctrine of a fut. Life*, p. 24). Cf. Jug. 20, 26.27 ; Zach. 7, 2.3. Le P. Lagrange (*Etudes* [2], p. 333) objecte : « Le sorcier était-il un prêtre ? » Mais dans l'ancien Israël il n'y avait pas besoin de prêtre pour offrir un sacrifice.

On en offrait encore pour apaiser l'esprit irrité d'un homme assassiné, comme Assourbanipal en offrait à l'âme de son père égorgé. Voici en effet les rites que le Deutéronome prescrit d'observer en Israël lorsque l'on trouvera dans les champs un homme tué, sans qu'on sache qui l'a frappé : les anciens de la ville la plus rapprochée prendront une génisse n'ayant point porté le joug. Ils l'amèneront au bord d'une eau courante ne tarissant jamais, en un lieu qui n'a été ni cultivé ni ensemencé. Là, ils briseront la nuque à l'animal dans le torrent. Ils se laveront les mains sur la génisse en déclarant : « Nos mains n'ont point répandu ce sang et nos yeux ne l'ont point vu répandre. Pardonne, Yahvéh, à ton peuple d'Israël que tu as racheté ! Ne mets pas le sang innocent au milieu de ton peuple d'Israël et couvre pour eux le sang ! » (1).

Cette étrange cérémonie n'est pas une simple exécution substitutive ou symbolique d'un animal à la place du coupable inconnu. C'est une sorte de sacrifice, comme le montrent les qualités requises de la victime et le théâtre de la scène : un lieu taboué (non cultivé) au bord d'un torrent intarissable. On sait le caractère sacré prêté aux eaux courantes. Il s'agit sans doute du sanctuaire local, terme que le Deutéronome ne pouvait pas employer, ayant « laïcisé » les hauts-lieux de province.

D'autre part, ce ne devait pas être *originairement*, comme le feraient croire les termes de la prière des anciens, un sacrifice offert *à Yahvéh* (2) pour protéger *tout Israël* contre sa vengeance. Dans ce cas, en effet, le législateur deutéronomiste n'aurait pas manqué de transférer ce sacrifice, comme les autres, au temple de Jérusalem. On avait évidemment encore, au VIIe siècle, le sentiment confus qu'il fallait que ce sacrifice fût offert dans le canton où le crime s'était commis. Pourquoi ? Non pas seulement parce que la collectivité, famille, ville ou peuple, est responsable du crime de ses membres ; car la ville

(1) Deut. 21, 1-9.

(2) Le verset 5, qui attribue un rôle aux prêtres fils de Lévi, est manifestement une addition ultérieure au texte de la loi. Les « juges » ont probablement aussi été ajoutés. Cf. BERTHOLET, *Kurzer Hand-Comm. z. A. T., Deut.*, 1899.

« coupable » aurait pu envoyer faire un sacrifice à Jérusalem

Ce qui attachait le rite au territoire où le sang avait été versé, c'était l'âme irritée de la victime errant autour du cadavre et dont les habitants du district avaient à redouter la vengeance. On l'apaisait, non par une simple exécution (qui se fût faite sur le lieu même du crime), mais par un sacrifice offert au lieu saint (1).

Yahvéh, vengeur du sang innocent, avait, du reste, dû être associé, puis substitué à l'âme de la victime longtemps avant l'époque du Deutéronome (2).

Il nous paraît, en somme, établi par les diverses « survivances » que nous avons constatées en Israël et jusque dans le judaïsme, que, chez les anciens Hébreux, les âmes trépassées recevaient des sacrifices sous les diverses formes que nous avons rencontrées aussi chez les autres peuples sémitiques (repas funéraires, libations et offrandes d'aliments sur la tombe, sacrifices de consultation, sacrifices de vengeance), et que la conscience plus ou moins vague du caractère sacré de ces offrandes aux morts subsistait encore dans les couches populaires au VIIe siècle avant notre ère (3).

(1) Cf. STADE, *GVI*², I, p. 483 ; BERTHOLET, *ouvr. cité ;* BEER, *Der biblische Hades*, p. 17.18 ; HANS DUHM, *Die bösen Geister im A. T.*, p. 21.

(2) Déjà du temps de David, les descendants de Saül immolés à la « vengeance du sang » des Gabaonites, c'est à dire aux âmes irritées de leurs frères tués par Saül, sont exécutés à Gabaon (LXX), sur la montagne de Yahvéh (2 Sam. 21, 6). Chez les Grecs de même, c'est à Zeus Meilichios ou à Zeus Apotropaios qu'on sacrifiait une victime à la place du meurtrier, en cas d'homicide involontaire (ROHDE, *Psyche*², p. 273) ; et, en général, des divinités vengeresses tendirent à se substituer aux âmes des victimes ; mais, encore au IVe siècle, on redoutait très vivement la vengeance de l'esprit lui-même devenu un προστρόπαιος, et il reste très clair que les Erinnyes et les Κῆρες étaient à l'origine les âmes qui se vengeaient. Cf. ROHDE. *Psyche*², p. 264.269.270 275-277 ; DIETERICH, NEKYIA, p. 54 suiv.

(3) Nous ne croyons pas devoir faire état des passages suivants, que l'on cite quelquefois à l'appui de notre thèse :

Psaume 106, 28 : « Ils s'attachèrent à Baal Peor et mangèrent aux sacrifices des morts ». (Passage allégué par HALÉVY, *MEA*, p. 149.) Les « morts » dont il s'agit ici sont des dieux païens : le psalmiste fait profession d'évhémérisme.

Epitre de Jérémie, 26 (éd. FRITZCHE, 27) : « Des présents leur sont offerts *comme à des morts* » et Jubilés 22, 17 : « Ils (les païens) immolent leurs sacrifices aux morts (évhémérisme) et adorent les démons et *ils mangent sur les tombeaux* ». Il s'agit peut-être dans le premier passage et sûrement dans le second d'un usage païen.

Mal. 2, 12 : « Que Yahvéh retranche à l'homme qui fait cela (qui épouse une

M. Grüneisen objecte à cette conclusion que « le mort dépend de la sollicitude des vivants pour perpétuer sa propre vie. C'est uniquement leur piété qui le préserve de mener une existence misérable et errante ». Le P. Lagrange écrit de même : « Ces aliments étaient offerts aux morts dans leur intérêt, puisque c'était les punir que de les rendre impossibles » (1). C'est vrai ; mais on en pourrait dire autant des dieux antiques. Ils sont fort privés quand les hommes ne leur apportent pas d'offrandes ; témoin l'ardeur avec laquelle les

étrangère) veilleur (?) et répondant (?) des tentes de Jacob, et (qu'il lui retranche) celui qui apporterait des offrandes à Yahvéh Sebaoth ». LIPPERT (*Seelencult*, p. 167) a supposé ingénieusement qu'il s'agit là d'une formule courante de malédiction, et que, au lieu du dernier membre de phrase, il y avait primitivement « celui qui lui apporterait des offrandes (au mort) ». Il serait assez naturel, en effet, que l'auteur souhaitât à l'homme qui épouse une étrangère d'être privé de fils (MM. TORREY et MARTI corrigent dans le premier membre de phrase : « Que Yahvéh retranche... racine et rameaux » ; cf. 3, 19) ; et alors on ne pourrait guère maintenir le deuxième membre de phrase tel quel ; car il signifierait que le fils offrait des sacrifices à Yahvéh pour son père mort ; or il n'est pas probable qu'on sacrifiât pour les défunts dès le temps de Malachie, comme on le faisait au temps du rédacteur de 2 Macc. (12, 43-45 ; sur ce passage, cf. JEAN MONNIER, *La Descente aux Enfers*, Paris, Fischbacher, 1905, p. 31). Mais le texte est trop altéré et le verset d'authenticité trop douteuse pour qu'on puisse rien bâtir de certain sur cette base. Voy. les commentaires de WELLHAUSEN (*Die Kleinen Propheten*[3], 1898), NOWACK (*Handkomm.*, 1897). MARTI (*Kurz. Hand-Comm.*, 1904).

Sir. 30, 18. 19. Le texte grec fait allusion à la coutume d'apporter des offrandes au tombeau :

> Des biens répandus sur une bouche fermée,
> Telles des offrandes d'aliments déposées sur un tombeau.
> A quoi sert le sacrifice à l'idole (εἰδώλῳ, que M. Schwally traduisait : « à l'ombre ») ?
> Car elle ne mange ni ne sent.

Mais, au lieu de la leçon « sur un tombeau », donnée aussi par la version syriaque et supposant l'hébreu גורל, *golel* (proprement la pierre roulée à l'entrée de la grotte sépulcrale), le texte hébreu porte גלול, *gilloul*, donc : « devant *l'idole* » ; et au lieu de « à l'idole » (v. 19), il donne, d'accord avec le syriaque : « aux faux dieux des païens ». Ces leçons paraissent préférables : la suite des idées est plus naturelle. Le Siracide compare simplement le riche que sa santé empêche de jouir de ses biens, à l'idole insensible. Toute allusion aux morts disparaît donc du morceau. Et l'auteur ne déclare pas vaine ici la coutume des offrandes aux morts, qu'il recommande ailleurs (7, 33). Voy. le fac-simile et ISRAEL LÉVI, *L'Ecclésiastique*, 2e partie, Leroux, 1901, p. 131.132 ; cf. *RHR*, 51 (1905), p. 97.

(1) GRÜNEISEN, *Ahnenk.*, p. 141 : LAGRANGE, *Etudes*[2], p. 336. M. Grüneisen allègue encore que les Israélites n'offraient pas aux morts de sacrifices d'animaux. Nous avons vu, en parlant de Deut. 21, 1-9, ce qu'il faut penser de cette assertion.

dieux babyloniens, après quatorze jours pendant lesquels le déluge les a sevrés de sacrifices, « s'assemblèrent comme des mouches autour du sacrifiant », dès qu'ils « sentirent le doux parfum » des victimes immolées par Sit Napistim. D'après les idées antiques, il y avait une dépendance mutuelle entre les hommes et les *elohim* de divers rangs, les grands dieux étant naturellement infiniment plus indépendants que les esprits subalternes.

Le sacrifice funéraire fournit peut-être l'explication d'un rite très particulier mentionné une seule fois dans l'Ancien Testament (1). Les Israélites, en signe de repentance, « puisèrent de l'eau et la répandirent devant Yahvéh, et jeûnèrent ce jour-là et dirent : Nous avons péché contre Yahvéh » (2). M. Budde s'en tient à la vieille interprétation symbolique : les Israélites répandent leurs cœurs comme de l'eau (3). D'après M. Bender, l'eau répandue est l'image de la mort : les Israélites ont donc voulu montrer que le vieil Adam était mort en eux (4). Ne vaut-il pas mieux admettre que, comme le sac et la cendre employés aussi en signe de repentance, la libation d'eau était originairement un rite funéraire?

En Babylonie, nous l'avons vu, la suprême calamité pour un mort était de n'avoir point de fils qui répandît de l'eau sur sa tombe, et la suprême félicité, de boire de l'eau claire dans le scheol. Aussi les tombeaux babyloniens étaient-ils pourvus d'un puits descendant jusqu'à la nappe d'eau souterraine (5).

Les Arabes répandaient sur la tombe de l'eau et du vin. Ils souhaitaient au mort que le ciel fît pleuvoir sur sa tombe.

(1) 2 Sam. 23, 16.17 ne constitue pas une libation d'eau, mais métaphoriquement une libation de sang, parce que l'eau conquise au péril de leur vie par les paladins de David renferme le sang de ces hommes.

(2) 1 Sam. 7, 6.

(3) K. Budde, *Kurz. Hand-Comm. z. A. T., Samuel*, Tubingue et Leipzig, Mohr, 1902.

(4) P. Bender, *JQR*, 7, p. 116.

(5) H. V. Hilprecht, *Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bel-Tempel zu Nippur*, Leipzig, Hinrichs, 1903, p. 39, et photogravure, p. 40.

Mohammed versa de l'eau sur celle de son enfant Ibrahim (1). Les morts, en effet, sont plutôt altérés qu'affamés, la soif étant considérée apparemment comme un besoin plus subtil (2).

Chez les Grecs la libation sans vin était caractéristique des sacrifices aux êtres souterrains. A Athènes l' « hydrophorie » était le rite essentiel d'une fête annuelle des morts (3).

Des rites semblables se rencontrent dans l'Inde ancienne (4) et dans beaucoup d'autres régions (5).

Le but de ces libations d'eau aux morts est, du reste, assez variable selon les milieux. En général on se propose d'abreuver le défunt. C'est dans cette intention, par exemple, que, chez certains Juifs modernes, on laissait pendant sept jours à côté du lit une lampe, un verre d'eau et une serviette, « parce que l'esprit y revient pleurer » (6). Les Juifs versaient parfois aussi une libation sur la bière (7). Le rite remonterait alors aux temps lointains où le vin était encore inconnu. Ailleurs le but était de fournir des provisions de voyage au défunt (8).

Ailleurs encore on voulait empêcher le mort de revenir : ainsi lorsqu'on versait de l'eau bouillante ou du vinaigre sur la tombe (9). Ou bien, au contraire, l'eau répandue devait protéger les morts contre les mauvais esprits (10).

Parfois enfin, on voulait déterminer le mort à envoyer de la pluie. « En Nouvelle-Calédonie, les faiseurs de pluie... déterrent un cadavre, puis versent sur le squelette de l'eau... Ils croient que l'âme du mort absorbe l'eau et la renvoie sous forme de pluie » (11). On arrose le mort pour qu'il arrose les

(1) WELLHAUSEN, *Reste* [2], p 182.183.

(2) ROB. SMITH, *Rel. of the Sem.* [2], p. 235, cf. Hén. 15.11.

(3) *Etym. Magnum :* ὑδροφορία ἑορτὴ Ἀθήνησι, πένθιμος ἐπὶ τοῖς ἐν τῷ κατακλυσμῷ ἀπολομένοις. ROHDE, *Psyche* [2], p. 238, note 3, et 272 (libation sans vin), cf. *Odyss.*, 10, 520.

(4) BENDER, *JQR*, 7, p. 111.116.

(5) TYLOR, *Civil. prim.*, I, p. 567 ; II, p. 50.55.

(6) FRAZER, *JAI*, 15, p. 101 ; BENDER, *JQR*, 6, p. 669.

(7) *Jer. Shekalim*, II, hal. 5 (trad. SCHWAB, V, p. 275).

(8) TYLOR, *Civil. prim.*, I, p. 567.

(9) FRAZER, *JAI*, 15, p. 66. 77.78.

(10) Dans l'Inde : BENDER, *JQR*, 7, p. 116.

(11) FRAZER, *Rameau d'Or*, I, p. 106, où l'on trouvera un autre exemple semblable observé en Russie.

vivants. C'est une application particulière du grand principe de la magie imitative, qui veut que le semblable attire le semblable (1).

Les Juifs ont connu ce principe et en ont fait usage pour se procurer de la pluie. C'était, d'après l'opinion certainement juste des rabbins, afin de s'assurer des ondées fertilisantes pour l'année suivante que, à la Fête des Tabernacles, on allait puiser de l'eau à Siloé et qu'on venait au son des trompettes (imitant le tonnerre ?) la verser dans un canal spécial ménagé sous l'autel du Temple (2). D'après une légende récente, la grotte de l'autel ou du temple communiquait avec l'Abîme : là se trouvait, en effet, le trou par où s'était écoulé le déluge (3). Le même rite, avec une légende identique, se retrouve en Syrie, à Hiérapolis (4), et en Grèce, à Olympie (5).

Chez les Grecs ce rite paraît avoir été mis en relation avec le culte des morts (6). En était-il de même chez les lointains créateurs du rite israélite, et regardaient-ils ces puissances chthoniennes qu'étaient les morts comme les auteurs de la pluie ? Cette conjecture n'aurait rien d'invraisemblable.

(1) Ce principe est universellement admis, et très fréquemment appliqué à la production de la pluie, comme Frazer l'a montré par de nombreux exemples : *le Rameau d'Or*, I, p. 5-49 et 84-123.

(2) *Mischna Soukkah*, IV, 9.

(3) Beer, *Der biblische Hades*, p. 10. Cf. Halévy, *MCH* (1883), p. 373 et d'autre part Jos. Derenbourg, *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript.*, année 1882, p. 217.

(4) Lucien, *Syria Dea*, § 12.13, cf. § 48. Cf. Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 231. 232, qui signale des rites analogues à Tyr, chez les Arabes, à Ispahan.

(5) Pausanias, I, 18. 7. Cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, II, p. 253.

(6) Rohde, *Psyche*², p. 238, note 3.

## 5. — Les Purifications. — L'impureté des morts.

Dans la revue que nous avons passée des usages du deuil en Israël, nous avons rencontré des rites qui nous ont paru des restes bien caractérisés d'un culte des morts : la lamentation, le sacrifice de la chevelure, les incisions, les repas funéraires, les offrandes au tombeau.

On a trouvé souvent une nouvelle preuve de l'existence en Israël de ce culte des morts dans le fait que la Loi déclare impurs le cadavre, le tombeau, ainsi que tout ce qui les approche, et impose des purifications à quiconque les touche (1). « La déclaration que le cadavre est impur, écrit par exemple M. Benzinger, est la protestation énergique du yahvisme contre le culte des morts, la condamnation la plus rigoureuse qu'on puisse imaginer de ce culte... Cette idée (que le cadavre est impur) ne remonte pas chez les Israélites au delà du yahvisme, comme cela ressort de sa signification » (2).

Ces affirmations ne nous semblent pouvoir être acceptées qu'avec des réserves, qui ne sont pas toujours faites assez explicitement, et les lois sur l'impureté des morts nous apparaissent, en somme, comme des témoins plutôt de l'antique crainte des esprits que de l'hostilité du yahvisme contre le culte des morts.

1° Nous ne nous attarderons pas à discuter les idées anciennes, d'après lesquelles l'impureté du cadavre viendrait de ce que la mort est le salaire du péché, ou de ce que Yahvéh, Dieu de la vie, ne saurait tolérer la corruption dans son voisinage, ou de ce que l'homme a naturellement horreur de la mort (3).

(1) Déjà du temps d'Osée le « pain de deuil » rendait impur quiconque en mangeait (9, 4). Cf. 2 Rois 23, 14. 16.20 ; Ez. 9, 7, etc...

(2) *Hebräische Archäologie*, p. 480.481. Cf. Schwally, *Das Leben*, p. 78 ; Stade, *GVI*², I, p. 425.

(3) Pour une réfutation de ces explications voyez Schwally, *Das Leben*, p. 82-85 ; Benzinger, *Hebr. Archäol.*, 480, etc... M. Frey en revient au point de vue ancien lorsque, essayant d'expliquer l'impureté de la mort par l'analogie de

On reconnaît généralement aujourd'hui, avec M. Frazer et Robertson Smith, que sainteté et impureté se confondaient à l'origine chez les Sémites dans la notion unique de tabou, comme c'est le cas, encore actuellement, chez une foule de peuples non civilisés. Est tabou, intangible, sous peine des plus graves périls, tout ce qui est en rapport avec les esprits (1). Nous avons trop souvent insisté sur ces conceptions primitives pour avoir besoin d'y revenir longuement ici. Sainteté et impureté avait le même caractère contagieux. Il était également dangereux d'entrer en contact avec une chose sainte et avec une chose impure en dehors de certaines conditions déterminées.

Le sentiment de l'identité foncière des notions de sainteté et d'impureté subsista, du reste, fort longtemps. On connaît la règle de la Mischna d'après laquelle le contact des Ecritures saintes et des phylactères « souille les mains ». D'après la Loi, un arbre fruitier dont les premiers fruits n'ont pas été offerts à Yahvéh, et qui, par conséquent, n'est pas désécré, est « incirconcis », c'est à dire impur (Lév. 19, 23-25).

Qu'il s'agît de choses saintes ou de choses impures, on employait les mêmes précautions pour se prémunir contre le contact redouté, ou pour rompre ce contact une fois établi. L'un des moyens les plus usuels consistait dans des ablutions.

Le grand-prêtre, au jour des Expiations, devait se laver et changer de vêtements, non seulement avant d'offrir les sacrifices expiatoires, mais aussi après (Lév. 16, 4.24). L'homme qui brûlait la chair très sainte des victimes expiatoires devait laver ses vêtements et son corps avant de rentrer dans la vie ordinaire (Lév. 16, 28). Si une goutte du sang de ces victimes rejaillit sur un vêtement, la place où elle a rejailli doit être lavée dans un lieu saint (Lév. 6, 20).

celle de la lèpre, il dit : la mort était, de même que la lèpre, considérée comme un coup de Yahvéh. Or celui que Yahvéh lui-même a repoussé loin de lui ne pouvait demeurer dans son voisinage ; il était impur et le contact avec lui rendait impur (*TSS*, p. 184-187).

(1) Voyez spécialement l'appendice intitulé : « sainteté, impureté, et tabou » dans Robertson Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p. 446-454 ; Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 90-94 ; Durkheim, *Année sociologique*, I (1896-97), p. 39.40 ; etc...

Et de même, dans les cas d' « impureté », les ablutions constituaient l'un des grands moyens employés pour rompre le contact avec l'esprit. Il est de règle chez les peuples les plus divers de se « purifier » soit par des bains, soit par des fumigations, soit encore en passant sur un brasier, lorsqu'on revient des funérailles, ou à la fin du deuil, après une expédition guerrière ou lorsqu'on a tué un homme (1).

Le but de ces pratiques est parfois encore d'une clarté parfaite : il s'agit de se débarrasser des âmes trépassées en leur opposant une barrière qu'elles ne sauraient franchir : l'eau ou le feu. « Chez les Papous d'Andai, les personnes qui ont assisté à des funérailles sont considérées comme ayant contracté une souillure qui donne prise sur elles au spectre du mort : il les tuerait, si elles ne se purifiaient immédiatement par un bain » (2). Chez les Bassoutos, au retour des combats, « il est de toute nécessité que les guerriers se débarrassent au plus tôt du sang qu'ils ont répandu : sans quoi, les ombres de leurs victimes les poursuivraient incessamment et troubleraient leur sommeil. Ils se rendent donc en procession..... au ruisseau le plus prochain », où un devin jette parfois des matières purifiantes. « Les fumigations sont particulièrement affectées à la purification des bestiaux pris sur l'ennemi » (3). Il serait facile de multiplier ces exemples à l'infini.

(1) Tylor, *Civil. prim.*, II, p. 537. 555-564 ; Frazer, *JAI*, 15, p. 76-85 ; Allégret, *RHR*, sept.-oct. 1904, p. 220.

(2) Marillier, *Tabou mélanésien*, p. 49. Les anciens Arabes avaient un rite très particulier pour la « purification » de la veuve : après qu'elle avait passé un an dans l'isolement « on lui apportait un animal, âne, mouton ou oiseau elle en touchait ses parties et rarement l'animal survivait à cette pratique » (Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, p. 454). L'idée n'était-elle pas que le premier mâle qui s'approcherait de la veuve serait mis à mal par l'esprit du défunt ? On anticipait en sacrifiant une bête. Encore de nos jours, chez les Arabes, lorsqu'une veuve se remarie, « pendant 30 jours le mari ne mange d'aucun aliment appartenant à sa femme, ni même ne se sert, dans ses repas, d'aucun vase qui lui appartienne. Durant tout ce temps, elle-même et tout ce qu'elle possède sont dénotés comme *ge'ran* (impur) et les Arabes croient que la moindre infraction à cet usage conduirait à des malheurs inévitables. Si le mari régale ses hôtes de café, chacun apporte sa tasse, afin de n'être pas obligé, pour en boire, d'en prendre une qui soit à la veuve nouvellement mariée » (Burckhardt, *Voy. en Arabie*, III, p. 193).

(3) Casalis, *les Bassoutos*, Paris, Meyrueis, 1860, p. 273. Cf. de nombreux exemples dans Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 260-267.

Étant donnée la diffusion universelle de ces pratiques, il nous paraîtrait peu sûr d'admettre que les coutumes semblables que nous rencontrons en Israël aient eu leur origine dans des conceptions toutes différentes de celles de l'animisme primitif, quand même les documents qui attestent ces usages sont récents.

D'après Nombres 31, 19-24, au retour d'une expédition, les hommes de guerre qui ont tué quelqu'un doivent se laver, eux et leurs prisonniers, le troisième et le septième jour : leurs vêtements doivent être purifiés par l'eau et les objets de métal qu'ils peuvent avoir, par le feu. Dans cette loi, qui rappelle de si près le cas des Bassoutos cité plus haut, il y a, certes, des détails récents ; mais il doit y avoir à la base un usage antique.

D'après une autre loi du Code sacerdotal, « lorsqu'un homme mourra dans une tente..., tout vase découvert, sur lequel il n'y aura point de couvercle attaché, sera impur » (1). Ici encore nous sommes en présence d'une vieille règle animiste, observée avec des variantes chez les peuples les plus divers.

En Bretagne, quand un décès s'est produit, l'eau de tous les vases de la maison est jetée, de crainte que l'âme ne s'y noie (2). En Allemagne, l'eau et le lait qui se trouvent dans des vases non couverts sont immédiatement jetés (3). Si l'on en buvait, dit-on dans certaines régions de la Bohême et de l'Allemagne, on mourrait dans l'année. Chez les Juifs modernes, « toute l'eau qui se trouve dans la maison au moment de la mort est jetée dehors aussitôt, et on fait la même chose dans quelques demeures voisines des deux côtés » (4). A Corfou on vide l'eau par les fenêtres après qu'un enterrement a passé. En Ecosse tout le lait de la maison est vidé sur le sol (5).

(1) Nombres 19, 14.15.

(2) Andrew Lang, *The Folk Lore of France*, dans *The Folk Lore Record*, I, p 101.

(3) Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 350.

(4) Landshuth, *Seder Bikkour Cholim*, XXX ; Buxtorf, *Synag. Jud.*, éd. 1604, p. 500.507 ; Bodenschatz, *Kirchl. Verfass. der heut. Juden*, IV, p. 178.

(5) Bender, *JQR*, 7, p. 106-108, auquel nous empruntons les divers exemples qu'on vient de lire.

Dans la Grèce antique, il y avait à la porte de la chambre mortuaire, pour la purification de ceux qui avaient été souillés par l'approche du cadavre, un vase plein d'eau pure *empruntée à une maison étrangère* (1). L'idée première qui a inspiré ces diverses coutumes est, comme l'a montré M. Frazer, que l'esprit du mort a pu tomber dans l'eau qui se trouvait dans son voisinage : il y aurait un danger mortel à la boire (2).

Il y a donc toute raison de penser, bien que les textes anciens ne parlent pas de ces coutumes, que, longtemps déjà avant le yahvisme, le cadavre, le sépulcre et en général tout ce qui touche à l' « âme » du mort était tabou, que les personnes qui avaient approché le défunt étaient tabouées, tout spécialement pendant sept jours, c'est à dire pendant la durée ordinaire du deuil, et que la fin de la période tabou était, dès cette époque lointaine, marquée par des « purifications ». Ce n'est donc vraisemblablement pas le yahvisme qui a *institué* ces règles : elles sont nées, non de l'hostilité contre la vénération des morts, mais, au contraire, de la crainte qu'inspirait aux primitifs l'âme redoutable des trépassés.

2° Mais le yahvisme n'aurait-il pas changé *le sens* de ces vieilles observances ? Ne serait-ce pas lui qui, par hostilité contre les antiques cultes animistes, aurait remplacé l'idée primitive de *tabou* par celle *d'impur* lorsqu'il s'agissait d'un objet se rapportant à ces cultes, tandis qu'il réservait le terme de *saint* aux objets en relation avec Yahvéh ?

Même sous cette forme restreinte, la thèse de M. Benzinger que nous citions en commençant nous semble appeler de grandes réserves.

L'idée d'impureté, dans beaucoup de cas, n'impliquait, du moins à l'origine, aucune pensée de réprobation. La notion de pureté, comme l'a montré M. Stade (3), est essentiellement une notion cultuelle. On est pur quand on est en état de prendre part au culte d'un dieu, impur quand on n'est pas en état

(1) Rohde, *Psyche*², p. 219-220.
(2) Frazer, *JAI*, 15, p. 89-90.
(3) *GVI*², I, p 481-487.

de paraître devant lui. On est impur, en particulier, quand on porte sur soi, consciemment ou inconsciemment, le signe que l'on est sous la dépendance d'une autre puissance spirituelle, d'un autre esprit. Ce qui se rapporte à un dieu ou à un esprit est naturellement impur aux yeux d'un autre dieu ou d'un autre esprit, c'est à dire simplement impropre à son culte. Mais cela n'implique pas que celui-ci veuille restreindre ou interdire les rapports que l'on peut avoir avec les autres dieux ou esprits. Impureté dans ce cas signifie simplement contact avec un autre esprit, mais non nécessairement contact condamnable, blâmable avec un autre esprit.

Les rapports sexuels rendaient impur aux yeux de Yahvéh, c'est à dire impropre à son culte, probablement parce qu'ils étaient à l'origine placés sous la protection d'une autre puissance ; ils étaient interdits pendant les trois jours de la « sanctification », ainsi que pendant la durée d'une guerre, qui était chose sainte (1) ; de même qu'ils étaient prohibés dans les périodes sacrées chez les Grecs, les Egyptiens, les Arabes, les Minéens (2). Le yahvisme ne désapprouvait cependant ces rapports en aucune mesure.

Chez beaucoup de peuples, ils sont de même interdits pendant le deuil, c'est à dire pendant qu'on est en contact avec l'esprit du défunt ; ainsi, en Nouvelle-Calédonie, durant le deuil d'un chef (3), chez les Arabes, pendant la vengeance du sang, période où le vengeur est sous l'action de l'esprit de la victime (4). Il semble en avoir été ainsi en Israël : l'Israélite ne peut épouser sa captive qu'au bout d'un mois, durant lequel elle a pleuré son père et sa mère (5). Chez les Juifs, « en cas de deuil d'un proche, on ne peut se marier qu'au bout d'un mois » (6) et l'on s'abstient de se marier dans les jours qui précèdent le deuil public du 9 Ab (7).

(1) Ex. 19, 15 ; 1 Sam. 21, 5.6 ; 2 Sam. 11, 11.

(2) Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 454.455.

(3) Et de même pendant d'autres périodes tabouées : à la veille d'une campagne ou de la plantation des ignames, Marillier, *Tabou mélanésien*, p. 53.

(4) Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 482.

(5) Deut. 21, 10-13.

(6) *Yoré Déah*, 392, § 1, 2 (d'après L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 193).

(7) Kaufmann Kohler, *Jew. Encycl.*, art. *Ab (ninth Day of)*, p. 24.

Qu'est-ce à dire, sinon que les différents tabous s'excluent réciproquement, qu'ils sont impurs les uns pour les autres (1), sans que cette exclusion implique nécessairement aucune nuance de réprobation?

Aussi l'idée que le contact des morts rend non seulement tabou, mais impur (impropre au culte des dieux), se rencontre-t-elle chez beaucoup de peuples qui ont eu une religion des ancêtres développée. A Athènes, au retour de l'enterrement, les membres de la famille, étant souillés (μιαινόμενοι), étaient purifiés par des femmes avec le sang des victimes recueilli dans des vases. Les jours de la fête des Anthestéries consacrés aux âmes étaient appelés « jours impurs », μιαραὶ ἡμέραι ; ils étaient impropres aux affaires civiles ; les temples des dieux restaient fermés (2). Il ne devait pas y avoir de tombeaux dans l'enceinte des temples grecs ; à Délos on ne pouvait construire de sépulcres en aucun point de l'île (3). A Hiérapolis des purifications étaient imposées à quiconque voulait entrer dans le temple de la déesse après avoir vu un cadavre (4). A Rome, après les funérailles, les assistants étaient purifiés par l'eau et par le feu, et la maison mortuaire était balayée par l'*everriator* (5). Le Flamen Dialis « ne pouvait toucher un cadavre ni entrer dans une maison où l'on en brûlait un » (6).

Les Juifs encore paraissent avoir conservé le sentiment qu'un acte rituellement impur n'est pas nécessairement pour cela un acte blâmable et condamné par Dieu : car, bien qu'il souille légalement, le service des morts resta pour eux au premier rang des œuvres méritoires. On employait parfois pour faire le linceul des couvertures de rouleaux de la Loi hors d'usage (7) ; un rouleau de la Loi pouvait être mis sur le cercueil (8).

(1) D'après une règle juive citée par Grüneisen, p. 106, une femme à ses époques ne peut ni coudre les vêtements d'un mort, ni aider à laver ou à vêtir le cadavre.

(2) Rohde, *Psyche* [1], p. 231. 237 ; cf. p. 219. 221. 234.

(3) D'après Grüneisen, *Der Ahnenk.*, p. 127.

(4) Lucien, *de Syria Dea*, § 53.

(5) Will. Smith, *A Dictionary of Greek and Rom. Antiquities*, Londres, 1875, p. 562[a].

(6) Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 178.

(7) D'après Perles, *MGWJ*, 10, p. 354.

(8) Perles, *ibid.*, p. 378.

Il ne paraît donc pas légitime de dire, avec M. Benzinger, que « la déclaration d'impureté prononcée contre le cadavre est la condamnation la plus rigoureuse qu'on puisse imaginer du culte des morts ». Ce n'est pas nécessairement une condamnation : ce peut être simplement la constatation du fait que l'esprit sous l'action duquel on est dans le deuil est autre que l'esprit de Yahvéh.

Cela ne prouve même pas forcément que l'on rendît un culte à ces esprits des morts, dont le contact était déclaré impur. Car la lèpre, par exemple, était une cause d'impureté, sans que l'on rendît apparemment de culte au démon qui était supposé posséder le malheureux malade (1).

Bref, il nous est apparu que plusieurs des purifications prescrites par la loi sacerdotale doivent être bien antérieures au yahvisme et avoir eu originairement pour objet, non de rendre apte au culte de Yahvéh, mais de préserver contre les esprits des morts ; en second lieu, que le mort, ainsi que ce qui le touche, a dû être, dès avant le yahvisme, non seulement tabou, mais impur par rapport aux autres esprits.

Est-ce à dire que le yahvisme n'ait point témoigné d'hostilité au culte des morts ? Bien au contraire. Mais ce n'est pas en déclarant le mort impur qu'il a montré cette hostilité ; c'est en condamnant certaines pratiques religieuses du deuil, comme la tonsure et les incisions ; c'est en prohibant la consultation des esprits trépassés ; et c'est encore sans doute en *aggravant* l'impureté qui pesait sur la mort. Ainsi, tandis qu'autrefois on pouvait enterrer un mort dans sa maison (2), que les rois de Juda depuis Achaz furent ensevelis dans le voisinage immédiat du Temple, au jardin d'Ouzza (3), Ezéchiel considère la présence d'une sépulture à proximité de la maison de Yahvéh comme une profanation et l'interdit pour l'avenir (4).

(1) En raison même du caractère d'impureté prêté à ce mal, l'explication de la lèpre par l'intervention d'un démon (Hans Duhm, *Die bösen Geister im A. T.* p. 27) doit être plus ancienne que celle qui voit dans cette maladie un coup de Yahvéh (Benzinger, *Hebr. Archäol.*, p. 482).

(2) 1 Sam. 25, 1 ; 1 Rois 2, 34.

(3) Ez. 43, 7.

(4) Ez. 43, 7-9.

Ainsi encore, tandis que Samson touche, sans grand scrupule à ce qu'il semble, le corps du lion mort et les cadavres des Philistins (1), le nazir, d'après la loi sacerdotale, est obligé de se raser et de recommencer son vœu, si seulement quelqu'un vient à mourir à côté de lui (2).

Mais dans la plupart des cas, vu l'insuffisance des témoignages anciens, il est bien difficile de dire ce qui, dans les prescriptions de la Loi, est coutume ancienne et ce qui est aggravation yahviste. La question de l'impureté des morts dans le yahvisme est donc plus complexe qu'on ne semble le croire quelquefois. Nous ne la traiterons pas ici en détail, puisque, aussi bien, elle se rapporte à une période dont nous n'avons pas à nous occuper, à celle de la lutte du yahvisme contre le culte des morts.

Les purifications clôturant le deuil viennent se joindre aux nombreux rites préservatifs que nous avons cru reconnaître parmi les usages du deuil israélite. La prédominance de ces rites montre que, dans les temps lointains auxquels nous reportent ces coutumes, les esprits trépassés, conçus évidemment comme des êtres puissants, surhumains, inspiraient une crainte profonde. Mais l'étude d'autres usages nous a appris aussi que, tout en redoutant les morts, ou plutôt peut-être parce qu'on les redoutait, on cherchait à se les rendre favorables en leur adressant des appels ou des louanges — et ce sont les lamentations —, en s'abandonnant à leur pouvoir — et ce sont les offrandes de cheveux —, en entrant enfin en communion avec eux et en leur apportant des présents — et ce sont les offrandes de sang, les repas funéraires partagés avec le mort, les sacrifices.

Crainte et désir de communion se complètent : ce sont les deux éléments caractéristiques du culte.

(1) Juges 14, 8. 19.
(2) Nombres 6, 9.

# CHAPITRE III

## LA SÉPULTURE ET LE SÉJOUR DES MORTS

### 1. — La Sépulture.

Le mort, pour l'ancien Israélite, continue à sentir, à agir, à vivre, et il a droit à une vénération religieuse.

Les usages relatifs à la sépulture vont nous montrer ces croyances, non pas seulement figées à l'état de rites incompris, mais encore vivantes jusqu'à un certain point à l'époque historique.

#### A. — Le mort vit dans la tombe.

N'être pas enseveli ou être un jour arraché de son tombeau est un des plus terribles malheurs dont on puisse être menacé.

« Les chiens, déclare l'envoyé d'Elisée, mangeront Jézabel dans le champ de Jizréel, et il n'y aura personne pour l'enterrer » (1).

« Ils mourront de maladies horribles, dit Jérémie des Judéens rebelles, on ne se lamentera pas sur eux, ils ne seront pas enterrés, ils deviendront du fumier à la surface du sol ; ils périront par l'épée et par la famine et leur cadavre servira de pâture aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre » (2). Depuis le commencement de la moisson jusqu'à la saison des pluies, Rispa veille nuit et jour sur les cadavres des Saülides suppliciés pour empêcher les oiseaux et les bêtes des champs de les approcher, et David récompense sa piété en ensevelissant les corps dans leur tombeau familial (3). Tobit risque sa vie

(1) 2 Rois 9, 10.
(2) Jér. 16, 4.
(3) 2 Sam. 21, 10-14.

pour enterrer ses compatriotes mis à mort par le roi d'Assyrie (1).

Les raisons pour lesquelles le mort a intérêt à recevoir une sépulture sont multiples et claires.

D'abord il souffre lorsqu'il n'a pas de gîte. L'âme ressent, en effet, tous les maux endurés par le cadavre. Le poète du livre de Job nous montre encore le mort souffrant pour sa propre chair (dévorée par les vers dans la tombe), tandis que son âme mène deuil (dans le scheol) (2). Le cadavre des rebelles, annonce un prophète, sera dévoré (sans être jamais anéanti) par « un ver qui ne mourra pas » et par « un feu qui ne s'éteindra point » (3). La souffrance de ces malheureux ne prendra donc pas fin, comme d'ordinaire, avec l'achèvement de la dissolution de leur corps.

De là les mutilations infligées au cadavre des ennemis et des criminels (4). Ce qu'on fait au corps, on le fait à l'âme. « Je rendis sa mort plus complète qu'auparavant, je lui coupai la tête », dit Assourbanipal en parlant d'un vaincu, auquel il a refusé la sépulture (5). En Grèce, le meurtrier dépèce le cadavre de sa victime, pour qu'elle ne puisse se venger (6). L'Australien qui a tué un ennemi enlève le pouce droit du cadavre, afin que l'esprit ne puisse jeter avec sa main mutilée une ombre de lance (7).

De là encore la répugnance que les Sémites paraissent avoir eue pour l'incinération. Chez les Babyloniens, sauf des cas tout à fait exceptionnels comme celui de *Samaš-šum-ukin* se donnant la mort, la crémation était un châtiment et un opprobre. Les nécropoles avec cadavres incinérés trouvées en Mésopotamie ne paraissent pas être babyloniennes (8). La crémation était inconnue des anciens Arabes ; elle est redoutée des musul-

(1) Tob. 1, 17 ss. Cf. SCHWALLY, *Das Leben*, p. 50.51 ; JEREMIAS, *Die bab.-assyr. Vorstell.*, p. 54-56, etc...
(2) Job 14, 22.
(3) Es. 66, 24.
(4) 1 Sam. 17, 54 ; 31, 9.10 ; 2 Sam. 4, 12.
(5) JEREMIAS, *Die babyl.-assyr. Vorstell.*, p. 57.
(6) ROHDE, *Psyche*², p. 276.277. 322-326.
(7) TYLOR, *Civil. prim.*, I, p. 524 ; cf. II, p. 98.
(8) JEREMIAS, *Die babyl.-assyr. Vorstell.*, p. 57 ; *Hölle und Par.*², p. 15.16.

mans (1). Chez les Phéniciens, l'enterrement était la règle, comme le montrent leurs cimetières ; ils ne semblent avoir brûlé leurs morts qu'à une époque tardive (2).

En Israël, l'incinération était un châtiment réservé aux criminels (3). C'était évidemment un tort grave fait au défunt. Amos reproche aux Moabites comme un crime irrémissible d'avoir réduit à l'état de chaux les os du roi d'Edom (4). Josias brûla, dit-on, les ossements des anciens habitants de Béthel, apparemment pour les punir de leur attachement à un culte illégal; car il épargna ce traitement aux restes d'un homme de Dieu qui avait prédit l'événement (5).

On a souvent inféré d'un passage d'Amos (6, 10) que l'on brûlait les cadavres des pestiférés. « La peste était une marque spéciale de la colère divine, de sorte que ses victimes pouvaient bien être considérées comme intensivement tabouées » (6). Mais le texte de ce passage est trop profondément altéré pour qu'on puisse rien construire sur ce verset (7).

Une seule fois, dans l'Ancien Testament, l'incinération est mentionnée comme un mode de sépulture honorable : lorsque Saül et ses fils eurent péri dans la bataille de Guilboa, les Philistins coupèrent la tête du roi et l'envoyèrent dans leur pays pour porter la nouvelle de la victoire à leurs dieux et au peuple; puis ils pendirent les corps aux murs de Beth Schean. Mais les hommes de Jabès vinrent de nuit prendre les cadavres et les apportèrent dans leur ville : « *là, ils les brûlèrent,* puis ils prirent leurs os et les enterrèrent sous le tamarisc de Jabès » (8).

A supposer que le texte de ce passage soit intact, il nous est

(1) WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 177.

(2) A Hadrumète (Afrique du Nord). PH. BERGER, *Revue archéol.*, Juill.-Déc. 1889 p. 31 ss. ; ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.* [2], p. 373; LIDZBARSKI, *Handb. der nordsem. Epigraphik*, I, p. 139. 435.

(3) Jos. 7, 25 ; Lév. 20, 14 ; 1, 9 ; Gen. 38, 24.

(4) Amos 2, 1.

(5) 2 Rois 23, 16-18.

(6) ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.* [2], p. 372.

(7) Voyez les commentaires de MM. NOWACK, *Handkomm. z. A. T.*, et MARTI, *Kurzer Hand-Comm.*

(8) 1 Sam. 31, 8-13.

bien difficile de dire avec certitude quelle a été la raison qui a déterminé les gens de Jabès à procéder dans ce cas d'une façon aussi exceptionnelle (1). Peut-être voulaient-ils effacer la trace des horribles mutilations que les Philistins avaient infligées aux cadavres ; mieux vaut encore pour l'ombre n'avoir point de forme corporelle du tout que de circuler dans le scheol sous l'apparence d'un corps décapité (2).

Le mode normal de sépulture, chez tous les peuples sémitiques, était la mise en terre, et cela dès la plus haute antiquité ; car le verbe *qâbar* se retrouve dans toutes leurs langues (3).

En Palestine, les Israélites suivirent, en général, la coutume locale d'enterrer dans des grottes naturelles ou artificielles (4). Primitivement ils devaient, comme le veut la coutume dominante en Arabie (5), creuser des fosses en terre ; car on ensevelissait fréquemment au pied d'un arbre ou sous un tas de

(1) M. Klostermann (*Kurzg. Komm.*) amende *wayyisrefou 'ôtâm* en *wayyispedou lâhem* « et ils se lamentèrent sur eux », correction adoptée par MM Smend, *a. t. Rel.-gesch.*, p. 112, Budde, *Kurz. Hand-Comm.*, p. 192. Mais on ne s'expliquerait pas, si cette leçon inoffensive était primitive, que le rédacteur des Chroniques l'ait supprimée dans le passage parallèle (1 Chron. 10, 12). De plus on ne comprendrait guère, s'il n'y a pas crémation, pourquoi les « cadavres » (v. 12) se trouvent, au verset 13, changés en « ossements ». Pour la même raison, nous ne croyons pas qu'on puisse, comme M. Budde le propose en 2e ligne, écarter les mots énigmatiques comme une glose introduite en haine de Saül. On a fait bien des hypothèses pour expliquer ce cas unique d'incinération. Roberts-n Smith suppose qu'on voulait peut-être empêcher les Philistins d'exhumer les cadavres des vaincus ou que la crémation était ici une sorte d'acte de culte, un moyen, comme dans le cas de la victime expiatoire, de soustraire un corps très saint aux profanations possibles (*Rel. of the Sem.* [2], p. 372). M. Schwally admet que la crémation était la coutume locale de Jabès (*das Leben*, p. 49) ; le P Lagrange, « que les cadavres étaient dans un état de corruption dont on voulait effacer l'impression dans les cérémonies funèbres » (*Etudes* [2], p. 327 ; de même L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 260).

(2) La crémation n'avait pas pour effet, d'après les idées israélites, d' « *anéantir* l'esprit » complètement (Beer, *der bibl. Hades*, p. 18), puisqu'on avait soin d'enterrer les restes des cadavres incinérés (Jos. 7, 25.26 ; 1 Sam. 31, 12.13), c'est à dire de fixer leurs âmes.

(3) Wellhausen, *Reste* [2], p. 178 ; *IJG* [2], p. 98.

(4) Sur la disposition des sépulcres palestiniens, voyez surtout Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art de l'antiquité*, tome IV, Paris, Hachette, 1887, p. 339-368.

(5) Wellhausen, *Reste* [2], p. 179.180 ; Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 74. 202.

pierres (1). De là aussi l'emploi courant des termes de « fosse » et de « trou » pour désigner le sépulcre.

L'idée est apparemment que la tombe est la maison du mort sa « maison éternelle », comme s'expriment certaines inscrip tions funéraires et l'Ancien Testament lui-même (2). Un mor sans sépulture est un vagabond sans domicile et il faut redoute alors qu'il ne tourne sa colère contre les vivants, en parti culier contre ceux qui l'ont réduit à cette condition misé rable.

Aussi se gardait-on d'ordinaire de refuser la sépultur même aux suppliciés, aux suicidés, aux ennemis vaincus. L coutume voulait, au contraire, qu'on se hâtât de les enterre avant le coucher du soleil; c'est surtout la nuit, en effet, que le esprits sont à redouter (3). Le meurtrier enterrait sa vic time (4). Jéhu, après avoir foulé aux pieds le corps de Jézabe ordonna cependant de l'ensevelir (5). Si David refuse longtemp la sépulture aux descendants de Saül qu'il a fait supplicier, c'e peut-être qu'il craindrait, en agissant autrement, le courrou plus redoutable encore des âmes des Gabaonites tués ou c Yahvéh, leur défenseur, qui pourraient trouver la vengeanc insuffisante (6).

La sépulture est ainsi, en même temps qu'une satisfactic donnée au défunt, une sauvegarde pour les vivants: c'est u moyen de fixer l'âme au sol, de l'empêcher de venir tourmer ter les humains. Nous rejoignons ici la préoccupation en ver de laquelle l'Israélite avait soin de couvrir de terre le sang, nc seulement de l'homme, mais des animaux, qui venait à cou ler sur le sol, « parce que l'âme est dans le sang ». Dans l deux cas, il s'agit de se préserver contre une âme en liberté (7

Un moyen de fixer au sol l'esprit particulièrement redou

(1) WELLHAUSEN, *IJG*, [2], p. 98.

(2) LIDZBARSKI, *Handbuch*, I, p. 139. 146 ; Eccl. 12, 5 ; Ps. 49, 12.

(3) Deut. 21, 22. 23 ; Jos. 10, 26. 27 ; — JOSÈPHE, *B. J.*, III, 8, 5 ; — Ez. 3 12-15.

(4) 1 Rois 2, 29 (LXX). 31.

(5) 2 Rois 9, 34.

(6) 2 Sam. 21, 10-14.

(7) Voyez plus haut p 68.69.

des malheureux qui ont péri de mort violente consistait à élever sur le cadavre un monceau de pierres (1). De là l'usage de lapider les condamnés ; l'amas de pierres qui devait retenir leur âme s'élevait de lui-même, sans que personne eût même à toucher le cadavre (2).

C'est encore par la crainte de l'âme errante que s'explique sans doute la coutume, commune aux Israélites et aux Arabes, d'ensevelir le mort le plus rapidement possible, en général le jour même du décès (3). A Jérusalem, d'après les rabbins, aucun cadavre ne devait passer la nuit dans les murs (4).

Du moment que le tombeau est la maison du mort, il est naturel que ses parents, soit par piété, soit pour gagner ses faveurs, soit par crainte de le voir revenir dans sa maison réclamer son bien, déposent auprès de lui tout ce qu'ils croient devoir lui être utile : les guerriers sont ensevelis avec leurs épées et leurs boucliers (5) ; on met aux morts leurs plus beaux vêtements (6). Jézabel « attend le trépas avec sa parure de reine, pour continuer dans le scheol sa brillante existence de princesse » (7). Les sépulcres des rois comme David ou Salomon contenaient parfois de véritables trésors, qui excitaient les convoitises de leurs successeurs (8).

Les Bédouins modernes enterrent de même avec le mort son

(1) 2 Sam. 18, 17.

(2) Jos. 7, 24-26. Cet usage se perpétua dans le judaïsme sous des formes atténuées. On mettait une pierre sur le cercueil des excommuniés (PERLES, *MGWJ*, 10, p. 378 ; BENDER, *JQR*, 7, p. 268.269). D'autre part, encore aujourd'hui, un Juif qui visite la tombe d'un de ses parents y dépose un caillou. Le geste inspiré primitivement par la crainte s'est transformé en un témoignage d'affection. De même chez beaucoup d'autres peuples : SPENCER, *Princ. de Sociol.* I, p. 229-231.

(3) WELLHAUSEN, *Reste*², p. 178 ; FRITZSCHE, *Oester. Monatschr. f. d. Or.*, 13 (1887), p. 186 : « Garder un cadavre à la maison toute une nuit est toujours pour le mahométan quelque chose d'effrayant. »

(4) *Tos. Negaïm*, P. VI ; *B. Kama* 82 b (d'après PERLES, *MGWJ*, 10, p. 352.

(5) Ez. 32, 27.

(6) Voy. ci-dessus p. 86. 87.

(7) 2 Rois 9, 30 suiv. La remarque est de BEER, *Der biblische Hades*, p. 13.

(8) JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, XIII, 8, 4 ; XV, 3, 1 ; XVI, 7, 1. Cf. peut-être Job 3, 15 (GRÜNEISEN).

sabre, son turban et sa ceinture (1). Les anciens Arabes, no l'avons vu, faisaient en sorte que la monture du défunt suiv son maître dans sa nouvelle vie. Les Babyloniens mettaient da le tombeau « des objets d'or et d'argent, tout ce qui appartie au mobilier funéraire » (2). Peut-être le défunt, du moins l'origine, emmenait-il avec lui son cheval (3). Les Juifs conse vèrent l'habitude de mettre dans le cercueil ou d'y suspend les objets dont le mort se servait habituellement : un encri une plume, des tablettes, une clé, un rouleau de la Loi (4 Les inscriptions funéraires où le défunt déclare qu'il n'a po de vases (5), ou qu'il n'a ni or, ni argent, ni vases (6), encore qu'il n'a ni vases d'argent, ni vases de cuivre dans sépulture (7), attestent chez les Phéniciens et les Araméens d coutumes semblables.

Peut-être les Israélites, comme cela se pratiquait dans nécropole d'El Hibba en Babylonie (8), comme cela s'est f dans la Grèce ancienne (9) et se fait encore en Chine et da bien d'autres contrées (10), brûlaient-ils les objets destinés a morts, pour les leur faire parvenir en fumée dans le mon des esprits. C'est du moins l'une des interprétations q l'on peut donner de ces mots de Jérémie à Sédécias : « T mourras en paix et comme on a brûlé pour tes pères, les ro anciens, qui ont été avant toi, ainsi on brûlera pour toi » (11 Peut-être pourtant s'agit-il plutôt de parfums, comme on en br lait aux funérailles chez les Arabes, du moins à une époque ta

(1) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 202.

(2) Jeremias, *Hölle und Paradies* [2], p. 12.

(3) Dans les « bas-relief de l'Hadès », parmi d'autres objets qui paraisse former le mobilier d'une tombe, on remarque un pied de cheval, peut-être symbole ou le reste du sacrifice de l'animal entier. On trouvera une reproducti de ce bas-relief, par exemple, dans Jeremias, *ouv. cité*, p. 28.

(4) *Semach*, VIII (d'après Perles, *MGWJ*. 10, p. 377. 378).

(5) Inscription d'Eschmounazar, Lidzbarski, *Handb.*, I, p. 141. 417.

(6) Inscr. de Tabnit, *ibid.*

(7) Inscr. d'Agbor, *ibid.*, p. 142. 445.

(8) Maspero, *Histoire anc. des peuples de l'Orient class.*, Paris, Hachett 1895, I, p. 687. 688.

(9) Herodote, V, 92.

(10) Spencer, *Princ. de Sociol.*, I, p. 274. 275.

(11) Jér. 34, 5 ; de même 2 Chr. 16, 14 ; 21, 19.

dive (1), chez les Babyloniens probablement (2), chez les musulmans modernes (3), en Chine. Dans le second cas, le texte de Jérémie indiquerait que ces parfums étaient brûlés pour l'agrément des défunts et non des assistants. Il est douteux cependant, vu la date tardive où cette coutume apparaît, que ce fût un acte de culte proprement dit (4), bien que l'encens soit chose sainte.

Le mort avait, semble-t-il, une autre raison de tenir à être enseveli. C'est qu'il a horreur de la lumière du soleil. Assourbanipal parle du « torrent impétueux qui, par ses assauts, avait détruit les sombres demeures (c'est à dire les lieux de sépulture) au milieu de la ville et *avait fait voir la lumière du soleil* à leurs mausolées qui y étaient érigés ». Ailleurs le même roi dit: « Je détruisis les tombeaux de leurs rois... et les dévastai, *je leurs fis voir la lumière du soleil* » (5). Jérémie pense peut-être à cette croyance, lorsqu'il annonce ironiquement : « L'on fera sortir de leurs tombeaux les ossements des rois de Juda et les ossements de ses princes.., et on les étalera devant le soleil, devant la lune et devant toute l'armée des cieux qu'ils ont aimés et servis...» (6).

Cette horreur des morts pour la lumière du soleil doit sans doute être rapprochée de l'idée que le soleil rompt les charmes (7), c'est à dire chasse les esprits, et peut-être de

(1) WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 177.178.

(2) Le candélabre qui se dresse à côté du lit du défunt sur le « bas-relief de l'Hadès » servait peut-être d'autel à parfums. A la fin de la Descente d'Istar aux Enfers, verso, l. 58, M. JEREMIAS traduit : « qu'ils (les esprits des morts), respirent de l'encens ». (*Bab.-assyr. Vorstell.*, p. 23. 45, cf. *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, Hinrichs, 1904, p. 353).

(3) FRITZSCHE, *Oesterr. Monatsch. f. d. Orient*, 13, p. 186.187.

(4) SCHWALLY, *Das Leben*, p. 24.

(5) JEREMIAS, *Bab.-assyr. Vorstell.*, p. 51.52. 54.55.

(6) Jér. 8, 1.2. Chez les Indiens Kwakiutls de la Colombie Britannique, on traite avec grand soin les os de l'homme qui a été mangé ; pendant quatre mois « ces os sont gardés quatre jours alternativement sous des rochers, dans la mer, et dans la chambre où ils couchent au nord de la maison, *là où le soleil ne peut les frapper* ». FRAZER, *le Rameau d'Or*, I, p. 269.

(7) BLAU, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 84. Cf. FRAZER, *le Rameau d'Or*, I, p. 308 : « En Souabe il faut les mettre (les cheveux coupés) dans un endroit où la lumière du soleil ni celle de la lune ne peuvent parvenir, par exemple dans la terre ou sous une pierre. »

l'obligation, imposée si fréquemment aux personnes tabouées, c'est à dire placées sous l'action d'un esprit, d'éviter tout contact avec la lumière du soleil et de circuler par exemple sous une sorte de tente qui les couvre de la tête aux pieds (1).

Tous ces cas de crainte du soleil se rattachent apparemment à la croyance si répandue, d'après laquelle les esprits ne peuvent se montrer que la nuit et doivent disparaître dès que le jour point. Cette croyance, conséquence assez naturelle du fait que les esprits apparaissent surtout la nuit dans les rêves, était partagée par les Israélites : « Laisse-moi partir, dit à Jacob l'être mystérieux qui lutte avec lui à Penouel, car l'aurore se lève » (2). Cela conduisait facilement à penser que les esprits ont horreur de la lumière, surtout de celle du jour. Ils appartiennent à un autre monde, le monde des ténèbres.

De l'ensemble des pratiques et des croyances qui viennent d'être retracées, comme de l'usage de déposer des aliments sur la tombe, il résulte que le défunt vit dans son sépulcre. Cette vie est, du reste, avant tout un repos. Le mort tient essentiellement à n'être pas troublé dans son calme. « Qui que tu sois, dit Tabnit, roi des Sidoniens, dans sa saisissante inscription, qui que tu sois, homme quelconque qui trouverais cette caisse, oh, n'ouvre pas sur moi et ne me trouble pas ! » (3). Mêmes accents dans l'inscription d'Eschmounazar (4). Ce sont presque textuellement les paroles de Samuel à Saül qui l'a fait évoquer du scheol : « Pourquoi m'as-tu troublé en me faisant monter ? » (5).

L'âme, d'ailleurs, ne compte pas seulement sur les vivants et sur la divinité pour lui assurer le repos. Elle y veille elle-même. Décrivant le bonheur de l'impie, Job dit :

(1) Des tabous de ce genre sont imposés aux jeunes filles, aux rois, aux sorciers, aux gens en deuil, aux accouchées, aux jeunes gens pendant l'initiation : MARILLIER, *RHR*, 37 (1898), p. 371.372 ; *Tabou mélanésien*, p. 48. 53-55. 59 ; DURKHEIM, *Année sociologique*, I, (1896-97), p. 41-43. 56 ; FRAZER, *JAI*, 15, p. 100.

(2) Gen. 32, 27. Cf. TYLOR, *Civil prim.*, II, p. 86.

(3) P. LAGRANGE, *Etudes* [2], p. 481 ; LIDZBARSKI, *Handb.*, I, p. 417.

(4) LIDZBARSKI, *ibid.* ; P. LAGRANGE, *Etudes* [2], p. 483.484.

(5) 1 Sam. 28, 15.

Et lui, il est conduit dans un mausolée,
Et il veille (encore) sur le tertre ;
Les mott·s de la vallée lui sont légères (1).

› mort, du fond de sa tombe, s'intéresse aussi à ce qui ux vivants, spécialement à ses descendants, et inter-·fois dans leur existence. Telle était du moins la ancienne, dont nous trouvons un écho dans ce ıage de Jérémie décrivant les calamités de l'invasion ıe :

On entend des cris à Rama (2),
Un chant funèbre, des pleurs amers ;
C'est Rachel qui pleure ses enfants,
Elle refuse de se laisser consoler parce qu'ils ne sont plus (3).

ɜements d'Elisée continuent à faire des miracles : un an ıterrement du prophète, ils ressuscitent un mort, dont ʃtait venu par hasard à les toucher (4).

peut-être pour que l'âme du mort veillât à la sécurité ɪs que, lorsqu'on fondait une ville, une citadelle, une on enterrait sous la porte un homme, en général ɔécialement à cette occasion. Telle est du moins l'in-ɪn que certains peuples donnent de ce rite. En Bir-on enterre vivants des gens sous les piliers des portes leurs esprits restent en ces lieux et protègent la ville étrangers qui s'en approcheraient avec de mauvaises » (5).

a été observé par les Israélites : « En ces jours-là ʼéthel construisit Jéricho :

!. D'autres traduisent, il est vrai : « on veille sur le tertre ». Ainsi *Landkomm.*, GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 58. Mais l'interpréta-soutenue par exemple par DILLMANN (*Kurzgef. Ex. Handb.* ⁴, ɑ. SCHWALLY (*Das Leben*, p. 53), KAUTZSCH (*Die Heilige Schrift*), ɪs la plus naturelle : il n'y a pas de raison pour que le second tre sujet que le premier, et le verset suivant suppose que le mort continue à vivre dans sa tombe.

(2) Lieu de la sépulture de Rachel : 1 Sam. 10, 2.

(3) Jér. 31, 15.

(4) 2 Rois 13, 20.21.

(5) L. MARILLIER, *Survivance de l'âme*, p 19, d'après SHWAY YOE, *The Burman, his Life and nations*, t. I, p 285.

**Au prix d'Abiram, son aîné, il la fonda**
**Et au prix de Segoub, son cadet, il en dressa les portes » (1).**

Les fouilles poursuivies récemment en Palestine ont révélé que cet usage était familier aussi aux Cananéens. On a trouvé un cadavre maçonné dans un mur de Megiddo, un corps d'enfant sous une porte de Taanak, la dépouille d'un tout petit enfant sous le grand autel de la citadelle *d'Iśtarwaśur*, des corps de femme et d'enfant emmurés à Guézer, des cadavres ensevelis sous des maisons particulières (2).

Il se pourrait cependant que ces immolations faites lors d'une fondation aient été considérées en Israël comme des sacrifices offerts, pour l'apaiser, à l'esprit du lieu sur lequel on se permettait d'empiéter. Tel est le sens que l'on donne à ces « sacrifices de fondation » dans la Syrie moderne, où ils sont couramment pratiqués, avec des victimes animales naturellement. « Pour une maison neuve, disait un schech à M. Curtiss, on offre sur le seuil un sacrifice. Une femme prend le sang, pour donner sécurité à la nouvelle maison. Chaque lieu, chaque pays, chaque endroit sur terre a ses habitants. Pour que personne de la famille ne meure dans ce pays, puisqu'aussi bien il ne lui appartient pas, on rachète toute la famille par un *fèdu* (sacrifice de rachat) ». « Ainsi, ajoute M. Curtiss, chaque lieu est habité par un être divin, un *djinn*. Les Arabes vivent dans une crainte constante de ces *djinns* » (3). Des sacrifices de ce genre sont offerts en Syrie, non seulement lors de la fondation d'un édifice public ou privé, mais lors du lancement d'un navire, de la réparation d'une tente, de la construction d'une route ; on immola même dix moutons, lorsqu'on donna les premiers coups de pioche au chemin de fer de Beyrout à Damas (4).

(1) 1 Rois 16, 34. Dans le texte actuel cette double immolation est présentée comme l'effet d'une malédiction spéciale prononcée par Josué contre quiconque rebâtirait la ville « dévouée » à Yahvéh (Jos. 6, 26). Cela prouve simplement que le vieux rite était incompris au temps du rédacteur.

(2) R. A. S. Macalister, *Pal. Explor. Fund*, 1904, p. 17 ; Sellin, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XVI (1905), 2, p. 126.127. Dans le dernier cas il s'agit peut-être d'ensevelissements ordinaires.

(3) Curtiss, *Ursemitische Rel. im Volksleben des heut. Orients*, p. 265.

(4) *Ibid.*, p. XVI. 208.209. 265-267. Sur les sacrifices de fondation en général, voyez entre autres H. Clay Trumbull, *The Threshold-Covenant*, New-York, 1896. Cf. H. Gaidoz, *Revue archéologique*, sept.-oct. 1886, p. 192.193 (sur Valère Maxime, IX, c. 2) ; Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 223.224.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'ancien Israélite était certainement convaincu que le mort vit dans sa tombe, comme l'Arabe, qui saluait les défunts en passant près de leur tombe et croyait parfois entendre leur réponse (1), comme le Juif, auquel il arrivait de surprendre dans un cimetière la conversation des esprits (2), comme le Syrien moderne, qui n'est pas bien sûr que ses *ouélis* (saints) soient au ciel, mais est certain qu'ils sont dans leurs tombeaux puisqu'ils y font des miracles (3), comme les Juifs palestiniens, qui adressent des lettres aux patriarches Abraham, Isaac, Sara, voire même à Sem, à Noé et à Adam, et les dépose dans un trou taillé dans le roc près de leur chambre sépulcrale à Hébron (4).

(1) WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 183.

(2) *Ber*. 18 [b]. Cf. BENDER, *JQR*, 7, p. 264; PERLES, *MGWJ*, 10, p. 388.389; AUG. WÜNSCHE, *Der bab. Talmud in seinen haggad. Bestandtheilen*, I, p. 41-43; FERD. WEBER, *Jüdische Theologie* [2], Leipzig, 1897, p. 340.

(3) CURTISS, *Ursemit. Rel.*, p. 156, et en général le livre tout entier; GOLDZIHER, *Le culte des saints chez les Musulmans*, *RHR*, 2 (1880), p 281-285.

(4) M. F. MACLER s'est procuré et a publié quelques-unes de ces lettres dans la *Revue des traditions populaires* et en tirage à part (Leroux, 1905), sous le titre : *Correspondance épistolaire avec le Ciel*; cf. *RHR*, 51 (1905), p. 458. 459.

## B. — Le tombeau est un sanctuaire.

Le mort avait une autre raison, plus importante peut-ê encore, de tenir à la sépulture : c'est que le tombeau était lieu où il recevait un culte.

Assourbanipal réunit les deux motifs lorsqu'il dit des ro d'Elam qu'il a arrachés à leurs sépulcres : « J'ai privé leu esprits de repos, je les ai sevrés de sacrifices et de lib tions » (1). Les inscriptions funéraires phéniciennes et ara méennes, en menaçant les violateurs de sépultures de la de truction de leur postérité, ne font que leur appliquer la pein du talion (2) : quand on arrache un mort à son sépulcre, e effet, c'est comme si on le privait de son fils, puisque celui- ne peut plus apporter à son père le culte qui lui est dû. quelqu'un remet en place une sépulture violée, on lui souhaite au contraire, d'avoir sans fin des libations d'eau. Tel est l sens du vœu qui termine l'une des deux inscriptions funéraire babyloniennes récemment retrouvées : « Que sur terre son no soit béni et que sous terre son ombre boive des eaux pures » (3).

Les anciens Israélites ont dû avoir à l'origine des croyance semblables.

C'est par là sans doute que s'explique en dernière analyse l'importance capitale qu'ils attachaient à être ensevelis dans le sépulcre familial. Lorsque David offre au vieux Barzillaï de l'emmener à sa cour, celui-ci demande la permission de refuser, en disant : « Que ton serviteur retourne, afin que je meure dans ma ville, auprès du tombeau de mon père et de ma mère ». Jacob fait jurer à Joseph, que, quand il sera mort, on l'emportera hors d'Egypte et on l'enterrera dans le sépulcre de ses pères. « Parce que tu es retourné, est-il déclaré à un homme de Dieu rebelle, et que tu as mangé du pain et bu de l'eau en un lieu dont Yahvéh t'avait dit : « N'y mange pas de

(1) *KB*, II, p. 206.

(2) Inscriptions de Tabnit (l. 7.8), d'Eschmounazar (l. 8), de Sinzirban et d'Agbor, prêtres de Nérab (l. 11 et l. 10) : Lidzbarski, *Handb.*, I, p. 417. 445 ; P. Lagrange, *Etudes*², p 481. 483. 500.501.

(3) F. Thureau-Dangin, *Orient. Lit.-Zeit.*, IV (1901), col. 5-7. L'autre inscription, dont la fin est mutilée, a été publiée par V. Scheil, *Recueil de travaux*, vol. XXII, Paris, 1900, p. 154.155.

» pain et n'y bois pas d'eau », ton cadavre n'entrera pas dans le sépulcre de tes pères » (1). Etre enseveli dans le cimetière commun avec les misérables trop pauvres pour posséder ou acheter un coin de terre est un châtiment que l'on inflige aux criminels (2). C'est un sort affreux que d'être enterré en pays étranger (3).

Les expressions « être recueilli auprès de ses pères » (4) ou « auprès de ses peuples », c'est à dire auprès des membres de sa tribu (5), « aller vers ses pères » (6), « se coucher avec ses pères » (7), « rejoindre la race de ses pères » (8) attestent indirectement la haute antiquité de ces sépultures de famille. Ces locutions, il est vrai, ne signifient pas « être enseveli » (9), mais « aller au scheol », et expriment par conséquent la croyance au groupement des morts par famille et par tribu *dans le scheol*. Mais il reste infiniment probable qu'on a groupé ainsi les morts dans le scheol parce qu'ils étaient réunis de la même manière dans leurs sépultures.

M. Grüneisen ne croit pas à la haute antiquité des sépultures de famille : « La possession d'un tombeau de famille ne peut pas, dit-il, avoir été générale, surtout dans les temps anciens ; elle n'est possible que dans des tribus sédentaires » (10). Il suffira, pour répondre, de rappeler que les Bédouins, qui n'ont pas de séjour fixe, ont actuellement leurs cimetières de tribus et qu'il a dû en être de même chez les anciens Arabes (11).

Chez les Juifs encore il n'était permis d'exhumer un corps

(1) 2 Sam. 19, 33 ; Gen. 47, 29-31 ; 1 Rois 13, 22 ; cf. Gen. 50, 13. 24.25 ; Jos. 24, 32 ; 2 Sam. 2, 32 ; 4, 12 ; 17, 23 ; 21, 14 ; Néh. 2, 5 ; Tob. 4, 3. 4 ; 14, 10. 12 ; Judith 16, 23 ; 1 Macc. 13, 25 ; 2 Macc. 5, 10 ; 12, 39.

(2) Jer. 26, 23 ; cf. 2 Rois 23, 6 ; Matth. 27, 7.

(3) Am. 7, 17 ; Jér. 20, 6. De même chez les Babyloniens : JEREMIAS, *Bab.-assyr. Vorstell.*, p. 55.

(4) Juges 2, 10 ; 2 Rois 22, 30 ; 2 Chron. 34, 28.

(5) Gen. 25, 8. 17 ; 35, 29 ; 49, 29. 33 ; Nombres 20, 24.26 ; 27, 13 ; 31, 2 ; Deut. 32, 50.

(6) Gen. 15, 15.

(7) Gen. 47, 30 ; 1 Rois 2, 10 ; 11, 43, etc.

(8) Psaume 49, 20.

(9) CHARLES, *Doctrine of a fut. Life*, p. 32.

(10) *Der Ahnenkultus*, p. 53.

(11) WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 179. Cf. BURCKHARDT, *Voyages en Arabie*, III, p. 202.

que pour le transporter dans le sépulcre de famille, car « il est agréable pour un homme de reposer auprès de ses pères » (1).

A l'origine il ne devait pas y avoir là pour le défunt une simple question d'agrément, mais un intérêt de premier ordre, et probablement un intérêt religieux. Le mort, dans les inscriptions nabatéennes et palmyréniennes, menace de la malédiction des dieux (et parfois d'une amende ; mais ce trait n'est pas sémitique) ceux qui se permettraient d'ensevelir dans son tombeau d'autres personnes que les membres de sa famille, souvent nommément énumérés, « fils et filles », ou « héritiers légitimes », ou « femme, père, mère, etc... ». Le caractère religieux de cette limitation est parfois expressément souligné : « J'ai *consacré* ce tombeau à mes descendants » (2).

C'est peut-être aussi par une préoccupation religieuse, par le désir de faire de l'esprit du mort le *genius loci*, le protecteur du foyer, que s'expliquait à l'origine la coutume, observée quelquefois en Israël, d'enterrer le mort dans la maison même. Samuel fut enseveli « dans sa maison à Rama », Joab « dans sa maison au désert » (3). Les rois de Juda, de David à Achaz, furent enterrés « dans la ville de David », c'est à dire dans l'enceinte du palais royal. Le poète fait sans doute allusion à la même coutume, lorsqu'il parle des rois qui « reposent avec honneur chacun dans sa maison » (4).

(1) *Jer. Moed Katon*, II, 4 (trad. SCHWAB, VI, p. 319).

(2) LIDZBARSKI, *Handb.*, I, p. 144. 146. Le dernier texte est l'inscription de Palmyre, Vogüé 71.

(3) 1 Sam. 25, 1 ; cf. 28, 3 ; — 1 Rois 2, 34.

(4) Es 14, 18 ; cf. le commentaire de B. DUHM, *Handkomm. z. A. T.* — On voit ce qu'il faut penser de l'assertion de M. JEREMIAS : « On sait que chez les Hébreux les prophètes seuls pouvaient être enterrés dans la ville » (*Bab.-assyr. Vorstell.*, p. 52). M. GRÜNEISEN (*Der Ahnenkultus*, p. 124-126) conteste que les Israélites aient jamais enseveli dans leurs maisons. D'après lui, dans 1 Sam. 25, 1 et 1 Rois 2 34, « maison » signifie « tombeau » (Es. 14, 18 ; Job 3, 15) ; et la sépulture royale se trouvait *auprès* de la ville de David, et non *dans* la ville de David. Sur ce second point ses hypothèses n'ont pas réussi à affaiblir le témoignage clair de textes comme 1 Rois 11, 43 : « Il fut enseveli dans la ville de David ». Quant au premier, on peut bien en poésie appeler le sépulcre la maison du mort ; mais quand, dans un récit en prose, on raconte qu'un homme fut enterré dans sa maison, cela ne signifie pas qu'il fut enterré dans son tombeau, ce qui du reste n'eût pas valu la peine d'être dit. M. L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 261, adopte pourtant l'idée de M. GRÜNEISEN.

Les fouilles de Palestine paraissent confirmer l'existence de cet usage en Canaan dans l'antiquité (1). Les Babyloniens enterraient aussi dans les temples et les palais (2), les Arabes sédentaires, à l'intérieur ou dans le voisinage immédiat de leurs maisons (3).

Divers autres usages ont conservé plus clairement la trace d'une époque où les tombeaux étaient les sanctuaires du culte rendu aux morts.

Encore aux temps qui suivirent l'exil, il arrivait que l'on passât la nuit dans les sépulcres, apparemment pour recevoir les oracles des trépassés (4).

On ensevelit Saül au pied du tamarisc (sacré) de Jabès et Débora sous « l'arbre des pleurs », près de Béthel (5). Il n'est pas téméraire d'admettre que primitivement l'esprit du mort était souvent supposé résider dans l'arbre sacré qui se dressait sur sa tombe. Les Syriens modernes ont beaucoup de ces arbres saints dans lesquels demeure un *ouéli* (6).

Ce n'est évidemment pas par hasard que les tombeaux des patriarches se trouvaient tous dans des localités renfermant l'un des grands sanctuaires israélites : Abraham, Sara, Isaac, Rébecca, Léa, Jacob sont ensevelis à Hébron (7), Miriam à Qadès (8), Joseph à Sichem, « dans la portion de champ que

(1) « Sous beaucoup de maisons privées j'ai trouvé des cadavres ensevelis ; ici, il est vrai, on ne peut décider s'il s'agit de sacrifices de construction ou de simples ensevelissements ». SELLIN, *Neue kirchl. Zeitschr.*, XVI (1905), 2, p. 127. Même coutume chez les Grecs, les Romains, les Germains et chez beaucoup de non-civilisés: SPENCER, *Princip. de Sociol.*, I, p. 258. 350.351.

(2) JEREMIAS, *Bab.-assyr. Vorstell.*, p. 51.52; *Hölle und Paradies*², p. 12. 15.

(3) WELLHAUSEN, *Reste* ², p. 178.179.

(4) Es. 65, 4. Sahal ben Masliach (vers 940 ap. J.-C.) écrit au sujet des Juifs de Palestine : « On s'assied dans les sépulcres, on passe la nuit dans des trous, on interroge les morts et on dit : Ah ! Rabbi José de Galilée, guéris-moi, donne-moi la fécondité ! » (D'après GUSTAF DALMAN, *Jüdische Seelenmesse, Saat auf Hoffnung*, 37 (1890), 4, p. 219.)

(5) Probablement identique au palmier de Débora, entre Béthel et Rama (Juges 4, 5 ; cf. 1 Sam. 10, 8 ; Gen. 35, 8). — 1 Sam. 31, 13.

(6) CURTISS, *Ursemitische Rel.*, p. 287 ; cf. p. 96-99. 158.163.164.220.222, etc. Comp. chez les Arabes, WELLHAUSEN, *Reste* ², p. 180 ; chez les non-civilisés, TYLOR, *Civ. Prim.*, II, p. 191-195.279-298; MARILLIER, *RHR*, 37 (1898), p. 373.374.

(7) Gen. 23 ; 25, 9 ; 49, 31.

(8) Nombres 20, 1.

Jacob avait achetée » et où « il avait dressé une stèle (1), qu'il avait appelée El Dieu d'Israël » (2). Que le tombeau, dans ces lieux saints, fût antérieur ou postérieur à l'établissement du culte de Yahvéh, on peut inférer de la coexistence en un même endroit du sépulcre et du sanctuaire que les tombeaux en question étaient entourés d'une vénération religieuse.

Comme les « hauts lieux » des dieux sémitiques, les sépulcres étaient souvent placés sur des montagnes (3).

Le tombeau israélite comportait également l'élément le plus caractéristique des sanctuaires sémitiques, une pierre levée ou stèle, *maṣṣébâh* ou *maṣṣèbèt*.

Citons les textes, pour essayer de préciser le sens qu'ayaient ces cippes lorsqu'ils étaient dressés sur une tombe. « Rachel mourut et fut ensevelie sur le chemin d'Ephrata..., et Jacob dressa une stèle *(maṣṣébâh)* sur sa sépulture ; c'est la stèle *(maṣṣèbèt)* de la sépulture de Rachel [qui subsiste] encore aujourd'hui » (4).

Absalom, ayant été tué dans un combat, fut jeté dans une fosse, et l'on dressa sur lui un énorme tas de pierres ; mais, ajoute le narrateur, « Absalom avait pris et se dressa de son vivant la stèle *(maṣṣèbèt)* qui est (ou était) dans la Vallée du Roi ; car il disait : Je n'ai point de fils pour commémorer mon nom, et il appela la *maṣṣèbèt* de son nom : on l'appelle monument (*yad*, proprement main) d'Absalom jusqu'à ce jour » (5).

Le texte de cet important passage est malheureusement altéré (6) : la construction hébraïque est incorrecte (7) ; de plus, on ne comprend pas pourquoi Absalom aurait été « prendre » une stèle déjà existante pour se la dresser ; on ne s'explique

(1) D'après le texte actuel « un autel ».

(2) Jos. 24, 32 ; Gen. 33, 19.20.

(3) Aaron (Nombres 20, 22-24) ; Moïse (Deut. 34) ; cf. 2 Rois 23, 16. De même chez les Arabes anciens et modernes : WELLHAUSEN, *Reste*², p. 179 ; BURCKHARDT, *Voyages en Arabie*, III, p. 202.

(4) Gen. 35, 19.20.

(5) 2 Sam. 18, 18.

(6) Comme l'ont montré MM. KLOSTERMANN *(Kurzgef. Komm.)* et BUDDE *(Kurzer Hand-Comm.)*.

(7) Il faudrait : « Absalom avait pris la stèle, etc., et la dressa pour lui ».

surtout pas qu'un prince encore jeune, qui pouvait augmenter son harem à volonté, admît comme un fait assuré qu'il n'aurait pas de fils. Enfin, la version grecque a un tout autre texte, très corrompu du reste. Voici la façon fort plausible dont MM. Klostermann et Budde rétablissent le verset en se basant sur les Septante : les deux premiers mots se rattachent au verset précédent qui raconte l'ensevelissement ignominieux d'Absalom ; « puis David dressa pour lui la *maṣṣèbèt* qui est dans la Vallée du Roi ; car il disait : Il n'a pas de fils pour commémorer son nom, etc... »

Si, comme nous inclinons à le croire, commémorer a ici son sens de *célébrer, invoquer* (1), nous avons la preuve que la *maṣṣébâh* servait à un véritable culte des morts ; l'érection de la *maṣṣébâh* d'Absalom en un lieu accessible à tous doit servir à remplacer, dans la mesure du possible, par les hommages volontaires du public le culte régulier qu'un fils eût rendu à Absalom (2).

Il serait pourtant possible aussi que, au temps de David, on regardât la *maṣṣébâh* funéraire comme destinée simplement à *perpétuer le souvenir* du défunt, comme le fait un fils en adjoignant à son nom celui de son père.

Mais, même dans ce cas, la stèle n'était pas un simple aide-mémoire pour les vivants ; c'était une sorte d'incarnation du défunt lui-même, lui permettant de « faire figure parmi les vivants » (3). C'est ce qu'indique le nom de *maṣṣèbèt baḥayyim*, « stèle parmi les vivants », qui lui est donné dans certaines inscriptions phéniciennes (4) ; c'est ce qu'indique aussi le nom de *nfš, nafšâ*, « âme », que le monument porte dans les textes araméens, minéens, juifs (5). La *maṣṣébâh* a donc, au fond, le même sens lorsqu'elle est dressée sur une tombe et lorsqu'elle

(1) Comme Ps. 71, 16 ; 20, 8. Cf. Inscr. de Hadad, l. 16.17.

(2) Budde, *Kurzer Hand-Comm.*

(3) P. Lagrange, *Etudes* [2], p. 199.

(4) *CIS*, I, 58.59.116 (stèle de souvenir parmi les vivants). Ces mots ne doivent pas être traduits « stèle érigée de son vivant », car ils sont appliqués à un monument élevé par l'héritier du défunt (58).

(5) Lidzbarski, *Handb.*, I, p. 139. Cf. ci-dessus, p. 59-62.

est érigée dans un sanctuaire ; elle est le corps, la demeure d'un esprit (1).

Du moment que l'on a rendu un culte à cet esprit, c'est à la *maṣṣébâh* que l'on a dû en apporter les témoignages : offrandes, libations. Nous en avons une preuve directe, si, comme le croient MM. Cornill et Gunkel, le v. 14 faisait immédiatement suite au v. 8 de Gen. 35, dans le récit élohiste primitif : « Et Débora fut ensevelie au-dessous de Béthel... et Jacob érigea une stèle *(maṣṣébâh)*, une stèle *(maṣṣèbèt)* de pierre, et versa sur elle une libation ».

Chez les Arabes, on avait conscience du caractère religieux des stèles (*ançab* ou *nuçab*) dressées auprès des tombeaux comme dans les sanctuaires, puisque Mohammed les prohiba, en même temps qu'il interdisait de faire des enceintes inviolables *(ḥima)* autour des sépultures et de jurer par les pères (2).

Chez les Araméens, Panammou avait une statue *(nṣb)* dressée à côté de celle de Hadad et auprès de laquelle on lui sacrifiait en même temps qu'au dieu.

Enfin de nombreux témoignages montrent que chez les Sémites on reconnaissait expressément aux tombeaux le même caractère d'inviolabilité sacrée (sainteté, tabou) qu'aux sanctuaires divins. Le sépulcre d'un chef arabe était un sûr asile pour les fugitifs. Autour du tombeau d'un chef, il y avait un *ḥima* d'un mille carré marqué par des stèles (*ançab*) et où il était interdit au bétail de paître et aux hommes de passer (3).

(1) M. Grüneisen (p. 128.129) admet que là où il y a *maṣṣébâh* (Gen. 35, 20) il y a culte, mais estime que le cas de Rachel était exceptionnel : c'était une ancêtre, non une mortelle ordinaire ; sa « sépulture » n'était peut-être même pas un tombeau. M. Grüneisen oublie que *maṣṣébâh* et *maṣṣèbèt* sont synonymes (Gen. 35, 14.20) et que ce dernier terme est couramment appliqué, chez les Israélites, les Phéniciens et les Juifs jusqu'au moyen-âge, à des sépultures ordinaires (Cf. Lagrange, *Etudes* [2], p. 199, note 3). Le P. Lagrange, p. 187-216, est d'avis, au contraire, que, même dans le culte, *maṣṣébâh* et *maṣṣèbèt* désignent proprement des pierres commémoratives et votives, et non la pierre sainte, demeure de l'esprit. Mais alors pourquoi la Loi aurait-elle condamné les stèles avec les pieux sacrés et les idoles ? Cf. *RHR*, 51 (1905), p. 91-93.

(2) I. Goldziher, *Le culte des ancêtres*, p. 6 ; Wellhausen, *Reste* [2], p. 180.184.

(3) Goldziher, *Le culte des ancêtres*, p. 8-10 ; Wellhausen, *Reste* [2], p. 184. Rob. Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p. 156.157.

Chez les Nabatéens, le sépulcre est dans plusieurs inscriptions déclaré « sacro-saint » (*ḥrm*) comme la propriété sacro-sainte consacrée au dieu Dousarès ou les biens d'Etat (1).

Panammou appelle son tombeau le *mâqôm* (lieu sacré) de Panammou (2).

La même conception a certainement existé chez les Israélites, comme le prouvent, d'une part, le fait qu'on déposait parfois dans le sépulcre de grandes richesses, sans autre protection que la terreur religieuse dont était entouré le lieu du dépôt, d'autre part l'impureté indélébile que le sépulcre a, d'après la Loi, aux yeux de Yahvéh (3) ; impur et sacré étaient, nous l'avons dit ailleurs, les deux faces d'une même idée.

Un tabou n'est respecté que dans la mesure de la puissance attribuée à l'esprit qui en punirait la violation. Aussi les morts, dont le pouvoir est après tout d'ordre secondaire, mettent-ils souvent leur demeure dernière sous la protection des dieux supérieurs et comptent-ils sur la crainte inspirée par la vengeance de ces puissants patrons pour arrêter les violateurs de sépultures (4).

Mais il arrive aussi — et ce devait être là l'idée primitive — que le mort se défende lui-même, lui et son bien, contre les profanateurs. Josèphe raconte qu'Hérode, ayant violé les sépultures de David et de Salomon, pour y chercher les trésors qu'il y supposait cachés, « deux de ses satellites furent consumés, une flamme étant sortie de l'intérieur à la rencontre des intrus ; lui-même, paraît-il, sortit épouvanté, et dans sa crainte construisit à l'orifice un monument expiatoire en pierre blanche d'une coûteuse magnificence ». Josèphe regarde les malheurs qui, par la suite, frappèrent Hérode comme un châtiment de ce sacrilège (5).

Dans la Syrie moderne il circule, de même, toutes sortes

(1) LIDZBARSKI, *Handb.*, I. p. 144 (Hegra). De même à Pétra, *ibid.*, p. 145.
(2) Inscr. de Hadad, l. 14 ; LIDZBARSKI, p. 441.
(3) Nombres 19, 16 ; cf. Matth. 23, 27.
(4) Ainsi font par exemple Tabnit, Eschmounazar et bien d'autres ; cf. LIDZBARSKI, *Handb.*, I, p. 141-145.
(5) *Ant. Jud.*, XVI, 7, 1.2.

d'histoires racontant comment un *ouéli* a puni des hommes qui essayaient de profaner son tombeau en les frappant de folie, ou bien a englouti ou asphyxié ceux qui tentaient seulement de l'exhumer (1). Aussi le Bédouin, pour qui la rapine est un titre de gloire, se garderait-il de toucher le bois, les poutres, le grain placés en dépôt auprès du mur du tombeau d'un de ces schechs ou dans l'enceinte qui l'entoure (2).

(1) GOLDZIHER, *Le culte des saints chez les Musulmans*, *RHR*, 2 ( 880), p. 282-284.
(2) CURTISS, *Ursemitische Rel.*, p. 107-109. 161.162.

## 2. — Le Scheol.

### A. — La vie dans la tombe et la vie dans le scheol.

Si l'Israélite croyait fermement que le mort vit dans sa tombe, y reçoit les offrandes qu'on lui apporte, veille de là sur ses enfants et ses biens, il admettait en même temps (si inconciliables que fussent au fond ces deux conceptions) que tous les morts habitent un séjour commun, le *scheol*.

Les idées qu'on se faisait de ce mystérieux séjour sont naturellement fort imprécises et même contradictoires.

Tantôt le scheol a l'air d'une immense tombe : c'est une région de ténèbres (1), une terre de silence (2), le pays de la poussière (3). Le scheol est situé dans les profondeurs de la terre, auprès des fondements des montagnes, plus bas que les eaux (de la mer) (4).

Tantôt on dirait un vaste cimetière. Les morts y ont chacun une tombe, où ils sont la proie des vers, comme dans leur sépulcre réel, où ils ont auprès d'eux les objets déposés dans leur chambre funéraire. Mais cette mystérieuse nécropole réunit l'humanité entière ; les tombes souterraines sont groupées par nation autour des mausolées des rois (5).

Ailleurs encore le scheol semble être une ville ou un palais,

(1) Job 10, 21.22.

(2) Psaume 94, 17 ; 115, 17.

(3) Daniel 12, 2.

(4) Es. 44, 23 ; Ez. 26, 20 ; 31, 14 ; etc. — Deut. 32, 22 ; — Job 26, 5.

(5) Ez. 32, 18-32 ; Es. 14, 11. Cette conception est sans doute celle qui se reflète dans ce verset des Proverbes (7, 27) : « sa maison (de la femme adultère), ce sont les chemins du scheol, ils descendent aux *chambres* (sépulcrales) *de la mort* ». Cf. A. Jeremias, *Bab.-assyr. Vorstell.*, p 111. Le terme *heder* est appliqué à la chambre sépulcrale *CIS*, I, 124 (cf. Lidzbarski, *Handb.*, I, p. 139). — Ephrem, *hymne* 6, décrit comme suit la descente du Christ aux enfers : « Et la voix du Seigneur résonna *dans l'enfer*. Elle a crié et *les sépulcres* se sont ouverts un à un. La mort a été frappée d'épouvante..... Ils (les anges) sont entrés et ont envoyé les morts au devant de celui qui vivifie tout » (cité par Jean Monnier, *La Descente aux Enfers*, p. 119).

avec des portes et des verrous (1). Les rois y sont assis su des trônes (2).

Il est douteux que les anciens Israélites aient jamais senti le besoin de mettre de l'unité dans ces conceptions et, en particulier, de s'expliquer comment le mort pouvait être présen dans la tombe et cependant séjourner dans le scheol ? Il n'y a en tout cas, aucune trace chez eux des diverses conception auxquelles on a eu recours ailleurs pour résoudre la mêm contradiction. Les Chinois, les Algonquins, d'autres peuple encore, ont admis que l'homme a plusieurs âmes, dont l'un reste auprès du corps, tandis qu'une seconde va résider dans l terre des morts (3) ; d'autres croient que l'esprit fait de temp en temps le voyage du séjour des morts à la tombe (4) ; d'autre encore, que l'âme rôde quelque temps autour du corps avant d prendre son vol vers le pays des ombres : le délai est de neu jours ordinairement d'après les Grecs de l'époque classique (5) de trois jours seulement suivant l'opinion des Mazdéens adopté par les Juifs (6); au temps des poèmes homériques les Grec pensaient que l'âme ne peut partir pour l'Hadès que quand l corps est enseveli (7).

Selon le P. Lagrange, cette dernière idée aurait été auss celle des anciens Sémites et c'est même là qu'il faudrait cher cher le but primitif de l'ensevelissement ; les Sémites auraien pensé qu' « il y a un libre passage du tombeau au royaum des morts... Le corps enseveli, l'âme pouvait à son gré lı tenir compagnie ou rejoindre les autres âmes » (8).

Cette conception concilierait, en effet, fort heureusement le

(1) Es. 38, 10 ; Ps. 9, 14 ; Job 38, 17 ; Sap. 16, 13 ; Ps. Sal. 16, 2 ; Matth. 1 18 ; — Job 17, 16 ; Jon. 2, 7.

(2) Es. 14, 9.

(3) Tylor, *Civil. Prim.*, I, p. 503-505.

(4) Ainsi les Hovas, Tylor, *Civ. Prim.*, p. 546.

(5) Rohde, *Psyche* ², p. 232.

(6) N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, p. 82 et suiv. Ferdinand Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und ve wandter Schriften*, 2ᵉ éd., Leipzig, Dörffling, 1897, p. 338.

(7) *Il.*, 23, 71-76 ; *Od.*, 11, 51-80 ; cf. Rohde, *Psyche* ², p. 26.27.

(8) *Etudes* ², p. 331.

deux idées. Mais il faut constater qu'elle n'est pas venue à l'esprit des Israélites. Ils admettent, en effet, que, *même non enseveli*, le mort descend au scheol. Jacob compte y retrouver son fils Joseph, qu'il croit dévoré par une bête fauve (1). L'ombre de Samuel dit à Saül, dont le cadavre doit rester sans sépulture sur le champ de bataille : « Demain toi et tes fils serez *avec moi* » (au scheol) (2).

Il faut reconnaître franchement que les idées de l'existence dans la tombe et de la vie au pays des morts sont des conceptions hétérogènes et que les Israélites ne se sont pas plus soucités de les mettre d'accord que les populations chrétiennes de nos pays ne se préoccupent de concilier les idées de résurrection, d'immortalité et même de survie dans le sépulcre.

## B. — Les origines de la croyance au scheol.

L'idée dominante aujourd'hui est que la croyance au scheol ne s'est formée chez les Israélites qu'à une époque relativement récente. M. Marti formule l'opinion régnante lorsqu'il écrit : la notion du scheol « n'est pas une notion du stade antérieur au yahvisme apportée en Canaan. Ou bien elle s'est formée en Israël même, parce qu'on se représenta les différents clans unis aussi dans la mort en un grand royaume des morts, le scheol; ou bien, ce qui est plus vraisemblable, elle a été prise à un peuple étranger » (3). M. Gunkel se prononce plus catégoriquement encore pour la seconde hypothèse : la notion du sombre pays des morts, du scheol, est « une conception babylonienne » ; elle a été « empruntée par les Israélites » (4).

(1) Gen. 37, 35.

(2) 1 Sam. 28, 19. Telle est du moins la leçon du texte hébreu ; M. Budde la croit supérieure à la variante grecque, généralement préférée par les exégètes : « Toi et tes fils avec toi, vous tomberez » (*Kurzer Hand-Comm.*, 1902).

(3) *Theol. des A. T.*², 1894, p. 112.

(4) Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Göttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1895, p. 154. MM. A. Jeremias (*Bab.-assyr. Vorst.*, p. 106.107) et Charles (*Doctrine of a fut. Life*, p. 34) ne se prononcent pas nettement sur la question d'emprunt. « La conception du scheol, dit M. Charles, remonte à la période où les clans hébreux vivaient dans la vallée de l'Euphrate et partageaient cette croyance ainsi que d'autres avec les Babyloniens de cette époque ». Comme il

Il est indubitable que l'idée hébraïque du scheol présente avec la conception babylonienne de l'Aralou des analogies frappantes (1). Le séjour des morts babylonien est aussi une région souterraine, ténébreuse ; tout y est couvert de poussière. C'est « le pays d'où l'on ne revient pas » (2). Si le scheol a des portes, des verrous et peut-être des portiers (3), l'Aralou est entouré de sept murailles percées de sept ou de quatorze portes surveillées par des gardiens, veilleurs et portiers. Les Israélites connaissent l'idée, familière aux Babyloniens, d'après laquelle la peste vient de l'enfer : « O scheol, où est la peste ? » (4). Les morts, d'après le poème de la descente d'Istar aux enfers, comparaissaient nus devant la reine du sombre séjour ; et Job dit de même : « Nu je suis sorti du sein de ma mère ; nu j'y retournerai » (5). Ce n'était toutefois pas la croyance dominante en Israël ; on admettait plutôt que les morts conservaient les vêtements avec lesquels ils avaient été enterrés. Les « flots de la mort » et « les torrents de la destruction », dont il est question 2 Sam. 22, 5 ; Ps. 18, 5 ; Jonas 2, 3-7 (6), doivent peut-être être considérés comme des fleuves infernaux situés sur le chemin du scheol. Or les Babyloniens paraissent avoir eu la même conception (7). Le « roi des épouvantes », « le premier né de la mort », « le destructeur » rappellent plus ou moins la figure des dieux qui règnent dans l'Aralou : Nergal, Allatou et leur suite (8).

est probable que les Babyloniens avaient leur notion de l'Aralou avant le problématique séjour des ancêtres d'Israël parmi eux et ont, en tout cas, formé cette notion sans le concours des Hébreux, cela revient à dire que les Hébreux ont emprunté leur idée aux Babyloniens.

(1) Elles ont été mises en relief en particulier par MM. JEREMIAS, *Babyl.-assyr. Vorstell.*, spécialement p. 106 et suiv. ; CHARLES, *Doctrine of a fut. Life*, p. 34 ; ZIMMERN, *KAT*³, p. 641-643 ; BEER, *Der biblische Hades*, p. 15.16.

(2) Cf. 2 Sam. 12, 23 ; Job 7, 9. 10 ; 10, 21 ; 16, 22 ; Sir. 38, 21 (grec).

(3) Job 38, 17 (LXX).

(4) Os. 13, 14.

(5) Job 1, 21.

(6) Cf. peut-être « les abîmes de la terre » (du scheol), Ps. 71, 20.

(7) Voyez, par ex., ZIMMERN, *KAT*³, p. 637. M. JENSEN, au contraire, a contesté que, pour parvenir à l'Aralou, il y eût un fleuve à traverser et montré, en particulier, que « les eaux de la mort » n'étaient pas sur le chemin des Enfers, mais de l'île des Bienheureux. *Die Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, Trübner, 1890, p. 229. 257-259.

(8) Job 18, 13.14 ; Ex. 12, 23 ; 2 Sam. 24, 16 etc.

Il convient toutefois d'observer :

1° que les ressemblances vont se précisant à mesure que l'on descend le cours des siècles, et non à mesure qu'on le remonte; les analogies les plus caractéristiques se trouvent dans la littérature postbiblique : ainsi la notion des sept enfers (dans le talmud), la croyance à une source jaillissant dans le monde souterrain (Hén. 22, 9; Luc 16, 24), l'idée que le séjour des morts se trouve à l'Extrême Occident (1);

2° que, si les Israélites avaient emprunté l'idée du pays des morts aux Babyloniens, ils leur auraient probablement pris aussi le nom par lequel ils le désignaient ; or, il est établi aujourd'hui que c'est par erreur que l'on avait cru trouver le mot de *šualu*, scheol, dans un vocabulaire cunéiforme (2). Les multiples étymologies assyriennes que l'on a proposées du terme hébreu sont plus incertaines les unes que les autres (3). Il n'y a lieu de citer que pour mémoire l'opinion d'après laquelle le mot *aralou* se retrouverait dans l'hébreu *'ar'el*, *'ari'el*, qui n'a rien à voir avec le scheol (4).

3° On se souviendra que la croyance à un pays des morts se retrouve dans toutes les races et chez les nations les moins développées et que, dans la manière de se représenter ce pays, les peuples les plus divers, en dépit des variantes locales, en sont toujours revenus à un très petit nombre de conceptions toujours les mêmes. Cette uniformité est évidemment l'effet

(1) Hén. 22. — M. Halévy, place l'Aralou à l'Extrême Nord : *MCH*. p. 368. 370. 373 ; M. Delitzsch, de même, *Wo lag das Paradies ?* Leipz., 1881, p. 121.

(2) Voy Halévy, *RHR*, 17 (1888), p. 340 ; Jensen, *Die Kosmologie der Babyl.* p. 223. 224 ; Schwally, *Das Leben*, p. 59 ; Zimmern, *KAT*³, p. 636. L'existence de ce mot a été soutenue par Fried. Delitzsch. *Paradies*, p. 121 ; *Prolegomena*, Leipz., 1886, p. 145 ; Jeremias, *Bab.-assyr. Vorstell*, p. 62. 109, et récemment encore par le P. Lagrange. *Etudes*, 1re éd. (1903), p. 292 ; Morris Jastrow, *Amer. Journ. of Sem. Lang. and Lit.*, xiv, p. 165-170.

(3) On a proposé de le dériver de *šil(l)ân*, « région occidentale » (M. Zimmern, qui avait soutenu cette hypothèse, avoue qu'elle n'est « nullement sûre », *KAT*³, p. 636), de *šilu* « sorte de chambre » (Jensen, dans Beer, *Der bibl. Hades*, p. 15).

(4) Cette hypothèse, émise par M. Jeremias, *Bab.-assyr. Vorstell.*, p. 123-125, a été combattue par MM. Halévy, *RHR*, 17 (1888), p 344 ; Jensen, *Die Kosmologie der Babyl.*, Strasbourg, 1890, p. 217. Voyez aussi les dictionnaires et les commentaires sur Es. 29, 1. 2. 7 ; 33, 7 ; Ez. 43, 15. 16 ; stèle de Mésa, 1. 12.

des lois générales de l'imagination humaine et non d'emp r
que les races se seraient faits les unes aux autres. Parm i
conceptions, celle d'un royaume souterrain et ténébreux es
plus répandue (1) ; celle qui place le pays des morts à l'o
dent, là où le soleil meurt, est très fréquente aussi (2). E
nombreux également sont les peuples qui croient que p
arriver à cette contrée il y a un fleuve ou une mer à tra v
ser (3) ou que les maladies viennent des enfers (4).

On admettra donc volontiers que les Israélites ont ado
plusieurs des renseignements de détail que Babylone d
nait en si grande abondance sur le pays des morts, re
seignements qu'ils ont connus soit dès leur arrivée en Pal
tine où les idées babyloniennes circulaient depuis longtemp
soit surtout lors du contact direct qui s'établit entre Israël
l'Assyro-Chaldée depuis le VIII^e siècle. Mais il n'est nulleme
établi jusqu'à présent que l'idée même d'un pays des mor
soit venue aux Hébreux de Babylonie.

D'après une autre hypothèse, nous l'avons indiqué, l'ide
du scheol se serait formée en Israël même, mais n'aurait p
s'y constituer que fort tard. Le scheol, en effet, serait la réu
nion mythologique des sépultures de famille (5). Cette réunio
n'a pu se faire que quand les familles ont été groupées e
tribus, et les tribus en nation (6). « Il y a eu probablement u
temps, écrit M. Aubert, et cela sans doute pendant les premie
siècles du séjour en Palestine, où le scheol n'existait pas et
l'on ne connaissait que les sépulcres proprement dits. » C'e
ce qu'indique l'expression « être rassemblé vers ses pères
« Cette expression a dû naître dans un temps où... le mort all

(1) TYLOR, *Civil. Prim.*, II, p. 85-89.99, cite les Kamtchadales, Tacullis, Bré liens, Patagons, Néo-Zélandais, Samoans, Zoulous, Karens, Groënlanda Romains, Grecs, Egyptiens, Brahmanes, Mazdéens, bouddhistes, sans parler musulmans et des chrétiens. Cf. REVON, *RHR*, 50, p. 151.152 (sur les Japonai SPENCER, *Princ. Sociol.*, I, p. 599 (sur les Esquimaux), ALLÉGRET, *RHR*, sep oct. 1904, p. 219 (sur les Pahouins), etc.

(2) TYLOR, *Civil. Prim.*, II, p. 79-87.

(3) TYLOR, II, p. 65-69 ; FRAZER, *JAI*, 15, p. 78 ; MARILLIER, *La survivan* p. 24-26 ; A. RÉVILLE, *Rel. des peuples non-civilisés*, II, p. 204-208.

(4) A. RÉVILLE, *ouv. cité*, p. 208.209.

(5) STADE, *GVI*², I, p. 420

(6) SCHWALLY, *Das Leben*, p. 59.63 ; CHARLES, *Doctr. of a fut. Life*, p. 33.

retrouver, non pas tous les morts, mais les siens qui l'avaient précédé dans le tombeau » (1). On fait encore valoir que « les Arabes nomades ne paraissent pas avoir formé la notion d'un monde souterrain » (2).

Il est évident que l'idée du scheol est moins primitive que la notion de la vie du mort dans sa tombe. Il est certain aussi que les couleurs sous lesquelles on se représentait le royaume des morts sont, en Israël comme chez les Babyloniens, empruntées en majeure partie au sépulcre et spécialement au sépulcre de famille ; dans le langage poétique, les termes de tombeau, de fosse, de trou et de scheol sont interchangeables.

Mais, déjà dans nos plus anciens documents, le scheol apparaît comme un lieu nettement distingué du tombeau (3), comme une immense caverne souterraine dans laquelle les hommes peuvent être engloutis tout vivants, si le sol vient à se fendre (4), comme un lieu d'où sortent les maladies et la peste (5). L'expression « être rassemblé vers ses pères » ou « vers ses parents », ne signifie jamais « être enseveli », mais « aller au scheol », et peut prouver simplement qu'on se figurait les membres du même clan réunis dans le monde des morts comme ils le sont dans la vie et dans le sépulcre. L'idée du royaume des ombres n'était peut-être pas aussi étrangère à l'antiquité arabe qu'on le suppose ; il y a dans les anciens textes un nom qui est employé souvent comme l'hébreu scheol, c'est *scha'ûb* (sans article), spécialement dans la locution « faire descendre au *scha'ûb* », c'est à dire envoyer à la mort (6). Les Arabes équipaient le défunt pour un voyage en pays inconnu (7).

Ce qui indique que la notion hébraïque du séjour des morts est très archaïque, c'est que les distinctions qui sont faites dans le scheol entre les différentes classes d'hommes ne répondent

(1) Aubert, *Rev. de théol. et de philos.*, 35 (1902), p. 152.
(2) Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 55.
(3) Gen. 37, 35 ; 1 Sam. 28, 19 : voyez ci-dessus, p. 207.
(4) Nombres 16, 33 ; cf. Am. 9, 2 ; Es. 5, 14 ; 7, 11.
(5) Os. 13, 14.
(6) Wellhausen, *Skizzen und Vorarb.*, III, p. 217. Il compare un autre texte où il est question de la « maison de vérité ».
(7) Wellhausen, *Reste*², p. 185.

pas du tout à l'état de la morale israélite après la conquête; elles supposent un stade bien antérieur, où les hommes honorables c'étaient « les vaillants qui répandent la terreur parmi les vivants » (Ez. 32, 27).

De ce qu'on *se représentait* souvent le scheol à l'image des sépultures de famille, il ne suit pas que le scheol soit *né* exclusivement d'une extension du sépulcre familial, marchant de pair avec l'extension du groupement politique des vivants. Ceci eût conduit à admettre l'existence d'un Israël souterrain; tandis que le scheol réunit tous les morts de toutes les nations : c'est le « rendez-vous de tous les vivants » (1); les anciens habitants du pays (*Refaïm*) s'y trouvent avec les fils d'Israël.

La notion du scheol doit donc avoir une autre racine encore que celles qui ont été indiquées. Comme l'a montré M. Beer, c'était le monde des esprits chthoniens, c'est à dire peut-être primitivement le monde des dieux, puisque les premiers dieux sémitiques paraissent avoir été des dieux de la terre; ce monde s'oppose au monde des hommes et au monde (plus récent ?) des esprits d'en haut (2).

Les origines de l'idée du scheol ne sont donc probablement ni aussi simples, ni aussi modernes qu'on le dit souvent; et il faut admettre provisoirement que les anciens Hébreux ont pu, comme tant de peuples fort peu développés, la former de très bonne heure, longtemps avant leur entrée en Palestine (3).

## C. — La vie dans le scheol.

L'existence que l'on mène dans le scheol a dû être de tous temps conçue comme morne et désolée. Lorsque le héros babylonien Gilgamès demande à l'esprit d'Eabani de lui décrire cette vie des morts, celui-ci hésite, sachant que son récit fera pleurer son ami (4). Mais, si elle était sombre, cette existence

(1) Es. 14; Ez. 32; Job 30, 23.

(2) Voy. Beer, *Der biblische Hades*, p. 7-19. Cf. Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 197-200.

(3) C'est aussi l'avis de M. Gräneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 55.56.

(4) *Epopée Gilg.*, table XII, col. iv, l. 5 (*KB*, VI, 1, p. 263).

était loin, d'après la conception ancienne, d'être une sorte d'anéantissement.

Sans doute les habitants du scheol, n'ayant qu'une ombre de corps, sont faibles, sans vigueur (1), comme les ombres de l Hadès homérique avant de boire le sang des victimes ; et c'est peut-être là le sens du terme de *Refaïm*, par lequel on les désignait en hébreu et en phénicien (2). Mais ils ont la faculté de se mouvoir, de parler ; ils suivent avec un intérêt passionné les événements du monde des vivants. Quand l'ombre du roi de Babylone arrive parmi eux, le scheol s'agite : les princes se lèvent de leurs trônes et lui disent dans une *qinâ* ironique et vengeresse :

Toi aussi tu es devenu faible comme nous,
Tu es devenu semblable à nous (3).

Samuel s'irrite d'être « troublé » par Saül dans le calme de son existence souterraine; mais sa réponse montre qu'il n'a rien oublié du passé et qu'il a conservé toute sa clairvoyance de prophète (4). Le terme de *Refaïm*, quel qu'en soit le sens étymologique, était associé à l'idée de puissance, de grandeur imposante. Outre les ombres du scheol, il designait en hébreu les géants qui, d'après la légende, peuplaient autrefois le pays de Canaan (5). En phénicien ce terme était réservé à l'aristo-

(1) Es. 14, 10.

(2) De *râfâh*, être faible. C'est l'étymologie courante, soutenue par exemple par MM. Stade, *G VI*², I, p.420; Schwally, *Das Leben*, p. 64 65; Jeremias, *Bab.-assyr. Vorstell.*, p. 113, note 2; K. Budde, *Handkomm. z. A.T*, *Hiob*, p. 144; Grünebaum, *Der 'Ahnenk*, p 49; Aubert, *Rev. théol. et phil*, 1902, p. 147. Cheyne suppose, au contraire, le sens de « terrible » ou de « sage » ou un autre analogue (*Encycl. bibl.*, art. *Dead*). Le P. Lagrange propose de voir dans les *Refaïm* les « guérisseurs », parce qu'on devait demander aux morts, comme aux dieux, la révélation des remèdes appropriés; il compare le ἥρως ἰατρός d'Athènes, et rappelle que le serpent, l'animal-médecine, est surtout un être souterrain (*Etudes* ², p. 318 319).

(3) Es. 14, 9-17.

(4) 1 Sam. 28, 15-19.

(5) Il est évident qu'il y a un lien étroit entre ces deux acceptions. C'est une vieille querelle de savoir si le terme de *Refaïm* a désigné *d'abord* les esprits trépassés, *puis* les anciens géants (Stade, *G VI*², I, p. 420; Schwally, *Das Leben*, p. 64 65; *Zat W*, 1898, p. 127-135), ou *d'abord* les anciens géants, *puis* les autres morts qui vont les rejoindre dans le scheol (B. Duhm, *Handkomm.* sur Es. 14, 9;

cratie du séjour des morts : « Que tu n'aies pas de couche avec les *Refaïm !* » était une menace que l'on adressait aux violateurs de sépulture (1). Ce devait être aussi l'usage hébreu ancien (2).

Dans l'inscription néo-punique d'El-Amroûni, les mots latins *Dis manibus* ont pour correspondants sémitiques : « Aux dieux *Refaïm* » (3).

Ainsi, d'après la conception ancienne, qui s'est, comme d'habitude, maintenue dans la poésie, les habitants du scheol sont capables de mouvement, de parole, de pensée, de clairvoyance prophétique.

Aussi lorsque, dans des textes récents, nous lisons qu'au scheol les morts n'ont plus ni activité, ni souvenir, ni connaissance même de leur néant, force nous est de constater que l'idée de la vie dans le scheol s'est modifiée en Israël. Et l'explication la plus naturelle de ce changement, c'est que le yahvisme, en abolissant le culte que l'on rendait aux morts, a du même coup rabaissé leur condition, de même que, en Grèce, à l'époque homérique, le rationalisme d'une part, la constitution du culte des grands dieux olympiens de l'autre, ont tout à la fois détruit la vieille religion des morts, si vivace à l'époque mycénienne, et réduit les âmes à n'être plus que des ombres à demi inconscientes (4).

Le P. Lagrange objecte à cette explication que « tous les traits qui assombrissent le scheol se retrouvent dans l'ancienne littérature babylonienne, qui n'a pas été revue *ad usum Delphini* sous l'influence des prophètes » (5). C'est mal poser la

LAGRANGE, *Etudes* ², p. 318 ; HANS DUHM, *Die bösen Geister im A.T.*, p. 43). Le fait que les *Refaïm* constituent une aristocratie dans le scheol est favorable à la seconde hypothèse. Mais, d'autre part, on fait valoir que les synonymes moabite et ammonite de *Refaïm*, pour désigner les anciennes populations de géants, étaient *Emim*, les « terribles », et *Zamzoummim*, les « murmureurs » (?) (Deut. 2, 11. 20), termes qui évidemment (?) se rapportaient à l'origine aux esprits, et que l'on ne voit pas comment *Refaïm* pourrait étymologiquement signifier géant.

(1) Inscr. de Tabnit, l. 8 ; inscr. d'Eschmounazar, l. 8 (LIDZB., *Handb.*, I, p. 417 ; LAGRANGE, *Etudes* ², p. 481.483.

(2) Es. 14, 9.

(3) LIDZBARSKI, *Handb.*, I, p. 435.

(4) Cf. ROHDE, *Psyche* ², p. 1-67.

(5) *Etudes* ², p. 341.

question : on ne conteste pas, en effet, que la vie dans le scheol ait toujours été fort *sombre* ; mais il s'agit de savoir si cette existence a, dès les temps anciens, été considérée comme une existence réduite au minimum, une sorte de néant à peu près absolu. Or, sur ce point les textes nous obligent à répondre : non. A Babylone, comme dans l'ancien Israël, on prêtait aux habitants du sombre royaume une vie assez intense : ils conversaient avec les vivants, ils venaient souvent les tourmenter et on leur apportait des offrandes pour les déterminer à retourner dans l'Aralou. Des prêtres spéciaux les évoquaient pour leur demander des oracles.

### D. Inégalités dans la condition des morts.

Le poète du livre de Job célèbre l'égalité qui règne dans le scheol, l'égalité dans le néant :

> Là les méchants cessent de s'agiter ;
> Là ceux qui sont à bout de forces se reposent.
> Les captifs sont tous dans la paix;
> Ils n'entendent plus la voix de l'oppresseur.
> Grands et petits sont là,
> Et l'esclave est affranchi de son maître (1).

Telle n'était pas la conception ancienne. L'existence des morts était la *continuation* de l'existence des vivants. De même que le blessé y portait toujours la trace de sa blessure (2) et que le vieillard y était reconnaissable à ses cheveux blancs, les distinctions sociales s'y perpétuaient avec leurs signes extérieurs : le prophète y portait son manteau, le roi y siégeait sur un trône (3).

Les morts demeuraient groupés, comme les vivants, par familles, par tribus, par nations ; on allait au scheol se réunir à ses pères ; les sépulcres des rois servaient de centre aux tombes de leurs sujets (4).

Une autre sélection, d'une nature plus particulière, se fai-

(1) Job 3, 17-19.
(2) 1 Rois 2, 6.9.
(3) Es. 14, 9.
(4) Ez. 32, 18-32.

sait d'après le genre de mort des défunts et le mode de leı sépulture. Ezéchiel distingue dans le monde des trépassés deu séjours. L'un, le scheol proprement dit, est réservé « au vaillants tombés dans les anciens âges, qui sont descendus a scheol avec leurs armes de guerre, auxquels on avait mis leu épées sous leurs têtes et leurs boucliers sur leurs ossements car ces vaillants répandaient la terreur dans le pays d vivants » (1). A côté du séjour d'honneur, réservé ainsi au hommes de guerre qui ont été ensevelis régulièrement, il y une autre division du monde souterrain, le trou (*bor*), où so précipités ignominieusement ceux qui n'ont pas reçu les ho neurs funèbres, les tués et les incirconcis (2).

Même conception dans Esaïe 14 : le roi de Babylone e accablé du mépris des *Refaïm*, parce qu'il est jeté au plus pr fond du trou (v. 15) ; et s'il doit ainsi descendre au fond trou, c'est parce que, tandis que tous les rois reposent av honneur chacun dans sa maison, lui n'est qu'un cadavre fou aux pieds et qu'il ne s'est pas uni à ses pères dans la sépu ture (3).

Ces conceptions sont exactement celles que l'on rencontre chaque pas quand on étudie les idées des non-civilisés sur vie d'outre-tombe (4). Il n'y a, à la base de cette sélection q s'opère entre les morts, aucune notion morale ; ou, si l'on ve trouver dans la place privilégiée faite aux vaillants qui ont semer l'épouvante (5) une sorte de récompense réservée a mérite, on est en présence d'une morale singulièrement rud mentaire, d'une morale de sauvage (6).

(1) Ez. 32, 27 (texte corrigé).

(2) Ez. 28,10 ; 31, 18 ; 32, 18-32.

(3) Es. 14, 18-20. Cf. pour le rétablissement du texte Duhm, *Handkomm.*, Marti, *Kurz. Hand-Comm.*

(4) Nous avons essayé de le montrer ailleurs : *Les Israélites croyaient-ils la vie future?* Dole, Girardi et Audebert, 1904, p. 21. Comp. Marillier, *survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Ra port annuel de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes (Sciences rel.), Par Imp. nat., 1894.

(5) Encore faut-il qu'ils soient ensevelis selon les rites.

(6) M. R. Steinmetz, *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits d Wilden*, *Archiv. f. Anthropologie*, 1897, p. 577-608, a soutenu contre L. Mari lier qu'il y a toujours à la base des systèmes de sélection admis par les no

Ces textes montrent combien la notion du scheol est archaïque et, d'autre part, combien il est peu vraisemblable que les anciens Sémites aient eu de longue date, comme le veut M. Halévy, l'idée de récompenses réservées aux justes et de châtiments infligés aux impies après la mort (1). En ce qui concerne Israël, les passages que l'auteur invoque à l'appui de sa thèse sont tous récents ; les uns sont les témoins de cette période où le yahvisme, après avoir ruiné la vieille idée du scheol, enfantait l'espérance nouvelle de la rétribution morale dans l'au-delà ; dans d'autres c'est la communauté qui exprime la certitude qu'elle a de ne jamais périr (2) ; les « souffrances du scheol », enfin, ne sont pas des tourments réservés aux impies ; car le psalmiste, qui avait prématurément été atteint par elles, est un juste (3). Ce sont, ou bien les angoisses par lesquelles il faut passer pour aller au scheol, les affres de la mort (4), ou peut-être les souffrances qu'endurent *tous* les morts dans le scheol : on y souffre, en effet, physiquement tant que le corps est dévoré par les vers et moralement parce qu'on regrette la vie (5).

Tous, d'après la conception ancienne, descendent prendre part à cette sombre existence, aussi bien le prophète Samuel et le patriarche Jacob que le perfide Joab ou Coré le rebelle. Et on y reste à jamais ; car les cas de résurrection que l'on racontait en Israël étaient tenus pour des miracles tout à fait exceptionnels (6).

civilisés dans la vie future une idée morale, répondant du reste à l'état très grossier des notions éthiques des sauvages ; il y aurait même, selon lui, « une sorte de mérite à mourir plutôt d'une façon que d'une autre » ; cela semble difficile à croire.

(1) *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 149-151 ; *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 374. 378.379.

(2) Ps. 16, 10.11. Voy. p. 15.

(3) Ps. 116, 3. Il n'y a pas lieu de tenir compte de Ps. 18, 5, où *ḥèbelé mâvet* doit être corrigé en *mišberé mâvet*, flots de la mort, d'après 2 Sam. 22, 5, ni de Ps. 18, 6 (2 Sam. 22, 6), où *ḥebelé šeol* signifie « les liens du scheol » d'après le terme parallèle *môqesé mâvet*, « les pièges de la mort ».

(4) Le psalmiste, en effet, n'est pas mort : il remercie Dieu de l'avoir laissé en vie.

(5) Job 14, 22 ; Es. 66, 24.

(6) 1 Rois 17, 17-24 ; 2 Rois 4, 18-37 ; 13, 20.21. D'après M. Halévy, au contraire, « le dogme de la résurrection (au IIe siècle) est plutôt une rechute dans les

Plus exceptionnelle encore était la destinée de quelques p vilégiés comme Hénoch et Elie, qui avaient été enlevés Dieu du milieu des vivants et transférés auprès des *élohim* De même que l'enlèvement de Sit Napistim et de sa fem les héros du déluge babylonien, transportés par les dieux a bouches des fleuves, au delà des « eaux de la mort » (2), même que le transfert de certains héros grecs dans les îles Bienheureux (3), ces traditions relèvent de la poésie héroïq non des croyances sur la vie d'outre-tombe. Le commun Israélites n'a jamais espéré être emporté par un char de *f sans avoir à passer par la mort.*

Il n'y a point de rétribution morale après la mort : tell était la conviction des Israélites à l'époque classique du yah visme ; c'était déjà celle de l'ancien Israël. Ce qui établit de distinctions entre les habitants du scheol, ce sont avant tout le honneurs qu'ils ont reçus au moment de leur sépulture, et san doute aussi ceux que leurs descendants continuent à leur rendr auprès de leur tombeau (4).

Les Phéniciens ne paraissent pas avoir dépassé ce point d vue. Avoir une couche avec les *Refaïm* (c'est à dire avec le morts privilégiés) et, pour cela, avoir été enseveli dans u sépulcre et laisser sur la terre un fils et une postérité (qu

croyances populaires et antiprophétiques ». Il cite, pour prouver qu'avant l prophètes le peuple croyait à la résurrection, Os. 13, 14 (qui est une image d relèvement de la nation), Es. 25, 8 (morceau apocalyptique du IIIe siècle), Ez. 3 1-14 (qui est également une figure de la restauration nationale) : *RHR*, 17 (188 p. 342-343 ; cf. *MCH*, p. 379. Les images des prophètes Osée et Ezéchiel prouve que *l'idée* de résurrection existait, mais non pas que l'on croyait à une résu rection générale des morts. Le P. LAGRANGE exprime des vues analogues à celle de M. HALÉVY, mais sans donner d'autre preuve que « l'influence extraordinai exercée par la Chaldée dans le domaine religieux » (*Etudes* [2], p. 340).

(1) Gen. 5, 24 ; 2 Rois 2, 1-18. Les rabbins ont sensiblement allongé la liste d personnages enlevés au ciel : à Hénoch et Elie ils ajoutent d'ordinaire le Messi Eliézer, Hiram, roi de Tyr, Ebed Melek, Jabès, fils de R. Iehouda ha-Nâs Sérach, fille d'Acher (qui doit avoir appris à Jacob que Joseph vivait), Bithy fille de Pharaon (qui éleva Moïse et Aaron) ; cf. BENDER, *JQR*, 6, p. 341-34 Mais il s'agit toujours d'exceptions.

(2) *Epopée Gilg.*, tables IX-XI (*KB*, VI, 1, p. 202-257) ; cf. JEREMIAS, *Bab.-assy Vorstell.*, p. 81-82 ; JENSEN, *Kosmologie der Bab.*, p. 212-214.

(3) ROHDE, *Psyche* [2], p. 68-90, 279 ; DIETERICH, NEKYIA, p. 19-45.

(4) Et c'est là pour le mort une nouvelle raison, dérivée du reste, de teni au fidèle accomplissement des rites du deuil et de la sépulture.

assure la perpétuité des honneurs funéraires), voilà à quoi semblent se borner les espérances d'au-delà d'un Sidonien au temps d'Eschmounazar (1).

Certains indices font supposer que les Babyloniens, au contraire, en étaient venus à admettre une sorte de rétribution dans l'Aralou (2). Quand un mort y arrive,

> Les Anunnaki, les grands dieux se rassemblent.
> Mammetu, qui crée la destinée, détermine avec eux les sorts,
> Ils fixent la mort et la vie,
> (Mais) les jours de la mort ne sont pas révélés (3).

Il est question ailleurs d'un jugement à la limite (?) du ciel (4). Mais nous ne savons d'après quel principe se faisait ce jugement ni sur quoi il portait (5). L'idée de résurrection joue aussi un certain rôle dans les textes cunéiformes : il y a des dieux qui sont fréquemment appelés « celui qui fait vivre les morts ». Il ne paraît pas, cependant, que cette idée ait donné naissance à une croyance proprement dite. D'après l'avis autorisé de M. Zimmern, « on n'a pas trouvé, jusqu'à présent du moins, de trace sûre d'une doctrine de la résurrection dans la littérature babylonienne » (6).

Quoi qu'il en soit de ces développements que les Babyloniens ont peut-être donnés à la notion du pays des morts, ce qui est

(1) D'après son inscription, l. 8; cf. inscr. de Tabnit, l. 8. M. Halévy, il est vrai, a cru trouver dans l'inscription d'Eschmounazar que le roi se déclarait « fils d'immortalité » (l. 3 et 13) et espérait que les dieux lui feraient « habiter les cieux magnifiques » (l. 16 et 17), *MEA*, p. 7-9.13.30-32. 146-168; *MCH*, p. 365. 374. Mais il est seul, à ma connaissance, à interpréter ainsi ces passages, du reste fort obscurs. Voyez, par exemple, Lagrange, *Etudes*², p. 484; C. Bruston, *Etudes phéniciennes suivies de l'inscription de Siloé*, Paris, Fischbacher, 1903, p. 18.

(2) Certains assyriologues, comme MM. Halévy, *MCH*, 1883, p. 368-371, et Fried. Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig, Hinrichs, 1902, p. 38-41 (5e édit., 1905, p. 42-44), trouvent la doctrine de la rétribution après la mort formulée très nettement dans les textes. D'autres savants, comme M. Zimmern, *KAT*³, p. 637. 638, sont beaucoup moins affirmatifs.

(3) *Epopée de Gilgamès*, table X, col. vi, l. 36-39 (*KB*, VI, 1, p. 229).

(4) *KAT*³, p. 637.

(5) S'il faut en juger par la sentence d'Allatou, reine des enfers, frappant Istar des plus horribles maladies et envoyant le messager des dieux en prison, parce que ces personnages divins se sont permis de lui faire une visite importune, ces « jugements » des dieux infernaux relevaient surtout du caprice et du bon plaisir, *Desc. d'Istar*, recto, l. 63-75; verso, l. 22-28.

(6) *KAT*³, p. 638. 639.

sûr, c'est qu'ils ont commencé par se faire de la vie qu'on y mène des idées toutes semblables à celles que nous avons constatées chez les anciens Hébreux. Pour eux aussi c'était, à l'origine, une continuation, non une récompense ou un châtiment de l'existence terrestre. Et la situation honorée ou misérable du défunt dans l'Aralou dépendait du genre de mort auquel il avait succombé, de la sépulture qu'il avait reçue et de la quantité d'aliments que lui apportaient les vivants :

Celui qui est mort par l'épée,
— Tu l'as vu ? — Oui, je l'ai vu :
Il repose dans la chambre,
Il boit de l'eau pure.
Celui qui a été tué à la bataille,
— Tu l'as vu ? — Oui, je l'ai vu :
Son père et sa mère lui relèvent la tête,
Et sa femme.. ..
Celui dont le cadavre a été jeté dans les champs,
— Tu l'as vu ? — Oui, je l'ai vu :
Son esprit n'a point de repos dans la terre.
Celui dont l'esprit n'a personne qui s'occupe de lui,
— Tu l'as vu ? — Oui, je l'ai vu :
Un reste de pot, des débris de victuailles,
Ce qu'on jette à la rue, voilà sa nourriture (1).

## E. — Le scheol et le culte des morts

Il nous reste une dernière question à examiner avant de quitter ce sujet. Quel rapport y avait-il entre la notion du scheol et le culte des morts ?

Il peut sembler que les deux choses s'accordent fort mal et que ces êtres sans force, malheureux, perdus dans la foule de l'humanité trépassée qu'étaient les habitants du scheol ne faisaient guère figure de dieux.

On a souvent tiré argument de cette disharmonie contre l'existence même du culte des morts chez les anciens Sémites. « L'idée d'une situation fâcheuse aux enfers et la possibilité d'une condition meilleure, écrit le P. Lagrange, sont des conceptions connexes également opposées à celles d'une déification universelle des morts » (2). « Il est remarquable, dit

(1) *Epopée Gilg.*, t. XII, col. v-vi (*KB*, VI, 1, p. 264). Cf. *KAT*³, p. 580.
(2) *Etudes* ², p. 340.341.

M. Grüneisen, que précisément ces idées (sur le scheol) intimément apparentées aux conceptions animistes... excluent absolument la pensée d'une puissance et d'une dignité surhumaines des morts » (1).

Il y a cependant un fait qui doit nous faire réfléchir, c'est qu'une foule de peuples qui ont eu incontestablement un culte des ancêtres très développé, se sont fait du pays où séjournent les morts une conception au moins aussi sombre que les Babyloniens ou les Hébreux. Sans parler des Grecs et des Romains, dont l'Hadès et l'Orcus étaient loin d'être des lieux de félicité, les Japonais shinntoïstes se figurent leurs ancêtres, auxquels ils rendent des honneurs divins, habitant un royaume de ténèbres, sur lequel règne un roi méchant et terrible, Szannoô, « l'Océan déchaîné qui se fait ouragan » (2).

Dans l'enfer finnois, le terrible Tuonela, tout est sombre et de mauvaise nature ; les morts y sont sous les ordres d'un roi sévère et impitoyable (3). D'après les Hurons, les âmes gémissent et se lamentent. Pour les Dahoméens, la condition des morts n'est pas enviable, et cependant on les redoute et les vénère au point de les consulter sur toutes choses et de leur offrir des hécatombes humaines (4).

Les âmes des morts sont, pour les Pahouins, les plus redoutables des esprits ; il faut s'en défendre ou s'assurer leur protection : « Le plus grand fétiche est le crâne d'un ancêtre, c'est celui qui donne son efficacité à la plupart des autres ». Et, d'autre part, d'après eux, « tous les esprits des morts habitent sous la terre un lieu mystérieux et obscur ; ils sont gouvernés par un roi impotent, couvert de gale, très méchant..., qui condamne à la seconde mort ceux qui se conduisent mal (dans le séjour des morts). ... Les esprits des morts, tel l'Achille d'Homère, regrettent la vie et sont hostiles aux vivants : ils viennent les appeler et désirent leur mort » (5).

Le dernier trait nous indique la conciliation qui s'opérait

(1) *Der Ahnenkultus*, p. 52.
(2) Revon, *RHR*, 50, 2 (sept.-oct. 1904), p. 151.162.
(3) Alb. Réville, *Religions des peuples non-civil.*, II, p. 204-211.
(4) Tylor, *Civil. Prim.*, II, p. 102-101.
(5) E. Allégret, *RHR*, 50, 2 (sept.-oct. 1904), p. 219. 220.

d'elle-même dans l'esprit du primitif entre les deux notions qui nous paraissent contradictoires. C'est précisément parce qu'elle est malheureuse que l'âme trépassée est si redoutable aux vivants et qu'il faut chercher, si l'on ne peut se défendre contre elle, à gagner sa bienveillance. Privés des joies de la vie, qui sont les seules vraies joies pour l'homme à ce stage, les esprits errent, pleins de regrets et d'envie, autour de ceux qui en jouissent encore ; et comme ces âmes sont puissantes, il y a tout à redouter de leur jalousie, plus explicable encore que celles des dieux. La notion du sombre scheol ne comporte donc pas la négation ni même nécessairement l'affaiblissement de la dignité surhumaine reconnue aux morts : elle exprime une autre face de la condition des trépassés, qui donne à la première tout son relief. C'est parce qu'il croit les morts tout à la fois puissants et malheureux que le primitif a, à leur endroit, ce mélange de terreur, d'égards et de pitié que nous avons signalé bien souvent, et où la crainte était l'élément dominant.

Rien ne serait plus contraire aux données de l'histoire des religions que de s'imaginer que, parce qu'il rend un culte à ses morts, l'homme a nécessairement aspiré à la vie d'outre-tombe comme à une condition d'existence plus désirable. Les Hébreux et les Babyloniens sont d'accord avec la majorité des adorateurs d'ancêtres, lorsqu'ils apprécient par dessus tout les biens de cette vie : des moissons abondantes, des troupeaux féconds, la victoire sur les ennemis, une famille nombreuse et surtout une longue vie. N'être pas enlevé par un trépas prématuré, « mourir dans une belle vieillesse », est l'un des éléments, et peut-être le principal, du bonheur. C'est pour cela que l'Hébreu le prête si libéralement aux patriarches du temps passé.

« J'ai été enlevé avant mon temps », gémit le Phénicien Eschmounazar (1). « Je ne veux pas mourir comme Eabani.., j'ai peur de la mort ! » s'écrie en pleurant le Babylonien Gilgamès (2). L'Araméen Agbor rend grâces à son dieu de lui

(1) Lignes 2.3 et 12.
(2) *Epopée de Gilg.*, table IX, col. I, 1 et suiv.

avoir donné un bon renom et une longue vie, si bien qu'à son lit de mort cent de ses descendants étaient rassemblés autour de lui (1). Et l'on sait les pleurs et les supplications du roi de Juda, Ezéchias, lorsqu'Esaïe lui annonce qu'il va mourir (2).

Quand la mort vient après une longue vieillesse, on l'accepte avec résignation, parce que c'est « le chemin de toute la terre » ; mais le mieux eût été que la mort n'existât point. Les Babyloniens racontaient que Gilgamès avait reçu de son ancêtre divinisé la plante qui rajeunit ceux qui sont vieux, la plante qui rend immortel, mais qu'il la perdit malheureusement, parce qu'un serpent la lui ravit. Un autre mythe a pour héros un homme, Adapa, auquel les grands dieux offrirent dans un repas l'aliment et le breuvage qui rendent immortel; mais le malheureux, mis en défiance par les conseils jaloux d'un autre dieu, s'abstint de toucher au précieux présent (3). Dans le récit hébreu du Paradis, adaptation sans doute d'une tradition étrangère, c'est pour avoir mangé, sur le conseil d'un animal surhumain, du fruit d'un arbre magique, qui rend semblable aux *élohim*, que l'homme est condamné à subir les multiples misères qui aujourd'hui pèsent sur lui, et en particulier la mort.

Il ne faut sans doute pas vouloir trop déduire de ces antiques récits et affirmer, par exemple, que le Sémite a eu nettement conscience que la mort est quelque chose qui aurait pu et dû ne pas être; c'est le propre des mythes primitifs d'expliquer les faits par une aventure contingente, par un jeu de circonstances fortuites au milieu desquelles agissent des volontés humaines ou semblables à celles des hommes, et non par des lois tenant à la nature des choses (4). Mais il n'en reste pas moins que la mort a été de bonne heure rangée par le Sémite parmi les misères de ce monde qui étonnent et qu'il faut expliquer.

(1) Lidzbarski, *Handb.*, I, p. 142.445.

(2) Esaïe 38, 1 et suiv. ; 2 Rois 20, 1-3.

(3) *KB*, VI, 1, p. 92-101 ; cf. Jeremias, *Hölle und Paradies* [1], p. 36-40.

(4) Cf. Lang, *Mythes, cultes et religions*, traduit par Léon Marillier, Paris, Alcan, 1896.

De là encore les traditions qui circulaient sur la nourriture magique qui donne la vie, mais que les dieux se réservent, sur l'eau qui vivifie, mais qui est cachée dans les profondeurs de l'Aralou (1), sur l'arbre de vie inaccessible au fond du jardin d'Eden. Ces récits attestent l'ardent désir que l'on avait d'une prolongation de la vie terrestre. Mais ce qui montre bien qu'il n'y a rien là qui exclue le culte des ancêtres, c'est qu'au Japon, en Chine, où ce culte fleurit, on cherche, comme partout, la plante de longue vie (2).

Privé de tous les biens qui font le prix de l'existence, le défunt ne peut avoir, aux yeux de l'ancien Sémite, qu'une destinée lamentable. C'est surtout ce côté sombre de la condition des trépassés qui est mis en relief dans la conception du scheol. Mais le caractère surhumain des morts s'y reflète aussi par quelques traits.

Sans doute le culte s'adressait à l'âme vivant dans la tombe, résidant dans le sol du patrimoine familial sur lequel elle veillait, plutôt qu'à l'ombre séjournant dans le lointain scheol (3), de même que, dans les prières et les sacrifices qu'il adressait à son dieu, l'homme antique se représentait d'ordinaire ce dieu, non pas trônant dans les cieux avec les autres êtres divins, mais résidant dans la pierre sainte ou l'arbre sacré du sanctuaire voisin. Il arrivait cependant aussi que l'on demandât lumière et protection à l'habitant du scheol : Saül ne consulte pas Samuel sur sa tombe, il le fait évoquer directement du séjour souterrain.

Mais ce qui montre le mieux que les ombres du scheol sont des *élohim*, c'est le fait, souvent signalé, que, jusqu'en pleine époque yahviste, il était admis comme un axiome que dans le scheol on ne loue pas Yahvéh :

(1) Jeremias, *Hölle und Paradies*², p. 40-43.

(2) Au Japon, « en 644, on croit la reconnaître sous la forme d'un champignon que des montagnards ont mangé en dépit de son aspect vénéneux, et qui leur a donné une santé et une longévité merveilleuses ; en 679, la province de Kii en envoie un tribut à l'empereur ». Revon, *Shintoïsme*, *RHR*, nov.-déc. 1904, p. 326.

(3) Il en était de même en général chez les Grecs. Rohde, *Psyche*², p. 257, note.

Ce ne sont pas les morts qui célèbrent Yahvéh,
Ce n'est aucun de ceux qui descendent dans le lieu du silence (1).
Ce n'est pas le scheol qui te loue,
La mort qui te célèbre.
Ceux qui sont descendus à la fosse n'espèrent plus en ta fidélité :
Le vivant, le vivant, voilà celui qui te loue,
Comme je le fais aujourd'hui (2).

Yahvéh ne se souvient plus de ceux qui sont entrés au scheol, ne fait plus rien pour eux (3).

Pourquoi cette rupture des liens qui unissaient le fidèle à son Dieu ? Est-ce simplement parce que, à l'époque où ces passages ont été écrits, les yahvistes affirmaient que les morts sont plongés dans un néant à peu près absolu ? Ce n'est pas probable ; car les psalmistes ne pensent pas émettre là des assertions contestées par qui que ce soit, mais un fait universellement admis et dont ils se font un argument pour déterminer Yahvéh à les laisser en vie.

Si les morts ne rendent pas de culte à Yahvéh, ce devait être primitivement parce qu'ils étaient eux-mêmes des *élohim*, auxquels on rendait un culte (4).

Longtemps encore après que Yahvéh fut devenu pour les Israélites le Dieu unique, le créateur et le maître de l'univers, on continua à éprouver une répugnance inconsciente à le faire intervenir trop directement dans le scheol. D'après Amos, Yahvéh peut châtier ses ennemis même s'ils se réfugient au séjour des morts ; mais pour cela il les en arrache (5). Le scheol n'est jamais nommé parmi les œuvres que Dieu créa à l'origine du monde (6).

(1) Psaume 115, 17.
(2) Es. 38, 18.19 ; cf. Ps. 6, 6 ; 88, 11-13.
(3) Psaume 88, 6.11.
(4) Cf. Schwally, *Das Leben*, p. 65.66. Un fait observé par Big à Java, présente avec celui-ci un parallélisme curieux. Bien que convertis à l'islamisme, les Sajiras « au moment de la mort ou lors des funérailles... enjoignent à l'âme en termes solennels de ne plus s'occuper de l'Allah musulman et de se rendre là où demeurent les âmes de ses ancêtres » (d'après Tylor, *Civil. Prim.*, II, p. 78).
(5) Am. 9, 2.
(6) Pas plus dans 4 Esdras 6 que dans Genèse 1. Les rabbins du moyen-âge en placèrent la création au second jour, parce que dans le texte sacré il n'est pas dit à propos de cette journée : « il vit que cela était bon ». Beer, *Der biblische Hades*, p. 7.

Evidemment cette région souterraine était primitivement indépendante de Yahvéh ; c'était le domaine d'autres *élohim* (1).

Ces *élohim* devaient être en première ligne les morts eux-mêmes. Les anciens Hébreux, à l'époque antérieure au yahvisme, avaient-ils, comme tant d'autres peuples, admis que ces *élohim*, à leur tour, avaient leurs princes, leurs dieux ? Certains textes le feraient supposer. Osée interpelle la Mort et le Scheol (2). Celui-ci, ou plutôt celle-ci (car le mot en hébreu est féminin) est représentée souvent comme un monstre à la gueule immense ; on parle de son ventre, de sa main (3). Scheol est toujours employé sans article comme un nom propre. Dans Es. 14, c'est une reine qui s'empresse au devant du roi de Babylone, réveille en son honneur les *Refaïm*, fait lever les princes de leurs trônes (4). Le poème de Job dit de l'impie :

> Le premier né de la mort dévore ses membres...
> Il faut qu'il marche vers le roi des épouvantes (5).

Il est malheureusement bien difficile, en présence de ces textes pour la plupart récents, de dire si nous avons devant nous de simples personnifications poétiques, ou des figures empruntées à la mythologie des peuples voisins, ou s'il y a là réellement les restes à demi effacés d'anciennes divinités israélites de l'Hadès (6).

(1) Comp. CHARLES, *Doctrine*, p. 35.36 ; BEER, *Der biblische Hades*, p. 3-7.
(2) Os. 13, 14. Cf. Es. 28, 15 ; Ps. 49, 15.
(3) Es. 5, 14 ; Ps. 141, 7 ; Prov. 1, 12 ; 27, 20 ; 30, 16 ; — Jon. 2, 3 ; — Os. 13, 14 ; Ps. 49, 16, etc.
(4) Es. 14, 9.
(5) Job 18, 13.14.
(6) Cette dernière opinion est celle de M. BEER, *Der biblische Hades*, p. 15. Il cite encore le Destructeur (Ex. 12, 23) ou Ange destructeur (2 Sam. 24, 16 ; cf. 2 Rois 19, 35). Mais cette figure, qui, elle, était sûrement un type du folklore populaire d'Israël, n'est jamais mise en relation avec le scheol ; elle apparaît, au contraire, déjà dans les plus anciens textes, subordonnée à Yahvéh. Or, le scheol a été la dernière province de l'univers conquise par le Dieu d'Israël. Cf. HANS DUHM, *Die bösen Geister im A. T.*, Tubingue-Leipzig, Mohr, 1904, p. 14.15.

# CHAPITRE IV

## LE CULTE RENDU AU MORT APRÈS L'ENSEVELISSEMENT

---

### 1. — Les jours des morts.

« Le deuil d'un mort est de sept jours », dit le Siracide. C'était en effet la règle, comme le montrent des témoignages de toutes dates (1), ainsi que la loi fixant à sept jours l'impureté des personnes ayant approché un cadavre. Dans certains cas exceptionnels le deuil se prolongeait trente jours (2).

Le deuil de quatre jours que les jeunes filles célébraient chaque année sur la fille de Jephthé n'était probablement pas à l'origine un deuil réel, mais une fête religieuse locale (3). Lorsque le Siracide recommande de « porter le deuil comme il convient au défunt, un jour ou deux pour éviter la calomnie », il s'agit d'une boutade de littérateur, non d'un renseignement archéologique (4).

On peut affirmer, sans crainte de se tromper, que des cérémonies semblables avaient lieu en outre à certaines dates fixes, spécialement à l'anniversaire du décès. Car l'habitude de jeûner annuellement quand revenait le jour d'une calamité publique est évidemment une copie et une extension des cou-

(1) Gen. 50, 10: 1 Sam. 31, 13; 1 Chr. 10, 12; Sir. 22, 12; Judith 16, 24; Josèphe *Ant. Jud.*, XVII, 8, 4; *B. J.*, II, 1, 1.

(2) Nombres 20, 29 (mort d'Aaron); Deut. 34, 8 (mort de Moïse); Josèphe, *B. J.*, III, 9, 5 (désastre de Yotapata). D'après le Talmud certaines des pratiques du deuil devaient *régulièrement* se prolonger pendant trente jours : « Voici le temps prescrit à ce sujet : trois jours pour les pleurs, sept pour les lamentations (*hasped*) trente pour les cheveux et la barbe, qu'il faut laisser croître » (*Boraïta talm. Moëd Katon*, 27 b).

(3) Juges 11, 40.

(4) Sir. 38, 17.

tumes du deuil privé (1). C'est à ces « services de bout de l'an » qu'on devait redire les *qînôt* que l'on avait « apprises » (2).

Les Babyloniens avaient de même des « jours fixes » où ils venaient prier, en offrant des sacrifices et des libations, auprès du tombeau de leurs ancêtres (3).

Y avait-il, de plus, dans l'ancien Israël, comme chez les Grecs, les Romains, les Perses et chez beaucoup d'autres peuples (4), une fête générale des trépassés, où toutes les familles commémoraient ensemble leurs morts ? On a cru, à divers indices, reconnaître un ancien « jour des morts » dans la fête des Pourim, à cause principalement de son caractère non yahviste, ainsi que du jeûne et des festins qui le marquent (5). L'hypothèse est intéressante, mais reste une hypothèse. On pourrait aussi bien songer, soit à la Pâque, parce que le repas sacré se célébrait à la maison, dans le cercle de la famille (6), soit à la fête des Tabernacles à cause du rite de l'hydrophorie (7), soit aux fêtes des Pains sans levain ou des Semaines à cause de l'offrande des prémices (8). Il vaut mieux convenir que nous ignorons tout de la fête des morts israélite, à commencer par son existence.

L'idée originelle qui a conduit à mettre à part la semaine ou le mois qui suit le décès, ainsi que l'anniversaire de l'événement, est assez claire (9). Pendant les premiers jours après la mort, on est encore sous l'action de l'esprit du défunt. D'autre part, lorsque revient au bout d'un mois ou d'un an un jour

(1) Voyez ci-dessus, p. 145-147.

(2) Voyez ci-dessus, p. 118.

(3) JEREMIAS, *Hölle und Paradies* [2], p. 17.

(4) SPENCER, *Princ. de Sociol.*, I, p. 359.

(5) SCHWALLY, *Das Leben*, p. 42-45. D'après M. Schwally, la fête des Pourim serait née d'une combinaison de la fête perse des morts (*farwardigân*), du Nouvel An babylonien (*zagmuku*), et d'une ancienne fête des morts israélite. Cf. WILDEBOER, *Kurz. Hand-Comm.*, XVII, p. 175-176; et, au contraire, GRÜNEISEN, *Der Ahnenk.*, p. 187-191.

(6) CHARLES DELÉTRA, *Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anc. Hébreux*, Genève, 1912, p. 93.

(7) Voy. p. 172-174.

(8) Voy. p. 167.

(9) Cf. ROHDE, *Psyche* [2], p. 232-234; BEER, *Der biblische Hades*, p. 17.

semblable à celui où l'âme, sortie du corps, errait dans la maison, il y a lieu de s'attendre à son retour : le semblable attire le semblable ; des événements de même nature se reproduisent au même jour. Cette façon primitive de raisonner devrait sembler fort naturelle à ceux de nos contemporains qui croient que le vendredi ou le 13 du mois il ne peut se produire que des événements fâcheux.

Il est plus difficile de dire pourquoi le temps du deuil était en Israël limité à sept jours. Remarquons seulement que c'était aussi la durée assignée aux grandes fêtes du culte de Yahvéh : c'était la durée normale des périodes sacrées (1).

Du reste, même si l'observation des « jours des morts » a été d'abord une mesure de précaution inspirée par la crainte, elle a dû de bonne heure être considérée comme un devoir, dont l'accomplissement est agréable au défunt.

Il sera permis, à titre de rapprochement tout au moins, de rappeler que le judaïsme possède tout un système de « jours des morts ». Les plus caractéristiques des usages qu'on y observe ne sont, il est vrai, attestés que depuis le xe siècle de notre ère ; mais certains d'entre eux présentent avec le vieux culte des morts des analogies trop profondes pour qu'on puisse expliquer ces rencontres par de simples coïncidences fortuites ; comme dans les rites analogues du catholicisme, il doit y avoir là, mélangées à des éléments récents et accommodées aux conceptions d'un autre temps, des survivances de très antiques coutumes. Le but de ces observances est, d'après la doctrine officielle, soit d'intercéder en faveur des morts, soit de les prier d'intercéder pour les vivants.

Le Juif est tenu de visiter la tombe de ses proches et d'y prier le septième et le trentième jour, ainsi qu'à la fin du douzième mois après le décès, ordinairement à l'anniversaire même. On fait des aumônes ; on laisse des feuilles ou des cailloux sur le tombeau. Les rabbins sont obligés de rappeler

(1) A Athènes, les jours d'impureté décroissante étaient le 3e, le 9e et le 30e jour après l'enterrement : 9 était un nombre sacré chez les Aryens (Rohde, *Psyche* [2], p. 233-234).

sans cesse que les prières faites ainsi dans les cimetières s'adressent à Dieu et non aux morts. Dès l'époque talmudique on demande au défunt d'intercéder pour les vivants (1).

En Palestine les fêtes célébrées auprès des tombeaux des rabbins illustres et des patriarches, à l'anniversaire de leur mort, ont les allures de véritables actes de culte adressés aux morts. Rien n'y manque : pèlerinages, cierges, encens, offrandes, vœux, chiffons suspendus aux arbres, prières présentées au saint lui-même et où l'on oublie qu'il n'est qu'un intercesseur (2).

Quant aux usages observés en faveur des trépassés, ils comprennent principalement : une prière de louange appelée *qaddisch* et prononcée par le fils du défunt ou de la défunte le soir du sabbat, pendant les onze ou douze mois qui suivent la mort ; une cérémonie, nommée *haschkaba* (pour le repos de l'âme), comportant une prière d'intercession et accomplie durant les trente premiers jours après le décès, enfin la *hazkarat neschâmôt* ou commémoration des âmes, véritable fête des morts, où la communauté rappelle à Dieu les âmes de ses martyrs et de ses bienfaiteurs et qui se célèbre le Jour des Expiations ou dans la dernière journée des trois grandes fêtes (3).

(1) GUSTAF DALMAN, *Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung*, dans *Saat auf Hoffnung*, XXVII[e] année, Leipzig, Faber, 1890, p. 218. 221-224.

(2) GUSTAF DALMAN, *ibid.*, p. 218-221. Cf. PERLES, *MGWJ*, 10, p. 388.389.

(3) GUSTAF DALMAN, *ibid.*, p. 170-185. Dans l'islam la prière *pour les morts* a été substituée à l'ancienne prière *au mort*. GOLDZIHER, *Le culte des ancêtres*, etc..., p. 6 et 23.

## 2. — Le culte domestique des ancêtres.

Les morts, nous l'avons vu, avaient un sanctuaire où ils recevaient offrandes, libations, sacrifices : c'était leur tombeau. En possédaient-ils dans l'intérieur de la maison familiale un autre, où ils étaient présents sous la forme d'une statue ou d'un symbole quelconque ? Il y a des raisons de le supposer, mais sans qu'on puisse arriver à la certitude.

### A. — Les terafim.

Beaucoup de critiques estiment que les *terafim* étaient les images domestiques des ancêtres.

C'est une vieille question, toujours discutée, de savoir ce que c'était au juste que les *terafim*.

Nous voyons bien que les textes bibliques désignent ainsi des images divines. Rachel, en s'enfuyant, dérobe les *terafim* de Laban son père ; celui-ci vient réclamer « ses dieux » ; mais Rachel les dissimule sous un bât de chameau (1). Dans le sanctuaire élevé par Mica et pillé par les Danites, les *terafim* voisinent avec un éfod, une image taillée et une statue de fonte (2). Osée les nomme côte à côte avec l'éfod, comme élément indispensable du culte israélite de son temps (3).

Mical, pour donner à David le temps d'échapper aux émissaires de Saül, couche à sa place dans le lit le *terafim* en le couvrant avec la couverture et en mettant à sa tête une peau de chèvre (4). Cette statue pouvait donc atteindre la taille d'un homme et en avait plus ou moins l'apparence.

Cet objet servait à la divination. Nébucadnetsar, hésitant entre deux plans de campagne, se tient au carrefour, secoue les flèches, interroge les *terafim*, examine le foie (5). « Demandez à Yahvéh la pluie, lit-on dans le Deutéro-Zacharie,....

(1) Gen. 31, 19. 30. 32. 34. 35.
(2) Juges 17, 5 ; 18, 14. 18.
(3) Osée 3, 4.
(4) 1 Sam. 19, 13.
(5) Ez. 21, 26.

car les *terafim* prononcent des paroles vaines, les devins ont des visions trompeuses et les rêves disent le mensonge » (1).

Après avoir été regardés comme légitimes ou tout au moins après avoir été tolérés par le yahvisme, comme le montrent le témoignage d'Osée et les histoires de Mica et de David (2), les *terafim* furent condamnés avec la divination et les idoles (3).

Ces données sont assez contradictoires : les *terafim* sont tantôt des objets sacrés israélites, parfois même des images de Yahvéh (4), tantôt des idoles étrangères : « les dieux étrangers » que Jacob enterre sous le térébinthe de Sichem ne sont autres que les *terafim* de Laban (5). Tantôt ce sont des idoles domestiques ; tantôt elles ont leur place dans un sanctuaire public de Yahvéh, comme celui des Danites.

Et le plus grave, c'est que nous ne sommes même pas sûrs que *terafim* désigne partout une seule et même chose. Car il est possible que ce mot, dont l'étymologie est obscure, soit un de ces termes injurieux, comme *gilloulim* (ordures), *šiqqous* abomination), *bošet* (honte), que les scribes juifs ont substitués dans le texte biblique aux noms abhorrés des idoles ou des faux dieux : *terafim* peut, en effet, venir de *toref*, pourriture, obscénité (6). Rien ne nous garantirait alors que ce soit toujours le même mot qui ait été remplacé par cette appellation méprisante (7).

(1) Zach. 10, 1. 2.
(2) Juges 17 ; Os. 3, 4 ; 1 Sam. 19, 13.
(3) 1 Sam. 15, 23 ; 2 Rois 23, 24 ; Zach. 10, 2.
(4) Juges 17 ; Os. 3, 4.
(5) Gen. 35, 2.4
(6) En hebreu mischnique. Comp. MARCUS JASTROW, *A Dictionary of the targumim, the talmud... and the midrashic literature*, Londres et New-York, 1886-1903, p. 1658.1701. Il dérive *tarpout* et évidemment aussi *toref*, *torefâh* de *târaf*, taf. de *rafâh*, amollir, pourrir. Sur l'ensemble de la question de l'étymologie de *terafim*, cf. GEORGE MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* dans *The International Critical Commentary*, 2e éd., Edimbourg, Clark, 1898, p 381.382. M. SCHWALLY, *Das Leben*, p. 36, propose de rattacher le mot à *Refaïm* (les ombres).
(7) M. L.-G. LÉVY s'appuie sur le sens obscène qu'a quelquefois le mot *toref* pour « hasarder » l'hypothèse que les *terafim* étaient « des sortes d'amulettes phalliques » (*la Famille*, p. 43). M. CLIFFORD HOWARD les définit de même : « *Small images of men with the phallus constituting the prominent feature* » (*Sex Worship*, p. 49). Cette hypothèse ne saurait se prévaloir de l'unique argument sur lequel on l'étaie : si *terafim*, en effet, signifie « pourriture » (d'où

Supposons cependant que *terafim* désigne partout une seule et même sorte d'idoles.

Ce qui a fait admettre que c'étaient des images d'ancêtres, c'est principalement, outre leur caractère domestique, le fait qu'elles se retrouvent chez les Babyloniens et les Araméens, en même temps que chez les Israélites : or, il n'y a guère, dit-on, qu'un objet d'adoration qui soit commun à ces divers peuples, ce sont les ancêtres (1).

L'argument n'est pas bien décisif; mais les objections que l'on a fait valoir contre cette hypothèse ne le sont pas davantage.

On a contesté que les *terafim* fussent réellement connus des Araméens et des Babyloniens. En attribuant à Laban la vénération des *terafim*, l'Elohiste aurait simplement voulu dire que c'était là du paganisme étranger (2). Il est exact que les réformateurs yahvistes ont souvent présenté comme étant d'origine étrangère des usages authentiquement israélites, mais toujours parce qu'ils se rencontraient *aussi* chez les peuples auxquels ils les disaient empruntés.

On a dit encore que « dans tout l'Ancien Testament il n'est pas question de culte rendu aux *terafim*; ils n'apparaissent que comme moyens de divination » (3).

L'emploi des *terafim* dans la divination est, en effet, accentué (4), surtout dans les textes récents. Mais culte et emploi

« obscénité »), il est bien évident que les anciens Israélites n'ont pas donné ce nom aux images, même phalliques, qu'ils vénéraient : c'est un terme injurieux *substitué* à l'appellation ancienne.

(1) SCHWALLY, *Das Leben*, p. 36; LIPPERT, *Der Seelencult*, p. 113. 114; STADE, *GVI*², I, p. 467 (à titre d'hypothèse). 472 s.; NOWACK, *hebr. Archäol.*, II, p. 23; *Handkomm.*, sur Os. 3. 4; BUDDE, *Kurz. Hand Comm.*, sur Jug. 17, 5 (« avec quelque vraisemblance »); *Kurz. Hand-Comm.*, sur 1 Sam. 19, 13 (« explication la plus vraisemblable »); CHARLES, *Doctrine of a fut. Life*, p. 22. 23; DELÊTRA, *Recherches*, p. 93. 94.

(2) GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 193.

(3) GRÜNEISEN, *Der Ahnenk.*, p. 194.

(4) Aussi a-t-on souvent soutenu, depuis JOHN SPENCER, *De legibus ritualibus*, l. III, diss. 7, que les *terafim* ont été le prototype de l'ourim-toummim. D'après un ouvrage récent (THEODORE C. FOOTE, *The Ephod; its Form and Use*, Baltimore, 1903), dont M. K. MARTI (*Kurz. Hand-Comm.*, sur Os. 3, 4), semble adopter les conclusions, les *terafim* étaient des « sorts », peut-être des statuettes, enfermés dans une poche, l'*éfod*. Mais ce ne devait en tous cas pas être là le seul emploi des *terafim*. La statue de taille humaine de Mical n'a pas dû être enfermée dans une poche à oracle.

divinatoire vont de pair. On ne voit pas comment on aurait pu consulter une statue, résidence d'un dieu, sans lui rendre quelque hommage. Les deux idées d'image ancestrale et de moyen divinatoire s'excluent si peu que, d'après M. Stade, l'ourim-toummim se composait de deux petits *terafim* et était un ancien oracle des mânes (1).

M. Grüneisen insiste surtout sur trois autres objections : 1. « Mica s'est fait *fabriquer* un *terafim* pour son sanctuaire ; or, les images d'ancêtres appartiennent par essence au plus antique mobilier d'une maison ». — 2. « Les Danites n'auraient pas pu dresser dans leur sanctuaire de tribu la statue d'un ancêtre de Mica ». — 3. « Les images d'ancêtres ne pouvaient pas être éloignées de la maison dont elles formaient le suprême sanctuaire. Or, d'après Ezéchiel, le roi des Babyloniens consulte un *terafim* à un carrefour... » (2).

Aux deux premiers points il y a à répondre que, dans l'histoire de Mica, le *terafim* est très probablement une statue *de Yahvéh* ; et quant au troisième, qu'on ne voit pas pourquoi un roi n'aurait pas emmené avec lui les images de ses ancêtres, alors qu'on emportait à la guerre l'arche même de son Dieu.

Plus sérieuses sont les deux observations suivantes : l'une du P. Lagrange : « Nous ne rencontrons nulle part dans le mobilier surnaturel (des Babyloniens) l'image des ancêtres » (3) ; l'autre de M. L.-G. Lévy : « Si les Térafim représentaient les ancêtres et si le culte en incombait aux agnats mâles, comment expliquer que Rachel pense seulement à dérober les Térafim de son père ? » (4).

L'hypothèse qui fait des *terafim* l'image des ancêtres reste donc fort incertaine.

Elle ne saurait être étayée bien solidement par le fait qu'un traducteur grec rend une fois *terafim* par κενοτάφια (5) ou par

(1) B. Stade, *GVI*², I, p. 467. 472.473
(2) *Der Ahnenkultus*, p. 194.
(3) *Etudes* ², p. 230 ; cf. p. 232.233.
(4) *La Famille*, p. 43.
(5) 1 Sam. 19, 13.

une légende rabbinique d'après laquelle le *terafim* aurait été une tête humaine momifiée (1).

D'après une autre hypothèse, les *terafim* étaient des sortes de pénates ou de lares, des esprits familiers, protecteurs du foyer, auxquels croyaient les femmes et les étrangers, mais auxquels un Israélite eût dédaigné de rendre un culte (2). Cela conviendrait bien à tout un groupe de textes élohistes, où les *terafim* sont traités, non avec la réprobation indignée que méritent les idoles, mais avec un curieux mélange de désinvolture et de respect. Rachel s'assied dessus; Mical s'en sert pour jouer un tour à son père. Aurait-on traité de façon aussi cavalière les images saintes de ses aïeux (3)? D'autre part, lorsque Jacob veut se débarrasser de ces « dieux étrangers », il ne les détruit pas; il les ensevelit en terre sainte, au pied du térébinthe qui est près de Sichem, en même temps que les anneaux de ses gens; preuve qu'il redoute, malgré tout, les puissances qui résident dans ces objets. On peut inférer de ces textes que les *terafim* étaient à cette époque rangés dans la même catégorie que les amulettes.

On sait avec quelle persistance s'est maintenu l'usage, désapprouvé en principe, mais plus ou moins toléré en pratique, de ces porte-bonheur de famille. Déjà dans les fouilles cananéennes de Palestine, on trouve de petites statuettes d'Astarté de 12 à 18 centimètres de haut « évidemment destinées à l'usage domestique » (4). Au temps de l'exil, les Juifs « dressaient une table à Gad », nom syrien de la Fortune, du génie du lieu (5). « Encore aux IVe et Ve siècles après l'ère vulgaire, les

(1) *Targ. Jer.*, Gen. 31, 19; *Pirqê de R. Eliezer* (VIIIe siècle), chap. 36. Ce dernier texte est reproduit par JOH. BUXTORF, *Lexic. Chald., Talm. et Rabbin.* (rempr. par FISCHER, Leipzig, 1875, p. 1315), s. v. *terafim*, et par M. SCHWALLY, *Leben*, p. 39.40; cf. BLAU, *Das altjüd. Zauberwesen*, p. 53. 54.

(2) Opinion fréquemment soutenue, par exemple déjà par CORNELIUS A LAPIDE, récemment par MM. FREY, *TNS*, p. 102-104; GRÜNFISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 195; GUNKEL, *Handkomm., Genesis*, p. 314.

(3) Pour la même raison le *terafim* de Mical, bien qu'il se trouve dans la maison de David, le champion du Dieu d'Israël, ne saurait être une image de Yahvéh, comme le veut par exemple M. CHARLES, *Doctrine*, p. 23.

(4) SELLIN, *Neue kirchl. Zeitschr.*, XVI, 2, p. 125.

(5) Es. 65, 11. Même des juifs rigoristes comme les soldats de Judas Maccabée pouvaient être tentés de porter des amulettes d'origine païenne (2 Macc. 12, 40).

familles israélites avaient l'habitude de dresser dans un coin de leur maison une petite table chargée d'aliments en l'honneur du génie gardien de la maison *'sar habbayit*). Cet autel domestique était appelé *'arsâ' de Gaddâ'*, *cubiculus* du dieu Fortune » (1).

Il resterait cependant fort plausible que ces génies protecteurs de la maison que figuraient les *terafim* n'aient été autres *primitivement* que les esprits des ancêtres, bien que ce sens primitif ait été oublié et que *terafim* (ou le mot ancien que ce terme représente) en soit venu à désigner une statue d'une certaine forme ou d'une certaine matière pouvant figurer Yahvéh lui-même.

## B. L'elohim de la porte.

En faveur de l'existence d'un sanctuaire des ancêtres dans la maison, on a encore cité un passage du Livre de l'Alliance (2) : « Si tu achètes un esclave hébreu, il servira six années ; et dans la septième il sortira libre gratuitement. S'il est entré seul, il sortira seul ; s'il était marié, sa femme sortira avec lui. Si son maître lui a donné une femme et qu'elle lui ait enfanté des fils et des filles, la femme et ses enfants appartiendront à son maître et lui sortira seul. Mais si l'esclave dit : « J'aime mon maître, ma femme et mes enfants ; je ne » veux pas sortir libre », *son maître le fera approcher de Dieu, il le fera approcher de la porte ou du poteau* (de la porte), *et son maître lui percera l'oreille avec un poinçon, de façon qu'il soit son esclave à jamais* ».

Le sens de ce curieux usage a été bien marqué par M. Schwally. Il s'agit de l'admission de l'esclave dans le culte de famille avec ses obligations et ses privilèges. L'esclave adopté par ce rite solennel est désormais capable d'hériter comme cet Eliézer, à qui Abraham devait laisser tous ses biens avant d'avoir lui-même des fils (3).

(1) Halévy, *MCH*, p. 183. *Talm. bab. Sanh.* 20 a ; *Ned.* 56 a.
(2) Le plus ancien des codes israélites, rédigé vers le IXe siècle. — **Ex. 21, 2-6.**
(3) Gen. 15, 2.3.

Pour opérer l'admission, on faisait approcher l'esclave de Dieu, c'est à dire de l'image ou du symbole divin qui se trouvait près de la porte ou du poteau (de la porte) de la maison (1). C'est là, en effet, que l'ancien Hébreu, comme l'Arabe, plaçait les images divines protectrices de sa demeure (2). On mettait de même des statues des dieux aux portes des villes (3). De là l'usage courant, aussi bien dans l'antiquité israélite que dans la Syrie moderne, d'asperger de sang cet endroit particulièrement saint de la maison (4). De là encore la prescription du Deutéronome d'écrire le commandement central de la Loi « sur les poteaux de la maison et sur les portes » (5). Le législateur yahviste veut détourner au profit du Dieu des prophètes la vénération qui s'attachait à la *mezouzâh*, en remplaçant, aux portes des maisons et des cités, les images par un passage. Encore aujourd'hui, l'israélite pieux, en passant auprès du petit cylindre suspendu au poteau de sa porte et renfermant les textes bibliques prescrits, touche cette capsule, puis baise son doigt.

La seule question qui se pose est de savoir si cet *élohim*, dont l'image protégeait l'entrée de la maison dans l'ancien Israël, était Yahvéh (6) ou l'esprit des ancêtres (7).

En faveur de la première hypothèse on peut dire qu'il y avait dans l'antiquité israélite des rites du culte de Yahvéh qui

(1) Il faut écarter, en effet, l'opinion ancienne, d'après laquelle *élohim* signifierait ici « juges ». « Amener à *élohim* » ne veut jamais dire purement et simplement amener aux juges, mais amener au sanctuaire, où sont prononcées des sentences. — L'idée n'est pas non plus qu'on doive accomplir la cérémonie à la porte d'un sanctuaire de Yahvéh. Car on ne comprendrait pas alors pourquoi le Deutéronome, reproduisant cette loi, aurait supprimé les mots : « Il le fera approcher de Dieu ». — Encore moins admettra-t-on, avec M. Frey (*TSS*, p. 109.110), que « vers Dieu » « se rapporte... seulement au serment à prêter ». Car *élohim* désigne évidemment ici un objet concret dont l'esclave doit s'approcher matériellement, comme il s'approche matériellement de la porte ou du poteau.

(2) Es. 57, 8.

(3) 2 Rois 23, 8.

(4) Ex. 12, 7.22.23 (Pâque); Ez. 45, 19. — Curtiss, *Ursemitische Rel.*, p. 206-215.259.260 et *passim*.

(5) Deut. 6, 9.

(6) Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 178-182.

(7) Schwally, *Das Leben*, p. 37-39 ; Charles, *Doctrine*, p. 22.

se célébraient en famille (1), que d'autres indices donnent à penser qu'il y avait dans la maison un sanctuaire de Yahvéh (2), que chez les Grecs, les Romains, le culte familial s'adressait non seulement aux ancêtres, mais à des divinités d'un caractère plus général (3), enfin que le rédacteur du Livre de l'Alliance eût difficilement sanctionné un usage où l'on eût consciemment fait intervenir les *élohim*-ancêtres (4).

D'autre part, comme la sainteté de la porte remonte certainement bien plus haut que la constitution du yahvisme en Israël, il est possible, probable même, que ces « dieux » familiaux ont été *originairement* les ancêtres et que le sens primitif s'est effacé pour les *élohim* de la porte comme pour les *terafim* (5).

### C. — La lampe des morts.

Un autre usage, enfin, qui pourrait indiquer que les ancêtres recevaient un culte dans la maison, c'est celui de la lampe perpétuelle.

Aujourd'hui encore, dans la demeure du fellah comme sous la tente du bédouin, une lampe brûle sans cesse. Dire de quelqu'un : « il dort dans l'obscurité », c'est faire entendre qu'il n'a plus un sou pour acheter l'huile indispensable (6). Il en était de même dans l'ancien Israël. Pour que la lumière s'éteignît dans une maison, il fallait que le propriétaire fût tombé dans la dernière misère (7) ou qu'il eût été expulsé (8), ou encore qu'il fût mort sans postérité. Dire de quelqu'un : « sa lampe s'éteindra », c'était lui annoncer les plus épouvantables cala-

(1) La Pâque, le sacrifice annuel de *mišpâḥâh* (1 Sam. 20, 6).

(2) Gen. 27, 7 (Stade, *ZatW*, 1891, p. 182, note) ; cf. au contraire Gunkel, *Handkomm.*, *Genesis*, p 283.

(3) Les Pénates à Rome, les θεοὶ πατρῷοι chez les Grecs.

(4) Cf. Grünneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 179-182.

(5) Les Pénates des Romains sont étroitement apparentés aux âmes des ancêtres ; il en est probablement de même pour les θεοὶ πατρῷοι des Grecs, bien que la relation soit, en général, moins claire. Voy. Rohde, *Psyche* [2], p. 253-255.

(6) Benzinger, *Hebr. Archäol.*, p. 121.

(7) Prov. 31, 18.

(8) Jér. 25, 10.

mités (1). « Yahvéh fera briller ma lampe » signifie au contraire : il me relèvera, me donnera la victoire (2). On pouvait même dire par métaphore « éteindre la lampe d'Israël » pour « compromettre l'existence de la nation » (3).

D'après M. Grüneisen, cette habitude de faire brûler perpétuellement une lampe sous la tente avait pour but originel d'écarter les mauvais esprits. Et il est certain que le feu a été l'un des moyens préférés dont on s'est servi de tout temps pour se préserver des puissances spirituelles (4).

Mais il y a une série de locutions qui donnent plutôt à penser que la lampe perpétuelle brûlait anciennement en l'honneur des ancêtres. « Je donnerai à son fils une tribu, dit Yahvéh de Salomon, afin que David, mon serviteur, ait toujours une lampe devant moi à Jérusalem » (5). « Yahvéh, son Dieu, lui a donné, (à David) une lampe à Jérusalem en affermissant ses fils après lui et en faisant subsister Jérusalem » (6). La lampe est la lampe *du mort*, de l'ancêtre de la famille. Celui-ci est au moins aussi intéressé que les vivants à ce qu'elle ne cesse pas de brûler. L'expression ne signifie pas simplement que sa maison sera perpétuellement habitée, par un héritier quelconque, mais qu'elle sera perpétuellement habitée *par un fils*. Yahvéh peut même dire tout simplement : « J'ai préparé une lampe à mon oint », pour « j'ai assuré à David le fils promis » (7). Ces métaphores ne supposent-elles pas que la lampe était à l'origine entretenue au bénéfice du mort par le fils du défunt, seul autorisé à rendre aux ancêtres le culte légitime ?

La lampe perpétuelle de la maison serait à rapprocher de celle

(1) Prov. 13, 9.

(2) Ps. 18, 29.

(3) 2 Sam. 21, 17.

(4) Tylor, *Civil. Prim.*, II, p. 253-255 ; Frazer, *JAI*, 15, p. 76. 77. 81, etc...

(5) 1 Rois 11, 36.

(6) 1 Rois 15, 4 (LXX) ; 2 Rois 8, 19 (où il faut corriger *lebânayv* « à ses fils » en *lefânayv* « devant lui ») ; 2 Chr. 21, 7 (où la faute est reproduite et aggravée). L'expression « sa lampe s'éteint » se rapporte plus probablement au mort qu'au vivant dans les passages suivants : Prov. 20, 20 ; 24, 20 ; Job 18, 5.6 ; (cf. v. 15-20) ; 21, 17.

(7) Ps. 132, 17.

qui brûlait dans les sanctuaires de Yahvéh (1). L'idée première de cet usage était une pensée de piété.

Il était admis, en effet, encore que la juste mesure fût difficile à trouver, que, si les esprits redoutent le feu, où ils risquent de se brûler (2), ils aiment d'autre part la lumière qui les éclaire et qui les chauffe (3). C'est apparemment par une survivance de cette idée que les Juifs modernes allument au chevet du défunt et font brûler, au moins pendant les sept premiers jours du deuil, souvent pendant un an, la « lampe des morts » (4).

C'est, en tous cas, pour honorer les morts, et non pour se préserver contre eux, que les Juifs de Palestine, au moins depuis le xe siècle de notre ère, allument, sur la tombe des rabbins célèbres et des patriarches, des cierges et des lampes à l'anniversaire de leur mort. Pour Simon ben Yochay on illuminait ainsi dans toutes les écoles et maisons d'enseignement de la Terre Sainte (5).

Faut-il voir dans ces pratiques de lointaines survivances de l'antique coutume de la lampe perpétuelle brûlant en l'honneur des morts, à laquelle certaines locutions bibliques nous ont paru faire allusion (6) ?

(1) A Silo toute la nuit (1 Sam. 3, 3) ; à Jérusalem jour et nuit (Ex. 27, 20.21 ; 30, 7.8 ; Lév. 24, 2-4).

(2) De là peut-être l'usage, chez les Juifs, d'éteindre les lumières en signe de deuil le jour du 9 Ab (*Jew. Encyclop.*, art. *Ab, ninth Day of*, p. 25). Même coutume en Calabre, en Birmanie, en Ecosse, à Rome, dans l'Iran. Certains Juifs modernes s'abstiennent d'allumer la « lampe des morts », de peur de faire souffrir l'esprit (d'après Frazer, *JAI*, 15, p. 90).

(3) Nombreux exemples dans Frazer, *JAI*, 15, p. 90.91 ; Spencer, *Princ. de Sociol.*, I, p. 225.380.

(4) Telle est l'interprétation donnée par M. Frazer lui-même (*JAI*, 15, p. 101) et par Joh. Buxtorf, *Synag. Jud.*, éd. 1604, p. 506 ; cf. Dalman, *Saat auf Hoffnung*, 27 (1890), p. 186. Le but n'est probablement pas d'écarter l'esprit du défunt (Grüneisen, p. 103) ou de l'aveugler (Beer, *Der bibl. Hades*, p. 17) ; car, comme le relève M. Frazer, une variante de la coutume voulait qu'on mît à côté de la lumière une serviette et un verre d'eau, parce que l'esprit revient pleurer dans son ancienne demeure.

(5) Dalman, *Saat auf Hoffnung*, 27 (1890), p. 219-221. On pourrait être tenté d'expliquer par une coutume analogue l'expression biblique étudiée ci-dessus : « avoir une lampe à perpétuité ». Mais ce qui doit faire écarter cette hypothèse, c'est qu'on disait : « la lampe des méchants *s'éteindra* », et non : « elle ne sera pas allumée ».

(6) Les autres emplois que les Juifs font des lumières dans les usages funéraires sont moins clairs. On en allume lorsque le moribond commence à râler,

Les traces d'un culte rendu aux morts *dans la maison*, sans faire totalement défaut, sont, on le voit, assez incertaines. On s'expliquerait, du reste, fort bien, cet effacement. Le culte des morts, devant l'envahissement de la religion supérieure de Yahvéh, a pu céder de bonne heure sa place dans le sanctuaire domestique, alors que sa résistance devait se prolonger encore pendant de longs siècles au sépulcre, qui est le lieu saint par excellence de la vieille religion ancestrale.

selon l'explication probablement juste du *Ma'abar Yabbok*, 105 ab, « pour faire fuir les démons, parce qu'ils ont plein pouvoir la nuit » (BENDER, *JQR*, 6, p. 668). On allume aussi la « lampe des morts » lors de la récitation du *qaddisch*, au « bout de l'an », au Jour des Expiations ; d'après l'une des interprétations données par les auteurs juifs, c'est un témoignage de respect donné à Dieu et dont le mérite doit être appliqué aux défunts (DALMAN, *Saat auf Hoffnung*, 27 (1890). p. 186-189).

## 3. — La consultation des morts.

### A. Les textes.

Si la plupart des éléments de l'ancien culte des morts n'existaient plus en Israël, à l'époque historique, que sous forme d'usages plus ou moins incompris, de rites à peu près morts, il y a une des branches du vieil arbre qui, en dépit des efforts sans cesse répétés que le yahvisme fit pour l'abattre, subsista pendant de longs siècles avec toute sa vitalité : c'est la coutume de demander des oracles aux morts.

Saül déjà avait traqué les nécromanciens (1); le Livre de l'Alliance les visait certainement aussi lorsqu'il édictait : « Tu ne laisseras pas vivre la magicienne » (2). Et cependant Esaïe encore, au VIIIe siècle, est obligé de protester contre le conseil que l'on donnait ouvertement autour de lui : « Consultez les âmes des morts et les esprits » (3). Manassé établit officiellement des nécromanciens et des consulteurs d'esprits (4).

Le Deutéronome les proscrit, en déclarant que leur présence en Israël serait une abomination devant Yahvéh (5). Mais cette interdiction a si peu d'effet que le Code de Sainteté, pendant l'exil, est obligé de menacer ces sortes de devins de la peine de la lapidation, et ceux qui les consultent du châtiment de Yahvéh (6). Après la déportation, les prophètes tonnent à nouveau contre ceux qui envoient demander des oracles jusqu'au fond du scheol, qui s'asseyent dans les sépulcres et passent la nuit dans les cavernes (7).

Dans le judaïsme, à l'époque talmudique, la nécromancie se pratiquait couramment. La plupart des rabbins la tiennent pour une œuvre diabolique. D'autres pensent que passer la

(1) 1 Sam. 28, 3, 9-13.
(2) Ex. 22, 17.
(3) Es. 8, 19 ; cf. 19, 3 ; 29, 4.
(4) 2 Rois 21, 6.
(5) Deut. 18, 11 ; 2 Rois 23, 24.
(6) Lév. 19, 31 ; 20, 6.27.
(7) Es. 57, 9 ; 65, 4.

nuit dans un cimetière est simplement l'acte d'un fou. Il y en a qui admettent qu'un Juif pieux peut « écouter » les conversations des âmes trépassés ; il y en a même qui estiment qu'il est permis d'interroger les morts par certains moyens. Rab, dit-on, le faisait (1).

Les lois ne pouvaient rien contre cette coutume si vivace, parce qu'elle avait pour elle, non seulement des habitudes séculaires, mais une croyance bien établie au savoir surhumain des âmes défuntes, croyance dont les législateurs yahvistes eux-mêmes ne s'étaient pas débarrassés.

Une page célèbre de l'Ancien Testament nous fait assister à une de ces consultations que l'on demandait aux trépassés. C'est la scène de la pythonisse d'Endor. Ce morceau est capital pour nous, parce qu'il nous montre, bien réelle, pleine de vie et de couleur, cette vieille croyance israélite aux esprits divins des morts, que nous avons jusqu'ici reconstituée surtout par induction ; il sert ainsi de contrôle à l'exactitude des conclusions que ce travail nous a conduit à adopter.

Rappelons les traits essentiels de ce dramatique récit.

Saül, sur le point d'engager une lutte désespérée avec les Philistins, essaie, comme il le fait toujours avant la bataille, d'obtenir des directions d'en haut. Mais Yahvéh ne lui répond ni par des songes, ni par l'ourim, ni par les prophètes. Dans la situation critique où il se trouve, Saül ne peut cependant se passer de lumières surnaturelles. Si Yahvéh ne consent pas à lui en donner, il en arrachera par la contrainte magique à une autre puissance, les morts ; c'est un moyen qu'il réprouve comme zélateur du Dieu d'Israël, mais c'est un moyen sûr : « Cherchez-moi, dit-il à ses serviteurs, une femme qui ait pouvoir sur l'esprit des morts et j'irai l'interroger ». Les familiers de Saül lui en indiquent aussitôt une à Endor ; preuve que la consultation des morts avait pour elle l'opinion, puisqu'elle continuait d'avoir ses officines connues de tous et cachées par tous aux autorités.

Saül se déguise. Il arrive de nuit chez la femme. « Dis-moi

(1) Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 53.54 ; Ferdinand Weber, *Jüdische Theologie*, 2e éd., p. 340.

l'avenir par l'esprit des morts, lui dit-il, et fais-moi monter qui je te dirai. » La femme refuse d'abord. Elle soupçonne en son visiteur un agent provocateur venu pour la dénoncer. Il faut que Saül lui jure qu'il ne lui arrivera aucun mal. « Qui te ferai-je monter? » dit-elle enfin. « Fais-moi monter Samuel », répond Saül. « Et la femme », après avoir sans doute accompli certaines pratiques qui malheureusement ne sont pas racontées, « et la femme vit Samuel et elle poussa un grand cri ; et la femme dit à Saül : Pourquoi m'as-tu trompée ? Tu es Saül ». De même que le prophète aveugle Achiya, averti par l'esprit de Yahvéh, reconnaît sous son déguisement la reine d'Israël qui vient le consulter (1), de même ici la femme, parvenue à un état de lucidité spirituelle qui lui permet de voir l'âme de Samuel, perce le mystère dont s'enveloppe Saül (2).

Le roi lui dit: « Ne crains pas; mais (dis:) que vois-tu? » Et la femme dit à Saül : « Je vois un dieu qui monte de terre ». Il lui dit : « Quelle est son apparence? ». « C'est un vieillard qui monte, répondit-elle, enveloppé d'un manteau ». Et Saül connut que c'était Samuel et il s'inclina la face contre terre et se prosterna. Et Samuel dit à Saül : « Pourquoi m'as-tu troublé en me faisant monter? » Et Saül dit : « Je suis dans une grande angoisse ; les Philistins me font la guerre et Dieu s'est éloigné

(1) 1 Rois 14, 1-6.

(2) Il n'y aurait donc pas à chercher, comme on l'a fait souvent, un lien *direct* de cause à effet entre l'apparition de Samuel et le fait que la femme reconnaît Saül. On n'a rien trouvé de bien satisfaisant. Aussi certains critiques modernes, MM. Perles, *Analekten*, p. 81, Budde, *Kurz. Hand-Comm., Sam.* (1902), p. 181, Nowack, *Handkomm., Sam.* (1902), p. 137, ont-ils proposé de corriger *Samuel* en *Saül*, leçon donnée déjà par quelques manuscrits des LXX : mise sur la voie par la demande du visiteur : « fais-moi monter Samuel », « la femme vit, c'est à dire regarda *Saül* et poussa un grand cri, etc... » Cela serait assez séduisant. Il y a toutefois deux difficultés sérieuses : 1° le verbe *râ'âh*, voir, peut signifier par extension voir attentivement, regarder (ainsi Gen. 11, 5 ; Lév. 13, 3. 5. 17), mais il ne signifie pas « regarder » *par opposition* au simple acte de voir : la femme a *vu* Saül depuis qu'il est chez elle ; si l'auteur avait voulu dire que maintenant elle le *regarde*, il aurait employé un autre verbe. Il faudrait donc tout au moins corriger *wattabbel* ou *wattakker* ou encore *wattérè' be* (ou *'el*) *šaoul*. 2° La fin de la réponse de Saül : « ne crains pas : mais que vois-tu ? » suppose que la femme est déjà en état visionnaire. Il faudrait donc imaginer que pendant cette courte réponse, la femme est tombée en extase, ou qu'il manque entre « ne crains pas » et « que vois-tu ? » une phrase où l'on racontait les pratiques accomplies par la nécromancienne.

de moi... ; et je t'ai appelé pour que tu me fasses savoir ce que je dois faire ». Samuel, après l'avoir censuré, lui annonce la catastrophe imminente : « Demain, toi et tes fils vous serez avec moi ». Saül, épouvanté, tomba de toute sa hauteur à terre et fut saisi d'une grande crainte à cause des paroles de Samuel. Le lendemain la prédiction de Samuel s'accomplissait de point en point.

Peu importe ici que ce récit soit ou non historique dans ses détails ou même dans son fond. Il en ressort en tout cas que, à l'époque où il fut écrit, c'est à dire vers le VIIIe ou le VIIe siècle (1), on croyait encore, dans les milieux les plus attachés au yahvisme, que l'esprit du mort subsiste avec toutes ses facultés et qu'il y a des moyens, illicites sans doute, mais efficaces, de lui demander et d'obtenir le secours de ses lumières surhumaines. Il en ressort également que, dans le peuple, on donnait aux morts, à ces êtres spirituels supérieurs, auxquels on pouvait recourir dans la détresse, le nom tout à fait approprié d'*élohim*, dieux.

## B. — L'EFFICACITÉ DE LA NÉCROMANCIE.

Cette page a de tout temps grandement embarrassé ceux qui estiment que les Israélites ont dès l'origine dénié toute survie aux trépassés, ainsi que les critiques qui ne veulent pas entendre parler d'une dignité divine reconnue aux morts. Et l'on s'est ingénié de bien des manières à atténuer la portée de ce témoignage. Nous ne nous attarderions même pas à rappeler ces tentatives trop habiles faites pour se débarrasser d'un texte qui subsiste clair et précis, si la discussion de ces singulières « interprétations » ne nous fournissait un cadre commode

(1) Nous croyons en effet, avec la plupart des critiques (MM. WELLHAUSEN, STADE, KUENEN, KITTEL, CORNILL, H.-P. SMITH, NOWACK), contre M. BUDDE (*Die Bücher Richter und Samuel*, Giessen, Ricker, 1890, p. 232 suiv. ; *Kurz. Hand Comm.*, *Sam.*, 1902, p. 175), que ce morceau appartient, non à la couche la plus ancienne du livre de Samuel, mais au document le plus récent, celui que l'on appelle élohiste ou antiroyaliste et qui a été rédigé, selon nous, après la prédication d'Osée, dont il s'inspire, et avant le Deutéronome qui l'a connu (17, 14-20). D'ailleurs, plus ce récit est récent, plus il est probant à notre point de vue.

pour préciser ce qu'était la consultation des morts ei Israël.

On voit de temps à autre reparaître l'idée que la nécromancie était une pure supercherie et une exploitation de la crédulité publique : la sorcière d'Endor a deviné sans peine qu Saül serait battu et a organisé en conséquence sa comédie (1).

Il est difficile de montrer moins de sens historique. Il n s'agit pas de savoir si les nécromanciens évoquaient réellemer les morts, mais si l'on croyait qu'ils les évoquaient et s'ils l croyaient eux-mêmes. Or, sur ce point il ne saurait y avoir d doute. La Loi appelle certains consulteurs de morts « ceux e qui est un revenant ou un esprit » ; elle les proscrit, no comme trompeurs, mais comme serviteurs de dieux autres qu Yahvéh et les condamne aux mêmes peines que les adorateu de divinités rivales (2). L'état d'âme de Saül, qui croit au oracles des morts tout en les prohibant au nom de Yahvéh était celui de la masse des Israélites. C'était aussi celui du nar rateur (3). Le récit de l'évocation de Samuel perd sa grandeu tragique et sa raison d'être, si l'auteur a entendu raconter un mystification dont le malheureux souverain a été victime.

Les anciens théologiens, en dépit de leur point de vue dog matique, montraient plus d'intelligence de l'antiquité que le modernes théoriciens de la supercherie, lorsqu'ils admettaien *a priori* qu'il y a réellement eu une apparition à Endor et dis cutaient seulement pour savoir si la Pythonisse a vu l'âm même de Samuel (4), ou le démon (5), ou bien une forme o

(1) Cette conception rationaliste, « inaugurée par le Gaon Samuel ben Hophi et Ibn Ezra », a été soutenue encore par JOSEPH DERENBOURG (*Comptes re dus de l'Acad. des Inscr.*, année 1882, 4e s., t. X, Paris, 1883, p. 215). M. HALÉV en a montré l'inexactitude, *MCH*, p. 377. 378. M. GRÜNEISEN y revient indire tement, lorsqu'il prétend que, « d'après le point de vue du narrateur, la femn n'aurait jamais pu faire réellement apparaître Samuel » (*Der Ahnenkultu* p. 156).

(2) Lév. 20, 27 ; Ex. 22, 17.

(3) « La femme vit Samuel » (v. 12), « Samuel dit » (v. 15. 16), « Les parole de Samuel » (v. 20).

(5) ORIGÈNE, JUSTIN MARTYR, ANASTASE D'ANTIOCHE, SULPICE SÉVÈRE, etc.

(4) AUGUSTIN, BÈDE, EUCHERIUS, etc.

un ange envoyé par Dieu (1), ou encore une figure formée par le diable (2).

M. Grüneisen reconnaît que le narrateur a représenté l'apparition de Samuel comme réelle. Mais, selon lui, on n'a le droit de tirer de ce récit aucune conclusion sur les usages ou les croyances israélites se rattachant à la consultation des morts, parce que « notre auteur ne veut nullement raconter une scène typique d'évocation ».

Convaincu comme il l'est que la consultation des morts est condamnable, le narrateur ne peut pas, selon M. Grüneisen, avoir cru que ce sont les opérations magiques de la sorcière qui ont fait sortir Samuel du scheol ; c'est donc par la volonté de Yahvéh que le mort apparaît soudain, alors que la femme ne s'attendait à rien de semblable. De là le cri qu'elle pousse et son exclamation : « Tu es Saül » ; car « ce ne peut être que le roi Saül lui-même pour lequel quelque chose d'aussi extraordinaire arrive ». De là aussi le nom d'*élohim* qu'elle donne à l'apparition. Ne s'attendant pas à en voir une, « la femme *ne peut pas* tenir Samuel qui apparaît pour un esprit trépassé, mais doit le regarder comme un être *divin*, et c'est pour cela qu'elle le nomme *élohim* ». « Ce mot est mis par le narrateur dans la bouche de la femme pour rendre l'impression écrasante que l'apparition a faite sur elle. Cela irait directement à l'encontre de l'intention de l'auteur si *élohim* signifiait ici esprit trépassé » (3).

M. Nowack qualifie cette argumentation de « tour d'avocat manqué ». Le jugement est sévère ; mais on ne saurait dire qu'il soit injuste. Le raisonnement de M. Grüneisen repose

(1) Théodoret et d'autres.

(2) Eustathe d'Antioche, Tertullien, Isidore de Séville, etc., et surtout Leo Allatius, qui a réuni et discuté les témoignages de ses prédécesseurs dans son *De Engastrimytho Syntagma* (dans *Criticorum Sacrorum sive annotatorum ad libros historicos et librum Job, tomus* II. Amsterdam, 1698, col. 1051-1116). Les traités d'Origène et d'Eustathe, publiés par Allatius *(ouv. cité*, col. 1119-1162) ont été récemment réédités par Albert Jahn, *Des H. Eustathius Erzbischofs von Antiochien Beurtheilung des Origenes betreff. die Auffassung der Wahrsagerin I Kön (Sam.) 28 und die bezügl. Homilie des Origines, Texte und Untersuch.*, II, 4, Leipzig, Hinrichs, 1886, p. 1-75.

(3) *Der Ahnenkultus*, p. 156-162 : cf. p. 150-156. 161-162.

tout entier sur cette assertion : le narrateur ne peut pas avc cru que Samuel ait été évoqué par les incantations de la sc cière. Or il ressort du texte que le narrateur en était, : contraire, convaincu. Samuel dit à Saül : « Pourquoi *m'as troublé en me faisant monter ?* » Et Saül répond : « *Je t' appelé* pour me faire savoir ce que je dois faire ». Si Samu était envoyé par Yahvéh, dirait-il que c'est Saül qui l'a f monter ? Si c'était son Dieu qui lui confiait une mission, permettrait-il de dire qu'il a été *troublé*, dérangé, et déran *par Saül ?* Laisserait-il passer sans protestation l'affirmati du roi : « je t'ai appelé », autorisant par là le lecteur à croi que les appels faits par l'intermédiaire d'une magicienne c pouvoir sur les esprits trépassés ? M. Grüneisen a oublié ce vérité élémentaire que condamner la magie et la croire inef cace sont deux choses toutes différentes. Juifs et chrétier pendant l'antiquité et le moyen-âge, ont traqué les sorciers fermement cru à la puissance redoutable de leur art. Le réda teur de notre récit partageait la croyance universelle (1).

### C. — Les diverses formes de la consultation des morts.

Une autre raison, plus spécieuse, que l'on allègue po refuser d'envisager la scène d'Endor comme un exemp typique de la manière d'évoquer les morts, c'est que ce ré est tout à fait isolé (2). « Samuel, écrit M. Aubert, pa exactement comme un vivant, tandis que les passages Esa 8, 19 et 29, 4 présentent les apparitions de morts comr accompagnées de sifflements et de murmures, de sons étouff qui sortent de terre, et il est probable que tel était le langa habituel des esprits. Ils craignent sans doute de parler tr clairement, de peur d'être démentis par les événements » (3

(1) Comp. Fr. Schwally, *Archiv f. Religionswissenschaft*, IV (190 p. 187. 188 ; Frankenberg, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1901, p. 183 ; K. Budi *Kurzer Hand-Comm., Sam.*, p. 180 ; Wilh. Nowack, *Handkomm., San* p. 137.138.

(2) Aug. Sabatier, *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit*, p. 11.

(3) L. Aubert, *Rev. de théol. et de philosophie*, 35 (1902), p. 165.

Ici, dit-on encore, l'esprit apparaît, tandis qu'ailleurs il parle dans le nécromancien (1).

Il est exact que les rares témoignages que nous possédons sur les oracles des morts en Israël ne se rapportent pas tous à un seul et même mode de consultation. Mais on ne réussit pas à voir pourquoi il n'y aurait eu nécessairement en Israël qu'un procédé « typique » pour obtenir des oracles des morts. C'est comme si l'on prétendait nier que les visions et les apparitions fussent un des moyens « typiques » par lesquels Yahvéh communiquait sa volonté, sous prétexte qu'ailleurs il la fait connaître par des signes, par le sort, par des songes ou par la parole inspirée du prophète.

En Grèce, il y avait des procédés aussi variés pour consulter les morts que pour interroger les dieux. Ainsi, très féquemment un esprit trépassé était supposé posséder le devin : c'était le cas d'Euryclès, le type des ἐγγαστρίμυθοι (ventriloques), de ceux qui avaient en eux un esprit Python (2). Très souvent on recevait la réponse du défunt dans un songe, spécialement dans un songe que l'on provoquait en couchant dans l'enceinte sacrée, près du tombeau du mort (3). Mais l'âme pouvait aussi apparaître, le consultant étant éveillé; et ce sont les évocations, comme celle que l'on opérait au bord de l'Achéron en Thesprotie (4). Le mort pouvait encore donner sa réponse par écrit (5), au moyen du sort (6) ou d'une coupe (7). Les révélations se produisaient en des localités fort diverses : on allait souvent chercher ces consultations en certains lieux tenus pour les soupiraux de l'Hadès (8), ou sur la

(1) Lév. 20, 27 ; Es. 8, 19 (LXX). — B. Stade, *Ueber die alttest. Vorstell. vom Zustande nach dem Tode*, 1879, p. 14 ; Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 150. 151.

(2) A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'antiquité*, Paris, Leroux, 4 tomes, 1879-82 : t. I. p. 338 ; II, p. 123 ; cf. Allatius, *De Engastrimytho Syntagma*, p. 1052-1055. C'est le cas de la servante dont parle le livre des Actes 16, 16 suiv.

(3) Bouché-Leclercq, *ouv. cité*, I, p. 330.331.338 ; III, p 344.

(4) *Ibid.*, I, p. 331-333 ; III, p. 364-368.

(5) *Ibid.*, III, p. 287. 327. 357-361.

(6) *Ibid.*, III, p. 311.

(7) *Ibid.*, I, p. 339 ; III, p. 354.

(8) *Ibid.*, I, p. 333 ; III, p. 364-368.

tombe du défunt, mais on pouvait les recevoir aussi en un endroit quelconque désigné par le mort ou choisi par le consultant (1). Les moyens employés pour déterminer l'esprit à répondre n'étaient pas moins variés : on lui adressait des prières et des sacrifices (2), ou bien on en offrait aux divinités infernales pour qu'elles envoyassent l'âme vers les vivants (3), ou bien encore on exerçait sur le mort une contrainte magique, surtout quand on possédait une partie de son corps ou de ses vêtements (4).

Bien que l'on soit fort mal renseigné sur le sens précis et l'étymologie des différents termes employés en hébreu (5), on voit du moins clairement qu'il y avait en Israël des procédés

(1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divin.*, I, p. 333 ; III, p. 361.
(2) *Ibid.*, I, p. 335.336.
(3) *Ibid.*, I, p. 335.
(4) *Ibid.*, I, p. 335.336 ; II, p. 130.131.
(5) Les deux termes ordinairement usités sont *'ôb* et *yidde'oni*. L'étymologie de *'ôb* est tout à fait obscure ; ce mot signifiait originairement d'après les uns « ennemi » (de *'ayab*, Knobel) ; d'après d'autres « revenant » (Hitzig, König, Stade) ; selon d'autres « outre » à cause de la voix sourde prêtée aux spectres (Böttcher, Ewald, Baudissin, Ryssel) ; suivant une autre opinion, ce terme ne serait autre que le mot *'âb*, père. *Yidde'oni* vient très probablement de *yâda'*, connaître, et peut désigner un esprit « connaissant, » c'est à dire clairvoyant, extralucide (Ewald, Wellhausen, Budde, etc.), ou un esprit « connu », le génie familier du devin (Rob. Smith). Sur ces étymologies cf. Ryssel, *Kurzgef. exeg. Handb., Ex-Lev.*², 1897, p. 611. 612 ; Budde, *Kurzer Hand-Comm., Sam.*, 1902, p. 178. — On admet généralement que les deux mots désignent, tantôt un esprit trépassé, tantôt, par extension, le nécromancien (c'est le cas, selon nous, 1 Sam. 28, 3. 9 ; 2 Rois 21, 6), et peut-être parfois (surtout le mot *yidde'oni*) un esprit de divination autre que l'esprit des morts (Stade, *Ueber die alttest. Vorst.*, 1879, p. 14 ; Smend, *altt. Rel.-gesch.*, p. 113 ; Ryssel, pour Deut. 18, 11 ; Bertholet, *Kurz. Hand-Comm., Deut.*, p. 59). — Parmi les nombreuses hypothèses faites pour préciser le sens de chacun des deux termes, citons celle de M. Henry-Preserved Smith, *A Critical and Exeg. Comm. on the books of Sam. (Intern. Crit. Comm.)*, 1899, p. 239 suiv., adoptée avec des réserves par M. Paul Garnault, *Revue Scientifique*, 26 mai 1900, p. 647-649 ; d'après M. Smith *'ôb* désignerait toujours un objet matériel, peut-être une tête de mort, dont les sorciers se servaient pour évoquer les morts. Cette interprétation pourrait convenir à des passages comme 2 Rois 23, 24 ; 21, 6 (?) ; 1 Sam. 28, 8, mais ne saurait s'appliquer à Lév. 20, 27, où l'on voit l' *'ôb* ou le *yidde'oni* résidant *dans* le sorcier. — Le même passage nous oblige à écarter l'hypothèse de M. B. Duhm, suivant laquelle le *ba'al* ou la *ba'alat 'ôb* aurait été le médium et le *yidde'oni* l'hypnotiseur ; l' *'ôb* serait « un esprit qui a le pouvoir de donner aux morts la voix ou de leur permettre de se rendre visibles, de se matérialiser » (*Handkomm., Jes.*, 1892, p. 64). Il est vrai que d'ordinaire on consulte l' *'ôb et* le *yidde'oni*, mais Lév. 20, 27 dit : l'un *ou* l'autre : et le *yidde'oni* réside comme l' *'ôb* dans le sorcier.

divers pour consulter les trépassés. Ainsi le Deutéronome distingue « celui qui consulte un *'ôb* et un *yidde'oni* » et « celui qui interroge les morts » (1).

Certains de ces procédés étaient exactement ceux que nous rencontrons chez les Grecs, comme du reste dans bien d'autres peuples.

Parfois le devin passait pour possédé par un esprit trépassé comme les Euryclès grecs ou le sorcier Zoulou en qui est entré un *amatongo* ou âme d'ancêtre : « Un homme ou une femme, dit le Lévitique, *s'il y a en eux un 'ôb ou un yidde'oni*, seront mis à mort » (2).

Le consultant pouvait recourir à l'incubation, c'est à dire passer la nuit dans les sépulcres pour y recevoir des oracles en songe (3), de même que l'on pouvait avoir des rêves révélateurs quand on couchait dans un sanctuaire de Yahvéh (4).

On pouvait encore s'adresser à des personnes expertes, qui savaient « faire monter » les morts du scheol. Tantôt alors les âmes restaient sous terre ; elles se contentaient de venir aux confins de leur empire et l'on entendait seulement leur voix sortir du sol (5). Tantôt elles se montraient, du moins à ceux qui avaient « les yeux ouverts » pour voir les esprits, c'est à dire à la sorcière, comme dans le cas de la pythonisse d'Endor (6).

(1) 18, 11. Dans le second cas, il s'agit peut-être de ceux qui interrogeaient directement, sans l'intermédiaire d'un devin, les morts, par exemple par l'incubation (DILLMANN, *Kurzgef. ex. Handb.*[2]; BERTHOLET, *Kurz. Hand-Comm.*).

(2) Lév. 20, 27. On trouvera de nombreux exemples parallèles TYLOR, *Civil. Prim.*, II, p. 163-176 ; l'esprit qui parle par la bouche ou par une autre partie du corps du possédé est tantôt son esprit familier (ainsi chez les Esquimaux, *ibid.*, II, p. 231, et dans le cas de ces femmes du coude ou du ventre desquelles on entendait sortir la voix d'un trépassé : ALLATIUS, *De Engastrim.*, p. 1057), tantôt l'âme d'un mort quelconque : à Sofala, l'âme du roi entrait après les funérailles dans le corps d'un sorcier ; ce sorcier, prenant la voix du défunt, donnait des conseils au nouveau roi. En Chine, on consulte des femmes par la bouche desquelles parle l'âme de la personne qu'on veut évoquer (TYLOR, II, p. 174.176).

(3) Es. 65, 4. Cette pratique s'est perpétuée dans le judaïsme : *T. B. Nidda* 17[a] ; PERLES, *MGWJ*, 10, p. 388 ; BLAU, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 53.66.

(4) 1 Rois 3, 4-15 ; Gen. 28, 11-16.

(5) Es. 29, 4.

(6) 1 Sam. 28, 13.14. « Chez les Finnois, l'ombre des morts apparait aux Chamans, mais non pas aux hommes ordinaires, si ce n'est en songe » (TYLOR, *Civil. Prim.*, I, p. 518). Dans un rite magique juif rapporté par ALLATIUS (*de Engastrimytho*, p. 1078), un homme et une femme se tiennent à la tête et aux pieds d'un cadavre récemment décédé : la femme voit l'âme, l'homme interroge.

Il n'y avait rien là qui pût faire naître chez les assistants le moindre doute sur la réalité des apparitions, car c'est ainsi aussi que les choses se passaient couramment et normalement dans le commerce avec Dieu et ses anges (1).

Du reste, dans tous les cas, le consultant entendait la voix de l'esprit, une voix non pas indistincte et inarticulée comme on l'avance sans aucun appui dans les textes, mais semblable à un chuchotement, à un gazouillement d'oiseau (2). Si les esprits parlent ainsi, ce n'est naturellement pas de crainte d'être démentis par les faits, ainsi que le supposent les critiques hantés par la théorie rationaliste de la supercherie, mais parce qu'il est naturel à un spectre de n'avoir qu'un « fantôme de voix » (3). C'est là une croyance universelle. « Les Algonquins de l'Amérique du Nord entendent les âmes-fantômes des morts murmurer comme des grillons. Les esprits des morts de la Nouvelle-Zélande, quand ils viennent s'entretenir avec les vivants, prononcent les mots en sifflant; et le son criard de leur voix est noté par d'autres insulaires de la Polynésie. Les esprits familiers de leurs devins sont, au dire des Zulus, les mânes des ancêtres dont la voix est un sourd et court sifflement, d'où le nom d'*imilozi* ou siffleurs, donné à ces esprits » (4). Les classiques dépeignent aussi la voix des trépassés comme un léger murmure, une voix faible, aiguë, semblable à celle des chauves-souris (5).

Il n'y a pas de raison de douter que cette voix sans timbre qui passait pour être la voix sépulcrale, ait été aussi celle de l'ombre de Samuel. On a souvent noté l'analogie que présente la scène d'Endor avec les évocations d'esprits telles qu'elles se pratiquent chez les Esquimaux et en Nouvelle-Zélande. « Quand

(1) Par exemple 2 Rois 6, 15-17; Nombres 22, 31; 24, 3.15.16, etc..., et inversement Gen. 19, 11; 2 Rois 6, 18-20; Luc 24, 16-31. Dans la scène du chemin de Damas, du moins d'après Actes 9, 7, les compagnons de Saul entendent la voix, mais ne voient personne.

(2) Es. 8, 19; 29, 4.

(3) D'autant plus que l'on prête souvent à l'âme l'apparence d'un oiseau ou d'un insecte.

(4) Tylor, *Civil. Prim.*, I, p. 525.526.

(5) Homère, *Il.*, 23, 100.101; *Od.*, 24, 5-9; Virgile, *En.*, 6, 492.493; Lucain, *Phars.*, 6, 621-623; Horace, *Satires*, I, 8, 40.41; Ovide, *Fast.*, 5, 457.458.

le *torngak* (esprit) vient de lui-même, écrit David Cranz dans son *Histoire du Groenland*, il reste dehors à l'entrée. L'*angekok* (sorcier esquimau) s'entretient avec lui de ce que les Groenlandais désirent savoir. On entend distinctement deux voix différentes, l'une à l'extérieur, l'autre à l'intérieur » (1). En Nouvelle-Zélande l'esprit apparaît au dehors, puis parle d'une voix chuchotante par la bouche de la nécromancienne, mais ne se fait pas voir (2).

Il est possible que ces voix entendues au dehors s'expliquent au fond par des phénomènes de ventriloquie (3). Mais telle n'était, en tout cas, pas l'interprétation que les sorciers devaient se donner à eux-mêmes du fait : ils parlaient sans doute dans une sorte d'extase et se croyaient pénétrés par les esprits.

Les lieux de consultation des morts étaient en première ligne les sépulcres (4). Mais il y avait peut-être en Palestine, comme en Grèce et en Babylonie, des localités qui passaient pour être en communication directe avec le scheol et qui étaient par suite particulièrement désignées à qui voulait entrer en relations avec les morts. Un prophète décrivant diverses sortes d'infidélités à Yahvéh s'écrie : « Tu as envoyé tes messagers jusque fort loin, et [tu en as envoyé] *descendre jusqu'au scheol* » (5). Il s'agit, comme le dit M. Duhm, de « lieux d'oracles où l'on

(1) *Historie von Grönland*, 2e édition, Barby, 1770, I, p. 270.

(2) Grüneisen, *Der Ahnenk.*, p. 159.

(3) Il ne faut pas citer à l'appui le fait que la version des LXX traduit presque toujours *'ôb* par ἐγγαστρίμυθος, même dans 1 Sam. 28. Car ce mot ne signifie pas, comme le français ventriloque, une personne dont la voix semble venir d'un point extérieur, mais un esprit qui parle dans le corps d'un homme ou un homme dans le corps duquel parle un esprit : donc un esprit de possession ou un possédé. La version des LXX l'emploie dans ce sens précis ou dans l'acception vague de nécromancien, mais jamais au sens moderne de ventriloque : homme pouvant tromper les autres sur le point d'où part sa voix. M. Marcel Dieulafoy propose une autre explication de la scène d'Endor : « Il se peut... que Saül, surexcité par les apprêts de la nécromancienne, soit tombé dans une de ces crises auxquelles il était sujet, ait eu la vision de Samuel et traduit l'écho de ses propres pensées » (*Le Roi David*, Paris, Hachette, 1897, p. 118). L'auteur oublie que, d'après le récit, Saül n'a pas *vu* Samuel.

(4) Es. 65, 4.

(5) Es. 57, 9.

consultait des divinités souterraines ou pratiquait la nécromancie » (1) ; ce passage prend un sens plus précis si ces lieux d'oracles étaient eux-mêmes des portes du scheol. La « Vallée des Refaïm » près de Jérusalem renfermait peut-être un de ces soupiraux des enfers. Et qui sait si quelqu'une des grottes que l'on voit auprès d'Endor (2) n'a pas servi tout à la fois de demeure à la pythie et d'issue aux âmes qu'elle évoquait ?

Ces voyages jusqu'aux portes des enfers n'étaient toutefois sans doute pas plus indispensables en Israël qu'en Grèce ; et le magicien hébreu devait se charger de consulter partout les esprits.

Sur les moyens qu'on employait pour les déterminer à répondre, nous ne savons à peu près rien. On voit cependant que la sorcière d'Endor a eu recours à des procédés magiques ; car l'ombre de Samuel, qui se plaint d'avoir été « troublée », n'est évidemment pas venue de son plein gré.

L'appel du nom du défunt jouait un rôle (3). Mais suffisait-il, comme c'est le cas chez d'autres peuples, pour forcer l'âme à apparaître (4) ? On peut en douter ; car les Hébreux, nous l'avons vu, ne craignaient pas de prononcer dans la vie journalière le nom d'un mort.

Le procédé magique qui consistait à se servir du corps du défunt ou d'une partie de son corps pour agir sur l'esprit était connu dans le monde sémitique comme dans toute l'humanité. C'est pour cela, par exemple, que, dans une inscription nabatéenne, on interdit, sous peine de malédiction, de sortir du tombeau tout *ou partie* du cadavre (5). Mais il n'y a pas de

(1) B. Duhm, *Handkomm.*, p. 401 ; K. Marti, *Kurzer Hand-Comm.*, p. 369.

(2) Baedeker-Socin, *Palestine et Syrie*, 2e éd., Leipzig, Baedeker, 1893, p. 245.

(3) 1 Sam. 28, 15 : « Je t'ai appelé ».

(4) Spencer, *Princ. de Sociol.*, I. p. 342.343 ; Frazer, *JAI*, 15, p. 73. En Prusse orientale, par exemple, un mort appelé trois fois apparaît. — Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 117-123 : « Si le magicien savait invoquer le nom exact au bon moment, il avait cause gagnée, car dieux et démons ne pouvaient résister au nom ; quand ils étaient appelés, il fallait qu'ils parussent. »

(5) *CIS*, II, 198 (Hegra), l. 5. 6. : Lidzbarski, *Handb.*, I, p. 452. — Sur l'emploi de cette recette magique dans le judaïsme, cf. Blau, *altjüd. Zauberw.*, p. 17. 53.54 ; — chez les Arabes et autres Sémites, Rob. Smith, *Rel. of the Sem.* [2],

témoignage attestant explicitement l'emploi de cette pratique dans l'ancien Israël (1).

Le recours à la magie n'excluait, du reste, pas nécessairement l'emploi des sacrifices et des prières. Les Babyloniens qui avaient des exorcismes pour agir sur les esprits des morts, leur faisaient, d'autre part, des offrandes pour les déterminer à s'en aller, donc probablement aussi pour les décider à venir (2) ; ils avaient des prêtres attachés aux esprits des trépassés *(ša ekimmou)*, qui faisaient monter l'*ekimmou* et l'interrogeaient (3).

Dans l'unique récit babylonien d'évocation qui nous ait été conservé, c'est par l'entremise d'un dieu supérieur, Ea, et d'une divinité infernale, Nergal, que Gilgamès obtient l'apparition de l'esprit de son ami (4).

La scène de l'évocation de Samuel, on le voit, bien loin d'être « isolée », vient d'elle-même prendre sa place dans le système des oracles des morts, qui a été dans l'Israël primitif à peu près ce qu'il était dans le reste du monde, et qui, nous pouvons l'ajouter, ressemblait fort au système des moyens employés pour consulter les dieux.

## D. — L'ORIGINE DE LA NÉCROMANCIE.

On a souvent refusé de faire état, dans l'histoire des idées hébraïques, des textes relatifs à la consultation des morts, en alléguant que c'était une coutume d'origine étrangère (5). On s'appuie d'ordinaire sur un passage du Deutéronome (18, 9-11). M. Grüneisen ajoute que « les arts proprement magiques... pros-

p. 381.382 ; — dans l'humanité en général, SPENCER, *Princ. de Sociol.*, I, p. 340-343. 593-595 ; FRAZER, *JAI*, 15, p. 83 ; ALLATIUS, de *Engastrimytho*, p. 1059. 1061-1063 ; cf. LUCAIN, *Phars.*, 6, spéc. 621 ss.

(1) Voir ci-dessus, p. 250, note 5.

(2) Voir ci-dessus, p. 162.

(3) ZIMMERN, *KAT*³, p. 641.

(4) *KB*, VI, 1 p. 260-263.

(5) Ainsi AUG. SABATIER, *Mémoire sur la notion hébr. de l'esprit*, p. 11 ; ERNST SELLIN, *Beiträge z. israelit. und jüd. Relig.-gesch.*, Leipzig, Deichert, 1896, I, p. 183. 184. 188 (à titre de possibilité) ; GRÜNEISEN, *Der Ahnenk.*, p. 167 (de même).

pèrent le mieux dans un terrain sur lequel une antique cultur a déposé en abondance des matières en décomposition » (1)

Je ne sais si M. Grüneisen attribue aux Esquimaux, Zoulous Pahouins et autres sauvages qui consultent sans cesse leur ancêtres, « une antique culture ». En tous cas, longtemps déj avant le yahvisme, les anciens Hébreux avaient atteint le mêm degré de « culture » et ont pu, par conséquent, demander de oracles à leurs morts, comme le fait toute l'humanité pri mitive, sans avoir besoin d'imiter des peuples plus civilisés e plus corrompus.

Le Deutéronome regarde, il est vrai, la consultation des tré passés comme un emprunt aux Cananéens. Mais, dans le mêm passage, il attribue une origine identique à la magie tou entière, et ailleurs, à des pratiques foncièrement et universel lement sémitiques comme la vénération des pierres levée *(maṣṣébâh)*, des arbres, des montagnes. Evidemment, le légis lateur considérait comme étrangères aux mœurs vraiment israé lites toutes les coutumes qu'il tenait pour étrangères au yah visme authentique.

La sorcellerie surtout devait tout naturellement lui paraît venue du dehors ; car elle est un peu partout regardée comm importée. Varron croit que la consultation des morts par l'hy dromancie est un emprunt de la Grèce et de l'ancienne Rome la Perse (2).

De même qu'Esaïe reproche à Israël d'être « plein de l'Orier et adonné à la magie comme les Philistins » (3), chez le Assyriens « les sorcières sont volontiers représentées comm venues des pays voisins, Elamites, Kutéennes, Sutéennes, Lul lubiennes ou Hannigalbatiennes » (4). Les Finnois, qui, parm les peuples voisins, passaient pour être tous magiciens, disaier d'un sorcier très fort : c'est un vrai Lapon (5).

C'est une croyance générale chez les non-civilisés, que tou

(1) *Der Ahnenkultus*, p. 167.

(2) VARRON, *ap.* AUG., *Civ. Dei*, VII, 35 (éd. HOFFMANN, Prague, 1899, p. 351) ; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Hist. de la Divin.*, I, p. 333.

(3) Es. 2, 6.

(4) C. FOSSEY, *La Magie assyrienne*, Paris, Leroux, 1902, p. 45.46.

(5) ALB. RÉVILLE, *Relig. des peuples non-civilisés*, II, p. 173.

les étrangers pratiquent la magie et qu'il faut se protéger contre les influences néfastes qu'ils exercent, volontairement ou non (1). En vertu même de cette croyance, les sorciers venus du dehors, devaient en effet être nombreux et trouver un crédit tout particulier. Mais, si les magiciens étaient souvent étrangers, la foi à la magie, elle, était partout autochthone ; c'est un des éléments constitutifs de la mentalité primitive.

Il faut accorder à M. Sellin que les mesures prêtées à Saül contre les nécromanciens sont probablement historiques (2) et que les oracles des morts eurent, dans le désarroi religieux qui marqua la chute des royaumes d'Israël et de Juda, un regain de vogue qui amena, par exemple, Manassé à les reconnaître officiellement (3). Mais le premier fait, pas plus que le second, n'indique que la consultation des morts soit d'origine cananéenne (4). Ce n'est pas comme coutume étrangère, mais en tant que recours à des *élohim* rivaux de Yahvéh que Saül, l'Oint du Dieu d'Israël, a condamné cette pratique (5).

Ceci nous amène au dernier point sur lequel nous ayons à insister.

### E. — Caractère religieux de la consultation des morts.

C'est en qualité d'êtres divins que les âmes trépassées sont consultées.

Le terme d'*élohim* est appliqué expressément à un mort par la pythie d'Endor. Cette désignation fort claire a paru naturellement très obscure aux exégètes qui ne veulent pas que les

(1) Frazer, le *Rameau d'Or*, I, p. 231-240.

(2) Sellin, *Beiträge*, I, p. 185-188 ; Kamphausen, *Das Verhältniss des Menschenopfers zur isr. Rel.*, Bonn, Röhrscheid, 1896, p. 18 ; Grüneisen, *Der Ahnenk.*, p. 163. 167 ; Budde, *Kurz. Hand-Comm., Sam.*, p. 176. 178. 179. Au contraire Schwally, *Das Leben*, p. 74 ; Smend, *Alttest. Rel.-gesch.*, p. 113.

(3) Sellin, *Beiträge*, I, p. 188.

(4) C'est à tort, du reste, que M. Grüneisen (p. 167) prête ce raisonnement à M. Sellin.

(5) Il aurait pu, d'ailleurs, interdire l'évocation magique des esprits en se plaçant au point de vue même de la religion des morts : n'était-ce pas, en effet, manquer de respect aux âmes que de les contraindre à se montrer ?

morts aient été des dieux pour les anciens Hébreux. Et ils se sont appliqués à l' « interpréter ». « Le fait est trop extraordinaire, écrit le P. Lagrange, pour qu'on en puisse rien conclure. La pythonisse veut désigner d'abord une vague forme surnaturelle : elle aurait difficilement choisi un autre mot » (1). « En dehors de 1 Sam. 28, 13, dit M. L.-G. Lévy, les trépassés ne sont jamais appelés *élohim*. Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que, dans l'espèce, il s'agit d'un personnage extraordinaire, que ce personnage, au surplus, n'est pas adoré, et qu'il se présente comme l'organe de Iahvé » (2).

Il est inutile sans doute de montrer bien longuement la faiblesse de ces échappatoires : la pythonisse sait fort bien que ce qu'elle voit n'est pas une vague forme surnaturelle, mais un esprit trépassé, celui de Samuel, qu'elle a évoqué. D'autre part c'est bien l'esprit trépassé qu'elle salue en lui du nom d'*élohim;* car les personnages extraordinaires et les organes de Yahvéh n'ont jamais de leur vivant reçu un pareil titre.

Du reste, le terme d'*élohim* appliqué aux morts n'est pas aussi isolé qu'on veut bien le dire. Car dans un passage, obscur il est vrai, d'Esaïe (8, 19), il faut probablement traduire : « Et si l'on vous dit : « Consultez les âmes des morts » et les esprits, qui chuchottent et qui murmurent ; un peuple » ne consultera-t-il pas ses dieux, les morts en faveur des » vivants ? » [répondez :] à la loi et au témoignage ! » (3).

(1) *Etudes* [2], p. 316.

(2) *La Famille*, p. 37.

(3) Ainsi entendent MM. Oettli (*Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, 1885, p. 149-152), Schwally (*Das Leben*, p. 46) et Marti (*Kurz. Hand-Comm.*, *Jes.*, p. 89). On ne voit pas pourquoi les morts, posés en rivaux de Yahvéh, le Dieu d'Israël, ne pourraient pas être appelés les vrais dieux *du peuple* (Lagrange, *Etudes* [2], p. 316). La traduction ordinaire est beaucoup plus heurtée : « Et si l'on vous dit : « Consultez les âmes, etc... » [répondez :] Un peuple ne consultera-t-il pas son Dieu ? Les morts en faveur des vivants ! [sous-entendu : *quelle absurdité de consulter* les morts... !] A la loi et au témoignage ! » M. Duhm, qui traduit ainsi, en conclut avec raison que la phrase « les morts en faveur des vivants » est une glose (*Handkomm.*, p. 64). — M. L.-G. Lévy (*la Famille*, p. 37) propose de traduire : « Est-ce que le peuple ne consultera pas plutôt son Dieu par l'entremise des vivants en faveur des morts ? » Cette traduction n'est pas admissible. La préposition *'el* ne peut pas avoir un autre sens devant « son Dieu » et devant « les morts ».

Mais, en dépit du texte formel de Samuel, on insiste et l'on dit : les oracles demandés aux trépassés ne supposent pas chez eux un caractère divin. « On consulte les morts dans la nécromancie non comme *dieux*, mais comme *hommes*. » On les interroge sur un secret qu'eux seuls connaissent ou sur la satisfaction qu'ils désirent recevoir pour une offense qu'on leur a faite. Mais on ne demande de révélations sur l'avenir, on n'attribue donc de connaissances surnaturelles qu'à ceux qui ont été de leur vivant devins ou prophètes : Ulysse s'adresse à Tirésias, Saül à Samuel. Rachel dans sa tombe ignore si bien l'avenir que Yahvéh, pour la consoler du départ de ses enfants, lui annonce leur retour (1).

Il y a du vrai dans cette observation. Il est exact que, en vertu de cette idée que la vie d'outre-tombe est la « continuation » de l'existence terrestre, on devait s'adresser *de préférence*, pour avoir des révélations sur l'avenir, aux esprits des anciens voyants (2). Dans le monde grec, les oracles des devins antiques, Tirésias, Amphiaraos, Chalcas, Mopsos, avaient une grande vogue. Mais on demandait aussi des directions toutes semblables à des héros (réels ou mythiques, peu importe ici) qui n'avaient jamais eu ou ne passaient pas pour avoir eu le don prophétique : Protésilaos, un ancien guerrier, qu'un vigneron consultait sur sa récolte, Sarpédon, Ulysse, Alexandre-le-Grand, etc., sans parler d'Héraclès, qui faisait découvrir des coupables et donnait des recettes de médecine (3). De simples morts pouvaient aussi prédire des bouleversements politiques, comme la défaite des Romains (4). C'est à un Plutonium, non à un oracle héroïque, que Thyeste va consulter sur le moyen de se venger d'Atrée et Périandre sur l'emplacement d'un trésor (5). Le Zoulou, le Dahoméen, le Pahouin consulte son ancêtre sur tout au monde, sur l'issue d'une guerre, sur

(1) Jér. 31, 15-17. — Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 166; Lagrange, *Rel. des*², p. 317.
(2) Cf. Hans Duhm, *Die bösen Geister im A. T.*, p. 24.25.
(3) Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divin.*, III, p. 308-313 348-356.
(4) *Ibid.*, II, p. 131.
(5) *Ibid.*, III, p. 365; Herodote, V, 92.

l'efficacité d'un fétiche, et lui fait d'amers reproches s'il n'a pas prédit juste.

Pour les Hébreux, de même, tous les morts devaient participer en quelque mesure à la faculté de voir les choses que les simples humains n'aperçoivent pas. Car, avec beaucoup d'autres peuples, ils attribuaient ce don déjà aux mourants. Non seulement Moïse, mais Isaac, Jacob, Joseph, qui ne sont à aucun degré représentés comme des prophètes, entrevoient et prédisent, au moment de mourir, l'avenir de leurs descendants (1). Par la mort, les âmes entraient donc bien dans le monde de « ceux qui savent », des esprits *yidde'onim*.

M. Grüneisen avance un autre argument : l'évocation des esprits était pratiquée de préférence par des femmes ; ce n'était donc pas un acte de culte (2).

Il suffit de se rappeler que la religion officielle aussi avait ses prophétesses, Débora, Houlda, Miriam, pour démêler la confusion sur laquelle repose ce raisonnement. Sans doute *le culte* ne pouvait être célébré que par les mâles, dans le yahvisme aussi ; mais l'esprit inspire qui bon lui semble. Du reste, si l'évocation des morts était pratiquée, non exclusivement (3), mais principalement par des femmes, cela peut tenir, comme le remarque M. Schwally, à ce que « ce sont surtout les rites religieux à leur déclin qui tombent volontiers entre des mains féminines » (4). Cela peut tenir aussi à ce que, l'homme se réservant le culte, la magie fut de bonne heure et un peu partout abandonnée aux femmes (5).

On dit encore : « L'évocation des morts n'est rien moins qu'un culte ; car on n'y cherche pas les avis d'un être supé-

(1) Gen. 27, 2-7.28.29.39.40 ; 48, 14-22 ; 49, 1-28 ; 50, 25 ; Deut. *passim*. Cf. chez les Grecs les prédictions de Patrocle mourant (*Il.*, 16, 851-854) et d'Hector expirant (*Il.*, 22, 358-360) ; Rohde, *Psyche*², p. 55, note 1.

(2) *Der Ahnenkultus*, p. 161.

(3) Lév. 20, 27. Comp. chez les Grecs les Euryclès et les Euryclesses : Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divin.*, II, p. 128.

(4) *Das Leben*, p. 32. C'était le cas pour le culte des *terafim* (Rachel, Mical).

(5) Ex. 22, 17 ; Ez. 13, 17-23. De même chez les Assyriens : C. Fossey, *La Magie assyrienne*, p. 45.

rieur ; on met de force les esprits à son service par des procédés surnaturels » (1). C'est par horreur de la magie que Saül et le Deutéronome ont prohibé la consultation des trépassés, et non par hostilité contre le culte des morts, avec lequel celle-ci n'avait rien à faire.

La contrainte magique est, en effet, employée dans le seul récit israélite d'évocation que nous possédions. Mais il ne manque pas, nous l'avons vu, dans le monde sémitique même, d'analogies pour faire penser qu'en Israël on recourait aussi à des moyens proprement religieux. Magie et culte sont loin de s'exclure. Bien que la magie, procédant par contrainte, soit en son principe foncièrement différente de la religion, elle a cependant eu longtemps, si étrange que cela puisse paraître à des esprits modernes, une large place dans le culte même des dieux. La magie du sang jouait un rôle capital dans le sacrifice, et la magie du nom dans la prière telle qu'on la concevait dans l'antiquité. Il serait facile de signaler en abondance des traces de magie jusque dans les rites du yahvisme officiel. L'un des premiers effets du progrès religieux a été précisément de chasser de la religion, sinon les actes magiques, du moins les idées magiques attachées à ces actes. La persistance obstinée de la magie dans la religion des morts est peut-être simplement un indice de la haute antiquité de cette religion.

En tous cas il est tout à fait inexact de laisser croire, comme le fait M. Grüneisen, que les législateurs yahvistes n'ont reconnu et condamné dans la consultation des morts qu'un acte de sorcellerie, et non une démarche religieuse. La Loi stigmatise expressément le recours à ces oracles comme *une prostitution* à l'égard de Yahvéh, c'est à dire comme *un hommage coupable apporté à une divinité rivale :* « Toute personne qui s'adressera aux âmes des morts et aux esprits divinateurs *pour se prostituer derrière eux*, je tournerai ma face contre cette personne et je la retrancherai du milieu de son peuple ». Le caractère religieux de cette prohibition est encore souligné par

(1) GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 166.

l'exhortation qui la complète : « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis Yahvéh, votre Dieu » (1).

Nous avons ici la confirmation la plus éclatante du témoignage apporté par le narrateur de la scène d'Endor. L'Israélite, encore à l'époque historique, lorsqu'il venait demander un oracle à un mort, était convaincu qu'il s'adressait à un *élohim*, à un être divin, capable de l'aider dans sa détresse et de lui donner des directions surnaturelles. En accomplissant ces vieux rites, il avait comme une poussée d'atavisme et la vieille religion des morts reprenait vie en lui.

(1) Lév. 20, 6.7. C'est aussi le point de vue du rédacteur des Chroniques. Voici comment il présente la fin de Saül : « Et Saül mourut à cause de son infidélité.., et aussi parce qu'il consulta un esprit trépassé pour lui demander un oracle, et n'en demanda pas à Yahvéh : aussi le fit-il mourir » (1 Chr. 10, 13.14). Le cas de Saül est évidemment pour lui exactement parallèle à celui d'Achazia, que Yahvéh fit mourir, parce qu'il avait « envoyé consulter Baal Zeboub, dieu d'Ekron, comme s'il n'y avait en Israël point de Dieu dont on puisse consulter la parole » (2 Rois 1, 16 ; cf. v. 3-6).

## 4. — Conclusion.

Nous pouvons envisager d'ensemble l'attitude que les ancêtres d'Israël prenaient vis-à-vis de la mort et des morts.

Ils étaient persuadés qu'il y a une survie, que le double du défunt continue de vivre dans sa tombe ou dans le scheol. Ce point a été mis en lumière avec une telle surabondance de preuves qu'il est inutile d'y insister.

Les relations des vivants avec les morts n'étaient dictées exclusivement ni par la peur, ni par l'adoration, ni par la piété compatissante. On avait à l'égard des esprits un mélange de sentiments divers où dominait la crainte, mais où intervenaient aussi l'horreur de la mort et la pitié pour les trépassés, l'affection pour le parent absent, et plus encore le désir de se placer sous sa protection. Ces contrastes mêmes donnent à cette attitude son relief et sa vérité psychologique.

Il y avait chez les Hébreux les éléments d'un véritable culte rendu aux défunts. Les morts sont des dieux, d'un rang très inférieur sans doute, des sortes de génies familiaux ou locaux, mais enfin des *élohim*. Ils sont doués d'un savoir et d'un pouvoir surhumains; on leur offre des sacrifices; ils ont leurs lieux saints, leurs temps sacrés; on leur demande des oracles.

Il y a, nous l'avons indiqué à plusieurs reprises, de grandes inégalités entre les morts, non seulement quant à leur condition d'existence dans la tombe ou dans le scheol, mais aussi quant au culte qu'on leur rend. On n'honore pas un mort quelconque comme on honore son père, ou l'ancêtre de sa tribu, ou un prophète. Nous aurons à préciser ce point dans une étude spéciale consacrée au culte des ancêtres.

Cette religion des morts a eu ses grands côtés. Elle a contribué à donner à la famille sa forme spéciale et à en maintenir la solidarité sacrée. Mais elle appartenait à un stade

religieux très inférieur et, de plus, était incapable de grands développements. Il était nécessaire et légitime qu'elle disparût devant la religion très exigeante et, dès ses origines, infiniment supérieure de Yahvéh.

En même temps qu'il a ruiné le vieux culte des morts, le yahvisme a affaibli la croyance à la survie, qui y était étroitement unie dans l'antiquité israélite. Mais il faut se souvenir que cette croyance n'avait aucun caractère moral, et qu'il ne s'y rattachait ni pensée de sanction, ni espérance de félicité. C'est le yahvisme qui a, plus tard, donné à Israël une notion de l'au-delà comportant ces deux éléments.

---

# NOTES COMPLÉMENTAIRES

P. 41. *Historique de la question.* — M. Karl Marti, dans l'ouvrage qu'il vient de faire paraître (*Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des Vorderen Orients*, Tubingue, Mohr, 1906, p. 18), adopte l'interprétation que M. Beer a donnée des rites funéraires : « Un caractère surhumain était reconnu aux morts. Il en est ainsi, si, comme cela est le plus vraisemblable, dans les usages du deuil on avait primitivement pour but de se garantir contre les esprits des morts ». Mais il soutient, d'autre part, que ces rites avaient perdu dès l'époque de la formation d'Israël leur caractère apotropéique, pour prendre celui d'une communion sacramentelle avec les morts.

M. Bernhard Stade, au contraire, dans la *Biblische Theologie des Alten Testaments*, parue récemment (Tubingue, Mohr, 1905), maintient, sur l'interprétation des usages funéraires comme sur les rapports du culte des ancêtres avec la constitution des sociétés sémitiques, les thèses qu'il avait émises précédemment : « La famille est une institution reposant sur le patriarcat et garantissant le culte des ancêtres » (p. 188). Les rites funéraires « sont originairement des efforts faits pour disposer favorablement les âmes des trépassés, éveiller leur pitié, maintenir la communion avec eux, les nourrir et les entretenir. Par là on les empêche de réapparaître comme revenants et de se livrer à des actes hostiles » (p. 186. 187). Par la dernière phrase, M. Stade accorde que les rites du deuil ont pu avoir un but défensif ; mais, selon lui, c'est par des témoignages de piété que l'on essayait de se préserver contre les morts.

M. A. Guérinot, sous le titre *Le culte des morts chez les Hébreux*, donne dans le *Journal Asiatique* (10e série, t. IV, juill.-déc. 1904, p. 441-485), une « revue générale des derniers travaux relatifs au culte des morts », c'est à dire des ouvrages de MM. Stade, Schwally, Frey et Grüneisen. Personnellement il se range à une opinion moyenne. « Le soin particulier dont les Hébreux entouraient les tombeaux, les sacrifices qu'ils offraient aux morts, et surtout l'évocation de ces derniers..., tous ces actes sont une preuve indéniable d'un culte réel ». « Il a existé chez les Hébreux, dirons-nous avec H. Spencer, un culte des ancêtres imparfaitement développé » (p. 483. 484).

Mais M. Guérinot estime, d'autre part, que les rites funéraires ne dérivent ni du culte des morts ni même de la croyance à leur survie : les lamentations étaient l'expression naturelle du chagrin (Leyrer, Kamphausen). Le vêtement de deuil était « un acte d'humilité... à l'égard de Jahvé » (Frey). Les mutilations (tonsure, incision) constituaient « un procédé de purification ». C'est également par crainte de participer à l'impureté du cadavre, dont la contagion s'étendait aux aliments, que les parents du défunt devaient jeûner ou être nourris au moyen de vivres apportés du dehors. Si les tombeaux *devinrent* sacrés, c'est parce que plusieurs des emplacements où on les éleva étaient déjà des sanctuaires, et que les sépulcres étaient impurs : « il n'en fallait pas davantage pour en défendre l'approche et, de cette façon, les revêtir d'un caractère sacré » (p. 478. 479).

Sans parler d'autres difficultés de détail, cette interprétation des rites funéraires israélites soulève deux graves objections de principe. C'est une erreur, selon nous, que de prétendre expliquer des usages qui se retrouvent dans toute l'humanité et remontent aux temps les plus reculés de la préhistoire, exclusivement par la façon de penser et de sentir des Israélites de l'époque yahviste, sans tenir compte des coutumes toutes semblables qu'on rencontre ailleurs. En second lieu, si M. Guérinot a raison de mettre en relation certains rites funéraires avec l'impureté des morts, le rapport n'est pas celui qu'il indique. L'auteur s'en tient à une notion très moderne de l'impureté (malpropreté). En réalité un objet impur, de même qu'un objet sacré, était primitivement un objet dont le contact est redoutable : les saintes Ecritures souillent les mains (voy. ci-dessus p. 176-179). Les rites funéraires en question n'avaient pas pour motif la crainte de l'impureté ; mais l'impureté attribuée aux morts et ces rites funéraires étaient les effets d'une même cause : la crainte des esprits trépassés.

Mentionnons encore, de M. Roger Bornand, un bref et intéressant exposé des croyances babyloniennes, israélites et égyptiennes sur l'existence d'outre-tombe: *La Mort et les Idées religieuses de l'Ancien Orient* (extrait de la *Revue générale*, décembre 1905), Bruxelles, Goemare, 1905.

P. 48. *L'éternuement.* — M. B. Duhm interprète de même le passage 2 Rois 4, 35 : *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, Tubingue, Mohr, 1905, p. 12.

P. 50. *Possession par l'esprit des morts.* — On croit dans la Palestine actuelle qu'un mort peut posséder et tourmenter un vivant. « Le 31 déc. 1891, notre plus proche voisine fut assaillie par une forme enveloppée de blanc... Muette de terreur, elle courut à la maison, mais ne put indiquer que par signes que quelque chose d'extraordinaire s'était passé. Aussitôt on alla chercher un Schêikh à Sâknet Abou Derwich, situé près de là. Il apporta ses livres sacrés — des livres magiques — et, pour commencer la cure, appliqua à la patiente un coup de fouet cinglant. Puis, après avoir allumé de l'encens qui brûla tout le temps, il se mit à questionner : Qui es-tu ? — L'esprit répondit dans la femme : Un juif ! — Comment es-tu venu ici ? — J'ai été tué à cette place. — D'où es-tu ? — Je suis de Nâblous ! — Quand as-tu été tué ? — Il y a douze ans. — Sors de cette femme. — Je ne veux pas. — J'ai ici du feu et je te brûlerai. — Par où dois-je sortir ? — Par le petit doigt du pied. — J'aimerais mieux sortir par l'œil, le nez, etc... Après une longue discussion, l'esprit sortit, après avoir agité d'une façon terrible le tronc et la jambe, par le doigt de pied. La femme épuisée tomba et recouvra la parole ». (Philip J. Baldensperger, *Palestine Explor. Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1893, p. 214 s.)

Ce curieux récit est à rapprocher de Lév. 20, 27 (l'homme en qui est un *'ôb*, voy. p. 251) et de Deut. 21, 1-9 (danger causé par le voisinage d'un homme assassiné, voy. p. 169. 170).

P. 57. Sur *nefeš* et *rouaḥ*, M. Stade donne de très intéressantes observations dans sa *Biblische Theol. des A. T.*, 1905, p. 179-183.

P. 69. *Couvrir le sang.* — Comp. encore Ez. 21, 37, qui doit être traduit non : « ton sang sera (répandu) au milieu du pays », mais : « ton sang sera dans l'intérieur de la terre », c'est à dire sa voix sera étouffée, comme l'indique la suite : « on ne se souviendra plus de toi ».

P. 83-86. *Fermer les yeux du mort.* — Je m'aperçois après coup que M. Bertholet (*Die isr. Vorstell.*, p. 9) a déjà suggéré une explication analogue à

celle que nous défendons : « L'usage de fermer les yeux pourrait avoir quelque relation avec la croyance qui se trouve chez beaucoup de peuples que l'âme a son siège dans la pupille de l'œil et pourrait s'échapper par là ».

P. 83, note 5. *Métal sur les yeux.* — Chez les Ola-Ngadju-Dayaks, « on met des pièces de monnaie sur les yeux des cadavres, afin que dans l'au-delà ils ne puissent voir leurs parents et leur nuire ». Dans une autre région de l'Insulinde (district de Tobélo dans l'île d'Halmahéra), même pratique avec une explication différente : « Quand le mort possédait de l'argent, on lui met sur les yeux et dans chaque main un écu nécessaire pour se procurer des aliments pour le voyage » (STEINMETZ, *Ethnol. Stud.*, I, p. 235. 240).

P. 90. Une variante de la tenue de deuil, attestée seulement à l'époque du judaïsme postbiblique, consistait à *mettre à nu son épaule.* Aux funérailles d'Ezéchias, d'après R. Jehouda, 36.000 hommes marchèrent devant lui *ḥalouṣé kâtéf*, « l'épaule mise à nu » (*B. Baba Kam.* 17ᵃ). « Si c'est un savant qui meurt, on met à nu devant lui la droite ; si c'est le président de l'Ecole qui meurt, on met à nu devant lui la gauche ; si c'est le *nasi* qui meurt, on met à nu devant lui les deux mains... On ne se dépouille pas pour tous les morts, mais pour son père et sa mère » (*Semachoth* IX).

M. A. BÜCHLER, qui a réuni les passages de la Mischna et du Talmud relatifs à cette coutume (*ZatW*, 1901, p. 81-92), en propose plusieurs explications : 1) ce serait un reste de la nudité complète ; — 2) c'était primitivement une façon de se préparer à l'ensevelissement du mort ; — 3) on mettait l'épaule à nu pour la frapper ; — 4) « l'épaule porte les fardeaux pesants, de sorte que, en la mettant à nu, la personne en deuil exprimerait qu'elle est prête à accomplir pour le mort les plus rudes travaux » (p. 90). M. Büchler se prononce pour cette dernière explication.

Elle nous paraît peu vraisemblable. D'abord elle est d'un symbolisme compliqué. De plus, on n'a pas besoin de mettre l'épaule *à nu* pour porter un fardeau (voy. par ex. le bas-relief du tribut de Jéhu). Enfin elle n'explique pas pourquoi on se mettait *les deux* épaules à nu pour son père et sa mère.

Nous croyons plutôt, avec M. MORRIS JASTROW (*ZatW*, 1902, p. 117-120), que cet usage était une atténuation de la coutume ancienne qui voulait que l'on se mît à nu, soit entièrement, soit au moins jusqu'à la taille (v. p. 90 et 98, n. 2 et 4). — De cette pratique primitive que l'on ne comprenait plus et qui n'était plus tolérée par l'état des mœurs, on ne conserva qu'un minimum. Il est à remarquer, en effet, 1°) que l'usage de mettre les épaules à nu n'apparaît qu'à une époque tardive ; — 2°) que, à son tour, ce minimum lui-même passa pour peu décent. « Si l'on trouve inconvenant de se mettre à nu (le bras), dit le traité *Semachoth* IX, on ne le met pas à nu même pour son père et sa mère ». D'après *B. Moed Katon* 22ᵇ, cette répugnance se manifestait spécialement chez les grands. Selon l'école rigoriste de Schammaï, il était légitime de répudier une femme pour être sortie dans la rue les bras nus (*Jer. Sota* I, 16ᵇ).

P. 95. *Lambeaux d'étoffe attachés aux tombeaux.* — Cette coutume était observée par les Juifs de Palestine dès le moyen âge. D'après Sahal-ben-Masliah (vers 940), « on attache des nœuds au palmier des justes pour toutes sortes de maladies » (DALMAN, *Saat auf Hoffn.*, 1890, p. 219).

P. 98, note 5. *La tendance à conserver les antiques costumes* dans les actes religieux a été bien mise en lumière par M. MORRIS JASTROW (*JAOS*, 21, 2, p. 28-39). Ce n'est toutefois pas l'explication totale des différents rites de deuil relatifs au vêtement.

P. 99. *Vêtements déchirés.* — Il est d'un usage courant d'offrir au mort des vases brisés, des vêtements lacérés ; ainsi les Ahts suspendent à un arbre voisin des couvertures déchirées (STEINMETZ, *Ethnol. Stud.*, I, p. 159). Le but était peut-être de faire parvenir au mort l'âme de l'objet et de rendre en même temps inutilisable aux vivants le corps dudit objet, désormais tabou.

P. 114, note 3. Si les *Selli* ne se lavaient pas les pieds et couchaient sur le sol, c'était, suivant M. ALB. DIETERICH (*Mutter Erde*, p. 60), parce qu'ils servaient la Terre, qui, d'après des témoignages récents, recevait un culte à Dodone. Dans ce cas, l'intention de ne pas écarter par une ablution l'influence divine serait évidente.

P. 122. Ce qui atteste encore le *caractère religieux de la lamentation*, c'est l'hostilité que lui témoigna l'islam. Les théologiens annoncent aux pleureuses qu'elles paraîtront à la résurrection en pantalon de goudron et en chemises galeuses. Ces menaces terribles n'eurent, du reste, pas grand effet : la *qinâ* est comptée au nombre des quatre coutumes païennes indéracinables. GOLDZIHER, *Culte des ancêtres*, p. 27. 28.

P. 136. *Tonsure.* — Les développements donnés dans le texte (p. 131-136) montrent ce qu'il y a de juste et ce qu'il y a, selon nous, d'erroné dans l'assertion de M. GUÉRINOT (*Journal asiatique*, juill.-déc. 1904, p. 463. 464) : « D'après ces deux exemples (celui du lépreux, Lév. 14, 8. 9, et celui du lévite, Nombres 8, 7), il n'y a aucun doute que le fait de se raser la tête et la barbe constituait le procédé de purification le plus efficace et le plus sûr... L'ablation des cheveux et de la barbe, ainsi que les mutilations corporelles, constituaient donc .. des actes de purification eu égard aux souillures dont la mort était l'occasion ». Si les prêtres ne doivent se faire ni place chauve ni incisions (Lév. 21, 5), c'est, d'après le même auteur, qu'ils « ne doivent jamais se rendre impurs » (Lév. 21, 11) : « n'étant jamais souillés, ils n'ont pas à se purifier ». Le naziréen, de même, ne se rasera que « si quelqu'un meurt subitement près de lui et que sa tête consacrée devienne ainsi souillée ».

Il est exact que l'ablation des cheveux et de la barbe était quelquefois une « purification » : ainsi dans le cas du lépreux, du nazir, et, en un sens, du lévite. Mais : 1° on ne voit pas comment cette explication pourrait s'appliquer aux incisions ; 2° par « purification » il faut entendre ici le fait d'éloigner l'influence d'un esprit et non une souillure au sens propre ; de quelle souillure aurait-on voulu se purifier lorsqu'on se rasait à la fin d'un vœu ? 3° Même ainsi amendée, l'interprétation de M. Guérinot ne suffit pas à expliquer la tonsure dans le deuil ; comme le nazir au terme de son vœu, la personne en deuil offrait probablement sa chevelure en sacrifice ; 4° les législateurs yahvistes, en tout cas, n'avaient nullement conscience, comme le veut l'auteur, que l'ablation des cheveux dans le deuil fût une purification ; ils l'interdisent, non seulement à celui qui ne devait jamais se souiller pour un mort, à savoir au *grand*-prêtre *seul* (Lév 21, 11), mais aussi à ceux qui pouvaient se rendre impurs pour le deuil de leurs proches, c'est à dire aux simples prêtres (Lév. 21, 1-5), et à *tous les Israélites* (Deut. 14, 1).

P. 142. *Se frapper la poitrine.* — « Quand mourut R. Eliézer, R. Akiba... se frappait sur le cœur, si bien que le sang coulait » (*Semachoth* IX).

P. 143, note 1. — Comp. aussi ROB. SMITH, *Kinship*, p. 213-216 ; B. STADE, *Ausgewählte Akad. Reden*, Giessen, 1899, p. 229-273

P. 167, note 5. *Prémices offertes aux morts.* — Le lien étroit des morts avec la fécondité du sol a été mise en lumière pour les peuples indo-européens par ALBRECHT DIETERICH, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905. « Dans le culte de *Tellus*, le culte des mânes et celui du sol qui donne les riches moissons se fondent... en un » (p. 78). *Tellus* et *Di Manes* sont invoqués ensemble dans la *devotio* et dans le *defixio*. Quand le *mundus patet*, on y jette « les prémices de tous les fruits » (p. 77. 78). Comp. ROHDE, *Psyche*², I, p. 246.

P. 170, note 3. *Sacrifices aux morts.* — « Cette pratique, écrit M. JOSEPH JACOBS (*The archæological Review*, vol. III, mai 1889, p. 156), est relatée à une date aussi tardive que celle de la Mischna, dans une sentence attribuée à R. Simon b. Iochaï (*Pirqé Aboth*, édit. TAYLOR, III, 15) ». Il s'agit sans doute de *Pirqé Aboth* III, 3 (éd. STRACK, *die Sprüche der Väter*, Berlin, 1888, p. 33) : « R. Simon dit : Trois personnes qui mangent à une même table et ne prononcent pas sur elles des paroles de la thorah sont comme si elles mangeaient des sacrifices des morts ; car il est dit (Es. 28) : car toutes les tables sont pleines de vomissements, d'ordures ; il n'y a plus de place », littéralement : « il n'y a pas de *mâqôm* » ; le rabbin entend *mâqôm* au sens de Dieu : « Dieu n'y est pas ». Mais les « sacrifices des morts » désignent plus probablement ici les sacrifices aux dieux païens, par allusion à Psaume 106, 28 (cf. STRACK, *ibid.*)

P. 17[illegible], note 2. — Comp. B. STADE, *Bibl. Theol. d. A. T.*, 1905, p. 138. 139.

P. 180, note 2. — Comp. WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 444.

P. 188, note 3, et 189, note 1. — Cf. Jos. 8, 29.

P. 191. *Les morts redoutent la lumière.* — Les Arabes dressaient une tente, *qoubbâ*, plus tard une chapelle, sur la tombe ; c'était, du moins d'après un texte musulman, dans le but de protéger le défunt et de le mettre à l'ombre. GOLDZIHER, *Culte des ancêtres*, p. 24-26. Au Sénégal, dans l'Afrique équatoriale, chez les Samoyèdes, on ensevelit les chefs et les sorciers dans le tronc des arbres. « Il semble, écrit à ce propos M. MARILLIER, que ce soit à cet ensemble de tabous sacerdotaux et royaux qui interdisent aux personnes sacrées le contact avec la terre et avec les rayons du soleil... que vienne naturellement se rattacher cette coutume funéraire, dans la plupart des cas tout au moins » (RHR, 37 (1898), p. 371. 372).

P. 195, note 4. *Lettres à Adam.* — D'après Jérôme (*Onom.* au mot *Arboch*, éd. P. DE LAGARDE, Gött., 1887, p. 120), Hébron était le lieu de sépulture d'Adam ; cf. Jos. 14, 15 Vulg. : *Adam maximus ibi inter Enacim situs est.*

P. 197, note 2. — « *L'exclusion de la parenté.* . phrase qui n'apparaît que dans le code sacerdotal, mais qui est très ancienne, doit avoir compris l'interdiction de l'ensevelissement dans le tombeau de famille » (STADE, *Bibl. Theol.*, p. 185).

P. 207, ligne 2-7. — Les textes cités nous obligent à repousser l'assertion de M. STADE (*Bibl. Theol.*, p. 185) : « La croyance très répandue que le mort non enseveli n'est pas admis dans le monde inférieur et est condamné à errer sans trêve sur terre, doit avoir existé aussi en Israël ».

P. 212, note 2. — Comp. ALB. DIETERICH, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905 ; TH. NÖLDEKE, *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten*, *Archiv f. Rel.-wiss.*, 8 (1905), p. 161-166 ; DHORME, *Archiv f. Rel.-wiss.*, 8 (1906), p. 550-552.

P. 222, ligne 9. *Jalousie des morts.* — « Il y a une certaine malignité dans les sentiments de tous les esprits trépassés à l'égard des vivants, qui les offensent par le fait qu'ils sont vivants » (CODRINGTON, *The Melanesians, Studies in their anthropology and folk-lore*, Oxford, 1891, p. 194, à propos des Nouvelles-Hébrides, cf. p. 250).

P. 227. *Durée du deuil.* — Comp. aussi Deut. 21, 13 (deuil de 30 jours). D'après Gen. 50, 3, les Egyptiens pleurèrent Jacob pendant 70 jours ; c'est une coutume égyptienne que le narrateur élohiste entend décrire ici. Selon Diodore I, 72, le deuil d'un roi en Egypte durait d'ordinaire 72 jours. Cf. DILLMANN, *Kurzgef. Exeg. Handb., Gen.*, 6e éd., Leipzig, 1892, p. 475.

P. 234. *On ne voit pas pourquoi un roi n'aurait pas emmené avec lui les images de ses ancêtres.* — Les habitants des îles Gilbert, en dehors des dieux supérieurs, en ont « un grand nombre d'un rang inférieur : ce sont les membres décédés de telle ou telle famille qui se sont distingués de leur vivant ». « Le crâne, soigneusement nettoyé, est... l'objet d'une grande vénération et de grands soins ; il est emmené dans les migrations et les voyages que l'on peut faire » (R. PARKINSON, *Beiträge zur Ethnol. der Gilbertinsulaner, Intern. Arch. f. Ethnogr.*, II, p. 43. 102). Dans les tribus mélanésiennes à l'ouest du Détroit de Torrès, « les crânes sont aussi emportés dans les canots ». Chez certains Papous le crâne est mis dans une statue que l'on emporte en voyage (STEINMETZ, *Ethn. Stud.*, I, p. 191. 219).

P. 251, note 4. *Incubation.* — Comp. Gen. 26, 24. 25 et peut-être 1 Sam. 3, 2-14 ; 21, 8 et sur ce passage PREUSCHEN, *Doeg als Incubant, ZatW*, 23 (1903), p. 141-146. Cf. encore STADE, *Bibl. Theol.*, p. 130. 131.

P. 260, note 5. — En raison même du grand rôle tenu par l'élément féminin dans l'exercice des *différents arts magiques*, il ne nous paraît pas évident, comme le suggère M. STADE, que « la femme sage 2 Sam. 14, 2 ss. ; 20, 16 ss. doive, à cause de Jér. 9, 16 ss., être en relation avec le culte des ancêtres et l'évocation des morts » (*Bibl. Theol.*, 1905, p. 125).

# CITATIONS BIBLIQUES

# CITATIONS RABBINIQUES

# TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

# TABLE DES MATIÈRES

# ERRATA

P. 59, note 3, Gen. 45, 27; 5, 1, lisez : Gen. 45, 27; Jos. 5 1.

P. 70, lisez : *ḥelbâ*.

P. 87, note 4, lisez . *Philopseudes*, 27.

P. 121, titre, lisez : LA LAMENTATION.

P. 153, note 1, lisez : l'affligé (?)),

P. 176, ligne 9, avait, lisez : avaient.

P. 246, notes, lisez : (4) ORIGÈNE, etc....., et (5) AUGUSTIN, etc.....

DOLE-DU-JURA. — IMP. GIRARDI ET AUDEBERT

# LE CULTE DES ANCÊTRES

## DANS L'ANTIQUITÉ HÉBRAÏQUE

### ET SES RAPPORTS
### AVEC L'ORGANISATION FAMILIALE ET SOCIALE
### DES ANCIENS ISRAÉLITES

## DU MÊME AUTEUR :

**L'Ecclésiaste et la Philosophie grecque.** Paris, Jouve, 1890.

**Le Livre d'Hénoch,** *fragments grecs découverts à Akhmîm (Haute-Egypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés.* Paris, Leroux, 1892.

**Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt,** *ad fidem codicis in Ægypto nuper inventi edita, cum latina versione et notis, dissertatio critica.* Paris, Leroux, 1892.

**L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre,** *publiés pour la première fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh, avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch.* Paris, Leroux, 1893.

**Mémoires publiés par la Mission archéologique française au Caire,** tome IX, fasc. 3. Paris, Leroux, 1893.

**Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite,** dans les *Etudes de théologie et d'histoire publiées par les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris, en hommage à la Faculté de théologie de Montauban à l'occasion du tricentenaire de sa fondation*, pp. 259-284. Paris, Fischbacher, 1901.

**Les découvertes babyloniennes et l'Ancien Testament.** Dole, Girardi et Audebert, 1903.

**Les Israélites croyaient-ils à la vie future ?** Dole, Girardi et Audebert, 1904.

# LE CULTE DES ANCÊTRES

## DANS L'ANTIQUITÉ HÉBRAÏQUE

ET

## SES RAPPORTS

AVEC

## L'ORGANISATION FAMILIALE ET SOCIALE DES ANCIENS ISRAÉLITES

---

# THÈSE

DE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

*(Thèse complémentaire)*

PAR

ADOLPHE LODS

Chargé de cours à la Faculté de théologie protestante de Paris

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1906

# INDEX DES ABRÉVIATIONS

| | |
|---|---|
| *A. J.* | JOSÈPHE, *Antiquitatum Judaicarum libri XX* (d'après l'édition Niese, Berlin, Weidmann, 1887-1890). |
| *A. T.* | *Ancien Testament.* |
| *B.* ou *T. B.* | Talmud de Babylone. |
| *B. J.* | JOSÈPHE, *De Bello Judaico* (éd. Niese, Berlin, Weidmann, 1894). |
| *C* | ADOLPHE LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, Fischbacher, 1906. |
| *CIS* | *Corpus inscriptionum semiticarum.* |
| *GVI* | BERNHARD STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, Grote. |
| *H. N.* | PLINE, *Histoire Naturelle.* |
| *HRE* | HERZOG et PLITT, *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, Hinrichs. |
| *H. W.* | FRIEDRICH DELITZSCH, *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig, Hinrichs, 1896. |
| *HWB* | E.-A. RIEHM, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums, für gebildete Bibelleser*, Bielefeld, Velhagen. |
| *IJG* | J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 2e éd., Berlin, Reimer, 1895. |
| *J.* ou *Jer.* | Talmud de Jérusalem. |
| *JAI* | *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, Trübner. |
| *JAOS* | *Journal of the American Oriental Society*, New Haven (Connecticut). |
| *JQR* | *The Jewish Quarterly Review*, Londres, Nutt. |
| *KAT*[3] | *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, par EBERHARD SCHRADER, 3e éd. par H. WINCKLER et H. ZIMMERN, Berlin, Reuther, 1902-1903. |
| *KB* | *Keilinschriftliche Bibliothek*, publiée par EBERHARD SCHRADER, Berlin, Reuther. |
| *MGWJ* | FRANKEL'S *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Breslau, Schlatter. |

| | |
|---|---|
| *NGWG* | *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen.* |
| *OM f. d. O.* | *Oesterreichische Monatschrift für den Orient.* |
| *RHR* | *Revue de l'Histoire des Religions*, publiée sous la direction de JEAN RÉVILLE, Paris, Leroux. |
| *TSS* | JOHANNES FREY, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*, Leipzig, Deichert, 1898. |
| *ZatW* | *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, publiée par BERNHARD STADE, Giessen, Ricker. |
| *ZDMG* | *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, publiée sous la direction de E. WINDISCH, Leipzig, Brockhaus. |
| *ZDPV* | *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, Baedeker. |

# CHAPITRE PREMIER

## L'ORGANISATION FAMILIALE ET SOCIALE DANS L'ANTIQUITÉ ISRAÉLITE

### 1. — OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

Chez un très grand nombre de peuples, le culte des morts se présente sous la forme spéciale du culte des ancêtres.

Persuadés comme ils le sont que la condition des morts n'est que la « continuation » du genre d'existence des vivants, les hommes au stade animiste étaient naturellement amenés à faire, dans le culte qu'ils rendaient aux défunts, une place à part aux esprits de ceux qui, de leur vivant, étaient chefs de leur tribu, de leur clan, de leur famille. « Les principes sur lesquels repose ce culte, écrit Tylor, ne sont pas difficiles à définir, car ils ne font que continuer les relations sociales qui existaient dans le monde des vivants. Le parent trépassé, transformé en divinité, continue de protéger sa propre famille et celle-ci l'honore et le révère comme elle le faisait anciennement ; le chef trépassé veille encore au bien-être de sa tribu, il exerce encore son autorité, il aide ses amis, harasse ses ennemis, récompense le bien et punit le mal. » (1)

Si naturel que semble ce raisonnement, il convient cependant d'observer que le culte des ancêtres ne doit pas être une forme tout à fait primitive et presque nécessaire du culte des morts. L'étude des rites funéraires, en effet, nous

(1) *Civil. Prim.*, II, p. 147. 148.

a montré que les primitifs ressentent à l'endroit des esprits trépassés beaucoup plus de crainte que d'affection ou de confiance. « Très souvent ce qu'on souhaite, c'est bien plus encore d'obtenir des âmes de ceux qui ne sont plus qu'elles consentent à ne vous point faire de mal que de se procurer leur active assistance ; réussir à n'avoir pas les morts contre soi, à écarter de soi leur haine, c'est là l'essentiel, on cherchera ensuite à se faire d'eux des amis, si on le peut. » (1)

Aussi apporte-t-on souvent des offrandes et immole-t-on des sacrifices à une âme que l'on redoute particulièrement, à celle, par exemple, de l'ennemi que l'on a tué ; le culte va surtout aux morts dont la puissance faisait trembler, aux sorciers et aux chefs doués d'un pouvoir magique supérieur. « Tous les ancêtres, dans les sociétés qui ne sont encore qu'à un stade peu avancé de leur évolution, ne sont pas adorés, et ceux qui reçoivent un culte, ce n'est pas essentiellement en tant qu'ancêtres qu'ils le reçoivent, mais en raison du *mana* (puissance magique) dont, durant leur vie terrestre, ils étaient déjà investis, et que leur mort a encore accrû... Ce n'est qu'avec le progrès de la civilisation, le développement des sentiments affectueux que le culte des morts se généralise et se spécialise tout à la fois pour aboutir à ce type religieux très particulier, que constitue l'adoration des ancêtres. » (2)

Les peuples qui pratiquent le culte des morts forment ainsi comme une immense échelle depuis les populations grossières chez lesquelles les morts puissants reçoivent presque seuls des hommages religieux, mais les reçoivent indistinctement de tous, jusqu'à des sociétés plus développées, voire même très civilisées, comme celles des Zoulous,

(1) Léon Marillier, *RHR*, 37 (1898), p. 361.

(2) *Ibid.*, p. 360. 362. — Les termes de « culte des morts » et de « culte des ancêtres » étant pris souvent dans des acceptions sensiblement divergentes, nous croyons devoir rappeler que nous leur attribuerons dans le cours de ce travail la signification que leur donnait dans la page qu'on vient de lire le savant éminent à laquelle nous l'empruntons. Le culte des ancêtres est pour nous un cas particulier du culte des morts. Nous disons qu'il y a culte des morts partout où nous constatons que des rites religieux sont adressés à des morts quels qu'ils soient, ou qu'un caractère divin est reconnu à des trépassés. Nous disons qu'il y a culte des ancêtres quand des rites religieux sont obligatoirement célébrés par un groupe déterminé d'individus en l'honneur de leurs ascendants décédés.

des Chinois, des Japonais, des anciens Romains, chez qui le culte des morts est à peu près limité aux parents décédés, aux ancêtres (réels ou fictifs), mais est rigoureusement et exclusivement obligatoire pour les descendants du défunt.

A quel degré de cette échelle se plaçaient les Israélites à l'époque où fleurissait parmi eux ce culte des morts dont nous avons, dans un autre travail, relevé les traces aux temps historiques ? (1) En étaient-ils restés aux formes les plus élémentaires du culte des morts ou bien avaient-ils constitué un culte des ancêtres, soit rudimentaire, soit développé ? Voilà la question spéciale que nous nous proposons d'examiner dans cette étude.

M. Stade estime qu'un culte des ancêtres fortement constitué, tout semblable à celui des Grecs, des Romains et de l'Inde ancienne, a existé dans l'antiquité israélite. Il relève, en effet, des ressemblances frappantes entre l'organisation de la famille israélite et celle de la famille grecque, romaine, hindoue, par exemple en ce qui concerne la situation de la femme et le droit du père sur les enfants. « Cela amène à conclure que les formes de la vie familiale dans l'antiquité israélite — ou pour parler plus exactement dans l'antiquité sémitique — sont nées des mêmes conceptions que les formes de la famille dans l'Italie, la Grèce et l'Inde ancienne — ou, comme il faut dire ici, de la famille indo-germanique. Or, nous savons que la famille, dans l'Italie, la Grèce et l'Inde anciennes, est une association de culte et une association de culte ayant pour lien le culte de l'ancêtre de la famille, pour centre l'autel domestique, pour prêtre le père, chef de la famille, et que c'est par ce culte que s'explique le droit primitif de ces peuples. » (2)

C'est, selon M. Stade, du désir de perpétuer le culte des ancêtres que dérive en Israël, comme chez les peuples de l'antiquité classique, le droit de succession limité aux agnats, le droit d'aînesse, l'adoption et le fait que la parenté était

(1) *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite.* Dans les renvois que nous aurons à faire à ce travail, nous le désignerons par la lettre *C*.

(2) *GVI*², I, p. 390

comptée exclusivement en ligne masculine. De là encore les traits caractéristiques du mariage israélite; de là le lévirat. C'est pour cela également que les familles possédaient le droit de punir et que la faculté de sacrifier appartenait au père. De là enfin l'importance des tombeaux de famille (1).

C'est d'une « agglomération tout extérieure des familles primitivement autonomes » que sont nés, d'après M. Stade, les organismes plus vastes dont se composaient les sociétés sémitiques primitives : le clan (*miśpâḥâh*) et la tribu. Le clan répond exactement à ce qu'était la *gens* à Rome, le γένος en Grèce; la tribu correspond à la curie romaine et à la *phratrie* hellénique. Ce qui donnait leur cohésion à ces groupements, par eux-mêmes bien instables, ce qui assurait l'empire tyrannique de la coutume de la tribu sur les individus, c'était pour le clan et la tribu hébraïques, comme pour les groupes similaires des peuples classiques, le culte commun d'un héros considéré comme l'ancêtre de la collectivité en question (2).

Le culte des ancêtres apparaît ainsi comme le point de départ, comme le premier noyau de cristallisation de toute l'organisation sociale des anciens Sémites.

Cette argumentation ne va pas sans soulever de graves objections. Elle suppose que l'élément primordial de la société israélite était la famille patriarcale, c'est-à-dire le groupe formé par le père avec ses femmes, ses descendants, et éventuellement les esclaves qu'il peut posséder, les clients qui l'ont pris pour patron. Or beaucoup de savants admettent, à la suite de Robertson Smith, que les anciens Hébreux et les Arabes, comme une foule d'autres peuples, — Robertson Smith, après Mac Lennan, dit même : comme tous les peuples — ont traversé auparavant une période où la descendance était comptée en ligne féminine et où, par conséquent, les enfants appartenaient, non à la famille de leur père, mais au groupe de leur mère (3) ; que,

(1) *GVI*², I, p. 390-395.
(2) *GVI*², I, p. 395-405.
(3) Idée déjà appliquée aux Hébreux et aux autres peuples sémitiques par John Fenton, *Early Hebrew Life, a Study in Sociology*, Londres, Trubner, 1881, spécialement p. 6-12. 82-87.

de plus, l'élément primordial des sociétés sémitiques nomades n'était pas la famille au sens restreint, mais un groupe plus large, le clan, qui n'est pas une famille agrandie : car il règne entre ses membres, qui tous se considèrent comme frères, une égalité entière.

Il est évident que, si ces deux points sont établis, les conclusions que l'on est en droit de tirer des arguments de M. Stade perdent beaucoup de leur portée. L'étude de la famille israélite du type patriarcal ne nous conduit plus, en effet, jusqu'aux origines de l'organisation sociale des Sémites. De ce que la constitution paternelle paraît liée au culte des ancêtres on pourra conclure simplement que ce culte a existé dans les temps qui ont précédé l'ère historique. Le culte des ancêtres de la famille patriarcale ne peut pas avoir *créé* la famille, l'héritage, la parenté, l'adoption ; car toutes ces institutions existaient déjà sous une autre forme avant la constitution de la famille patriarcale ; il y aura donc lieu de se demander seulement si ce culte n'a pas déterminé la *forme* particulière que ces institutions ont prise dans la famille paternelle, et s'il n'a pas contribué à la substitution de l'organisation paternelle à l'ancienne organisation maternelle. Il restera à voir s'il est vrai, comme on le dit souvent, que ce culte n'ait pu apparaître qu'avec la constitution de la famille patriarcale, ou s'il n'a pas existé déjà, sous une forme ou sous une autre, au temps où la descendance était comptée en ligne féminine et où le clan était le type dominant du groupement des individus.

Les problèmes, on le voit, se présentent sous un jour sensiblement différent suivant que l'on admet que les sociétés sémitiques se sont dès l'abord constituées en familles patriarcales, ou que l'on croit que cette organisation paternelle a été précédée d'une organisation sur le type maternel.

Il convient donc, avant d'aller plus loin, de nous prononcer sur cette question. Nous le ferons brièvement, car ce point a été souvent discuté.

## 2. — FILIATION PATERNELLE ET FILIATION MATERNELLE

### A. — FILIATION PATERNELLE

Les sociétés sémitiques, à l'époque où elles apparaissent au plein jour de l'histoire, ont toutes un caractère patriarcal nettement accusé.

Les Israélites ne font pas exception à la règle. La descendance est comptée exclusivement en ligne masculine : les fils appartiennent à la famille et à la tribu de leur père. Les filles, sauf un cas tout à fait spécial et récent, n'ont même aucune part à la succession paternelle.

La femme est la chose de son mari; mari se dit *ba'al*, maître ; le mariage, quand l'épouse n'est pas une captive ou qu'il n'y a pas eu rapt simulé, se fait par le paiement d'une somme (*mohar*) au père de la jeune fille. On se condamne à ne rien comprendre au mariage sémitique tel qu'il se pratiquait couramment à l'époque historique, si, trompé par les adoucissements que les mœurs avaient apportés à la théorie, on se refuse à y voir un achat.

La puissance paternelle, sans être aussi étendue qu'à Rome par exemple (elle ne s'exerçait plus sur le fils qui avait quitté la maison familiale), était réelle cependant : le père pouvait vendre ses enfants comme esclaves (1) ; il pouvait, avant que ce droit eût été restreint par la Loi (2), mettre ses enfants à mort, de même que dans l'Arabie préislamique il était courant que le père enterrât vivantes ses filles en

(1) Ex. 21, 7 ; Néh. 5, 1-11 ; cf. 2 Rois 4, 1.
(2) Deut. 21, 18-21.

bas âge. Un antique récit nous montre un chef de famille condamnant sa belle-fille à être brûlée (1).

La famille patriarcale est si bien, pour le Sémite des temps historiques, l'organisme type que c'est à son image qu'il conçoit la société et même l'humanité tout entière. Toute nation est, selon lui, une famille qui a crû et multiplié ; c'est la descendance d'un père unique, auquel on donne en général le nom du peuple qu'il doit avoir engendré : Assur, Misraïm, Canaan, Moab, Ammon, Israël. Les diverses tribus qui composent la nation israélite sont formées chacune des descendants de l'un des fils de l'ancêtre éponyme de la nation. Les fils de l'ancêtre de la tribu ont à leur tour engendré les diverses *mišpâḥot* qui composent la tribu (2). Enfin les différentes maisons paternelles (*beyt 'âb*) dont est formée la *mišpâḥâh* ont pour premier père un fils de l'ancêtre de la *mišpâḥâh*.

Cette conception règne si tyranniquement sur l'esprit de l'Israélite que même des groupements notoirement artificiels, pourvu qu'ils soient un peu stables, prennent rapidement l'allure d'une famille : les membres de la corporation des parfumeurs s'appellent les fils des parfumeurs ; on parle de même des fils des orfèvres, des fils des prophètes, voire des fils des *élohim*. De là à donner à ces « fils » un premier « père », dont le nom sera, en général, celui même du groupe qui est réputé descendre de lui, il n'y a qu'un pas : les prêtres de profession, qu'on appelait d'abord des *leviyyim*, ont fini par être nommés les *bené Lévi*, les fils de Lévi, et par former une tribu ayant pour ancêtre le patriarche de ce nom.

Bref, l'Israélite tend à ramener toutes les relations à une relation de parenté ; et la seule parenté qui compte pour lui est la parenté par les mâles ; elle a, selon lui, existé de

(1) Gen. 38, 24.

(2) Nous estimons qu'il vaut mieux conserver le terme hébreu de *mišpáḥâh* que d'employer, comme on le fait souvent, le mot de clan, qui peut prêter à des malentendus ; car on s'en sert aussi pour désigner dans d'autres sociétés des groupements de nature fort différente. Lorsque nous emploierons le terme de clan en parlant des Hébreux ou des Arabes, il est entendu que nous le prendrons simplement comme synonyme des mots *mišpáḥâh* ou *ḥayy*, sans rien préjuger sur l'origine de ces organismes sociaux.

tout temps et en tout lieu ; et il constitue en conséquence la généalogie de la famille humaine depuis son premier ancêtre éponyme, *Hâ 'âdâm* (l'Homme).

Chez les Arabes de l'époque préislamique (1), déjà chez les Babyloniens, en dépit de la situation légale relativement indépendante que le Code de Hammourabi garantit à la femme, c'est, de même, la famille du type paternel qui est à la base de toute l'organisation sociale.

## B. — TRACES DE FILIATION MATERNELLE

Mais divers indices donnent à penser qu'il n'en a pas toujours été ainsi et qu'à une certaine époque, dans les tribus hébraïques, comme chez beaucoup de non-civilisés encore actuellement, les enfants appartenaient au groupe de leur mère. On désigne souvent cette organisation sous les noms de matriarcat ou de métrarchie. Nous évitons à dessein ces termes ; car ils risquent de faire croire que la mère exerce dans les sociétés de ce type une autorité analogue à celle du père dans la famille patriarcale. Or, les sociétés où la femme jouit d'un pouvoir de ce genre sont extrêmement rares (2).

En général dans les peuples à descendance féminine, la femme n'a pas une condition moins misérable qu'ailleurs : elle est sous l'autorité de ses parents mâles, de ses frères, de ses oncles maternels, au lieu d'être sous celle de son mari et des parents de celui-ci (3). Nous préférons les termes de société maternelle, de filiation féminine ou utérine ; car ils indiquent le trait distinctif de cette organisation : le rattachement des enfants à la famille de leur mère.

Cette filiation par les femmes a dû se pratiquer dans les peuplades hébraïques. Car en Israël, du moins dans les

(1) J. Wellhausen, *die Ehe bei den Arabern, NGWG*, 1893, p. 446 et suiv.

(2) Par exemple aux îles Palaos : J. Kubary, *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft*, I, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer*, Berlin, Asher, 1885, p. 35-39.

(3) Durkheim, *L'Année Sociologique*, I, p. 325.

récits anciens, c'est la mère qui choisit le nom de son enfant (1).

La portée primitive de cet antique droit est bien marquée par une anecdote arabe signalée par Robertson Smith : « dans l'*Icd* III, 272, il y a un récit... où à un prétendant aspirant à la main d'une jeune fille le père dit : Oui, si je puis donner des noms à tous ses fils et donner toutes ses filles en mariage. — Non, répond le prétendant, nous nommerons nos fils d'après nos pères et nos oncles... » (2). C'est la possession des enfants que les deux hommes se disputent : les fils appartiennent à la famille de celui qui les nomme comme les filles appartiennent à celui qui touche leur *mohar*. Et cela se conçoit : le nom donné à l'enfant n'était pas toujours tiré d'une circonstance fortuite de sa naissance : on lui donnait souvent le nom d'un grand-père, d'un grand-oncle. Le but était alors, dans les idées primitives, d'assurer ou de constater la réincarnation de cet ancêtre dans le nouveau-né. L'enfant appartiendra naturellement au même groupe que l'aïeul qui revivra en lui.

On cite encore, comme traces d'une organisation maternelle, le grand rôle joué par les femmes dans les anciennes traditions israélites, en particulier dans l'histoire des patriarches, Sara, Rébecca, Léa, Rachel (3), la vénération toute particulière dont le peuple entourait la sépulture des héroïnes et des ancêtres féminines, Sara, Rachel, Débora, Miriam (4), la situation à part faite à la cour à la reine-mère, qui portait le titre de *gebira*, dame (5), le droit qu'avait une épouse d'adopter les enfants que sa servante donnait à

(1) Gen. 4, 1; 19, 37. 38; 29, 31-35; 30, 6-24; 35, 16-18; 38, 3 (LXX). 4. 5. 28-30; Juges 13, 24; 1 Sam. 1, 20; 4, 21; Es. 7, 14. — Au contraire Gen. 16, 15 (Code Sacerdotal); 17, 19 (*id.*); 35, 18; Ex. 2, 22; Juges 8, 31; 2 Sam. 12, 24; Os. 1, 4-9.

(2) Robertson Smith, *Kinship and Marriage inearly Arabia*, Cambridge, University Press, 1885, p. 102; cf. 108. Comp. Wellhausen, *die Ehe*, p. 478. 479.

(3) Stade, *GVI*², I, p. 408; et au contraire L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 128.

(4) Gen. 23; 35, 8. 14. 19. 20; Nombres 20, 1; 1 S. 10, 2. Cf. Wellhausen. *IJG*², p. 99.

(5) 1 Rois 2, 19. 20; Jér. 13, 18; 22, 26; 29, 2; 1 Rois 11, 19; 15. 13; 2 Rois 10, 13; 2 Chron. 15, 16; la mère des rois de Juda est toujours nommée dans le livre des Rois. Cf. Lippert, *Seelencult*, p. 119.

son mari en employant la formule : « elle enfantera sur mes genoux » (1).

Ces faits, toutefois, ne sont pas décisifs ; car on peut les expliquer aussi bien, sinon mieux, comme des conséquences du régime patriarcal, surtout si celui-ci était accompagné du culte des ancêtres. La femme, en effet, sous ce régime, ne devenait ancêtre, n'acquérait une dignité analogue à celle du chef de famille qu'en devenant mère. De là la vénération dont étaient entourées les mères en Israël ; de là le respect tout particulier que le roi témoignait à sa mère ; de là l'ardent désir de la femme israélite d'avoir un fils ; de là l'adoption par l'épouse stérile des fils de son esclave.

La formule « elle enfantera sur mes genoux » ne vise pas, semble-t-il, primitivement un rite d'adoption par les femmes, mais un rite d'adoption par le père (2). Chez beaucoup de peuples, en effet, et encore aujourd'hui dans diverses contrées de l'Allemagne, la délivrance de la femme a lieu sur les genoux ou dans le sein du mari. Recevoir un enfant sur ses genoux c'est, par suite, le reconnaître comme sien (3) : de là « l'usage des anciens Germains d'accomplir symboliquement l'adoption en mettant l'enfant sur ses genoux ». L'emploi de cette formule par Rachel tendrait donc plutôt à prouver qu'en Israël l'adoption par le père avait précédé l'adoption par la mère (4). Il existait, toutefois, un autre rite d'adoption qui pourrait remonter à une époque de filiation maternelle :

(1) Gen. 30, 3.

(2) Jacob, pour adopter les fils de Joseph, parait les avoir pris sur ses genoux, car ensuite « Joseph le fit sortir de (litt : d'avec) ses genoux » (Gen. 48, 12).

(3) Gen. 50, 23 : « Joseph vit les fils d'Ephraïm jusqu'à la troisième génération ; les fils de Makir aussi, fils de Manassé, naquirent sur les genoux de Joseph. »

(4) B. Stade, « *Auf Jemandes Knieen Gebären*», *Miscellen 15*, *ZatW*, VI (1886), p. 143-156. Cf. H. Ploss, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, anthropologische Studien*, 4e éd. revue par Max Bartels, Leipzig, Graben, 1895, t. II, p. 160-163 ; Jacob Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 2e éd., Goettingue, 1854, p. 465, 4e éd., Leipzig, Dieterich, 1899, p. 639. 640. M. Stade rapproche *Od.* 19, 401 ss, où Ulysse naissant est placé sur les genoux de son grand-père maternel et reçoit de lui son nom, ainsi qu'*Il.* 9. 455. 456. Chez les Bédouins la femme enfante sur les genoux de la sage-femme ; il en était peut-être de même chez les Juifs aux temps où fut écrit le morceau Job 3, 11. 12 ; car, d'après le passage parallèle Jér. 20, 14-16, le père n'assistait pas à la naissance ; mais c'est sans doute une atténuation de l'usage primitif. — M. Grueneisen croit, au contraire, que l'expression « enfanter sur les genoux » a été d'abord appliquée à l'adoption par les femmes et qu'elle se rapportait à un rite d'adoption *per imitationem naturae* (*der Ahnenkultus*, p. 211, note 3).

« Et Noomi prit l'enfant et le mit sur son sein et lui servit de garde et les voisines lui donnèrent un nom en disant : il est né un fils à Noomi. » (1) La mère adoptive faisait ici le geste d'allaiter l'enfant.

Des indices plus clairs de l'ancienne organisation maternelle paraissent être fournis par certains usages et certaines locutions se rapportant au mariage. Dans cette organisation il arrive que la femme après son mariage reste au milieu de ses parents et y élève ses enfants (2). Le mari ne vient que temporairement la visiter et, pendant la durée de ses séjours, est le client du clan de sa femme. C'est le cas, par exemple, des unions dites *beena* à Ceylan, où l'homme va habiter le village de la femme. On s'explique mieux, s'il a existé chez les anciens Israélites un type de mariage de ce genre, que le yahviste ait pu définir en ces termes les conséquences de l'union de l'homme et de la femme : « *l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme* et ils deviendront une seule chair » (3).

La femme avait sa tente à elle. On nous parle de la tente de Sara, où Isaac introduit Rébecca, de la tente de Jaël. Léa, Rachel, les concubines de Jacob avaient chacune la leur, distincte de celle de Jacob (4). Une jeune fille va demander conseil, une veuve cherche refuge *à la maison de sa mère* (5). En Arabie le mari n'avait même pas d'autre tente ou hutte que celle de ses femmes. « Quand Mohammed s'est brouillé avec toutes ses femmes, il est obligé de dormir sur le toit. » (6) Chez les Arabes c'est la femme qui trans-

(1) Ruth 4, 16. 17.

(2) Cela est toutefois loin d'être toujours le cas. « De quelque manière qu'on dénomme l'enfant, en Australie, c'est chez le père, dans le clan du père, sous l'autorité paternelle qu'il vit » : GROSSE, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Fribourg, Mohr, d'après le compte rendu de E. DURKHEIM, *L'Année Sociologique*, I, p. 321.

(3) Gen. 2, 24. M. GUNKEL (*Handkomm.*, *Gen.*, p. 10) a raison lorsqu'il dit que, dans ce récit, il s'agit d'expliquer, non le mariage, mais l'attrait que la femme exerce sur l'homme ; mais l'expression « sa femme » montre que l'auteur pensait à l'union *dans le mariage*. Cf. ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage*, p. 176 ; BUHL, *Die socialen Verhältnisse*, p. 28 : et au contraire L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 130.

(4) Gen. 24, 67 ; Juges 4, 17 ; Gen. 31, 33.

(5) Gen. 24, 28 ; Ruth 1, 8 ; Cant. 3, 4.

(6) WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 445.

porte, plante, enlève la tente; elle y accorde asile aux suppliants; les hommes ne font que confirmer la parole qu'elle a donnée. Jaël en use de même avec Sisera (1). Parlant des Sarrasins, Ammien Marcellin écrit : « en guise de dot la future épouse apporte à son mari une lance et une tente » (2). C'était donc primitivement la femme qui recevait son mari chez elle. De là probablement l'euphémisme « entrer chez une femme » (*bô' 'el*) pour dire avoir des rapports avec elle (3).

On a cru trouver dans l'antiquité hébraïque quelques cas de mariage du type *beena*. « M. Mac Lennan, écrit Robertson Smith, a cité les mariages *beena* de Jacob, dans lesquels Laban a manifestement la loi de son côté en déclarant que Jacob n'a pas le droit d'emmener ses femmes et leurs enfants, et aussi le fait que, lorsqu'Abraham cherche une femme pour Isaac, son serviteur pense qu'on y mettra probablement pour condition qu'Isaac vienne se fixer avec le peuple de la jeune femme. Il aurait pu ajouter d'autres traits de même nature : les Sichémites doivent être circoncis, c'est-à-dire hébraïsés, avant de pouvoir épouser les filles d'Israël ; les enfants que Joseph a de sa femme égyptienne ne deviennent israélites que par adoption, et de même, dans Juges 15, la femme philistine de Samson reste au milieu de son peuple et c'est là qu'il vient la visiter » (4).

Il convient de faire à propos de la plupart de ces exemples des réserves importantes.

Ce qui caractérise les mariages du type maternel, c'est avant tout que les enfants appartiennent au clan (maternel) de leur mère et que, en conséquence, le mari ne paie pas de *mohar* aux parents de sa femme. Or sur ces deux points les mariages de Jacob et celui qu'Abraham refuse pour Isaac rentrent clairement dans le type patriarcal.

(1) Juges 4, 17-22 ; 5, 24-27.

(2) Amm. Marc. XIV, 4, 4.

(3) Robertson Smith, *Kinship*, p. 167-172. 177. 291. M. Wellhausen, *die Ehe*, p. 444, objecte que cette locution n'était pas réservée aux premiers rapports d'un homme et d'une femme. Mais qu'importe, puisque, après l'union, la femme continuait à habiter une demeure à part ?

(4) Robertson Smith, *Kinship*, p. 176 ; cf. p. 109.

Abraham s'oppose à ce qu'Isaac aille se fixer chez ses beaux-parents, parce que Yahvéh a promis à sa postérité le pays de Canaan (1). Si un mariage de ce genre avait dû avoir pour conséquence que les enfants d'Isaac fussent perdus pour la famille d'Abraham, le patriarche n'aurait pas manqué de soulever cette objection bien autrement grave.

Quant à Jacob il a payé de quatorze années de travail ses deux femmes avec les enfants qu'elles lui ont donnés (2). Lorsqu'il s'échappe avec elles, Laban ne lui reproche pas de les avoir prises avec lui, mais de les avoir emmenées *secrètement* comme des prisonnières de guerre et de l'avoir ainsi empêché d'embrasser ses filles et ses petits-enfants avant leur départ ; s'il avait su ce projet, il aurait accompagné son gendre avec des chants, des tambourins et des luths (3).

Léa et Rachel constatent elles-mêmes que leur mariage est un mariage par achat lorsqu'elles disent : « Avons-nous encore part ou héritage dans la maison de notre père ? Ne nous a-t-il pas considérées comme des étrangères, puisqu'il nous a vendues et a dissipé notre argent ? » (4) Et qu'on ne dise pas qu'elles font un grief à leur père de les avoir mariées sous le régime de *ba'al*, que, par conséquent, il y avait alors un autre régime permettant à la femme mariée de rester héritière dans sa propre famille. Le reproche contenu dans les paroles de Léa et de Rachel s'explique aisément dès qu'on se souvient qu'en Arabie il arrivait souvent

(1) Gen. 24, 5-8.

(2) Ces sortes de contrats sont encore usités en Palestine. « Il arrive que le domestique travaille pendant plusieurs années dans une famille sans recevoir autre chose que la nourriture, le vêtement et quelques cadeaux sans importance ; mais il est alors stipulé qu'après un délai fixé il lui sera alloué des avantages spéciaux. Ordinairement, on lui promet en mariage une des filles de la maison, qu'il obtient ainsi sans avoir payé aucune dot ; mais il faut pour cela qu'il soit parent de la famille à un degré quelconque, parce que l'habitude du pays est de ne faire les mariages qu'entre cousins et cousines... Quelquefois même il arrive aujourd'hui, comme aux temps bibliques, que le père de la jeune fille traîne en longueur et réclame de la part de son gendre futur des prolongations de service contraires aux conventions primitives » (*Le Paysan en communauté de Bousrah, d'après les renseignements recueillis par M. le Dr Delbet*, dans Le Play, *Les ouvriers Européens*, II, p. 377-379, cité par Ph. Champault, *Les Patriarches bibliques*, dans *La Science Sociale*, t. XXV (1898), p. 154. 155).

(3) Gen. 31, 26.28 (E). 27 (J).

(4) Gen. 31, 14. 15 (E).

que le père ne gardât point pour lui le *mohar* de sa fille, mais le lui donnât à titre de dotation (1); en Babylonie la dot faite par le père était même d'ordinaire supérieure au prix d'achat versé par le fiancé (2). Il devait en être de même en Israël; tirer profit du mariage de ses filles, c'était les « vendre », les traiter comme des esclaves (3); Léa et Rachel n'espèrent plus revoir jamais « leur argent » (c'est-à-dire leur *mohar*, le prix des services de Jacob), sous forme de don ou d'héritage, puisque Laban l'a dissipé.

Si donc le narrateur élohiste montre Laban s'écriant enfin plein de dépit : « ces filles sont mes filles, ces fils sont mes fils ; ces troupeaux sont mes troupeaux et tout ce que tu vois est à moi », ce n'est pas pour constater un droit réel qu'aurait possédé encore le rusé Araméen, c'est pour souligner malicieusement l'habileté de Jacob qui a su s'approprier légalement ce qui naguère encore était le bien de son beau-père (4).

La circoncision imposée aux Sichémites ne saurait être une preuve que le mari devait primitivement entrer dans le clan de sa femme. Quel que fût le sens originel de la circoncision, elle passait en Israël pour une pratique de convenance élémentaire, observée non seulement par les Hébreux, mais par tous les peuples voisins, hormis les Philistins; être incirconcis était une honte (5). « J'ai roulé de dessus vous l'opprobre de l'Egypte », déclare Yahvéh à Josué, lorsque, sur son ordre, le peuple entier a été circoncis. Il paraissait aussi répugnant d'épouser la fille d'un incirconcis que de donner sa fille à un de ces barbares (6). Il y avait de même des populations avec lesquelles un Arabe qui se respectait ne contractait pas d'union ; de ce nombre étaient les peuples qui n'observaient pas la circoncision, les Perses, les Grecs. Un bédouin ne donne même pas volontiers sa fille à un citadin ou

(1) Robertson Smith, *Kinship*, p. 98. 100 ; Wellhausen, *die Ehe*, p. 434. 435 ; Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 80.
(2) *Code de Hammourabi*, § 164.
(3) Gunkel, *Handkomm., Gen.*, p. 304 ; cf. Buhl, *die socialen Verhältnisse*, p. 33 ; etc.
(4) Gen. 31, 43.
(5) Jos. 5, 9 ; cf. 1 Sam. 17, 26. 36, etc.
(6) Juges 14, 3.

à un paysan (1). S'il y a là une survivance de la filiation féminine, elle est bien lointaine et bien confuse.

L'adoption des fils de Joseph par leur grand-père Jacob n'a pas pour objet de naturaliser israélites des enfants qui auraient été égyptiens par leur mère, mais d'expliquer pourquoi Ephraïm et Manassé, bien que nés récemment d'une scission dans la « maison de Joseph », étaient, non de simples sous-tribus, mais des tribus de plein droit, égales en dignité à Juda ou à Ruben. Si le but de cette adoption avait été d'« israélitiser » les deux fils aînés de Joseph, Jacob n'aurait pas ajouté : « les enfants que tu engendreras après eux seront à toi, ils seront appelés du *nom de leurs frères* (Ephraïm et Manassé) dans leurs héritages » ; il aurait dû dire : « ils seront appelés du nom de leur mère », ou « du nom de la famille de leur mère ».

Le cas de Samson est plus caractéristique : le héros, du moins si l'on regarde l'intervention de son père et de sa mère comme des additions ultérieures (2), ne paraît pas apporter de *mohar* aux parents de sa femme : il est seulement question de présents qu'il offre à celle-ci lorsqu'il vient la visiter à Thimna, où elle réside chez son père (3).

Gédéon, qui habite à Ophra, a de même une concubine à Sichem (4).

Moïse, qui se trouve, il est vrai, dans la situation très spéciale d'un proscrit, se fixe comme *ger* (client) chez son beau-père ; d'après l'élohiste, il ne le quitte qu'avec son autorisation et lui laisse sa femme et ses enfants. Son beau-père, du reste, les lui ramène plus tard (5).

Juda se fixe chez Hira l'Adoullamite et épouse une Cananéenne. Ce trait, toutefois, n'est pas bien probant; car tout le monde reconnaît que ce récit figure les relations étroites

(1) WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 438.

(2) Comp. K. BUDDE, *Kurz. Hand-Comm.*, *Richter*, p. 97 ss; W. NOWACK, *Handkomm.*, *Richt.*, p. 121 ss.

(3) Juges 14, 9; 15,1. M. STADE affirme qu'elle restait chez son père parce que c'était une fille héritière (*GVI*², I, p. 384) ; mais c'est une hypothèse que rien ne vient appuyer.

(4) Juges 8, 31.

(5) Ex. 4, 18 ; 18, 2ᵃ.

qui s'établirent entre la tribu de Juda et le clan cananéen de Hira (1).

En résumé, les exemples d'Isaac, de Jacob, de Joseph, de Moïse, de Samson, de Gédéon et peut-être celui de Juda, montrent que parfois la femme après son mariage restait dans sa parenté. Ce pouvait être pour des motifs divers n'ayant rien à voir avec la filiation féminine (Jacob, Joseph, Moïse) ; mais le cas de Samson, celui de Gédéon et surtout celui de Moïse font supposer que cet usage était, en dernière analyse, un reste du temps où le clan (maternel) tenait à garder dans son sein les enfants de ses filles. Il faut ajouter cependant que ce motif originel était oublié, et que, à part le lieu de résidence de la femme, les mariages en question appartenaient au type paternel. Dans les cas cités, en effet, la femme reste dans la « maison de *son père* », non dans sa parenté maternelle ; et le fils de la concubine sichémite de Gédéon, bien qu'il déclare aux compatriotes de sa mère qu'il est « leur os et leur chair », se considère bien comme étant de la famille de son père, puisqu'il réclame son héritage.

Il y a, dans les coutumes israélites, d'autres survivances moins confuses de filiation féminine.

Dans les sociétés maternelles, c'est le frère utérin de la jeune fille, ou son oncle maternel qui dispose de sa main. En Israël le frère, et spécialement le frère né de la même mère, avait conservé le droit d'intervenir dans le mariage de sa sœur.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le récit du mariage de Rébecca négocié par son frère Laban (d'après certains passages par son frère et sa mère) ; car il est plus que probable que, selon la tradition primitive, le père de la jeune fille était mort et que Laban agissait comme chef de la famille (2).

Mais Jacob est vivant lorsqu'un cheikh cananéen vient

(1) Gen. 38, 1.2.

(2) Gen. 24, 50 nomme, il est vrai, Béthuel à côté de Laban (après !). Mais ou bien les mots « et Béthuel » sont une addition faite après coup, ou bien il y a dans notre chapitre deux versions entremêlées et, d'après celle à laquelle appartient ce verset, Laban et Béthuel étaient deux frères de Rébecca (cf. v. 60 « notre sœur »). GUNKEL, *Handkomm., Gen.*, p. 219 ss.

demander la main de Dina ; et cependant les fils du patriarche interviennent dans la discussion et ce sont eux qui posent les conditions de l'accord. Deux d'entre eux, frères utérins de la jeune fille outragée, se chargent de la venger (1). Le Cantique nous montre aussi des frères se demandant : « Que ferons-nous de notre sœur le jour où on la recherchera ? » (2) Le fait qu'ils sont plusieurs à se poser cette question indique bien que le mariage d'une sœur n'intéressait pas seulement le frère chef de famille, mais tous les frères.

En pleine époque patriarcale la parenté maternelle constituait un lien particulièrement étroit.

Jérubbaal, pour marquer combien les victimes dont il venge le meurtre lui tenaient de près, dit aux Madianites : « C'étaient mes frères, fils de ma mère. » (3) Absalom venge sa sœur Tamar sur son demi-frère Amnon, fils du même père, mais non de la même mère (4). Job couronne la peinture de son isolement par ces mots : « Mon haleine inspire de la répulsion à ma femme, et l'odeur de mon mal aux fils de ma mère. » (5) Joseph, nous est-il raconté, ne put contenir son émotion lorsqu'il revit Benjamin, son frère fils de sa mère (6). Absalom, après le meurtre d'Amnon, se réfugie chez son grand-père maternel, Thalmaï, roi de Géschur (7).

Abimélek fait dire aux Sichémites, compatriotes de sa mère : « Souvenez-vous que je suis votre os et votre chair ». Et les Sichémites disent de lui : « C'est notre frère. » (8) Laban dit de même à Jacob, le fils de sa sœur Rébecca : « Tu es mon os et ma chair » (9), « tu es mon frère (mon parent) » (10).

(1) Gen. 34.
(2) Cant. 8, 8-10.
(3) Juges 8, 19.
(4) 2 Sam. 13.
(5) Job 19, 17. C'est du moins l'une des interprétations possibles de ce passage difficile ; elle est soutenue, par exemple, par M. Budde *(Handkomm., Hiob)*. Les mots *bené biṭni*, littéralement « fils de mon ventre (maternel) », ont souvent aussi été entendus « fils de mes entrailles », donc « mes propres fils » (ainsi Duhm, *Kurz. Hand-Comm.*) ou « fils de ma tribu » (Wetzstein dans Delitzsch, *Bibl. Commentar über das A. T., IV, 2, Job* (1864), p. 520 ; Rob. Smith, *Kinship*, p. 34).
(6) Gen. 43, 29. Voyez aussi Ps. 50, 20 ; 69, 9 ; Cant. 1, 6.
(7) 2 Sam. 13, 37.
(8) Juges 9, 2. 3.
(9) Gen. 29, 14 (J).
(10) Gen. 29, 15 (E).

Il est vrai que Laban et Jacob étaient en même temps parents en ligne masculine. Mais Joab salue également du nom de frère, Amasa, qui était le fils d'une sœur de sa mère et d'un étranger. Et David dit au même Amasa, fils de sa sœur : « N'es-tu pas mon os et ma chair ? » (1)

La polygamie, comme le montrent plusieurs des exemples cités, a puissamment contribué à perpétuer ces liens particuliers qui unissaient les fils de chacune des épouses à la parenté de leurs mères respectives; et l'on concevrait même qu'elle eût créé ces liens (2). Il est plus probable cependant qu'il y a là un reste de filiation féminine.

Car les Israélites, comme les Arabes, paraissent avoir admis qu'il y a une affinité et des obligations toutes spéciales entre le neveu et son oncle maternel, c'est-à-dire l'ancien chef du groupe maternel. Laban se reconnaît tenu de traiter Jacob avec une faveur exceptionnelle. David compte parmi ses premiers et ses plus ardents partisans les fils de sa sœur Serouyâh ; il les élève aux plus hautes charges et les ménage malgré leurs violences. Lorsqu'il songe à disgracier Joab, c'est par Amasa, un fils de son autre sœur Abigal ou Abigaïl, qu'il veut le remplacer (3). Un écho de cette antique conception s'est conservé jusque dans le Talmud : « Celui qui veut se marier doit prendre des informations sur les frères de sa future. C'est une tradition que la plupart des fils ressemblent aux frères de leurs mères. » (4)

Le sentiment de la parenté maternelle était donc resté vivace chez les Israélites ; il l'était plus encore chez les anciens Arabes : prendre parti pour la tribu paternelle même contre la tribu de sa mère était le devoir du guerrier ; mais quand il le faisait il s'en vantait et ne s'y résolvait pas sans lutte (5).

(1) 2 Sam. 20, 9 comp. 17, 25 ; 1 Chron. 2, 16. 17 ; — 2 Sam. 19, 14.
(2) L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 127.
(3) 2 Sam. 19,14.
(4) *Baba bathra* 110 ª (dans Wünsche, *Der Babyl. Talmud in seinen haggad. Bestandtheilen*, II, 2, Leipzig, Schulze, 1888, p. 199). M. L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 127, cite d'autres textes rabbiniques.
(5) Wellhausen, *die Ehe*, p. 477. « Le respect des Bédouins pour leur mère est bien plus exemplaire que celui qu'ils montrent pour leur père » (Burckhardt, *Voy. en Arabie*, III, p. 257).

M. Nöldeke a fait remarquer que les Mandéens se désignaient dans les textes religieux comme fils de leur mère, tandis que dans la vie civile c'est le nom de leur père qu'ils indiquent. Il en conclut avec raison que ces « descendants des anciens Babyloniens ont ici conservé dans le style hiératique une antique façon matriarcale de s'exprimer » (1).

Nous pouvons ajouter que le même indice se rencontre chez les Juifs. Dans leurs formules magiques « le nom de la mère est souvent cité, jamais celui du père, comme cela est habituel aussi dans les formules magiques d'autres peuples » (2). « Toute formule de conjuration, dit Rabbi Abai, se fait avec le nom de la mère. » (3) Cette façon de se désigner est couramment employée encore aujourd'hui par les Juifs de Palestine dans les lettres qu'ils adressent aux patriarches et qu'ils leur font parvenir en jetant leurs missives dans un trou pratiqué sous une marche de l'escalier de la mosquée d'Hébron. Les correspondants d'Abraham, de Sara ou de Jacob s'y intitulent « David Eliézer ben Rivca (Rébecca) », « Iehouda Leb ben Sarah », « Joseph Iozik ben Matelie (Madeleine) », etc. (4).

Le même usage était observé dans les formules d'incantation qui avaient cours parmi les Juifs comme parmi les païens et les chrétiens à l'époque gréco-romaine : dans les modèles que nous ont conservés les papyrus magiques les noms propres sont représentés par la formule ὁ δεῖνα ὃν ἔτεκεν ἡ δεῖνα, « un tel qu'enfanta une telle » ; dans une des *tabulae devotionis* d'Hadrumète, qui renferme des citations de l'Ancien Testament, « Domitiana qu'enfanta Candida » adjure l'esprit de lui ramener « Urbanus qu'enfanta Urbana » (5).

(1) *OM f. d. O.*, 10 (1884), p. 304. Cf. RICHARD ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Maier, 1878, p. 172.

(2) L. BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen*, p. 85, cf. MOÏSE SCHWAB, *Coupes à inscriptions magiques*, dans *Proceedings of the Society of biblical archæology*, XIII (1890/91), p. 585 s. ; JOS. WOHLSTEIN, *Ueber einige aramäische Inschriften auf Thongefässen des Kgl. Museums zu Berlin*, *Zeitschr. f. Assyriol.*, VIII (1893), p. 328. 331 et IX (1894), p. 11. 16. 19. 20.

(3) *T. B. Schabb.* 66ᵇ (éd. GOLDSCHMIDT, I, p. 474).

(4) F. MACLER, *Correspondance épistolaire avec le ciel* (extrait de la *Revue des traditions populaires*), Paris, Leroux, 1905, p. 8-15.

(5) ADOLF DEISSMANN, *Bibelstudien*, Marbourg, Elwert, 1895, p. 26. 28. 37; cf. E. KUHNERT, *Feuerzauber*, *Rhein. Museum für Philologie*, *N.F.*, vol. 49 (1894), p. 41, note 7.

En Egypte, « dans les tombeaux de l'ancien empire la mère du défunt est d'ordinaire représentée à côté de son épouse, tandis que l'image de son père manque presque toujours. Et sur les stèles funéraires de l'époque ultérieure c'est un usage régnant de marquer l'origine du défunt en indiquant le nom de sa mère, et non, comme cela nous semble naturel, celui du père ». Le savant d'après lequel nous reproduisons ces faits y voit avec raison un reste de filiation par les femmes (1).

Il y a dans la Bible aussi quelques personnages dont le nom est couramment accompagné de celui de leur mère et non de celui de leur père. Mais il est douteux que ces cas soient à mettre sur la même ligne que ceux qui viennent d'être cités ; car il y a en général une raison spéciale pour que le nom de la mère soit mis en vedette.

Joab et ses frères sont appelés les fils de Serouyah parce que c'est par leur mère qu'ils sont apparentés au roi (2).

Si, parmi les Nethinim et les serviteurs de Salomon, beaucoup de familles portent des noms de femmes, cela tient probablement à ce qu'il y avait dans leurs rangs beaucoup de descendants de ces *qedêšot* ou hiérodules dont la présence dans le Temple ne fut définitivement interdite que sous Josias (3). Ce sont également des serviteurs et la servante d'un temple qui désignent exclusivement le nom de leur mère dans les inscriptions *CIS* I, 253. 256. 378 (4).

On pourrait plutôt alléguer ici l'expression qu'emploient deux psalmistes :

Ah Yahvéh ! Je suis ton esclave,
Ton esclave *fils de ta servante !* (5)
Donne ta force à ton esclave,
Et sauve *le fils de ta servante !* (6)

(1) Adolf Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tubingue, Laupp, 1885, p. 224.
(2) 2 Sam. 2, 13. 18, etc.
(3) Joseph Jacobs, *Are there totem-clans in the Old Testament ? The archæological Review*, vol. III (mai 1889), p. 155.
(4) M. Lidzbarski, *Handb. der nordsemitischen Epigraphik*, I, Weimar, 1898, p. 136.
(5) Psaume 116, 16.
(6) Psaume 86, 16.

Cette façon de s'exprimer peut cependant venir simplement de ce que, entre l'esclave né dans la maison et son maître il y avait un lien particulièrement étroit d'affection et de fidélité.

Un autre fait fort significatif qui indique que la filiation n'a pas toujours été comptée en ligne masculine, c'est que, dans les temps anciens en Israël, une parenté même extrêmement rapprochée dans cette ligne ne constituait pas un empêchement au mariage : or l'interdiction de l'union avec des parentes est en général très développée chez les peuples primitifs. Amram prend pour femme sa tante, sœur de son père, Jokèbed (1). Abraham épouse sa demi-sœur, Sara, fille du même père, mais non de la même mère (2). Tamar aurait pu devenir légalement la femme de son frère consanguin Amnon (3). Ces unions, bien qu'elles aient plus tard été interdites par la coutume, puis par la Loi, se pratiquaient encore au temps d'Ezéchiel (4). De là vient peut-être le terme de tendresse « fiancée, ma sœur » qu'on trouve dans l'un des *ouassf* ou chants nuptiaux conservés dans le Cantique (5).

Chez les Phéniciens, de même, Eschmounazar, roi des Sidoniens, avait pour père Tabnit, fils d'un autre Eschmounazar, et pour mère Amastarté, fille du même Eschmounazar (6). A Tyr un homme pouvait épouser la fille de son père encore au temps d'Achille Tatius (7). Robertson Smith signale un cas analogue dans l'antiquité arabe (8).

Ces indices seraient toutefois plus probants si l'on pouvait faire la contre-épreuve et si l'on connaissait des cas

(1) Ex. 6, 20.
(2) Gen. 20, 12.
(3) 2 Sam. 13, 13.
(4) Ez. 22, 11.
(5) Cant. 4, 9. 10. 12 ; 5, 1 ; Nöldeke, *ZDMG*, 40, p. 150. — M. L.-G. Lévy (*la Famille*, p. 129) objecte que cette locution était usitée aussi en Egypte. Mais en Egypte précisément les unions entre frère et sœur n'étaient pas rares. Il est possible, du reste, que, dans les textes égyptiens, le terme de sœur fût souvent un euphémisme pour désigner une compagne extra-conjugale (Adolf Erman, *Aegypten und aegypt. Leben im Altertum*, I, p. 221. 222.
(6) Inscr. d'Eschmounazar, l. 14. 15.
(7) I, 3, 2, éd. Teubner (1858), p. 40.
(8) *Kinship*, p. 163.

anciens où la parenté maternelle aurait constitué un empêchement au mariage (1).

On relève encore que le mot *reḥem*, « sein maternel », paraît avoir eu en hébreu, comme le terme arabe correspondant, le sens de « lien de parenté » (2), que *beṭen*, qui a la même signification, est peut-être une fois employé, comme l'arabe *baṭn*, pour désigner un clan (3), qu'enfin une nation, une ville sont fréquemment représentées sous la figure d'une mère, d'une « mère en Israël » (4); le mot *'oummâh*, dérivé de *'em*, mère, sert dans la langue récente à désigner un clan. Ces acceptions semblent supposer que les clans et tribus étaient anciennement fondés sur la parenté maternelle (5).

Robertson Smith a même essayé de prouver que, chez les Hébreux comme chez les Arabes, les tribus ont d'abord eu des noms féminins et que ce n'est qu'après coup, lorsque l'organisation patriarcale eut pris le dessus, que l'on donna à ces groupements sociaux des noms et des ancêtres masculins : Sara serait l'ancienne forme du nom d'Israël, Léa, l'antécédent féminin de Lévi (6).

M. Wellhausen a objecté avec raison que, s'il faut reconnaître dans *Sarah* le verbe qui entre dans le nom d'Israël, ce mot n'est pas un féminin (7). Le lien de Léa et de Lévi est fort hypothétique. Enfin les noms qui peuvent authentiquement être regardés comme des noms féminins de tribus ou de clans hébraïques sont trop rares pour servir de base à des conclusions d'une aussi grande portée que celles qu'en tire Robertson Smith (8).

(1) WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 441.

(2) Am. 1, 11 : « il (Edom) a aboli ses liens de parenté » en poursuivant son frère Juda (cf. K. MARTI, *Kurzer Hand-Comm.*). D'autres entendent, il est vrai : « il a étouffé toute pitié » (cf. NOLDEKE, *ZDMG*, 1886, p. 151 s ; WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 475 ; *die kleinen Propheten*[3], 1898, p. 2. 70 ; NOWACK, *Handkomm.*).

(3) Job 19, 17 : voyez ci-dessus p. 17.

(4) Ainsi 2 Sam. 20, 19 ; Os. 2, 4. Le passage Os. 4, 5 est corrompu.

(5) ROB. SMITH, *Kinship*, p. 28. 29. 33. 34; WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 475; au contraire L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 128.

(6) *Kinship*, p. 29. 30. 257 ; WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 2e éd., Berlin, 1883, p. 150.

(7) *Die Ehe*, p. 476.

(8) Comp. BERN. LUTHER, *Die israelitischen Stämme*, *ZatW* 1901, p. 53-60.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il reste assez d'indices pour prouver que les ancêtres d'Israël ont pratiqué la filiation en ligne féminine (1).

## C. — AGE RESPECTIF DE L'ORGANISATION PATRIARCALE ET DE L'ORGANISATION MATERNELLE

Il faut reconnaître, d'autre part, que l'organisation paternelle remonte certainement à une antiquité extrêmement reculée.

C'est ce qu'indiquent déjà sa diffusion dans le monde sémitique tout entier et l'empire incontesté qu'elle y exerce sur les institutions et les idées.

La philologie confirme cette observation. Il y a une série de termes liés au régime patriarcal qui se retrouvent dans toutes les langues sémitiques : *ḥam* et *ḥamot*, pour désigner les beaux parents de la femme ; *kallâh*, belle-fille et fiancée; *ba'al*, mari ; *'almânâh*, veuve ; *yâtôm*, orphelin, en parlant de l'enfant privé de son père ; *mohar*, prix payé par le prétendant à son futur beau-père ; et surtout *'am*, qui signifie à la fois oncle paternel, parents du côté du père et en général peuple : il suit de cette association de sens que la filiation paternelle existait et servait de base à l'organisation politique dès avant la séparation des différents rameaux de la race sémitique (2). L'hébreu, au contraire, n'a pas de mots spéciaux pour désigner les parents du côté maternel.

La diffusion du terme de *ṣârâh*, « (épouse) rivale », qui se rencontre en hébreu, en arabe, en araméen, montre que la polygamie du type paternel, avec plusieurs épouses groupées autour d'un même chef de famille, existait aussi dès ces temps lointains (3).

(1) Voyez au contraire L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 125-133. — M. Stade, qui a soutenu à maintes reprises que l'organisation des sociétés sémitiques s'est faite sur la base du patriarcat et non sur celle du matriarcat, admet cependant l'existence sporadique de l'organisation maternelle chez les Sémites (*GVI*², I, p. 408).

(2) Wellhausen, *die Ehe*, p. 479-481 ; Lagrange, *Etudes*², p. 114 ; L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 131.

(3) Paul de Lagarde, *NGWG*, 1882, p. 393-408. Wellhausen, *die Ehe*, p. 448.

A la même époque doit remonter également l'usage, commun aux Hébreux et aux Arabes, de donner sa fille à un parent paternel plutôt qu'à tout autre prétendant. Abraham tient à ce qu'Isaac prenne femme dans sa propre parenté ; Laban, accordant sa fille à Jacob, lui dit : « J'aime mieux la donner à toi qu'à un étranger. » (1) Chez les Arabes le cousin germain a, de par la coutume, un droit positif sur sa *bint 'amm*, la fille de son oncle paternel ; il paie un *mohar* moindre que les autres et, s'il dépose la somme entre les mains d'un tiers, nul autre ne peut sans sa permission épouser la jeune fille (2).

Cet usage suppose l'existence dès une époque très ancienne de tribus patriarcales ayant un sentiment de solidarité fortement développé : le but, en effet, de ces unions est d'empêcher que les enfants ou peut-être même le mari passent à une autre tribu, celle de la femme, ce qui indique, soit dit en passant, qu'il y avait lutte alors entre la filiation paternelle et la filiation maternelle.

Si les deux organisations remontent ainsi à une très haute antiquité, faut-il admettre, comme paraît le faire M. Grüneisen, qu'elles ont, dès l'origine, existé côte à côte et que « l'on ne peut prouver que le matriarcat ait chez les Hébreux régné d'une façon générale à une époque antérieure au patriarcat » (3), ou, comme le fait aujourd'hui M. Stade, que « le matriarcat est chez les Sémites un phénomène secondaire, une simple suite d'exogamie occasionnelle et de l'institution du *ger* » ? (4)

La coexistence perpétuelle des deux modes de filiation est souverainement improbable. Ainsi que le remarque Robertson Smith, « si ces deux façons tout à fait différentes

(1) Gen. 24, 3. 4 ; 29, 19.

(2) WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 436-438 ; BURCKHARDT, *Voyages en Arabie*, III, p. 196.

(3) GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 208 ; cf. BUHL, *die socialen Verhältnisse*, p. 29.

(4) B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I, (*Grundriss der theol. Wiss.* II, 2), Tubingue, Mohr, 1905, p. 40. L'auteur donne pour preuves de l'antériorité du patriarcat « le droit le plus ancien, les noms pour les parents, les idées sur la génération (Job 10, 10. 11), et l'usage du terme de *zera'* ». Ces faits établissent simplement la haute antiquité de la filiation paternelle.

de compter la parenté du sang avaient eu cours dès le début, il ne serait pas concevable que l'unité de tribu ait jamais pu être identifiée avec l'unité de sang, car cela impliquerait qu'un homme pourrait être de deux tribus ou de deux groupes de parents, ce qui est en contradiction avec le système ». La coexistence des deux conceptions n'a pu être le fait que d'une période de transition, période depuis longtemps dépassée à l'époque historique, car alors la filiation maternelle ne se rencontre plus qu'à l'état de survivance.

Il est évident dès lors que, de ces deux modes d'organisation, c'est le type maternel qui doit être le plus ancien. C'est ce qu'indique d'abord un fait d'observation générale. L'organisation maternelle n'existe plus aujourd'hui que chez un nombre relativement restreint de peuples peu développés ; tandis que dans une foule de sociétés actuellement fondées sur la famille paternelle, on retrouve, comme chez les Sémites, les traces et comme les témoins d'une période de filiation féminine qu'elles ont traversée antérieurement.

Il est, de plus, tout naturel que la parenté de l'enfant avec la mère, qui s'impose à l'observation la plus élémentaire, ait frappé l'esprit des primitifs bien avant le lien beaucoup plus mystérieux qui unit le nouveau-né à son générateur. Il tombait sous les sens que l'enfant était chair de la chair et os des os de sa mère, qu'il était du même sang qu'elle. Ce n'est qu'après coup que l'on a dû appliquer ces locutions aux rapports du fils et du père (1).

Ce qui indique encore que le lien du sang par lequel les membres d'une même tribu se croyaient unis, et qui faisait la solidarité du groupe, n'est pas né à l'origine de ce que ces hommes étaient ou se croyaient fils d'un même père, c'est que la génération ne paraît pas même avoir été le fondement premier de la famille patriarcale.

Chez les anciens Arabes les enfants appartenaient au père,

(1) LIPPERT, *der Seelencult*, p. 119, veut que le terme de sang se rapporte à la filiation féminine, tandis que la locution « os et chair » désignerait la filiation paternelle (2 Sam. 5, 1). Cette hypothèse, invraisemblable *a priori*, est réfutée par des passages comme Juges 9, 2 ; 2 Sam. 19, 14, où l'expression « os et chair » est appliquée à la parenté par les femmes.

non pas nécessairement parce que celui-ci les avait engendrés, quelque importance qu'on attribuât du reste à ce fait, mais parce qu'il était le possesseur de la mère : ainsi un homme qui épousait une femme enceinte devenait le père de l'enfant qu'elle mettait au monde ; il pouvait engendrer par procuration en confiant sa femme à un ami, à un hôte (1). Ce dernier usage s'est, paraît-il, conservé jusque chez les Bédouins modernes dans quelques tribus (2). L'idée dominante dans le groupement paternel primitif était donc celle de possession, de propriété, non celle d'un lien organique entre le père et ses fils (3).

D'où venait donc cette idée si fortement ancrée de l'unité de sang qui liait étroitement les uns aux autres les membres d'une même tribu ? Apparemment de ce que les groupements primitifs avaient pour noyau originel le cercle des fils d'une même mère. La croyance à l'unité de sang a dû naître sous le régime de la parenté féminine (4).

De ces arguments qu'il serait facile de multiplier, il ressort, d'une part, que les Sémites ont traversé une période d'organisation maternelle avant d'adopter le principe de la filiation masculine qui prédomine chez eux dans les temps historiques, d'autre part que cette période doit être reportée à une date extrêmement reculée, antérieure à la séparation des diverses branches du tronc sémitique (5).

(1) Rob. Smith, *Kinship*, p. 116. 117 ; Wellhausen, *die Ehe*, p. 457 ; cf. Jacques Flach, *le Lévirat, Annales des sciences politiques*, 1900, p. 328. 329 ; Sumner Maine, *Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive*, Paris, 1884, p. 141 : « L'enfant engendré à la requête de l'époux vivant sur sa femme », dit Gautama, « appartient à l'époux », à condition toutefois que le mari par procuration ne soit pas un étranger.

(2) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, II, p. 218 ; III, p. 129. 130.

(3) Lippert, *Der Seelencult*, p. 67. 68.

(4) Robertson Smith, *Kinship*, p. 119. 120.

(5) Robertson Smith, au contraire, estime que les mariages individuels du type paternel (*ba'al*) doivent être postérieurs à la séparation des Sémites (*Kinship*, p. 179. 180), que la parenté paternelle n'a dû prévaloir chez les Arabes qu'à une époque relativement rapprochée de Mohammed ; car c'est elle qui, selon Rob. Smith, a ruiné la solidarité de la tribu, base de la société arabe (p. 52 suiv. 160. 161). Voyez au contraire Wellhausen, *die Ehe*, p. 479-481.

## 3. — TRIBU ET *Mišpâḥâh*

### A. — TRIBU

Les groupements plus compréhensifs qui en Israël se superposaient à la famille étaient la *mišpâḥâh*, puis la tribu ; ces groupements étaient, nous l'avons vu, considérés à l'époque historique comme étant d'origine patriarcale.

En ce qui concerne la tribu, il est manifeste que cette conception ne répond pas à la réalité. Une tribu hébraïque n'était pas l'ensemble des descendants d'un même ancêtre, mais une agglomération instable et relativement récente de groupes sociaux antérieurs (1).

Les tribus israélites, telles qu'elles apparaissent à l'époque des juges et des rois, étaient avant tout des groupements régionaux ; or, au milieu des vicissitudes de l'établissement des Israélites en Palestine, il n'est guère vraisemblable que les membres d'un ensemble aussi vaste qu'une tribu aient pu tous s'installer en masses compactes dans un territoire nettement délimité. La pénétration des Hébreux en Canaan dut être, en effet, infiniment plus lente et plus laborieuse que ne le fait supposer la relation schématique du livre de Josué ou même le récit beaucoup plus vivant du yahviste (Juges 1). Nous avons à nous la figurer à l'image de l'avance, tour à tour violente et pacifique, des *Habiri* dont se plaignent les princes cananéens dans les lettres de Tell el Amarna. On peut donc affirmer *a priori* que les groupements un peu considérables qui ont pu exister à l'époque nomade se sont rompus par l'effet de la « conquête » et ont fait

(1) Sur cette question nous renvoyons le lecteur à la belle étude de M. Bernh. Luther, *die israelitischen Stämme, ZatW*, 1901, p. 1-76, que nous avons largement mise à profit.

place à des organismes nouveaux fondés principalement sur le voisinage et les intérêts pressants de la défense contre les dangers locaux.

La substitution du groupement territorial, village, ville, province, à l'ancien groupement purement tribal était si bien une conséquence nécessaire du passage de l'état nomade à l'état sédentaire qu'elle s'est reproduite chez les Arabes. « Le khalife Omar exhortait ses Arabes à tenir à leurs arbres généalogiques, et à ne pas faire comme les paysans de l'Irâq qui à la question : « De qui es-tu ? » répondaient : « De tel et tel village »... Des gens du Khorassan il est dit de même : leurs arbres généalogiques ce sont leurs villages. » (1)

C'est bien à ce stade qu'étaient parvenus les Israélites aux temps où nous les voyons installés en Canaan ; car à des étrangers ils ne demandent pas : « De qui (de quelle tribu) êtes-vous ? » mais : « D'où (de quel village) êtes-vous ? » (2) C'est ce qu'indique aussi, comme l'a remarqué M. Nöldeke, la réflexion suivante d'un ancien historiographe : « le nom du second était Rékab... de Beéroth, d'entre les fils de Benjamin : *car Beéroth aussi était attribué à Benjamin.* » (3) « Ainsi ce n'est pas à cause de sa descendance, mais à cause de son lieu d'origine ou plutôt à cause de l'attribution usuelle de ce lieu qu'il était un des *fils de Benjamin.* » On est d'une certaine tribu par le fait qu'on élit domicile en un lieu donné. D'après Burckhardt, de même, « tous les Arabes du Nedjed qui se fixent à Bagdad, de quelque origine qu'ils soient, entrent dans la tribu d'*Oqail* » (4).

Ces nouvelles tribus régionales qui se constituèrent en Israël après la « conquête » prirent parfois le nom d'une *mišpâḥâh* qui leur servait de noyau : c'est le cas, semble-t-il, pour Dan et pour Juda, qui sont encore dans quelques textes désignés comme des *mišpâḥôt* (5). D'autres tiraient

(1) Th. Nöldeke, *ZDMG*, 40, p. 183.
(2) Gen. 29, 4.
(3) 2 Sam. 4, 2.
(4) Th. Nöldeke, *ZDMG*, 40, p. 183.
(5) Juges 13, 2 ; 18, 11-19 ; — 17, 7.

leur dénomination du territoire cananéen qu'elles occupaient : Asser et Josephel (évidemment le même mot que Joseph), ainsi que Jacobel, étaient des noms de localités ou de tribus palestiniennes, dont l'existence est attestée par des inscriptions égyptiennes de longs siècles avant l'occupation de ces régions par les tribus israélites. Le nom d'Asser se rencontre comme nom de pays sous Séti Ier et Ramsès II (1) ; ceux de Josephel et de Jacobel ont été relevés sur les inscriptions relatant l'expédition de Thoutmès III au pays de Rutenu supérieur vers l'an 1500 (2).

Les documents bibliques nous font, du reste, assister en quelque sorte à la formation par agglomération d'une de ces tribus israélites : la tribu de Juda. Au temps où David séjournait à Siklag, les Qéniens et les Yerahmeélites, qui dans les généalogies sont présentés comme des descendants du patriache Juda, formaient encore de petites peuplades distinctes des Bené Yehouda (3).

S'il y avait des tribus qui s'accroissaient, il y en avait d'autres qui fondaient et disparaissaient : celle de Ruben était presque morte au moment de la « bénédiction de Moïse » ; Siméon et l'ancienne tribu de Lévi se désagrégeaient et se dispersaient parmi les autres tribus. Makir et Galaad, qui font figure de tribus dans le Cantique de Débora, ont simplement rang de *mišpâḥôt* dans la généalogie classique. Dans les tribus très puissantes il se produisait des scissions : celle de Joseph se partagea en deux, Ephraïm et Manassé ; et Benjamin, le « Fils de la droite » c'est-à-dire le Méridional, ce cadet de Jacob né, d'après la tradition, en Palestine, n'est sans doute lui-même qu'un rameau détaché tardivement de la puissante maison de Joseph. La

(1) W.-M. Müller, *Asien und Europa nach den altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 236-239.

(2) Eduard Meyer, *Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme*, *ZatW*, 6 (1886) p. 1-14. Une inscription de Merneptah mentionne *Y-si-r-'l*, évidemment Israël, parmi les habitants de la Palestine. Mais, l'identification de Merneptah avec le Pharaon de l'exode n'étant rien moins que sûre, il peut s'agir du peuple d'Israël que nous connaissons. Steindorff, *Israel in einer altägyptischen Inschrift*, *ZatW*, 16 (1896), p. 330-333 ; B. Stade, *Bibl. Theol.*, p. 30. 58.

(3) 1 Sam. 27, 10 ; 30, 14. 29 ; — 1 Chr. 2, 9. 18-20. 25-27. 33. 42 ss. 55 ; Nombres 13, 6, etc.

tribu israélite de Palestine n'était donc pas un groupe fermé, comme l'est nécessairement le cercle des descendants d'un même ancêtre, mais une association fondée surtout sur des intérêts locaux.

Il a, certes, pu exister chez les Hébreux, dès la période nomade, des groupements analogues aux futures tribus ; mais, comme les grandes formations du même genre que l'on rencontre chez les Bédouins actuels et qui, elles aussi, se considèrent comme issues d'un ancêtre commun (1), ces tribus nomades ne sauraient être tenues pour des organismes stables et vraiment primitifs. Dans le désert, en effet, par la force des choses, la véritable unité sociale, c'est un groupe plus fort que la famille au sens restreint, mais beaucoup moins nombreux que la tribu : plus fort que la famille pour pouvoir résister aux attaques des pillards, moins nombreux que la tribu ; car l'insuffisance des pâturages et la rareté de l'eau ne permettent de réunir en un même lieu qu'un nombre limité de chameaux et de brebis. Ce groupe est le *ḥayy* arabe, auquel répond la *miśpâḥâh* hébraïque (2). La tribu, chez les Hébreux nomades, a dû se constituer par l'agglomération d'un certain nombre de ces petits éléments : ce n'est donc qu'une formation secondaire, dont l'organisation a naturellement été calquée sur celle de la *miśpâḥâh*.

### B. — *Mispâḥâh*

Sans avoir eu une fixité rigoureuse, la *miśpâḥâh* paraît avoir eu une stabilité plus grande que la tribu. Elle finit sans doute, comme cette dernière, par se confondre plus ou moins avec une circonscription territoriale : c'est ainsi que Bethléhem, au temps de Michée, était appelée un des « milliers » de Juda : or le « millier », c'est-à-dire le groupe

(1) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 25.

(2) La synonymie de ces deux termes est prouvée par 1 Sam. 18, 18, où le vieux mot *ḥayyay* (lisez *ḥayyi*) est expliqué, dans une glose qui s'est glissée dans le texte biblique actuel, par *miśpaḥat 'abi*.

pouvant mettre sur pied un millier d'hommes d'armes, était une des désignations de la *mišpâḥâh* (1). C'est ainsi encore que beaucoup de noms de villes figurent dans les généalogies et avaient par conséquent reçu rang de *mišpâḥâh* : tous les habitants d'une même localité étaient alors considérés comme appartenant au même groupe familial.

Mais dans les premiers temps de l'installation en Palestine, la *mišpâḥâh* avait encore conservé son individualité distincte de la localité où elle était fixée : à Ophra la *mišpâḥâh* d'Abiézer formait l'élément dominant de la ville, car on appelait celle-ci Ophra des Abiézrites ; mais elle ne comprenait pas tous les « gens de la ville » (2).

A Sichem de même, la *mišpâḥâh* à laquelle appartenait la famille de la mère d'Abimélek ne formait qu'une partie de la population de la cité ; car Abimélek demande aux membres de cette *mišpâḥâh* de parler en sa faveur à leurs concitoyens (3). Raab et le traître de Béthel obtiennent que leur *mišpâḥâh* soit épargnée dans le massacre général que les Israélites font des habitants de leur ville (4).

Sur l'organisation des anciennes *mišpâḥôt* hébraïques nous n'avons malheureusement que fort peu de renseignements sûrs. Nous voyons que certains de ces groupes armaient jusqu'à 300 et même 600 hommes. Les hommes de Gédéon, en effet, d'après l'une des versions de son histoire, appartenaient tous à la *mišpâḥâh* d'Abiézer ; or selon un renseignement conservé dans l'autre version, mais qui appartenait sans doute au fond de la tradition, ces hommes étaient au nombre de 300 (5). D'autre part la *mišpâḥâh* des Danites de Soreah et d'Echtaol comptait 600 hommes d'armes (6). Mais le second tout au moins de ces chiffres devait être exceptionnel dans l'antiquité : car la *mišpâḥâh* de Dan devint une tribu ; celle d'Abiézer, qui avait 300 guerriers, acquit

(1) Michée 5, 1 ; — 1 Sam. 10, 19-21 ; Juges 6, 15.
(2) Juges 6, 24. 28-32.
(3) Juges 9, 1-3.
(4) Jos. 6, 23 ; Juges 1, 25. Il est possible toutefois que, au moins dans le cas Raab, *mišpâḥâh* soit pris au sens restreint de famille ; comp. Jos. 2, 12. 13. 19 ; de 6, 25.
(5) Juges 6, 34 ; 8, 2 ; — 7, 16 ; 8, 4 cf. 7, 22.
(6) Juges 18, 11.

aussi une puissance hors pair, puisque son héros Gédéon fonda une sorte de royauté (1).

La *mišpâḥâh* avait annuellement un sacrifice auquel tous ses membres étaient tenus de prendre part (2). David n'osant pas se montrer au festin que Saül célèbre pour la nouvelle lune, Jonathan excuse son ami en disant : « David m'a prié avec instance de lui permettre de courir à Bethléhem, sa ville ; car on y offre le sacrifice annuel de toute la *mišpâḥâh.* »

A la tête du groupe se trouvaient, en temps de paix, des anciens ou princes, c'est-à-dire les chefs des familles les plus considérées, qui donnaient leur avis dans les affaires politiques et rendaient la justice ; en temps de guerre, un chef unique conduisait le contingent du « millier ». C'est du moins ce que l'on peut inférer de l'organisation des époques ultérieures (3).

Une solidarité étroite unissait les membres de la *mišpâḥâh.* Elle émigrait en bloc (4) ; elle prenait tout entière fait et cause pour l'un de ses membres outragé : d'après l'une des versions de l'histoire de Gédéon, en effet, celui-ci, avec ses 300 hommes, poursuivait les cheikhs madianites pour venger le meurtre de ses frères (5).

La *mišpâḥâh* intervenait aussi en corps pour assurer dans son sein la vengeance du sang, lorsque la famille était hors d'état de remplir ce devoir, par exemple lorsqu'un homme avait été tué par son unique frère, c'est-à-dire par celui qui aurait dû être son vengeur. « Et voici, dit la mère de la victime, toute la *mišpâḥâh* s'est levée contre ta servante et a dit : Livre le meurtrier de son frère, afin que nous le fassions mourir pour la vie de son frère qu'il a tué : nous voulons détruire même l'héritier ! » (6)

(1) B. Luther, *ZatW*, 1901, p. 2. — Gédéon dit, il est vrai : « Mon millier est le moindre en Manassé » (6,15). Mais le terme employé (*dal*) suggère qu'il s'agit de la considération, de la richesse du groupe, non de sa force numérique.

(2) 1 Sam. 20, 6. 29.

(3) Voyez sur ce point B. Luther, *ZatW*, 1901, p. 2-7.

(4) Juges 18.

(5) Juges 8, 18-21.

(6) 2 Sam. 14, 7.

Maintenant quelle était la nature originelle de la *mišpâḥâh ?*

Avait-elle pour point de départ la famille? Telle était, aussi haut que nous puissions remonter, la conviction des Hébreux : une *mišpâḥâh* était selon eux une famille paternelle qui s'était développée au cours des âges : toutes les *mišpâḥôt* de Ruben ou de Lévi sont d'après eux issues de l'unique *beyt 'âb* du patriarche du même nom (1). En principe l'appartenance à une *mišpâḥâh* se transmettait de père en fils comme l'appartenance à la famille. La *mišpâḥâh* était si bien considérée comme une grande famille que l'on se servait parfois de ce terme pour désigner la famille au sens restreint (2). Peut-être même cette conception régnait-elle déjà au temps où l'on a créé le mot de *mišpâḥâh*, s'il est vrai qu'il vienne de *šâfaḥ*, « répandre » à savoir la semence (3).

Mais nous ne saurions, avec M. L.-G. Lévy, trouver dans ces deux dernières observations la preuve que le groupe appelé de ce nom avait, en effet, pour origine la famille patriarcale. Le mot de *mišpâḥâh*, qui ne se rencontre qu'en hébreu, peut avoir été bien plus récent que la chose qu'il désignait; les Hébreux employaient concurremment les termes beaucoup plus antiques, puisqu'ils se retrouvent en arabe, de *ḥay* et de *'am* (4), dont le premier, en tout cas, n'impliquait nullement l'idée de descendance d'un même ancêtre.

Du reste, d'après une intéressante hypothèse de M. Schwally, le terme même de *mišpâḥâh* serait un reste et un témoin de l'époque où régnait la filiation maternelle. Partant de la parenté des mots *mišpâḥâh* et *šifḥâh*, « servante, esclave », et renonçant à déterminer l'étymologie du second de ces termes, il écrit : « la *mišpâḥâh* est le clan ou famille qui a pour centre la *šifḥâh ;* la *šifḥâh* est alors la femme de

(1) Voyez par exemple Ex. 6, 14 suiv. ; Gen. 10, 18 ; etc...

(2) Ainsi Ex. 12, 21 ; Ruth 2, 1. 3 ; peut-être 1 Chr. 4, 8 ; Lév. 20, 5 ; Jos. 6, 23 ; Juges 1, 25. Voyez ci-dessus p. 31, note 4.

(3) L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 74. Cette étymologie est toutefois fort incertaine : elle ne rend pas compte du mot *šifḥâh*, servante.

(4) 1 Sam. 18, 18 ; 2 Rois 4, 13. Comp. *ḥayyâh*, armée (2 Sam. 23, 13 ; Ps. 68, 11) et *ḥavvâh*, campement (Nombres 32, 41, etc...).

*l'époque matriarcale ;* c'était la femme légitime ; mais le mot servit, à une période ultérieure dans laquelle les relations conjugales devinrent plus fixes et juridiquement plus rigides, à désigner l'*esclave concubine*, institution qui naturellement était aussi honorable et légitime » (1).

C'est aussi la famille patriarcale que MM. Stade et Nowack regardent comme ayant été en dernière analyse la base de la *miśpâḥâh*, lorsqu'ils soutiennent, le premier que ces sortes de groupes « se forment par la réunion d'isolés, de proscrits », de mécontents « autour d'un chef particulièrement brave et riche *et de sa famille* » (2), le second que « plusieurs maisons paternelles se réunissant formaient une *miśpâḥâh* » (3).

De fait, le peu que nous savons de l'ancienne *miśpâḥâh* hébraïque, complété par les données que nous possédons sur l'antique *ḥayy* arabe, donne à penser que ce groupe était originairement et est toujours resté une institution *sui generis*, qui n'a été introduite qu'artificiellement dans les cadres de la conception patriarcale.

L'organisation de la *miśpâḥâh*, de même que celle de la tribu bédouine, n'est nullement calquée sur celle de la famille ; il n'y a personne qui y exerce une autorité analogue à celle du père au milieu des siens ; point de chef unique, sauf en temps de guerre. Encore chez les Bédouins le cheikh qui conduit les opérations militaires n'est-il pas le même que celui qui a ce titre en temps ordinaire. A vrai dire il n'y a point de chef au sens propre. Le cheikh n'a qu'une autorité toute morale dépendant de sa valeur personnelle. Même lorsqu'il est pris pour arbitre, ce qui n'est pas obligatoire, il ne peut faire exécuter sa sentence de force. L'Arabe, même le plus pauvre, ne reçoit d'ordres de personne : il ne cède qu'aux conseils et aux instances de ses proches (4).

(1) D'après une communication personnelle de M. Schwally. — Ce n'est toutefois qu'une hypothèse ; il n'y a pas de preuve que ce mot ait jamais désigné la femme ; de plus *śifḥâh*, du moins à l'époque à laquelle remontent nos documents, servait à désigner la servante dans ses rapports avec sa maîtresse plutôt que la concubine.

(2) *GVI*², I, p. 398. C'est nous qui soulignons.

(3) *Arch.*, I, p. 300.

(4) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 84-89.

Ce qui n'est point patriarcal non plus, c'est l'égalité absolue de droits et de devoirs qui existait, à l'origine, entre les membres du groupe tout entier. La vengeance du sang, d'après la coutume israélite récente, n'incombait qu'au plus proche parent, le *goel*, et n'atteignait que le meurtrier. Mais anciennement le cercle était beaucoup plus large. Les Gabaonites font périr sept des membres de la maison de Saül pour venger le sang répandu par ce prince (1). Les vieux dictons sur Caïn, qui devait être vengé sept fois, et sur Lémec, qui se vante de se venger soixante-dix-sept fois, prouvent que dans les antiques tribus hébraïques (Caïn est l'ancêtre éponyme et la personnification des Qéniens) la vendetta était loin de s'arrêter à la personne du meurtrier (2). Les exemples que nous avons cités de Gédéon et de la femme de Tékoa montrent que primitivement le devoir de la vengeance s'imposait à la *miśpâḥâh* tout entière sans distinction entre les parents proches et éloignés. Chez les Bédouins, de même, si la règle aujourd'hui dominante veut que la vengeance du sang ne mette aux prises les parents de la victime et ceux du meurtrier que jusqu'au quatrième degré, il y a des tribus qui ne tiennent pas compte de cette limitation (3). Tel devait être aussi l'usage des anciens Arabes (4).

Si le *ḥayy* tout entier risquait sa vie pour venger l'un des siens, il est probable qu'autrefois il héritait aussi tout entier de chacun de ses membres : la loi mahométane a conservé des traces de cette ancienne pratique lorsqu'elle prescrit que, après le partage de la succession entre les proches, tous les membres actifs et présents du *ḥayy* reçoivent un cadeau pris sur l'héritage et que, en cas de déshérence ou s'il reste quelque chose après que les ayants droit ont touché leur part, les biens du défunt soient distribués à l'*aṣaba*, c'est-à-dire au groupe de ceux qui combattent ensemble (5).

(1) 2 Sam. 21, 1-14.
(2) Gen 4, 14. 15. 23. 24.
(3) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 107-113. 232. Robertson Smith, *Kinship*, p. 262. 263.
(4) Rob. Smith, *Kinship*, p. 53; *Rel. of the Sem.*², p. 420.
(5) Rob. Smith, *Kinship*, p. 54.

Ce qui prouve à quel point cette égalité primitive entre tous les membres du *ḥayy* est en désaccord avec la conception patriarcale, c'est que celle-ci, en se développant, a eu pour effet de restreindre progressivement, au cours des siècles, l'homogénéité du groupe, et de proportionner les obligations et les droits de chacun à la distance où il se trouve de l'ancêtre commun, réel ou supposé.

Si la constitution de la *miš̆pâḥâh* cadre mal avec l'organisation patriarcale, elle s'accommode, au contraire, fort bien de la filiation maternelle. Celle-ci suppose l'existence d'un clan, d'un groupe compact de parents de la femme, assez fort pour empêcher les petites familles de fait, formées du mari, de la femme et des enfants, d'être entraînées dans l'orbite du groupe du mari et pour conserver dans son sein les enfants. Filiation féminine et constitution en clans sont choses qui vont naturellement de pair. Nous rejoignons ici les conclusions auxquelles nous a conduits l'étude de la parenté dans l'antiquité sémitique.

Il faut donc très probablement voir dans la *miš̆pâḥâh* le groupement primitif et la véritable cellule sociale qui a servi de base à l'organisation, fort rudimentaire du reste, des populations d'où devait sortir Israël. La force numérique de ce groupe, sa constitution égalitaire lui étaient imposées par les nécessités de la vie au désert. Il se recrutait sans doute par filiation féminine et par alliances fraternelles, c'est-à-dire par l'échange du sang, qui créait artificiellement « la fraternité du sang » : de là la croyance à une unité absolue de sang entre les membres du *ḥayy*, croyance qui devait remonter aux origines mêmes de l'institution et en faisait la force de cohésion. « Les membres d'un même clan, dit Robertson Smith, se considéraient eux-mêmes comme un seul et même tout vivant, comme une seule masse animée de sang, de chair et d'os, dont aucun membre ne pouvait être touché sans que tous les membres souffrissent... En cas d'homicide, les gens d'une tribu arabe ne disent pas : Le sang de tel ou tel a été versé, mais : Notre sang a été versé. » (1)

(1) Robertson Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p 274 ; comp. *Kinship*, spécialement p. 119. 120 ; Grüneisen, *Der Ahnenkultus*. p. 235. 244 ; Luther, *Z at W*, 1901, p. 10. 11.

## 4. — CONCLUSIONS

De ces observations sur l'histoire générale des institutions familiales et sociales des Sémites, nous pouvons tirer quelques conséquences quant à la place qu'a pu avoir le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque.

1. En premier lieu, nous avons vu que la période d'organisation patriarcale a été précédée d'une époque où la véritable unité sociale était, non la famille, mais la *mišpâḥâh*, et où la descendance se comptait en ligne féminine. Il en résulte que le culte des ancêtres paternels ne peut pas, comme le veut M. Stade, avoir été le noyau de cristallisation des sociétés sémitiques.

2. D'autre part, la substitution, dans ces sociétés, de la filiation paternelle à la descendance féminine, avec les changements profonds qu'elle entraînait, remonte, nous l'avons indiqué, à une époque extrêmement reculée, antérieure à la division de la race en grands rameaux distincts. Pendant le long espace de siècles qui sépare ce moment des temps historiques proprement dits, un culte des ancêtres paternels a fort bien pu se constituer et influer même sur l'organisation sociale.

Ce n'est pas lui sans doute qui a *créé* les grandes institutions familiales et politiques, mais il a pu leur donner leur forme spéciale. M. Grüneisen s'est fait la tâche trop facile, lorsque, par exemple, des traces d'organisation maternelle qu'on relève chez les Hébreux, il conclut, contre M. Stade, « qu'il ne peut pas être question en Israël, d'un règne de la *patria potestas* au sens de la constitution familiale romaine ou même grecque » (1). L'organisation maternelle, dans les temps historiques, n'existait plus qu'à l'état de survivances : ces vestiges d'un passé lointain n'empêcheraient nullement que le père eût pris sur les siens, au cours des âges, une

(1) *Der Ahnenkultus*, p. 210.

autorité à laquelle le culte des ancêtres aurait prêté un caractère sacré.

Certains indices donnent à penser — M. Grüneisen le signale lui-même — que la société grecque a été, à une certaine époque, organisée en clans (1); elle paraît avoir connu, dans une haute antiquité, la filiation féminine (2). Cela ne l'a pas empêchée, par la suite, d'avoir un culte des ancêtres paternels développé et étroitement uni à ses institutions fondamentales. En a-t-il été de même chez les anciens Hébreux ? C'est ce que nous allons maintenant rechercher.

Nous essayerons ensuite de voir s'il n'y a pas des raisons de croire que le culte des ancêtres a existé sous une forme appropriée dès la période primitive d'organisation maternelle.

3. Les conclusions auxquelles a abouti notre enquête nous obligent à écarter l'hypothèse émise par M. L.-G. Lévy sur les origines de la famille et de la société israélite.

Il estime comme M. Stade que la *mišpâḥâh* et la tribu sont nées de la famille et que celle-ci a eu pour fondement premier la religion. Mais, pour lui, la religion qui a donné naissance à la famille n'est pas le culte des ancêtres : c'est le culte de la puissance génératrice sous la forme, soit de l'adoration des divinités sidérales « considérées comme principes de fécondité », soit spécialement du phallisme : « La religion primitive d'Israël, écrit-il, a été une religion naturaliste avec pour idée centrale l'idée d'énergie vitale et fécondante. »

(1) EDUARD MEYER, *Gesch. des Altertums*, II, Stuttgart, Cotta, 1893, p. 87. 88 cf. p. 511 ; GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 248.

(2) « Nous trouvons, écrit ROB. SMITH, dans une ancienne tradition que, avant Cécrops, il y avait une pratique générale de polyandrie et conséquemment parenté par les mères seulement. » (*Kinship*, p. 162.) A Athènes le mariage avec une demi-sœur *née du même père* était autorisé dans un cas spécial : quand le fils héritier voulait faire l'économie de la dot qu'il aurait dû sans cela fournir à sa sœur consanguine. Ce même droit ne pouvait pas s'exercer lorsqu'il s'agissait d'une sœur utérine (DÉMOSTHÈNE, *in Eubulidem*, 20 ; PLUTARQUE, *Thémistocle*, 32; CORNÉLIUS NÉPOS, *Cimon*, I). Ce n'est pas ce dernier point qui fournit un argument en faveur de la filiation féminine ; car la demi-sœur utérine n'avait aucun droit sur les biens du père (FUSTEL DE COULANGES, *Cité Antique*, 14e éd., 1893, p. 82 ; SUMNER MAINE, *Etudes sur l'ancien droit*, Paris, 1884, p. 144) ; mais le fait que la parenté paternelle la plus étroite ne constituait pas un empêchement au mariage est une présomption en faveur d'une ancienne manière de compter la descendance en ligne maternelle.

« Cette idée devait faire sentir son influence sur le régime familial. »

« L'objet du mariage est essentiellement procréation et multiplication de vie. De là la polygamie,... de là tous les moyens pour s'assurer une lignée : stratagème des filles de Loth, de Tamar, le lévirat ; de là la supériorité de l'homme qui est l'élément fort et actif, et de là le patriarcat ; de là l'infériorité de la femme, qui est plus faible et passive, et qui, dans les rapports sexuels, est cause d'affaiblissement... ; de là la place éminente attribuée à ce qu'on considère comme la plus intense expression de vie, la primogéniture. » (1)

Nous nous bornerons aux observations générales suivantes :

*a*) Les Sémites ont commencé par une période de filiation maternelle ; il s'ensuit que le phallisme, qui n'aurait pu faire naître que le patriarcat, ne saurait être le point de départ de leur organisation sociale.

*b*) Dans la famille patriarcale elle-même, le père a d'abord été considéré avant tout comme le maître, le possesseur de la femme et des enfants ; l'idée de génération n'a passé que plus tard au premier rang. Ce n'était donc apparemment pas l'idée originelle.

*c*) A défaut du phallisme, qui n'aurait pu faire apparaître qu'une forme récente de la famille et suppose une notion de la procréation qui ne s'est formée que lentement (2), ne pourrait-on du moins admettre que l'institution familiale a eu pour base l'idée générale que la fécondité est une manifestation divine ? Cette croyance, certes, a dû être courante dès les temps les plus anciens ; mais elle était incapable de donner une forme déterminée à la famille et à la société : elle s'accommodait aussi bien de la promiscuité ou de la polyandrie que du mariage individuel, de la filiation féminine que de la descendance par les mâles.

*d*) Quelque importance qu'ait eue dans les anciennes religions sémitiques le culte de la puissance génératrice, avec

(1) *La Famille*, p. 15. 16. 45-56.

(2) Voyez Jacques Flach, *Le Lévirat*, *Annales des sciences politiques*, 1900, p. 332. 334.

ses emblèmes les plus réalistes (1), il ne saurait y avoir occupé la place centrale que lui attribue M. Lévy ; sans quoi on ne s'expliquerait pas que l'acte de la génération fût réputé impur et eût été interdit dans les périodes et dans les lieux sacrés, non seulement par le yahvisme, mais par le paganisme arabe et cananéen (2), chez les Minéens (3), les Babyloniens (4), comme chez les Grecs, les Egyptiens et dans bien d'autres peuples (5). La prostitution sacrée même s'accomplissait en dehors de l'enceinte du temple : Hérodote l'atteste pour la Babylonie ; en Israël de même, Osée écrit : « ils vont à l'écart avec des prostituées et sacrifient avec des hiérodules (*qedêšôt*) » (6).

Ajoutons qu'un examen détaillé des témoignages allégués en faveur de l'extension du phallisme sémitique en réduirait le nombre et la portée (7).

La vie, la fécondité étaient considérées comme l'une des manifestations de la présence d'un esprit divin et, à ce titre, étaient vénérées ; mais, de même que dans le shinntoïsme, ce n'était qu'une des formes de l'animisme à côté de beaucoup d'autres.

*e*) Il est fort douteux également que le culte des astres soit la forme la plus ancienne du paganisme sémitique.

On s'expliquerait mal sans cela, pour ne rappeler qu'un fait, que l'usage de brûler les offrandes, pour en faire monter la fumée vers les dieux célestes, soit de date relative-

(1) Cf. entre autres MOVERS, *Die Phönizier*, I, Bonn, 1841, p. 225. 226. 567-572. 593-597. 661 s. 680 ; ALFRED JEREMIAS, dans ROSCHER, *Lex. Mythol.*, art. *Nebo*, t. III, col. 65. 66 (reproduction d'un phallus babylonien du XII^e siècle) ; PETERS dans LAGRANGE, *Etudes* [2], p. 190 ; CURTISS, *Ursemitische Religion*, p. 43. 292. 340 s. ; BERTHOLET, *Hesekiel* (1897), p. 50 ; M. SELLIN a retrouvé des *maṣṣébot* à forme phallique dans les fouilles faites dans les villes cananéennes, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 16 (1905), p. 128.

(2) ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.*[2], p. 454. 455 ; cf. SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, II, 4 (sur le culte païen de Mamré). Voyez *C*, p. 180.

(3) PLINE, *H. N.*, XII, 54.

(4) HÉRODOTE, I, 198.

(5) HÉRODOTE, II, 64.

(6) HÉRODOTE, I, 199 ; Os. 4, 14.

(7) ROB. SMITH, *Rel. of the Sem.*[2], p. 212. 456. 457; BAUDISSIN, dans la préface de CURTISS, *Ursem. Rel.*, p. XI. La tendance à trouver partout du phallisme n'est pas spéciale à certains sémitisants ; cf. par exemple KAIBEL, *NGWG*, *Philos.-hist. Klasse*, 1901, p. 488-518 ; CLIFFORD HOWARD, *Sex worship : an exposition of the phallic origin of religion*, Washington, 1897.

ment récente. Le rite arabe, consistant à répandre le sang sur la pierre sainte est, en effet, certainement plus ancien (1). Telle était aussi la coutume primitive des Hébreux (2), de même que c'est encore aujourd'hui le procédé employé en Syrie dans les sacrifices aux *ouélis* (3). Chez les anciens Cananéens également, comme le montrent les fouilles palestiniennes, *les maṣṣébot* (pierres saintes) « sont, en général, elles-mêmes des colonnes à sacrifices; on se représentait que le dieu y habitait ou y pénétrait, pour recevoir le don offert » (4). Cela indique que les divinités les plus anciennes n'étaient point astrales, mais chthoniennes.

(1) Rob. Smith, *Kinship*, p. 222. 223.
(2) Gen. 28, 18; 31, 13; 1 Sam. 14, 35.
(3) Curtiss, *Ursemit. Rel.*, p. 195. 261-275.
(4) Sellin, *Neue Kirchl. Zeitschr.*, XVI, 2 (1905), p. 128.

# CHAPITRE II

## LE CULTE DES ANCÊTRES AU TEMPS DE L'ORGANISATION PATRIARCALE. — I. LA FAMILLE

### 1. — LE CULTE DES MORTS DANS LA FAMILLE

Dans l'étude que nous avons consacrée au culte rendu aux morts dans l'antiquité hébraïque, nous avons signalé que plusieurs rites de ce culte incombaient d'une façon toute spéciale à la famille du défunt, et particulièrement à son fils. Rappelons sommairement ces faits.

Des sacrifices pouvaient, dans certaines occasions spéciales, être offerts au mort par d'autres que par les membres de sa famille ; mais l'analogie avec ce qui se passait en Babylonie, chez les Araméens et les Arabes modernes indique que ces offrandes étaient faites normalement et régulièrement par la famille, spécialement par le fils héritier du mort : Panammou compte que des sacrifices lui seront apportés par quiconque de ses fils s'assiéra sur son trône (1). Avoir comme Absalom une *maṣṣébâh* dans un lieu fréquenté où le public pourra déposer des offrandes volontaires n'est pour un mort qu'un pis aller : l'état normal serait d'avoir un fils, évidemment pour remplir à son égard ces devoirs sacrés (2).

L'Israélite attachait une importance capitale à être ense-

(1) Voyez *C*, p. 161-172.
(2) Voyez *C*, p. 201.

veli dans la sépulture de ses pères. Et la raison première de ce désir nous est indiquée par Assourbanipal : être exclu de la sépulture familiale, c'est être privé des sacrifices et des libations offerts par le *naq mê*, le « répandeur d'eau », à ses aïeux.

Une cérémonie spéciale semble avoir été célébrée à l'anniversaire du décès, évidemment par la famille du défunt (1).

Il y a des raisons de croire que, dans une haute antiquité, un culte était rendu aux morts dans la maison même. Ce culte s'adressait naturellement aux morts de la « maison » ; peut-être y étaient-ils représentés par des statues, les *terafim*, et le voisinage de la porte leur était-il particulièrement consacré ; une lampe brûlait en leur honneur (2).

De qui prenait-on le deuil et quel était le cercle des personnes astreintes à le prendre ? L'étude de cette question va nous permettre de préciser les rapports du culte des morts avec la famille.

Un premier fait à constater, c'est que l'on pouvait observer ces usages quels que fussent l'âge et le sexe de la personne défunte, ou le degré de parenté que l'on pouvait avoir avec elle, voire même quand on ne lui était nullement apparenté. Un mari pleure sa femme (3), et une femme son mari (4) ; la fiancée mène deuil sur son fiancé (5) ; la fille de Jephté est pleurée par ses compagnes (6). David prononce une lamentation et jeûne à la mort de Saül son beau-père et de Jonathan son ami (7) ; il observe le deuil rituel aux funérailles d'Abner, l'ancien général de Saül (8). Dans les deux cas tous autour de lui suivent son exemple. Tout Israël se lamenta sur Samuel et prit part à ses obsèques (9). Il en fut

(1) Voyez *C*, p. 227. 228.
(2) Voyez *C*, p. 231-241.
(3) Gen. 23, 2 ; Ez. 24, 15-27.
(4) Gen. 38, 14 ; 2 Sam. 11, 27 ; Judith 8, 4 s.
(5) Joël 1, 8.
(6) Juges 11, 38. 40.
(7) 2 Sam. 1, 11. 12. 17-27.
(8) 2 Sam. 3, 31-35.
(9) 1 Sam. 25, 1 ; 28, 3.

de même, nous dit-on, à la mort d'Aaron et à celle de Moïse. Le deuil des rois, en tous cas, était un deuil public (1).

D'autre part nous lisons dans le projet de législation d'Ezéchiel : le prêtre « ne pourra venir vers un mort quel qu'il soit pour se rendre impur ; toutefois pour un père, une mère, un fils, une fille, un frère ou une sœur non mariée il pourra se rendre impur » (2) ; et de même dans le Lévitique : le prêtre « ne pourra se rendre impur pour un mort (une âme) parmi ses congénères, si ce n'est pour sa parenté toute proche, pour sa mère, pour son père, pour son fils, pour sa fille, pour son frère et pour sa sœur vierge, qui lui est proche, n'appartenant pas à un mari : pour elle il pourra se rendre impur » (3). Au grand prêtre et au nazir il est même absolument défendu de se rendre impur pour un mort quelconque, fût-ce pour leur père et pour leur mère (4).

Comme l'a fort bien vu M. Schwally, et comme le montrent les prescriptions relatives au grand prêtre et au nazir, l'idéal des législateurs ritualistes eût été d'interdire aux personnes « saintes à Yahvéh » tout contact avec les rites funéraires, c'est-à-dire avec les derniers vestiges du culte des morts. S'ils concèdent au simple prêtre un certain nombre de dérogations à cette règle idéale, c'est évidemment qu'ils y étaient contraints par l'empire de la coutume, que par conséquent, au décès des proches nommément énumérés, l'observation des pratiques du culte des morts était, de par la tradition, strictement obligatoire.

C'est dire que, dans les limites de ce cercle, il existait un culte familial des trépassés, autrement dit un culte des ancêtres.

On voit au premier coup d'œil que ce cercle est celui de la famille paternelle au sens étroit. La position qu'y occupent les femmes est des plus instructives.

Un prêtre ne peut pleurer sa sœur, — et apparemment sa

(1) Nombres 20, 29 ; Deut. 34, 8 ; Jér. 22, 10. 18; 34, 5, etc.
(2) Ez. 44, 25.
(3) Lév. 21, 1-4.
(4) Lév. 21, 11 ; Nombres 6, 6. 7.

fille, — que si elle n'est pas mariée. Par le mariage, en effet, sous le régime patriarcal, la femme cesse de faire pleinement et effectivement partie de la famille où elle est née ; elle devient en principe la chose de son *ba'al*, de son nouveau maître et seigneur. Elle cesse du même coup de faire partie de la communauté du culte ancestral de son père.

Un second point à relever, c'est que la femme du prêtre n'est pas nommée. Le prêtre n'était-il donc pas autorisé à pleurer la mort de sa femme ? Beaucoup de commentateurs se sont refusés à l'admettre et ont essayé de diverses manières d'expliquer ou d'excuser ce qu'ils considéraient comme une omission du législateur : ils ont supposé que le texte était altéré ou que, l'énumération étant faite par couples, la femme n'a pas été nommée pour ne pas troubler la symétrie ; il ont fait remarquer que l'épouse est omise de même dans Matt. 19, 29 et Marc 10, 29 (1) ; on a allégué encore que, la femme mourant dans la maison du prêtre, il allait de soi que celui-ci fût dans ce cas rendu impur par le voisinage du cadavre ; car d'après la Loi quiconque se trouvait dans une tente où se produisait un décès était souillé (2). On a relevé surtout que le prêtre Ezéchiel aurait pris le deuil de sa femme s'il n'en avait été empêché par un ordre spécial de Yahvéh (3).

Cette dernière objection seule est sérieuse et nous y reviendrons. Mais il reste que la femme manque dans les quatre textes parallèles relatifs au prêtre, au grand prêtre et au nazir ; il est donc de bonne méthode de se demander d'abord si cette omission n'est pas intentionnelle.

Or elle s'explique d'elle-même, dès qu'on se souvient que, chez les Sémites, la femme, par le fait de son mariage, n'entrait pas dans le clan de son mari, et n'était point intro-

(1) Frey, *TSS*, p. 74-76.

(2) Nombres 19, 14 ; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 113. Si c'était la mort de la femme qui avait entraîné pour son mari les plus grandes chances de souillure, le législateur aurait dû dire du grand prêtre et du nazir : « il ne se rendra point impur, non pas même pour sa femme » ; or il dit : « pas même pour son père ou pour sa mère » (Lév. 21, 11). Pour le nazir il nomme père, mère, frère et sœur (Nombres 6, 7).

(3) Ez. 24, 15-27.

duite dans le groupe cultuel auquel celui-ci appartenait. Nous avons la preuve que ce principe était appliqué au culte des morts : chez les anciens Arabes, la lamentation « est l'affaire des femmes de la parenté » ; « l'épouse, si elle est étrangère à la tribu, ne prend point part à la lamentation sur la mort de son mari... Les chants de deuil sont toujours composés par la mère ou la sœur, non par la femme » (1).

Si donc le prêtre n'a pas le droit de prendre le deuil de sa femme, c'est parce que, à parler strictement, elle n'est point de sa parenté, de son groupe ancestral. Il s'ensuit que la femme mariée n'appartenait pleinement ni à la famille de son père ni à celle de son mari et, en cas de décès, n'avait personne qui fût tenu de la pleurer.

Il y avait cependant une circonstance qui pouvait la faire sortir de cette position inférieure : c'est lorsqu'elle devenait mère. En mettant au monde un fils, elle acquérait une dignité semblable à celle de son mari, un caractère sacré ; car pour ses enfants elle prenait également rang d'ancêtre.

Aussi la mère est-elle nommée par Ezéchiel aussitôt après le père, et dans le Lévitique même à la première place parmi les personnes à qui le prêtre pourra rendre les honneurs suprêmes. Le grand prêtre n'est autorisé à se souiller pour personne, « pas même pour son père ou pour sa mère ». Ce n'est que par la maternité que l'épouse entre réellement dans le groupe social et religieux dont son mari est le chef. Ce changement est bien marqué par la modification qui se fait alors dans le nom de la femme arabe. Jusque là on l'appelle par son nom et celui de son père, jamais par celui de son mari ; « ce n'est que quand un enfant est né que les parents reçoivent par l'enfant une *kounya* commune : *Abou Amr*, *Oumm Amr* (père et mère d'Amr) » (2).

(1) WELLHAUSEN, *Reste* 2, p. 181 ; *die Ehe*, p. 450. « A Athènes la loi limitait... pour les femmes le droit de suivre le convoi aux proches parentes jusqu'au 3e degré (DÉMOSTH. 43, 62)... Pittakos défendait absolument *accedere quemquam in funus aliorum* (CIC., *de leg.*, 2, § 65) », ROHDE, *Psyche* 2, I, p. 224. 225.

(2) WELLHAUSEN, *Die Ehe*, p. 450. De même dans l'Orient moderne : PH. BALDENSPERGER, *Pal. Explor. Fund, Quart. Stat.*, 1901, p. 75. — Dans l'ancien Israël,

S'il y avait ainsi un groupe nettement circonscrit dans l'intérieur duquel devait se célébrer le culte ancestral, comment expliquer que, d'autre part, ces mêmes rites fussent dans l'usage courant observés par tous et pour tous ?

M. Schwally suppose que les rites du deuil n'ont d'abord été observés qu'en l'honneur des ancêtres, que les autres morts n'étaient pas pleurés ou l'étaient de quelque autre manière, que les petites communautés de culte ancestral s'excluaient alors entièrement et étaient même impures les unes pour les autres.

Il en donne pour preuve que dans les temps historiques les sacrifices et les prières n'étaient offerts qu'au père et à la mère, que, par conséquent, les rites les plus manifestement religieux étaient restés réservés aux ancêtres, et que, d'autre part, il y avait des morts que l'on n'honorait pas par des jeûnes et des lamentations, à savoir les petits enfants : lorsque le premier fils de Batschèba mourut, David « se leva, se lava, s'oignit, mit son manteau, alla à la maison de Yahvéh..... se fit servir de la nourriture ». Il est vrai que les assistants s'étonnèrent grandement de cette façon d'agir ; mais, affirme M. Schwally, « l'étonnement des courtisans était déplacé. Il n'est pas historique. La forme particulière de la tradition vient, me semble-t-il, de ce que

la femme était appelée du nom de son mari : Juges 4, 4. 17 ; 5, 24 ; 1 Sam. 25, 14 ; Es. 4, 1. — Les exemples de *kounya* que M. L.-G. Lévy (*la Famille*, p. 116) croit pouvoir signaler en Israël sont sans valeur : « Penouel Abi Guedor, Ezer Abi Houschâh (voir 1 Chr. 4, 3. 4. 21 etc...) » signifient simplement « Penouel, père de Guedor », c'est-à-dire ancêtre des habitants de la ville de Guedor (Jos. 15, 58 ; 1 Chr. 12, 7), Ezer, père de (la ville de) Houschâh (2 Sam. 21, 18 ; 23, 27 ; 1 Chr. 11, 29 ; 20, 4 ; 27, 11) ; et de même Laeda père de (la ville de) Maréschâh, Ephrata père de Bethléhem. L'usage de la *tecnonymie*, extrêmement répandu chez les non-civilisés, avait à l'origine sans doute un but de préservation magique. Il ne vient pas, en effet, de ce que le père tenait à affirmer sa paternité (G.-A. Wilken ; E.-B. Tylor). Selon M. Salomon Reinach (*Cultes, Mythes et Religions*, I, 1905, p. 119), c'est l'enfant que les parents veulent protéger « en déroutant les esprits qui voudraient lui nuire ou en assumant sur eux le péril dont l'évocation magique de son nom pourrait le menacer ». Cette explication ne pourrait convenir qu'au cas où les parents *substituent* le nom de l'enfant au leur et s'appellent *Kamis le père, Kamis la mère ;* encore faudrait il que l'enfant cessât d'être appelé de ce nom. Nous croirions plutôt avec M. J.-G. Frazer que c'est eux-mêmes que les parents cherchent à préserver en dissimulant leur nom réel ; s'ils ne craignent pas d'employer le nom de leur enfant, c'est que, d'après une croyance très répandue, « le nom n'est partie intégrante de l'individu » et n'est par suite dangereux à énoncer « que quand il le prononce avec sa propre voix » (*Rameau d'or*, I, p. 336-340).

les vues opposées de deux époques se sont déposées dans ces récits » (1). Il est vrai que M. Schwally cite lui-même un texte hébraïque du deuxième siècle après J.-C. qui prouve qu'à cette époque, comme selon lui au temps de David, on n'observait pas pour l'enterrement des enfants morts en bas âge tous les rites funéraires usités pour les adultes (2). Que devient alors la divergence de vues qui, d'après notre critique, se fit jour au cours des siècles et doit se refléter dans ce récit ?

L'explication de M. Schwally ne nous paraît pas être la vraie. Il n'est pas exact que dans l'ancien Israël on ne fît point de lamentation sur les enfants : tout Israël pousse des cris de deuil à la mort de l'enfant de Jéroboam (3). Jacob déchire ses vêtements, revêt le sac et mène deuil pour son jeune fils Joseph (4). A la mort de la fille de Jaïrus qui avait 12 ans, il y eut des cris et des lamentations accompagnées de jeux de flûte (5). Si l'attitude de David est relatée en détail, c'est précisément parce qu'il s'est mis en contradiction avec la coutume régnante. Il ne faisait, du reste, que tirer logiquement les conséquences du point de vue yahviste (6).

Il n'est pas exact non plus qu'il fût interdit par la coutume d'offrir des sacrifices funéraires à d'autres qu'à ses propres ancêtres. On a dû en apporter à l'âme d'un inconnu qui

(1) SCHWALLY, *Das Leben nach dem Tode*, p. 31-35. 80.

(2) *Ebel rabbati* (ou *Semachoth*) III, 1. 2. Ainsi pour l'ensevelissement d'un enfant âgé de plus d'un jour et de moins de 30, l'on ne se met pas en rang et l'on ne prononce pas les bénédictions de deuil. — Comp. PERLES, *MGWJ*, 10, p. 379. 380. — Chez les Grecs, de même, on n'observait pas tous les rites funéraires pour les enfants morts en bas âge ; on ne leur offrait pas de sacrifices : PLUTARQUE, *Consol. ad uxorem*, 11.

(3) 1 Rois 14, 13. 18.

(4) Gen. 37, 34. — Au contraire 2 Sam. 14, 4 (lisez 2) et Jér. 31, 15 que cite M. GRÜNEISEN (p. 172) ne sont pas probants ; car il s'agit de fils adultes.

(5) Matth. 9, 23 ; Marc 5, 38 ; Luc 8, 52.

(6) Voyez *C*, p. 80. 147. — Il est à remarquer, d'ailleurs, que le culte rendu aux enfants morts ne constitue pas nécessairement une exception au culte des ancêtres. « Le Veddah (Ceylan) attend de l'ombre de son parent ou de son enfant mort le succès qu'il souhaite à la chasse et, s'il tire mal, il croit que c'est parce qu'il a manqué de l'invoquer » (SPENCER, *Princ. de Sociol.*, I, p. 308). Les Veddahs « demandent aide et secours aux esprits bienveillants et surtout aux esprits des enfants décédés » (TYLOR, *Civil. Prim.*, II, p. 152). Les Zoulous adorent tous les *amatongos* de leur tribu, même les petits enfants (*ibid.*, p. 151).

avait péri de mort violente (1), à la *maṣṣébâh* d'un prince (2), sur la tombe des personnages célèbres par leur piété : « Répands ton pain sur la tombe des justes, mais n'en donne pas aux impies », dit le vieux Tobit à son fils (3). Jacob verse une libation sur la stèle funéraire de Débora, nourrice de Rébecca (4) ; la parenté de lait étant chez les Arabes assimilée à la parenté du sang, on peut regarder Débora comme une parente de Rébecca (5) ; mais en ligne paternelle, la seule qui comptât pour le culte des ancêtres, elle n'était rien à Jacob.

Pour ce qui est des prières, il est difficile de rien affirmer, puisqu'il n'y a pas dans l'Ancien Testament un seul exemple de prière au mort. Chez les Juifs, il est vrai, le *qaddiš* ne peut être prononcé que par le fils du défunt, mais ce n'est pas une prière *au* mort, c'est une prière *au profit* du mort. De plus, elle n'apparaît pas avant la fin du premier millénaire de notre ère (6). Il est toutefois bien vraisemblable *a priori* que dans l'antiquité israélite la consultation était souvent accompagnée de prières ; or, on ne consultait pas seulement ses ancêtres.

On ne veut pas nier que certains rites, par exemple le droit de fermer les yeux du défunt, aient pu être dans la règle réservés à son fils (7). Mais dans l'ensemble il ne paraît pas qu'il y ait eu de différence profonde dans les rites entre le culte offert à un ancêtre et les honneurs rendus à un autre mort.

La différence nous semble avoir été que le culte était obligatoire dans le petit cercle de la communauté ancestrale et facultatif dans les autres cas. L'observation des rites du deuil ne devait pas être imposée rigoureusement à la mort d'un enfant en bas âge comme pour la mort d'un

(1) Deut. 21, 1-9. Voyez *C*, p. 169. 170.
(2) 2 Sam. 18, 18. Voy. *C*, p. 200. 201.
(3) Tobie 4, 17. Voy. *C*, p. 168.
(4) Gen. 35, 8. 14. Voy. *C*, p. 168.
(5) Wellhausen, *die Ehe*, p. 441.
(6) Dalman, *Saat auf Hoffnung*, 27 (1890), p. 170-173. 175. 176.
(7) Cf. Perles, *MGWJ*, 10, p. 350 : chez les Juifs les yeux étaient fermés d'ordinaire par le fils.

père par exemple ; sans quoi David n'eût sans doute pas pris les libertés que l'on sait avec la tradition.

Le mari devait prendre *habituellement* le deuil à la mort de sa femme ; de là l'étonnement des Juifs lorsqu'Ezéchiel s'abstient de se conformer à l'usage ; mais, d'autre part, le mari ne devait pas être *obligé* de le prendre : aussi le même Ezéchiel, lorsqu'il légifère, et le rédacteur du Code de Sainteté, préoccupés de restreindre le plus possible la liste des deuils permis au prêtre, ne l'autorisent-ils pas à se rendre impur pour sa femme.

Il résulte de là que le culte des ancêtres paternels a existé indiscutablement dans l'antiquité israélite, mais qu'il n'y était pas constitué d'une façon très stricte et très exclusive. Et il n'y a pas lieu de croire que le culte général des morts soit une extension d'un ancien culte des ancêtres plus rigoureusement limité. Il est plus probable que le culte des ancêtres chez les anciens Hébreux ne s'est jamais nettement dégagé du culte général des morts, qui est certainement plus ancien ; car la plupart des rites funéraires étaient à l'origine des rites préservatifs ; toutes les personnes qui se croyaient menacées par l'esprit du mort devaient les accomplir pour leur sûreté, qu'elles fussent ou non parentes du défunt.

---

## 2. — TRACES DE L'INFLUENCE DU CULTE DES ANCÊTRES SUR LA CONSTITUTION DE LA FAMILLE

Ce n'est pas le culte des ancêtres qui a *créé* la famille israélite.

Cela ressort du fait que, avant d'être constitués patriarcalement, les Sémites ont eu une organisation fondée sur la descendance féminine.

Dans cette organisation la famille devait exister déjà, mais les enfants, comme la femme, avaient des ancêtres différents de ceux de l'homme; dès cette époque devaient exister aussi plusieurs des institutions rattachées plus tard à la famille, comme l'héritage et la vengeance; mais elles appartenaient à la *mišpâḥâh*. L'organisation de la famille, telle que nous la trouvons au temps où la filiation paternelle eut prédominé, n'a donc pas dû être une création *ex nihilo*, mais la transformation d'une organisation antérieure.

Une autre raison pour laquelle il n'est pas probable que le culte des ancêtres ait *créé* la famille patriarcale, c'est que ce culte se rencontre dans un grand nombre de sociétés du type maternel. Il pouvait donc s'accommoder de modes d'organisation sociale fort divers.

Qu'il s'harmonise mieux avec le patriarcat, cela est fort soutenable; et il y aura lieu de voir s'il n'a pas contribué en quelque mesure à la transformation de la constitution maternelle en constitution paternelle ; mais il ne peut pas, en tous cas, avoir été le facteur unique et déterminant de cette transformation, puisque, aujourd'hui encore, il existe des peuples où il n'a point provoqué une semblable évolution.

Mais, si le culte des ancêtres n'a pas *créé* les institutions de la famille sémitique, il a pu concourir à donner à ces institutions leur forme caractéristique.

Cela est plus que probable *a priori*. Du moment que le culte des ancêtres a été pratiqué, comme nous avons essayé de l'établir, dans la famille hébraïque, il est à peu près impossible que, pendant les longs siècles d'organisation patriarcale, il n'ait pas marqué de son empreinte toute la vie familiale.

Cette présomption nous paraît confirmée par les faits : il y a dans la constitution de la famille israélite des traits dont on ne saurait rendre pleinement compte sans faire intervenir le culte ancestral. A condition que les conclusions en soient ainsi restreintes, la démonstration donnée par M. Stade conserve toute sa force.

## A. — CARACTÈRE RELIGIEUX DE LA FAMILLE

C'est un fait remarquable que dans le yahvisme, religion *nationale*, la famille formât un groupe cultuel, dont le père était le chef.

Elkana, lorsqu'il allait chaque année à Silo, emmenait ses femmes, ses fils et ses filles et partageait avec elles le repas du sacrifice (1). Le législateur deutéronomiste définit ainsi le groupe qui venait « manger devant Yahvéh » : « toi, ton fils, ta fille, ton esclave et ta servante », ou « toi et ta maison » ; il recommande seulement d'y adjoindre « le lévite qui sera dans tes portes » (2). Le repas pascal se célébrait dans la maison et par famille. Il est vrai que ces détails sur le rite de la Pâque ne se trouvent que dans le plus récent des codes israélites, dans le document sacerdotal post-exilique. Mais étant donnée la tendance des législateurs de cette époque à accentuer le caractère public et national du culte israélite, étant donné, d'autre part, l'archaïsme indé-

(1) 1 Sam. 1, 1-9.
(2) Deut. 12, 18 ; cf. 12, 12 ; 14, 26 ; 15, 20 ; 16, 11. 14 ; etc...

niable du rituel de la Pâque, il est évident que ce n'est pas après l'exil seulement que ce repas est devenu « une sorte de sacrifice de famille » (1).

Il y avait peut-être un sanctuaire de Yahvéh dans chaque demeure (2). Et c'est de même sur le toit des maisons particulières que les Judéens assyrophiles brûlaient des offrandes et versaient des libations à l'armée des cieux (3).

Il est vrai que, aussi haut que nos documents nous permettent de remonter, c'est Yahvéh qui est le dieu de ce groupe cultuel que formait la *bayit* (maison, famille) israélite (4). Mais ce n'est qu'à une époque relativement récente et sous l'action de la grande personnalité historique de Moïse que le culte de Yahvéh s'est imposé à toutes les peuplades israélites. Et ce n'est évidemment pas une religion *nationale* comme le yahvisme qui a la première élevé la famille au rang d'institution cultuelle. La famille devait déjà auparavant être l'un des cadres traditionnels du culte.

Le plus naturel est de penser que c'est la religion des ancêtres qui lui avait conféré cette dignité.

## B. — AUTORITÉ DU PÈRE

C'est à la même origine que doit remonter le caractère sacré dont était revêtue l'autorité du père dans sa famille.

C'était le père qui, dans la règle, offrait les sacrifices et représentait la famille auprès de Dieu. Ce droit sans doute n'était pas rigoureux et exclusif. Gédéon, Absalom, Adoniya sacrifient du vivant de leur père; Mica consacre l'un de ses fils pour lui servir de prêtre; lorsque l'arche est déposée dans la maison d'Abinadab, c'est l'un de ses fils qui est chargé de la garder (5). Mais normalement les fonctions sacerdotales revenaient au chef de famille, à tel point que le

(1) Ceci contre Robertson Smith, *Rel. of the Sem.* [2], p. 280.
(2) Gen. 27, 7. Voyez *C*, p. 238.
(3) Jér. 19, 13 ; 32, 29.
(4) Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 178-196.
(5) Juges 6, 18-28 ; 2 Sam. 15, 7-12 ; 1 Rois 1, 9. 10 ; Juges, 17, 5 ; 1 Sam. 7, 1.

terme de père était dans l'antiquité devenu synonyme de prêtre (1).

Une importance toute particulière était attachée à la bénédiction du père. Elle tenait, sans doute, à l'efficacité magique que, comme beaucoup d'autres peuples, les Hébreux prêtaient à la parole en général ; car toute malédiction s'accomplit d'elle-même à moins qu'on ne la combatte par une bénédiction (2). Cette vénération venait aussi de la clairvoyance particulière que l'on attribuait aux mourants. Mais la bénédiction paternelle devait au caractère sacré de son auteur l'importance tout à fait exceptionnelle qu'on lui reconnaissait : par elle le père déterminait l'avenir de ses enfants : on racontait que Jacob avait risqué l'exil et exposé sa vie même pour l'arracher à son frère Esaü (3).

Le caractère sacré de la vénération dont le père était entouré se reflète encore dans le cinquième commandement du décalogue, étroitement rattaché aux commandements relatifs à Dieu, bien que le yahvisme eût naturellement perdu le souvenir des liens qui rattachaient cette vénération au culte des ancêtres (4).

Il est légitime de penser que cette autorité religieuse dont était revêtu le père, comme prêtre du culte familial et comme ancêtre, a contribué à maintenir le pouvoir fort étendu qu'il exerçait sur tous les membres de sa maison. Il avait droit de vie et de mort sur les siens aussi longtemps du moins qu'ils habitaient sous son toit ; de même que le père arabe pouvait enterrer vivantes les filles qui lui naissaient (5), le père hébreu pouvait offrir ses fils et ses filles en holocauste (6). Ruben dit à Jacob : « Fais mourir mes deux fils si je ne te ramène pas Benjamin. » (7) Si, dans les conflits avec

(1) Juges 17, 10 ; 18, 19. STADE, *GVI*², I, p. 395.
(2) Par exemple Juges 17, 2. Comp. Jug. 9, 57 ; 2 Rois 2, 23. 24 ; etc.
(3) Gen. 9, 25-27 ; 27, 4 suiv. ; 48, 9-20 ; 49, 1-28.
(4) Exode 20, 12 ; cf. 21, 15. 17 ; Lév. 20, 9 ; Deut. 21, 18-21 ; Prov. 30, 17. Comp. LIPPERT, *der Seelencult*, p. 143. 144 ; SCHWALLY, *das Leben*, p. 29 ; BERTHOLET, *die isr. Vorstell. vom Zustand nach dem Tode*, p. 15 ; et au contraire FREY, *TSS*, p. 68-72 ; GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 177. 178.
(5) WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 458.
(6) Gen. 22 ; Juges 11, 30. 39 ; 2 Rois 3, 27 ; 16, 3 ; 21, 6 ; Michée 6, 7, etc.
(7) Gen. 42, 37.

des tiers, le chef de famille prenait nécessairement le parti des siens (1), il était le souverain juge des délits qui se commettaient entre membres de sa maison : Juda ordonne que sa belle-fille Tamar soit brûlée ; la loi du Deutéronome suppose qu'autrefois le père et la mère pouvaient condamner leur fils à mort (2). Le chef de famille pouvait vendre ses enfants comme esclaves (3).

Ces prérogatives du père ont sans doute pour première origine le droit de propriété qu'il possédait sur les femmes qu'il avait enlevées ou dont il avait payé le *mohar*, comme sur les esclaves qu'il avait conquis ou achetés et sur les enfants qui pouvaient naître des uns et des autres. Mais la religion était venue sanctionner et perpétuer les droits du maître.

## C. — CONDITION DE LA FEMME

La femme mariée sous le régime patriarcal, c'est-à-dire au fond sous le régime de l'achat, était, nous l'avons indiqué, dans une situation qui en principe tenait du servage, en dépit des correctifs que la pratique apportait à la théorie. Elle ne faisait pas réellement partie de la parenté de son mari.

Elle aurait pu sortir de cette situation inférieure si, comme c'était le cas chez les Romains, elle avait été introduite par un acte d'adoption dans le groupe religieux du mari. Mais il ne paraît pas que chez les Sémites elle l'ait été, même à un rang subalterne.

M. Schwally invoque, pour soutenir la thèse contraire, le terme de *neqêbâh* (de *nâqab*, percer), où il y trouve l'indice que l'on perçait à l'origine l'oreille de la femme comme

(1) Ainsi Joas refuse de livrer son fils Gédéon-Jérubbaal (Juges 6, 30-32). Jacob fait cause commune avec ses fils Siméon et Lévi, bien qu'il blâme leur conduite (Gen. 34, 30. 31 ; 35, 5). Cf. GRÜNEISEN, *der Ahnenk.*, p. 226.

(2) Gen. 38, 24 ; Deut. 21, 18-21.

(3) Ex. 21, 7 ; Néh. 5, 5. 8 ; cf. 2 Rois 4, 1 ; Job 24, 9. Sur l'étendue de la puissance paternelle en Israël, comp. L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 235-239.

celle de l'esclave, pour l'introduire dans le culte de son mari (1). Seulement *neqêbâh* ne signifie pas « femme mariée » mais « femelle » : il faut donc s'en tenir à l'étymologie traditionnelle. Le même savant allègue que, dans la langue de la mischna, *qiddoušim* (proprement consécration) signifie « fiançailles », *qiddeš 'iššâh* « prendre une femme pour fiancée », etc. (2). Mais le sens de ces expressions semble être plutôt, comme le dit le Talmud, que, en prenant une femme pour fiancée, l'homme « la rend interdite à tout autre homme comme une propriété sacrée » (3).

Il n'y avait pas chez les Israélites de rites religieux dans les cérémonies du mariage (4).

La femme étrangère avait le droit de continuer à adorer ses dieux ; c'était même là ce qui faisait le grand danger de ces mariages mixtes aux yeux des zélateurs de Yahvéh ; la faute de Salomon, selon eux, n'est pas tant d'avoir élevé des sanctuaires aux dieux de ses femmes que de s'être mis dans le cas d'avoir à faire cette offense au Dieu d'Israël et de s'être laissé entraîner à sacrifier lui-même à ces divinités étrangères (5). On fait un mérite à Ruth la Moabite, veuve d'un Israélite, d'avoir dit à sa belle-mère : « Ton peuple sera mon peuple ; ton Dieu sera mon Dieu. » (6)

La femme, en effet, chez les Israélites comme chez les Arabes, ne cessait pas, par le fait de son mariage, d'appartenir à son peuple, à sa parenté, à sa famille. Une veuve qui n'a pas d'enfant, une épouse répudiée retournent en général à la maison de leur père. C'est à son père et à sa mère qu'a recours une jeune femme calomniée par son mari (7).

Si l'épouse était ainsi et restait une étrangère tant qu'elle

(1) *ZatW*, 1891, p. 181-183 ; *Das Leben*, p. 39.
(2) *Das Leben*, p. 194.
(3) *Qidd.*, 2b.
(4) L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 158 suiv. Chez les Arabes cependant, d'après M. Wellhausen, le mariage a dû, déjà avant l'islam, recevoir une consécration religieuse : « du moins Mohammed ne paraît pas l'introduire comme quelque chose de nouveau, mais la supposer » (*Die Ehe*, p. 443).
(5) 1 Rois 11, 1-13.
(6) Ruth 1, 16 ; cf. 1, 15 ; 2, 12.
(7) Jug. 19, 2-9 ; Ruth 1, 8. 15 ; Gen. 38, 11 ; Lev. 22, 13 ; Deut. 22, 13-21. — Robertson Smith, *Kinship*, p. 61. 62. 101-103. 267. 268 ; Wellhausen, *Die Ehe*, p. 449. 450.

n'avait pas de fils, elle acquérait, au contraire, une dignité d'un caractère sacré en devenant mère (1). Pour ne citer qu'un trait, qui marque bien la différence des deux conditions, Bath Schèba, lorsqu'elle se présente chez David, son mari, s'incline et se prosterne devant lui; lorsqu'elle vient chez Salomon son fils, celui-ci se lève pour aller à sa rencontre, se prosterne devant elle, puis la fait asseoir à sa droite (2). Ce changement profond dans la situation faite à la femme au sein de la famille ne s'explique pleinement que si l'on fait intervenir l'influence de la religion ancestrale.

## D. — SUCCESSION

Chez les anciens Israélites les femmes n'étaient point aptes à hériter ; les filles ne partageaient pas la succession de leur père avec leurs frères.

La situation se modifia lorsque l'usage de tester se développa; le père put alors « accorder » à ses filles « une part d'héritage parmi leurs frères ». Mais, même à cette époque, cette part dans la succession n'était pas pour elles un droit, mais une faveur qu'elles devaient à une stipulation expresse du défunt (3).

Dans les temps anciens, lorsqu'un homme mourait sans laisser de fils, ses biens passaient à son frère, ou, s'il n'en avait pas, à son plus proche parent en ligne masculine. La loi autorisant les filles à hériter de leur père quand il ne laissait point de fils, est très récente (4); encore imposait-elle

(1) Ex. 20, 12 ; 21, 15. 17 ; Lév. 20. 9 ; Deut. 21, 18-21 ; Prov. 30, 17. Comp. p. 10 et 47.

(2) 1 Rois 1, 16 ; 2, 19. 20.

(3) Job 42, 15. — On cite encore comme preuve que les filles pouvaient hériter *à côté* des fils le passage Esdras 2, 61, d'après lequel l'une des familles sacerdotales s'appelait « fils de Barzillaï », parce que leur ancêtre « avait épousé une des filles de Barzillaï le Galaadite et fut appelé de leur nom ». Or, d'après 2 Sam. 19, 38. 39 ; 1 Rois 2, 7. Barzillaï avait au moins un fils. Mais une donnée tirée d'une généalogie aussi récente ne saurait être regardée comme un témoignage historique sur l'époque de David.

(4) Nombres 27. 1-11 ; 36 ; Esr. 2, 61 ; Néh. 7, 63 ; Tob. 6, 12 ; 7, 11. 12 ; 8, 20. M. Grüneisen (p. 215), pour montrer que cette coutume est plus ancienne que ne

à l'héritière l'obligation d'épouser un homme appartenant non seulement à la tribu, mais, à ce qu'il semble, à la *mišpâḥâh* de son père, ce qui montre que ce n'était, au fond, qu'une autre forme du lévirat. Il y a dans le texte un certain flottement. Tantôt il paraît édicter simplement que les héritières prendront mari dans leur tribu (le motif que le Code Sacerdotal donne à cette mesure, à savoir la nécessité d'empêcher les terres de sortir de la tribu, n'en demande pas plus), tantôt il ordonne que l'époux soit choisi dans la *mišpâḥâh* de la tribu du père (1); et dans l'exemple par lequel le rédacteur sacerdotal illustre lui même la loi, les filles de Selofchad épousent *les fils de leurs oncles*, c'est-à-dire ceux qui auraient hérité d'après la règle agnatique.

La succession était donc en principe agnatique comme chez les Grecs et les Romains.

On a voulu expliquer ce caractère par le culte des ancêtres : ceux-là seuls peuvent hériter qui sont aptes à perpétuer la religion du père, c'est-à-dire ses fils et ses parents mâles (2).

Mais le cas de Jephté que l'on cite à l'appui n'autorise pas les conséquences que l'on croit pouvoir en tirer. Jephté, nous est-il dit, « était fils d'une prostituée ; et la femme de son père lui enfanta des fils ; lorsque les fils de cette femme eurent grandi, ils chassèrent Jephté et lui dirent : tu n'hériteras pas dans la maison de notre père ; car tu es le fils d'une femme étrangère (à la famille) » (3).

MM. Stade et Charles concluent de ce passage que les fils illégitimes n'avaient pas droit à l'héritage, et cela parce que leur mère n'avait pas reçu par mariage part au culte de l'homme. Mais le mariage israélite, nous l'avons vu, ne comportait pas l'adoption de la femme dans le culte du

le dit M. Stade, allègue Gen. 31, 14. Mais ce passage a un autre sens : voy. ci-dessus p. 13. Léa et Rachel n'étaient pas des filles héritières : elles avaient des frères (Gen. 31, 1).

(1) Nombres 27, 1. 6. 12 (d'après LXX, Vulg. et certains manuscrits hébreux).

(2) STADE, *GVI*², I, p. 391. 392 : CHARLES, *Doctrine of a fut. Life*, p. 26. 27.

(3) Juges 11, 1. 2. Sur la restitution du texte et l'interprétation de ce passage, nous nous permettons de renvoyer à *Annales de bibliographie theol.*, 1898, p. 138.

mari (1). De plus il ressort de l'histoire citée elle-même que Jephté, fils d'une prostituée, n'a été, comme Ismaël, fils d'une concubine, exclu de l'héritage que parce qu'il a été violemment *chassé* de la maison de son père : il « s'enfuit de devant ses frères »; plus tard il se plaint d'avoir été haï, chassé de la maison de son père (2); il avait donc des droits, une « maison paternelle », une famille, dont il n'a été exclu que par la violence. Dans les sociétés où le grand nombre des fils est une force et une richesse, il était naturel que l'on ne cherchât pas à esquiver les charges de la paternité et que le père revendiquât tous ses fils.

« Les rabbins reconnaissent à l'enfant né d'une union adultérine ou incestueuse tous les droits d'héritier. » (3) Il en était de même chez beaucoup d'autres peuples où fleurissait le culte des ancêtres. « La loi égyptienne... n'admettait pas de bâtard et voyait dans tous les enfants des fils légitimes. » (4) A Madagascar (district de Vohiléna) « la coutume n'établit aucune différence entre les enfants légitimes et les enfants illégitimes : ceux-ci, comme ceux-là, sont traités de la même manière, jouissent des mêmes avantages, ont le même droit à l'héritage de leurs parents, etc... » (5).

Il ne paraît pas qu'un lien de cause à effet entre le culte des ancêtres et la succession limitée aux fils et aux agnats puisse être démontré, du moins en ce qui concerne les Sémites :

1° Il y a des peuples qui ont le culte des ancêtres et où les biens passent à la fille du défunt ou au fils de sa fille (Egypte), voire même au fils de sa sœur selon le principe de la filiation maternelle (6).

2° Il y a des raisons de penser que, dans l'antiquité arabe, l'héritage était partagé entre tous les membres du *ḥayy* et suivait par conséquent le même sort que le butin enlevé

(1) P. 56. 57.
(2) Juges 11, 2. 7 : Gen. 21, 10.
(3) *Yebamot*, 22 : L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 265, note 5.
(4) Eugène Révillout, *Cours de droit égyptien*, I, Paris, Leroux, 1884, p. 169.
(5) Rapport du capitaine Granet, *Journal des Débats*, 27 mai 1898.
(6) Adolf Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, I, p. 224. 225; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 215.

dans une razzia. Ce qui, comme le remarque Robertson Smith, est fort naturel, « puisque chez les nomades les eaux et les pâturages étaient et sont encore propriété commune de la tribu et que les biens meubles étaient sans cesse capturés et repris ». Les biens étaient au fond propriété commune de ceux qui les défendaient en commun (1). Il résulte de là que, dès les temps primitifs, le droit d'hériter a dû être limité aux guerriers, aux mâles, et cela pour une raison indépendante du culte.

A supposer que, au temps de l'organisation maternelle, la femme eût acquis le droit d'hériter pour son propre compte (2). il était presque inévitable qu'elle fût privée de ce droit lorsque les mariages par achat se généralisèrent ; il en serait résulté, en effet, que les biens seraient sortis du clan pour passer dans un groupe étranger. Il y avait donc pour les clans un intérêt immédiat, et sans lien nécessaire avec le culte des ancêtres, à refuser aux filles mariées ou destinées à se marier au dehors, toute part dans la succession de leur père (3).

La transmission du culte des ancêtres et celle des biens en ligne masculine paternelle paraissent être, au fond, deux effets d'une même cause : la modification du régime matrimonial, qui a eu elle-même pour motif principal les avantages que l'homme trouvait au type de mariage où il était le *ba 'al*, le maître. La religion demandait peut-être que les biens fussent attribués à des héritiers qui perpétueraient le culte du défunt ; mais ce sont des causes sociales générales qui ont déterminé le mode de recrutement du groupe où ce culte se perpétuait.

Si le culte des ancêtres paternels n'a pas *créé* le droit successoral israélite, il y a deux points où il paraît l'avoir

(1) *Kinship*, p. 54. 55. 264. Voy. aussi plus haut p. 35. — La propriété collective a peut-être subsisté chez les Israélites, comme elle subsiste dans la Palestine moderne, à côté de la propriété privée : Michée 2, 5 (authenticité et sens incertains) ; Jér. 37, 12 ; Psaume 16, 5. Cf. Frants Buhl, *die socialen Verhältnisse der Israeliten*, p. 56-62.

(2) Comme Robertson Smith croit pouvoir l'établir pour l'antiquité arabe, *Kinship*, p. 94. 95.

(3) Rob. Smith, *Kinship*, p. 94.

influencé : je veux parler du caractère sacré du patrimoine familial et du droit d'aînesse.

Naboth refuse de vendre au roi Achab sa vigne ou de l'échanger contre une autre meilleure, en s'écriant : « Yahvéh me garde de te céder l'héritage de mes pères ! » (1) Lorsqu'un Israélite était forcé de vendre sa terre, son plus proche parent, appelé le *goel*, avait le droit, et très certainement à l'origine le devoir de l'acheter (2). C'est en vertu de cet usage que Jérémie acquiert le champ de son cousin et que Boaz achète à Noomi la terre du défunt Machlon en même temps qu'il épouse sa veuve, Ruth (3). Ce soin jaloux de ne pas laisser aux mains d'un étranger l'héritage des pères s'explique le mieux si ce coin de terre contenait le tombeau de famille. Joseph, Josué et Eléazar étaient, d'après la tradition, enterrés dans leur « héritage » particulier ; Samuel, Joab furent ensevelis dans leur maison. Néhémie risque sa position pour aller relever « la ville des sépulcres de ses pères » (4).

Le Deutéronome stipule que l'aîné doit recevoir une part double de celle de ses frères (5). Ce privilège ne s'explique pas simplement par le fait que « dans les croyances primitives on attribue à toute prémice de la force génitrice une vigueur particulière et un caractère sacré » (6). Car il arrivait couramment dans les temps anciens que le père attribuât la qualité de premier-né à celui de ses fils qu'il préférait, souvent au cadet comme le prouvent les traditions bien connues relatives à Esaü, à Ruben, à Ephraïm et le cas des fils de David ; la chose était si fréquente que l'on avait même créé un mot particulier, *bakker*, pour désigner ce transfert

(1) 1 Rois 21, 3.

(2) Et non de le racheter, comme on traduit d'ordinaire. Cf. FRANTS BUHL, *die socialen Verhältnisse der Israeliten*, p. 59-62.

(3) Jér. 32, 7-15 ; Ruth 2-4 ; cf. Lév. 25, 25.

(4) Jos. 24, 30. 32. 33 ; comp. Gen. 48, 22 ; Jos. 19, 49. 50 ; Néh. 2, 3. 5 ; voy. *C*, p. 198 ; cf. FRANTS BUHL, *die socialen Verhältnisse der Israeliten*, p. 55. En Chine les ancêtres sont les vrais propriétaires du sol : « tous les événements importants de la famille sont communiqués aux défunts, en particulier tout changement dans la propriété ou dans le droit possessoral des ancêtres est toujours l'objet d'une reconnaissance nouvelle ». JULIUS HAPPEL, *la Religion de l'ancien empire chinois*, *RHR*, 4 (1881), p. 272.

(5) Deut. 21, 15-17.

(6) Gen. 49, 3 ; Deut. 21, 17 ; Psaume 78, 51 ; 105, 36. — L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 40 ; GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 218.

du droit d'aînesse à un autre qu'au premier-né et que des savants modernes se sont demandé s'il n'y avait pas eu chez les Hébreux, comme en France autrefois, en Suisse, en Allemagne, en Hongrie, en Scandinavie, en Frise, en Australie, en Nouvelle-Zélande, chez les Zoulous et les Mongols, un droit d'ultimogéniture ou de *maineté*, c'est-à-dire un avantage fait au dernier né (1).

Ainsi que l'a vu M. Stade, le but et la raison d'être de ce privilège conféré à l'un des fils était le maintien du culte familial. La double part réservée au fils avantagé comprenait, en effet, probablement la terre des pères (2). Il semble que le patrimoine n'était pas morcelé ; d'après Deut. 25, 5, il devait arriver très fréquemment que « des frères demeurassent ensemble », c'est-à-dire que les cadets vécussent chez le « premier-né ». Ce privilège comportait aussi des charges ; car le fils avantagé avait à entretenir les membres féminins de la famille.

## E. — IMPORTANCE ATTACHÉE A LA POSSESSION D'UN FILS. — ADOPTION

L'Israélite attachait à la possession d'une postérité masculine une importance capitale.

Cela tenait en partie à ce que la considération à laquelle peut prétendre un nomade dans sa tribu et vis-à-vis des

(1) Cf. J. Jacobs, *Junior-right in Genesis*, *The archaeological Review*, mars-août 1888, p. 331. 342. C'est en vertu de cette coutume, régnante en Thuringe, que le père de Luther, bien qu'étant l'aîné de sa famille, avait dû aller gagner sa vie aux mines de Mansfeld (Félix Kuhn, *Vie de Luther*, Paris, 1883, I, p. 20.) — Nous ne croyons pas, pour notre part, que le cadet ait eu un droit semblable chez les Israélites. Si c'est lui qui est le préféré dans les traditions patriarcales, c'est parce que le goût de l'imagination populaire pour l'inattendu, le merveilleux et la tendance religieuse à accentuer l'intervention divine trouvaient également leur compte à l'exaltation de celui qui était *sans droit*. C'est pour des raisons analogues que beaucoup de héros israélites sont fils d'une femme longtemps stérile ou qu'ils sont issus de la moindre des familles de leur tribu (Gédéon, Saül, David).

(2) B. Stade. *GVI*², I. p. 392 ; F. Buhl, *die socialen Verhältnisse*, p. 55. — Cf. au contraire Oort, *Le rôle de la religion dans la formation des Etats*, *RHR*, 3, p. 102.

étrangers se mesure au nombre d'hommes armés qu'il est en mesure de mettre en ligne pour défendre ses biens ou enlever ceux des tribus voisines, pour exercer la vendetta, protéger les fugitifs qui ont cherché asile auprès de lui, et assurer aux troupeaux de la famille les meilleurs pâturages et la première place à l'abreuvoir (1). Aussi l'Israélite désirait-il avoir *beaucoup* de fils. Quand Rébecca quitte ses proches, ceux-ci lui adressent ce souhait : « Puisses-tu devenir des milliers de milliers et ta postérité posséder la porte de ses ennemis ! » (2) « Comme les flèches dans la main d'un guerrier, dit un psaume récent, ainsi sont les fils de la jeunesse. Heureux l'homme qui en a rempli son carquois ! Ils ne seront pas confondus quand ils parleront avec les ennemis à la porte. » (3)

Mais ce n'est pas seulement en tant qu'aides dans le travail ou comme défenseurs contre les pillards que les fils étaient appréciés dans la famille israélite. Le grand malheur pour un homme n'est pas tant de *vivre* sans enfants que de *mourir* sans fils. « Je m'en vais sans enfant », soupire Abraham. « Inscrivez-le comme un homme sans enfant », prononce Yahvèh contre Jéconia (4). Le « deuil sur un fils unique » est le plus amer de tous.

Et la raison pour laquelle le sort de l'Israélite sans descendant ou dont le fils meurt sans postérité est si lamentable, est clairement indiquée dans quelques passages : c'est qu'alors il n'a « plus de nom ni de reste sur la surface du sol » (5). La perpétuation du nom constitue pour le défunt une manière de survie ; le nom est, en effet « une sorte de double, d'effigie, d'ombre » ; d'après la mentalité primitive, ce que l'on fait au nom d'une personne on le fait à la personne

(1) SELLIN, *Beiträge zur isr. und jüd. Religionsgeschichte*, II, 1, p. 49.50, qui cite de nombreux passages : GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 218-220 ; L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 41. 81. 82 ; cf. WETZSTEIN, dans DELITZSCH, *Bibl. Commentar ü. d. A.T.*, *Iob*, p. 519. 520 ; Ex. 2, 16. 17, etc.

(2) Gen. 24, 60.

(3) Psaume 127, 4. 5.

(4) Gen. 15, 2 ; Jér. 22, 30.

(5) 2 Sam. 14, 7.

même (1). Or, le nom de l'ancêtre est attaché à l'existence de ses descendants mâles qui s'appellent « un tel fils d'un tel ». « Par eux, dit Jacob de ses petits-fils, par eux mon nom sera appelé, ainsi que le nom de mes pères Abraham et Isaac. » (2)

Un monument, une *yad*, peut, à la rigueur, perpétuer le nom du défunt; mais ce n'est qu'un expédient pour remplacer le fils manquant : « Ainsi dit Yahvéh aux eunuques qui garderont mes sabbats et s'attacheront à ce que j'aime... : je leur donnerai dans ma maison et dans mes murs un monument et un nom *meilleur que des fils et des filles;* je leur donnerai un nom éternel qui ne sera pas aboli. » (3)

Mais anciennement ce n'était pas seulement la satisfaction d'entendre parfois du fond de sa tombe prononcer son nom dans une généalogie qui faisait désirer à l'Israélite d'avoir des fils et des petits-fils; il y trouvait un intérêt plus concret et plus immédiat. D'Absalom il nous est dit qu'il n'avait point de fils « pour rappeler, c'est-à-dire pour invoquer son nom » (4) : celui, au contraire, dont la descendance mâle se prolonge a une lampe à perpétuité dans sa ville (5). Ces façons de penser et de parler ne s'expliquent que si chez les anciens Israélites comme en Babylonie un culte était rendu régulièrement par le fils à ses ancêtres et s'il devait en particulier brûler la lampe en son honneur et invoquer son nom.

Et, de même, si la femme israélite avait un si ardent

(1) E.-B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the development of civilization*, 2e éd., Londres, Murray, 1870, p. 125-151 ; R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Maier, 1878, p. 165-184 ; J.-G. Frazer, *Le Rameau d'or*, I, p. 330-378.

(2) Gen. 48, 16 ; 21, 12 ; Es. 48, 1 ; Nah. 1, 14 ; — 2 Rois 14, 27 ; Ex. 17, 14 ; Jos. 7, 9 ; — Es. 66, 22 ; Ps. 72, 17 ; 1 Sam. 24, 22, etc. Cf. Sellin, *Beiträge*, II, 1, p. 50 ; L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 112-117, qui ne veulent pas faire intervenir le culte des ancêtres. — Sur les croyances relatives au nom en Israël, comp. Giesebrecht, *die alttestamentl. Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg, Thomas, 1901 ; dans le N. T., W. Heitmüller, *Im Namen Jesu, Eine sprach- und religionsgesch. Untersuchung zum N. T., Inaugural-Dissertation*, Göttingue, Huth, 1902 ; Jacob, *Im Namen Gottes*, Berlin, Calvary, 1903 ; — chez les Juifs, Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 117, 118, 121.

(3) Es. 56, 4, 5.

(4) 2 Sam. 18, 18. Voy. *C*, p. 201.

(5) 1 Rois 11, 36, etc... voyez *C*, p. 238-241.

désir d'avoir des fils, si c'était une honte pour une épouse que de n'en point mettre au monde, si la femme stérile donnait elle-même à son mari une concubine dont elle adoptait ensuite les enfants (1) ce n'était pas seulement parce que, en assurant une descendance à son mari, elle remplissait son devoir vis-à-vis de celui-ci et de son clan (2); elle y avait aussi un intérêt personnel direct. « Sept femmes en ce jour-là saisiront un seul homme en disant : Nous mangerons notre propre pain et nous fournirons nous-mêmes nos vêtements, mais fais-nous porter ton nom ! ôte notre opprobre ! » (3)

L'intérêt que la femme trouve à posséder un fils, c'est apparemment qu'elle aussi sera honorée par lui après sa mort. Peut-être voyait-on dans les chants par lesquels les filles d'Israël célébraient chaque année la fille de Jephté une sorte de compensation au culte qu'un fils ne devait jamais rendre à l'héroïne, puisqu'elle était morte vierge (4).

Le désir du clan de se perpétuer est sans doute un besoin primordial bien antérieur à la constitution de la famille patriarcale; mais c'est sous l'influence du culte des ancêtres que ce désir avait, en Israël, revêtu la forme particulière qu'il a prise aussi en Chine, dans l'Inde, en Grèce. « La plus grande crainte du Chinois ordinaire, c'est qu'après sa mort il n'ait pas de fils qui lui rende le même culte, les mêmes honneurs que ceux qu'il a rendus lui-même à ses chers trépassés. » (5) Les Hindous déclarent nécessaire « d'avoir un fils légitime ou adoptif qui se chargera après leur mort de faire les sacrifices accoutumés » (6) En Grèce nous entendons Isée déclarer : « Il n'est personne qui, sachant qu'il doit mourir, puisse avoir assez peu souci de lui-même pour laisser sa famille sans descendance; car alors il n'y aurait personne pour rendre aux morts les honneurs qui leur sont dus. » Les soldats de

(1) 1 Sam. 1, 6-2, 10; 2 Sam. 6, 23; Gen. 30, 1. 22. 23; Luc 1, 25; etc... — Gen. 16, 2; 30, 3-13.
(2) Gen. 19, 32. 34. Sellin, *Beiträge*, II, 1, p. 50.
(3) Es. 4, 1.
(4) Juges 11, 40.
(5) Albert Réville, *Histoire des religions*, III, *La religion chinoise*, Paris, 1889, p. 187.
(6) Tylor, *Civil. Prim.*, II, p. 155.

Léonidas trouvaient un adoucissement à la perspective du trépas dans la pensée qu'ils étaient tous pères de famille.

Du moment que l'ancêtre mort avait un impérieux besoin du culte que lui rendaient ses descendants, il se trouvait atteint de la façon la plus directe et la plus sensible lorsque sa postérité venait à être anéantie (1). Aussi le psalmiste souhaite-t-il au méchant : « Que ses descendants soient exterminés ! Que leur nom s'éteigne dans la génération suivante ! » (2) Frapper les enfants pour les crimes des pères était dans les temps anciens une règle courante de la justice humaine et divine (3).

La solidarité étroite de la famille israélite avait, du reste, d'autres causes encore : car elle s'exerçait déjà entre les membres vivants de la *beyt 'âb :* quand un homme devient roi ou chambellan, il va de soi que toute sa famille arrive du même coup aux honneurs et à la richesse. « Pour qui sont tous les biens désirables d'Israël ? dit Samuel à Saül, n'est-ce pas pour toi et pour ta *beyt 'âb* ? » Esaïe compare le chambellan Schebna à un clou solidement planté : « et on y suspendra toute la gloire de sa *beyt 'âb*... tous les vases les plus petits, les bassins comme les amphores ». Quand un soldat se distingue, le roi affranchit (d'impôts) sa maison paternelle ; et inversement celle-ci est punie tout entière avec son chef coupable (4). La solidarité de la famille était un héritage de celle de l'antique *mišpaḥah* des temps nomades, qui dérivait elle-même des nécessités de la vie au désert, de la pratique de la vengeance, de la communauté de sang (5).

Le lien étroit entre les générations successives tenait également à ce que l'ancêtre mort continuait, pensait-on, à s'intéresser à toutes les destinées des siens : aussi ne souf-

(1) 2 Sam. 14, 7.

(2) Psaume 109, 13 cf. v. 14 ; 37, 37. 38 ; Job 18, 19 ; etc.

(3) Jos. 7, 24. 25 ; 2 Sam. 21, 1-14 ; 2 Rois 9, 26 ; 14, 6 ; — Ex. 11, 4-12, 30 ; 20, 5 ; 34, 7 ; Nombres 14, 18 ; 16, 32. 33 ; Deut. 5, 9 ; 2 Rois 22, 13 ; 23, 26. 27 ; 24, 3 ; Jér. 15, 4 ; Judith 7, 28 ; Bar. 3, 8 ; etc... Cette règle ne souleva de protestations que depuis le VIIe siècle : Deut. 24, 16 ; — Jér. 31, 29. 30 ; Ez. 18 ; 33, 1-20. — Cf. SCHWALLY, *das Leben*, p. 30. 31 ; CHARLES, *Doctrine*, p. 25. 26.

(4) 1 Sam. 9, 20 ; Es. 22, 23. 24 ; 1 Sam. 17, 25 ; — 2 Sam. 3, 29 ; Gen. 4, 15. 23.

(5) GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 224. 225.

frait-il pas seulement de la cessation de son culte, mais de toutes les humiliations et de toutes les diminutions infligées à sa maison ; c'était bien Saül que les Gabaonites prétendaient châtier en faisant périr sept de ses descendants. Rachel pleure parce que ses enfants partent en exil (1). Ici encore le culte des ancêtres est venu seulement donner une forme plus précise à un courant de sentiments et d'idées antérieur.

Quand un père ou une mère n'avaient pas de fils, ils pouvaient en adopter un.

L'adoption se pratiquait, il est vrai, pour d'autres motifs encore : Jacob déclare que ses petits-fils Ephraïm et Manassé « seront à lui », afin de leur conférer les mêmes droits qu'à ses propres fils Ruben et Siméon et d'assurer ainsi à Joseph la double part qui revient au premier-né (2). Mardochée « prend pour fille » sa nièce Esther parce qu'elle a perdu son père et sa mère (3). Si Moïse « devient le fils » de la fille de Pharaon et reçoit d'elle son nom, c'est sans doute simplement parce qu'il a excité sa compassion (4). Chez les anciens Arabes il devait arriver très fréquemment qu'on adoptât un esclave qui faisait preuve de bravoure ou un protégé (*djâr*) qu'on voulait affilier au *ḥayy* comme membre de plein droit (5). Ce devait même être là dès les temps les plus reculés un des moyens courants de recrutement des groupes nomades.

Mais en Israël, aux temps historiques, le but ordinaire de l'adoption paraît avoir été de suppléer le fils qui manquait. Sara, voyant qu'elle n'en avait pas, donne à son mari sa servante en disant : « Approche-toi de mon esclave ; peut-être aurai-je par elle un fils ». Rachel, longtemps stérile, fait de même et dit : « Elle enfantera sur mes genoux ; et moi aussi je serai par elle pourvue de fils. » Lorsque Bilha met au

(1) 2 Sam. 21, 4-6 ; Jér. 31, 15. Comp. *C*, p. 193. 194.

(2) Ou plus exactement afin d'expliquer pourquoi Ephraïm et Manassé étaient des *tribus* ayant mêmes droits que Ruben et Siméon et pourquoi ces deux tribus exerçaient l'hégémonie sur les autres (Gen. 48, 1-6).

(3) Esth. 2, 7.

(4) Ex. 2, 10.

(5) Robertson Smith, *Kinship*, p. 44-46.

monde son premier enfant, Rachel s'écrie : « Dieu m'a donné un fils », et elle lui choisit un nom. Léa nomme également et par conséquent adopte les fils de son esclave Zilpa (1). Chez les Babyloniens aussi, l'épouse pouvait donner une esclave à son mari, et, comme il ressort des dispositions du Code de Hammourabi, c'était afin qu'elle procréât des enfants (2).

Abraham s'écrie : « Je m'en vais sans enfant... et voici mon esclave va hériter de moi. » (3) Le patriarche avait sans nul doute adopté cet esclave, héritier présomptif; sans quoi ses biens auraient dû aller à son plus proche parent. Les adoptions d'esclaves devaient se pratiquer encore à une époque beaucoup plus récente en Israël à en juger par ce proverbe : « un esclave intelligent dominera sur un fils qui mène une vie honteuse et aura part à l'héritage au milieu des frères » (4). Chez les Arabes, on adoptait de même, non seulement des fils que l'on avait eus d'une serve, mais des esclaves de sang tout à fait étranger; et le fils adoptif avait alors dans l'antiquité des droits absolument égaux à ceux du propre enfant de l'adoptant (5).

Dans le cas de Noomi prenant dans son sein le premier fils de Ruth et de Boaz, tandis que les voisines disent : « il est né un fils à Noomi », il n'y a pas adoption proprement dite, puisque l'enfant appartenait déjà à la lignée de Noomi et de son défunt mari par le fait de l'union lévirat-que; mais l'exemple n'en est pas moins instructif; Noomi, pour attacher plus sûrement l'enfant à sa famille, confirme l'effet du lévirat par un autre procédé aboutissant au même résultat (6). Le rite d'adoption est plus manifestement réduit à un simple acte de reconnaissance dans le cas des fils de

(1) Gen. 16, 1. 2; 30, 3-13.

(2) *Code Hamm.*, § 144-147. Comp. le contrat cité par HUGO WINCKLER, *Die Gesetze Hammurabis*², Leipzig, 1903, p. 25.

(3) Gen. 15, 2. 3 (J).

(4) Prov. 17, 2. Cf. FRANKENBERG, *Handkom.*, *ad loc.* Il peut s'agir dans ce cas d'un esclave adopté avant la naissance de ses « frères ». — M. L.-G. LÉVY (p. 265) cite aussi Prov. 30, 23 : « la terre tremble sous... une esclave quand elle hérite de sa maîtresse ». Mais ici le terme d'hériter ne doit sans doute pas être pris au sens propre : car la fille n'hérite pas de sa mère.

(5) ROB. SMITH, *Kinship*, p. 44. 45.

(6) Ruth 4, 16. 17.

Makir, « enfantés sur les genoux de Joseph », leur arrière-grand-père (1).

Le but principal de l'adoption en Israël aux temps historiques était donc de perpétuer le nom de l'adoptant.

Nous n'avons pas de témoignage direct établissant expressément qu'elle visait plus spécialement à assurer la continuation du culte familial (2). On peut cependant l'inférer indirectement.

Parmi les rites d'adoption auxquels il est fait allusion, les uns — ceux qui consistaient à donner un nom à l'enfant adoptif (3), à le recevoir à sa naissance ou à le prendre sur ses genoux (4) ou encore (pour une femme) à le prendre dans son sein (5), — visaient à reproduire ce qui se passe à la naissance d'un enfant ordinaire : idée exprimée aussi par la formule d'adoption : « tu es mon fils ; je t'ai engendré aujourd'hui » (6). Ces usages, parallèles à ceux qu'on retrouve dans le monde entier, relevaient originairement de la magie imitative, en vertu de laquelle, d'après les idées sauvages, l'acte que l'on simule s'accomplit réellement.

Il y a cependant un trait qui indique que l'adoption avait une portée religieuse et a dû avoir sous le régime du culte des ancêtres un but religieux. C'est que l'esclave qui renonçait définitivement à recouvrer sa liberté et qui par là devenait vraiment *ben habbayit*, fils de la maison, susceptible par conséquent d'hériter éventuellement, était amené vers Elohim, auprès du poteau ou de la porte de la maison, et avait l'oreille percée, c'est-à-dire était admis dans le culte familial, qui à l'origine ne devait être autre que le culte des ancêtres (7).

(1) Gen. 50, 23, cf. STADE, *ZatW*, 6 (1886), p. 145. 146.

(2) M. GRÜNEISEN objecte les cas d'adoption par les femmes d'un même homme. « D'après l'idée de Stade, dit-il, il suffirait que le mari eût un fils de l'une de ses femmes » (*der Ahnenkultus*, p. 211). Cela suffirait pour le mari sans doute, mais non pour les femmes, dont chacune n'était honorée que par ses propres fils.

(3) Gen. 30, 6-13 ; Ex. 2, 10.

(4) Gen. 30, 3 ; 50, 23 ; — 48, 12. Voyez ci-dessus p. 10.

(5) Ruth 4, 16.

(6) Psaume 2, 7.

(7) Ex. 21, 2-6. Voyez *C*, p. 236-238.

## F. — IMPORTANCE ATTACHÉE A LA POSSESSION D'UN FILS (Suite). — LÉVIRAT

Il faut à notre sens faire intervenir aussi le culte ancestral pour expliquer l'institution si particulière du lévirat. On appelle ainsi la coutume qui, lorsqu'un homme venait à mourir sans laisser de fils, obligeait le frère du défunt ou à son défaut le plus proche agnat, à épouser la veuve; le premier enfant qui naissait de cette union était réputé fils du mort et héritait de son patrimoine.

Mac Lennan considère cet usage comme une survivance du régime de la polyandrie fraternelle. Morgan y voit un vestige des mariages de groupe. Robertson Smith et M. Wellhausen y reconnaissent un reste de l'ancien droit d'après lequel l'héritier recevait les femmes du défunt en même temps que ses biens (1).

Ces explications sont fondées dans une large mesure, mais incomplètes. Il est exact que, en Israël, jusqu'en pleine époque historique, les femmes, ayant été acquises par capture ou par achat, ont été transmises à l'héritier avec l'ensemble de biens. Adoniya, en réclamant l'une des concubines de son père, proclame par là ses prétentions d'héritier. Absalom s'unit aux concubines de David pour déclarer publiquement qu'il se considère comme le successeur de son père; Ruben anticipe de même d'une façon coupable sur les droits que lui conférera son titre d'aîné après la mort de son père (2). Encore dans le livre de Ruth la possession de la veuve est associée sans ambages à la possession des biens du défunt: le *goel* acquiert l'une avec les autres (3).

(1) Mac Lennan, *The Levirate and Polyandry*, *Fortnightly Review*, XXI, janvier-juin 1877, p. 694-707; *The Patriarchal Theory*, Londres, 1885; W. Rob. Smith, dans *The Encyclopædia Britannica*, art. *Ruth*, 9e éd. (1886), vol XXI, p. 111. 112 cf. *Kinship*, p. 133-136; Wellhausen, *die Ehe*, p. 456. 461.

(2) 1 Rois 2, 13-25; 2 Sam. 16, 20-22; Gen. 35, 22; 4 9, 3.4.

(3) Ruth 4, 5.9.10.

Il est exact encore, selon nous, que ce droit spécial du frère à hériter de la femme de son frère dérive problablement d'un régime de polyandrie fraternelle. Il paraît établi que ce régime a existé chez les anciens Arabes. Strabon atteste que dans l'Arabie Heureuse tous les membres d'un même γένος avaient une seule femme obligée à ne recevoir qu'eux : le plus âgé seul était appelé père (1). Ce régime avait laissé des traces dans le mariage arabe individuel : lorsqu'un homme répudiait une femme qu'il avait épousée sous le régime de *ba'al* (capture ou achat), ses héritiers avaient les premiers droits sur l'épouse divorcée : c'est-à-dire que dès qu'un homme renonce au droit exclusif que lui confère l'usage nouveau, l'ancien droit revit (2).

Mais cette survivance d'un régime matrimonial disparu ne rend compte que partiellement du lévirat. Elle explique bien que le beau-frère, où à son défaut le plus proche parent, c'est-à-dire l'héritier, épouse la veuve ; mais elle n'explique pas que le premier fils né du nouveau mariage soit attribué au défunt.

Ce n'est pas en qualité d'héritier que le lévir a le devoir de susciter un héritier à son frère mort, puisque la naissance de cet enfant annulera son propre droit de succession.

La polyandrie ne rend pas davantage compte de ce devoir : on voit bien que, *du vivant de son frère plus âgé*, le cadet devait lui attribuer les fils qu'il pouvait engendrer ; mais, l'aîné mort, le second frère devenait lui-même chef et père (3) : pourquoi aurait-il été obligé de rapporter l'un de

(1) STRABON, XVI. 4, p. 783 (éd. Teubner, p. 1092).

(2) Voyez ROBERTSON SMITH, *Kinship*, p. 131-137. Il y aurait une trace de ce régime polyandrique dans le terme même qui signifiait beau-frère (lat. *levir*) en hébreu, s'il est vrai que *yâbâm* dérive de *yâ 'ab*, désirer, aimer : sous ce régime en effet, la femme a pour *ba'al* (mari) l'aîné : les frères du *ba'al* sont ses « amants ». — Pour la terminaison *âm*, cf. *'oulâm*, *soullâm*, *sâfâm* (B. STADE, *Lehrbuch der hebr. Gramm.*, Leipzig, Vogel, 1879, § 293).

(3) M. GRÜNEISEN croit, il est vrai, pouvoir déduire de Gen. 38, 8. 9 qu'autrefois chez les Hébreux « *tous* les enfants de l'union léviratique passaient pour fils du défunt » (*der Ahnenk.*, p. 222). Le récit de Gen. 38 parle contre cette hypothèse ; car, bien que Juda reconnaisse que Tamar est dans son droit, « il ne la connut plus » une fois qu'elle fut enceinte, et ne lui donna point son fils : l'obligation du lévirat se trouvait satisfaite du moment qu'*un* fils avait été donné à la veuve.

ses enfants au défunt ? Dans la contrée où la polyandrie fraternelle peut être le mieux observée aujourd'hui, au Thibet, il n'y a pas trace de lévirat (1).

D'après Herbert Spencer aussi le lévirat a pour origine première le droit qu'avait le frère du défunt d'épouser la veuve ; mais ce droit était avec le temps devenu un devoir, l'obligation de pourvoir à l'entretien de la femme et des orphelins du mort. Et cette obligation, à son tour, avait fini par être interprétée comme un devoir de susciter lignée au frère défunt (2).

M. Flach objecte à Herbert Spencer — ce qui est contestable — qu'il n'y a pas de preuve que le devoir qu'avaient, sous le régime de la descendance féminine, les oncles maternels de protéger leur neveux, ait passé aux oncles paternels (3). Mais il est dans le vrai lorsqu'il ajoute : « étrange extension d'un prétendu devoir de protection des oncles ! Ils auraient dû *procréer des neveux* pour avoir quelqu'un à protéger ! » (4). M. Grüneisen combine l'hypothèse de Spencer avec celle de Mac Lennan, sans parvenir à mieux expliquer le trait caractéristique de l'institution : l'attribution du premier fils au défunt (5).

Le lévirat n'était donc pas la survivance, au milieu d'une organisation nouvelle, d'un régime aboli dans lequel elle aurait eu sa raison d'être ; c'est une institution qui, aussi bien aux temps de la polyandrie et à l'époque où les femmes se transmettaient couramment par héritage qu'aux temps

(1) Jacques Flach, *le Lévirat*, *Annales des sciences politiques*, 15e année (1900), p. 323-325. Nous renvoyons le lecteur à cette substantielle étude, à laquelle nous faisons de nombreux emprunts.

(2) H. Spencer, *The Principles of Sociology*, vol. I, 4e mille, Londres, Will. et Norgate, 1893, p. 649. 661 ; *Fortnightly Review*, XXI (janv.-juin 1877), p. 896. 897.

(3) Chez les Arabes « l'oncle paternel prend souvent des soins touchants des enfants de son frère et épouse parfois aussi sa veuve. Mais fréquemment aussi les plus proches parents ne sont nullement désireux de charger leur maisonnée de bouches affamées, mais plutôt d'écarter les orphelins ou même de s'approprier leur héritage » (Wellhausen, *die Ehe*, p. 460). Voyez les cas analogues signalés par H. Spencer, chez les Chippeways et dans l'Egypte moderne (*Princ. of Soc.*, I, p. 661), par Theodor Waitz chez les Somalis, les Ojibways et Omaha, au Mexique (*Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig, II, p. 522 ; III, p. 110 ; IV, p. 130).

(4) *Annales des sciences pol.*, 1900, p. 327.

(5) *Der Ahnenkultus* p. 220-223.

historiques, avait un but particulier, analogue à celui de l'adoption : assurer au défunt une postérité mâle.

L'accomplissement du lévirat était, aux yeux de l'Israélite, non un droit du lévir ou de la veuve, mais un devoir envers le mort (1). Onan est puni par Yahvéh parce qu'il n'a pas voulu susciter lignée à son frère. Juda proclame que Tamar a fait son devoir (*ṣâdeqâh*), en assurant par un stratagème l'observation du lévirat (2). D'après la loi du Deutéronome, si le lévir refuse d'épouser sa belle-sœur, celle-ci a le droit de lui cracher publiquement au visage, parce qu' « il a refusé de relever (ou de maintenir) un nom à son frère en Israël », « de (re)bâtir la maison de son frère » (3). Noomi regarde la perspective du mariage léviratique de Ruth comme un signe de la miséricorde de Yahvéh *pour les morts* en même temps que pour les vivants ; et Boaz voit une preuve de la « piété » de la jeune veuve dans le fait qu'elle recherche le *goel* de son défunt mari plutôt que les jeunes gens, riches ou pauvres (4).

Pourquoi était-il si important de procurer un fils au défunt ? D'après les textes actuels : « pour (maintenir) son nom en Israël », « pour maintenir son nom sur son héritage » (5). Mais il y a lieu de penser qu'ici, comme dans le cas de l'adoption et dans le fait général de l'importance attribuée à la descendance mâle, il s'agissait primitivement d'assurer la survivance du mort, non pas seulement sous la pâle forme d'un nom répété de temps à autre, mais d'une manière plus concrète au moyen des sacrifices offerts au tombeau familial.

(1) Cela ne semble pas être le cas dans un usage très voisin du lévirat, que LIVINGSTONE signale chez les Betchouanas : « Sekeletu, conformément au système des Betchouanas, devint possesseur des femmes de son père et en adopta deux : les enfants nés de ces femmes sont cependant dans ces cas-là appelés frères » (*Missionary Travels and Researches in South Africa*, Londres, Murray, 1857, p. 185). M. FLACH, qui cite ce passage, remarque qu'il n'y a en jeu ici ni l'intérêt du défunt, puisqu'il a déjà des fils, ni celui de l'époux vivant, ni celui des enfants (p. 331). Mais n'y aurait-il pas celui de la veuve, qui désire avoir des fils qui l'honorent comme ancêtre ?

(2) Gen. 38, 10. 26.

(3) Deut. 25, 7. 9.

(4) Ruth 2, 20 ; 3, 10.

(5) Cette explication paraît suffisante à MM. FREY, *TSS*, p. 59-68 ; L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 119. 196.

Il fallait une nécessité impérieuse, comme sont les obligations d'ordre religieux, pour imposer au lévir une démarche qui allait contre ses intérêts d'héritier (1) : l'inobservation de ce devoir était sans doute sanctionnée anciennement par la vengeance du mort. M. Stade fait remarquer que « nous retrouvons cette coutume du lévirat précisément dans des peuples chez lesquels on constate le culte des ancêtres, Hindous, Perses, Afgans, Tcherkesses, Gallas » (2).

Peut-être les législateurs yahvistes avaient-ils une conscience plus ou moins vague du lien qui unissait le lévirat au culte ancestral (3) ; car ils se sont attachés à le restreindre de plus en plus. Tandis que dans le vieux récit de la Genèse (ch. 38) le lévirat est obligatoire pour les beaux-frères et même, semble-t-il, pour le beau-père, d'après le Deutéronome il ne concerne plus que les frères qui « demeuraient ensemble » et, ce qui est plus grave, le lévir peut se dispenser de l'accomplir, quitte à se soumettre à une cérémonie humiliante. Dans le livre de Ruth, qui renferme, du reste, quelques traits archaïques, l'observation de la coutume semble absolument facultative. La loi sacerdotale, enfin, interdit le mariage avec une belle-sœur, sans faire aucune restriction ; de plus elle accorde aux filles qui n'ont point de frère le droit d'hériter de leur père, pourvu qu'elles épousent un homme de la tribu ou de la *mišpâḥâh* de leur père ; et cela sans même nommer la coutume du lévirat avec laquelle cette disposition pouvait se trouver en conflit (4).

(1) M. John Fenton, dans une brochure trop oubliée (*Early Hebrew Life, a Study in Sociology*, Londres, Trubner, 1880), a émis une intéressante hypothèse qui aiderait à comprendre la genèse de cette obligation. D'après lui « le fondement » du lévirat « est le désir religieux d'avoir des enfants qualifiés pour offrir des sacrifices pour le repos du mort, mais non nécessairement qualifiés pour hériter de la propriété paternelle » (p. 52) : cette institution serait la survivance d'une période de transition entre le régime maternel et le régime paternel, où l'*héritage* passait encore au frère, tandis que la *célébration du culte du défunt* était déjà attribuée à son fils : « dans l'Inde la dévolution des sacrifices funéraires est très différente de la participation à l'héritage paternel » (p. 12. 13). Mais l'existence de cette période de transition est, du moins en ce qui concerne les Hébreux, purement hypothétique. Elle n'est, du reste, pas indispensable pour expliquer le lévirat.

(2) *GVI*², I, p. 394.

(3) Nowack, *Lehrbuch der hebr. Archäol.*, I, 1894, p. 345-347 ; au contraire Frey, *TSS*, p. 59-68.

(4) Lév. 18, 16 ; 20, 21 ; Nombres 27, 1-11 ; 36. Voy. p. 58. 59.

L'autorité canonique dont était revêtu le Deutéronome maintint cependant dans le judaïsme l'obligation légale du lévirat (1) ; mais les rabbins s'attachèrent à multiplier les cas de dispense et à atténuer le caractère humiliant de l'affront qui devait être fait au lévir récalcitrant. Le Talmud explique l'expression « cracher à la face » du lévir par « cracher à terre aux yeux du lévir » (2). Quelques docteurs étaient même d'avis que le déchaussement était un éloge (3). D'après le Deutéronome le lévirat devait intervenir quand le défunt « n'avait pas de fils » ; de très bonne heure on interpréta : « quand le défunt ne laissait pas d'*enfant* » (4).

L'affinement des mœurs n'a pas dû être la seule cause de cette hostilité croissante que les représentants du yahvisme n'ont cessé de témoigner au lévirat ; l'arrière-fond superstitieux, c'est-à-dire originairement religieux, de cette coutume y a certainement contribué.

M. Grüneisen objecte que, dans l'hypothèse de la religion des ancêtres, « le frère ayant à assumer le culte en même temps que l'héritage, la continuation du culte du défunt se trouvait par là même assurée », sans qu'il fût besoin de recourir au lévirat. Mais autre chose était pour le mort d'être honoré à un rang subalterne par un frère ou d'être vénéré comme ancêtre de plein droit par une longue lignée de descendants.

Nous croyons avoir déterminé le *pourquoi* du lévirat. Un point beaucoup plus délicat serait d'en définir le *comment*. Bien que cette question ne rentre pas directement dans notre propos, nous en dirons quelques mots.

Comment se fait-il, d'après la conception israélite, que le premier fils du lévir et de la veuve fût l'enfant du défunt ?

D'après M. Sumner Maine, à l'avis duquel s'est rangé

(1) De là les allusions comme Matth. 22, 24-28 ; Marc 12, 20-22 ; Luc 20, 28-32 ; voyez le traité *Yebamot* dans la Mischna.

(2) *Jer. Yebamot* XII, 6 (trad. Schwab, VII, p. 176). Cf. L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 203-205.

(3) *Jer. Yebamot* XII, 6, (Schwab, VII, p. 177. 178).

(4) Josèphe, *A. J.*, 4, 8, 23 (§ 254) ; Matth. 22, 24 et parallèles et peut-être déjà les LXX, qui traduisent σπέρμα.

récemment M. L.-G. Lévy, le lévirat était une fiction légale de paternité, une sorte d'adoption posthume (1).

« C'est une grave erreur, objecte avec raison M. Flach, de prendre pour des *fictions*, pour des concepts chimériques auxquels le sauvage ne croit pas, une foule d'idées essentiellement concrètes... Comme l'enfant et l'homme du peuple, le sauvage croit que *cela est arrivé ;* ce sont pour lui des *histoires vraies.* » (2) Quand Bilha procrée un fils pour le compte de Rachel, sa maîtresse, il n'y a pas fiction légale de maternité, il y a accomplissement d'un rite d'adoption qui primitivement était un équivalent magique, mais réel, de l'enfantement qu'il simulait : l'esclave enfante sur les genoux de sa maîtresse.

Dans le cas du lévirat il n'y avait pas et, dans la règle, il ne pouvait pas y avoir de cérémonie d'adoption ; car ce n'est qu'exceptionnellement que la mère du défunt se trouvait là pour adopter l'enfant comme Noomi le fit pour Obed. De plus on ne saurait, dans ce système, expliquer d'une façon satisfaisante pourquoi il faut que l'enfant adoptif naisse précisément de l'union de l'héritier et de la veuve ; le lévir aurait pu attribuer au mort un de ses fils déjà né ou même un enfant quelconque.

M. Starcke propose une explication du même genre. « Si l'on *peut* susciter des enfants à un mort..., c'est... parce que la paternité repose, non pas sur le fait matériel de la génération, mais sur le *rapport de propriété* établi entre le père prétendu et l'enfant. Ainsi s'explique la *possibilité* du lévirat. » (3)

Il y a eu, en effet, une période où le mari pouvait se faire suppléer par un hôte ou un ami et où les enfants étaient cependant siens par la raison que la femme était sienne. Mais ce fait réel n'explique pas le lévirat, puisque, dans ce

(1) SUMNER MAINE, *Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive*, édit. française (1884), p. 138-147 ; cf. *Etudes sur l'histoire des institutions primitives*, édit. française (1880), p. 81 ; L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 196-201.

(2) *Annales des sciences politiques*, 1900, p. 322.

(3) C.-N. STARCKE, *la Famille primitive, ses origines et son développement*, Paris, Alcan, 1891, p. 153. C'est nous qui soulignons. Quant au *pourquoi* du lévirat, M. Starcke l'explique, comme nous l'avons fait, « par le désir de laisser après soi un fils capable d'accomplir les rites funéraires » (p. 139).

cas, la veuve avait précisément cessé d'être la propriété du défunt pour devenir celle du lévir ; c'est donc à celui-ci que tous les enfants auraient dû appartenir.

M. Flach estime, au contraire, que, d'après les peuples qui ont pratiqué le lévirat, c'était le défunt qui engendrait réellement l'enfant issu de l'union léviratique. Il montre par de nombreux et frappants exemples combien les notions sur la procréation ont longtemps été variables et imprécises.

Aux témoignages reproduits par le savant professeur on peut ajouter celui de M. Curtiss sur les Syriens. D'après eux « les esprits des morts peuvent engendrer : sur cette conviction repose la croyance qu'une veuve peut neuf mois encore après la mort de son mari concevoir de lui... A Nebk vit un homme qui, d'après la croyance générale, est né d'une pareille union. Il n'en a, du reste, été fait aucun reproche à sa mère... Il y a 60 ans à Der Atiyé mourut Cheikh Luttûf qui appartenait à une famille d'une haute sainteté nommée er-Refâ'e. Peu après sa mort il doit avoir visité sa femme. Elle conçut et mit au monde un fils qui est encore en vie. La même croyance se manifeste sous une autre forme dans l'étrange usage que voici. Lorsque, il y a plus de 30 ans, un meurtrier fut exécuté à la porte de Jaffa à Jérusalem, quelques femmes qui n'avaient pas d'enfants se précipitèrent sur le cadavre, peut-être dans la croyance que cet homme, libéré par la mort de son précédent mariage, était maintenant, comme esprit incorporel, doué de la faculté surnaturelle de leur procurer par le contact de son corps les joies de la maternité » (1).

Ce dernier trait rappelle singulièrement un détail des cérémonies funèbres de l'Inde qui touche de très près au lévirat. La veuve se couche aux côtés du cadavre ; le directeur de la cérémonie dit à l'esprit du défunt : « Donne-lui postérité et biens sur la terre ». Puis le représentant du mort, c'est-à-dire ordinairement le beau-frère, saisit la veuve par la main gauche et lui dit : « Lève-toi, femme, viens au

(1) Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 120. 121.

monde de la vie... ; tu es devenue maintenant la femme de l'époux qui, te prenant par la main, veut te posséder. » (1)

M. Flach rapproche spécialement du lévirat, d'une part le cas des Takhalis de l'Amérique du Nord, chez lesquels, au moment de la mort, le sorcier recueille l'âme du défunt et l'insuffle à l'un de ses proches : « le premier enfant qui naît à celui-ci possède en lui l'âme du mort et prend son nom et son rang » (2) ; — d'autre part la croyance répandue dans le monde musulman à la « longue gestation » et à la « télégonie ». Lorsqu'une veuve se croit enceinte des œuvres de son mari, et que, au bout de onze mois, il n'y a pas de délivrance, l'enfant est réputé *endormi ;* et ce sommeil peut durer, d'après la croyance kabyle, pendant un temps illimité, selon les docteurs musulmans, pendant 2, 4 ou 5 ans. Quant à la télégonie, c'est un phénomène qui paraît établi par les observations faites sur les animaux : « une mère peut transmettre à la progéniture d'un second lit des caractères appartenant au père de la progéniture du premier lit ». En tous cas, « les Arabes croient, comme un article de foi, qu'une jument, après une première union avec un âne, ne pourra plus donner, même avec étalon de race pure, que des produits hybrides » (3).

Il n'y avait qu'à transporter cette croyance de l'animal à l'homme pour avoir une explication du lévirat : la veuve était en quelque sorte imprégnée de la semence du premier mari ; le second ne faisait que « réveiller » ce germe assoupi.

Si les Israélites ont cherché à se rendre compte de la façon dont fonctionnait le lévirat, il est à croire qu'ils ont eu recours à une explication du genre de celles proposées par M. Flach et ont admis qu'il y avait procréation réelle par le défunt. Il faut convenir toutefois que ce n'est qu'une hypothèse :

(1) W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, mit Benützung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Amsterdam, Müller, 1896, § 23 (p. 42-45). Cf. J. Flach, *Annales des sc. pol.*, 1900, p. 335 ; M. Mauss, *Année sociologique*, Année 1896-97, Paris, 1898, p. 203.

(2) Morse, *Report to the Secretary of war on Indian affairs*, New Haven, 1822, p. 345, analysé par Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, p. 195.

(3) Flach, *ouv. cit*, p. 337-339.

1° Les deux explications de la transmission de l'âme au lévir et de la télégonie font, à parler strictement, double emploi. Et cependant l'une *et* l'autre sont nécessaires conjointement pour justifier la pratique du lévirat. En effet, si l'âme du défunt a passé dans son frère, celui-ci pourrait, à la rigueur, amener la réincarnation de cette âme aussi bien avec le concours d'une autre femme qu'avec celui de sa belle-sœur ; d'autre part, si le germe a été déposé dans l'organisme de la veuve par le défunt, pourquoi est-ce nécessairement le lévir qui doit le réveiller ? (1)

2° L'enfant né de l'union léviratique n'est pas pour les Israélites, comme pour les Takhalis, une réincarnation de l'âme du mort ; car il ne prend pas le nom de son père putatif ; et pourtant les Sémites ont sans doute connu l'idée de la réincarnation, puisqu'ils donnaient souvent à un enfant le nom de ses grands-parents décédés (2). Rien n'indique non plus chez les Hébreux que l'âme du mort fût supposée avoir été transfusée à son héritier (3).

3° On pourrait être tenté de faire état, en faveur de l'explication par la télégonie, de l'expression : « fais lever semence à ton frère » (Gen. 38, 8). Mais, du moins à l'époque historique, le mot de « semence » était entendu dans cette locution au sens de « descendance, postérité », comme le prouve le verset suivant : « Onan, comprenant que la semence, c'est-à-dire la descendance, ne serait pas pour lui...» Les filles de Lot disent de même : « Faisons vivre une semence, c'est-à-dire une descendance, (issue) de notre père » : or ici il ne peut être question d'un germe déposé antérieurement par le père et qu'il s'agirait de vivifier (4).

Quoi qu'il en soit de la façon dont les Israélites concevaient le *comment* du lévirat, il reste que cette institution, qui, par ses origines premières, rentrait dans la catégorie

(1) Cf. Durkheim, *Année sociologique*, 1899-1900, p. 353-355.

(2) Voyez ci-dessus p. 9, et ci-après p. 115-119.

(3) M. L.-G. Lévy objecte à M. Flach que, à défaut du frère, un autre agnat pouvait épouser la veuve : « l'âme du mort passait-elle donc dans le corps de tous les agnats à la fois ? » (*la Famille*, p. 195). Cette objection ne porte pas ; car la faculté de se décharger sur un autre de l'obligation du lévirat n'existait pas à l'origine (Gen. 38).

(4) Gen. 19, 32. 34.

générale, très vaste aux époques primitives, de la procréation pour le compte d'autrui, a dû se constituer avec les caractères propres qui en font une institution à part, à l'époque de la filiation patriarcale (1), — plus précisément peut-être au temps de la polyandrie fraternelle, — et sous l'influence du culte des ancêtres.

## G. — VENGEANCE DU SANG

« Le devoir de venger le sang, écrit M. Charles, doit être rapporté originairement au culte des ancêtres ». Et il en donne pour preuve les ressemblances entre la vendetta des Israélites et celle des Grecs (2).

Ainsi formulée cette thèse appelle de fortes réserves. Pas plus que le droit à l'héritage, auquel il est étroitement associé, le devoir de la vengeance du sang n'est une création du culte des ancêtres de la famille ; car la vengeance était anciennement, chez les Hébreux comme chez les Arabes, affaire du clan tout entier, sans distinction de degré de parenté (3).

Mais ce qui nous paraît juste dans l'assertion de M. Charles, c'est 1° que la vengeance du sang doit probablement son origine au culte, ou plus exactement à la crainte *des morts ;* et 2° que chez les Hébreux, elle était, au cours des siècles, *devenue,* comme chez les Grecs, une obligation religieuse,

(1) L'obligation pour la veuve d'épouser le frère (utérin) de son mari a pu s'établir déjà sous le régime maternel ; car le frère est le vengeur naturel du défunt et la femme revient naturellement au vengeur. C'était le cas chez les Indiens de l'Amérique du Nord : « Quant ausdites femmes veuves, elles ne se remarient point, si ce n'est aux frères et plus proches parens de leur défunt mari, lesquels auparavant faut qu'ils vangent la mort du dit défunt s'il a été pris et mangé de l'ennemi » (Thevet cité par le P. Lafitau, *Mœurs des Sauvages Amériquains*, Paris, 1724, III, p. 150). « Si un homme est tombé à la guerre, sa veuve implore vengeance pour lui ; celui qui la lui promet est par là fiancé avec elle et reçoit le nom du défunt » (Waitz, *Anthrop. der Naturvölker*, III, p. 110). Mais ce n'est pas encore le lévirat ; car sous le régime maternel les enfants qui naissent de la seconde union n'appartiennent pas au premier époux, non plus du reste qu'au second, mais au clan de la femme.

(2) *Doctrine of a future Life*, p. 26. 27.

(3) Voyez ci-dessus, p. 35.

à laquelle on était astreint exclusivement envers les défunts *de la famille*, donc un élément du culte réservé aux ancêtres.

Ne pouvant songer à aborder ici dans son ensemble la question de la vengeance du sang et de ses transformations, nous nous bornerons à établir rapidement les deux points indiqués.

1. D'après M. Mauss, la vendetta avait pour but originaire « de compenser la perte subie par la substance spirituelle du clan » par le fait de l'effusion du sang de l'un de ses membres (1).

M. Durkheim objecte avec raison qu'il n'aurait pas suffi, si telle avait été l'idée première, d'infliger une perte semblable à l'un seulement des clans voisins (2).

D'après M. Durkheim lui-même c'est dans la sainteté, dans la vertu magique attribuée au sang du clan qu'il faut chercher l'explication de la vendetta.

« Parce que le principe qui est dans chaque goutte de sang répandu tend de lui-même à produire dans l'entourage immédiat des effets destructifs, le seul moyen de les éviter est d'aller chercher au dehors une victime expiatoire qui les supporte. En définitive venger le sang c'est anticiper les violences que le sang engendrerait de lui-même, si on le laissait faire et il est nécessaire de les anticiper pour pouvoir les diriger avec discernement et les canaliser. » (3)

Il nous paraît douteux que cette façon de concevoir le sang du clan comme une sorte de puissance aveugle, de force naturelle, soit l'idée première ; la conception animiste doit être à la base et de la croyance à la sainteté du sang et de la vengeance du sang. Le sang est tabou avant tout parce que « le sang c'est l'âme ». S'il faut le venger, c'est que la colère de l'esprit du mort, irrité du mal qui lui a été fait, est un danger redoutable pour les vivants ; s'il ne réussit pas à user de représailles envers l'ennemi qui l'a frappé

(1) M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*, *RHR*, 34 (1896), p. 269-295, et 35 (1897), p. 31-60.

(2) E. Durkheim, *Année sociologique*, I, p. 357. 358.

(3) E. Durkheim, *Année sociol.*, I, p. 49. 50.

ou envers son clan, il s'en prendra à ses propres « frères », si ceux-ci ne se font pas solidaires de sa cause. Les tabous imposés, certainement dès la plus haute antiquité, à l'Arabe qui exerce la vengeance du sang sont tout semblables à ceux auxquels doivent se soumettre l'homme en deuil, le guerrier qui a tué, le pèlerin qui a fait un vœu, c'est-à-dire les personnes qui sont menacées par le contact redoutable d'un esprit; le vengeur est donc sous le coup d'un danger spirituel, et non d'un péril d'ordre matériel : tant qu'il n'a pas accompli son œuvre, il est sous l'action de l'âme irritée de la victime.

Cette crainte des représailles que pourrait exercer l'âme du mort sur ses ennemis ou sur ses amis a dû, en tous cas, exister chez les Hébreux à une époque fort reculée. On en aperçoit encore çà et là quelques traces.

Le sang, c'est-à-dire l'âme d'Abel crie de la terre vers Yahvéh contre son meurtrier (1). Yahvéh intervient ici comme l'exécuteur de la vengeance de la victime; mais plus anciennement c'était à l'âme elle-même qu'on devait attribuer les représailles. De là peut-être l'expression employée par Ezéchiel dans son oracle contre Séir : « Parce que tu as livré à l'épée les Israélites au temps de leur détresse, à cause de cela, je suis vivant, déclare le Seigneur Yahvéh..., *le sang te poursuivra.* » (2)

Lorsque l'on trouvait dans la campagne le corps d'un homme assassiné par un meurtrier inconnu, les anciens de la ville la plus voisine devaient immoler une génisse, c'est-à-dire primitivement offrir un sacrifice à l'âme irritée de la victime, dont la colère risquait de se faire sentir à tout le voisinage (3).

C'était originairement par crainte des représailles des esprits des suppliciés qu'on se gardait de laisser leur cadavre exposé la nuit sur le bois et qu'on élevait sur leur corps un monceau de pierres (4). C'était pour se préserver contre

(1) Gen. 4, 10.
(2) Ez. 35, 5. 6.
(3) Deut. 21, 1-9. Voyez C, p. 169. 170.
(4) Deut. 21, 22.23; Jos. 8, 29; 10. 26. 27 (cf. Matth. 27, 57-60 et parallèles); — Jos. 7, 24-26; 2 Sam. 18, 17.

les âmes que l'on couvrait de terre le sang, même des animaux que l'on égorgeait.

Lorsque la femme de Tékoa supplie David d'empêcher la *mišpâḥâh* d'exercer la vengeance du sang contre son fils, elle ajoute : « Que la faute en retombe sur moi, ô roi mon seigneur, et sur ma famille, et que le roi et son trône soient indemnes ! » (1) S'opposer à l'accomplissement de la vendetta, c'était, en effet, attirer sur soi de graves malheurs, attribués primitivement au courroux des âmes privées de leur vengeance. Saül ayant versé le sang des Gabaonites, Yahvéh, qui est ici le représentant des victimes, frappe, non le meurtrier ou sa famille, mais le peuple entier d'Israël qui aurait dû assurer l'exécution de la vengeance (2).

C'est donc la crainte des âmes qui, dès une haute antiquité, peut-être même dès l'origine, inspirait la vengeance du sang chez les Sémites.

2. Cette crainte avait un caractère religieux ; elle aboutissait parfois à un acte de culte caractérisé, à un sacrifice, comme nous le voyons dans le cas du malheureux dont les assassins n'ont pas été retrouvés. Chez les Bédouins actuels, quand le vengeur consent à épargner la vie du meurtrier, soit qu'il accepte une rançon, soit qu'il se contente de lui couper une mèche de cheveux, il est de règle que l'on immole un animal fourni par l'homme qui a versé le sang. Ce sacrifice est interprété aujourd'hui comme un repas de réconciliation ou plus fréquemment encore comme une immolation substitutive (3). Anciennement c'était sans doute plutôt une offrande destinée à apaiser l'âme à laquelle on n'apportait pas le sang humain auquel elle avait droit. Chez les Grecs de même, en cas d'homicide involontaire, il ne suffisait pas pour le meurtrier d'obtenir le pardon des parents de la victime ; celle-ci devait en outre recevoir elle-même

(1) 2 Sam. 14, 9 ; voyez *C.* p. 68. 69. 266.

(2) 2 Sam. 21, 1-14.

(3) « On offre, disait un cheikh à M. Curtiss, le sacrifice pour la paix devant Dieu. Par la participation au repas du sacrifice les deux parties deviennent frères. C'est un *fedu* (rachat), parce que l'animal est tué à cause du sang versé... : sang pour sang : le jaillissement du sang a couvert ce sang » (Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 246). Sur ces sacrifices cf. Curtiss, *ouv. cité*, p. 244-251 ; Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 111.

des sacrifices, ainsi que les dieux infernaux qui veillaient sur elle (1).

Le devoir de la vengeance, imposé d'abord à tous les membres du *ḥayy* arabe ou de la *mišpâḥâh* hébraïque, tous égaux et tous également apparentés, fut de bonne heure limité au cercle des parents les plus rapprochés de la victime (2). C'était l'indice de la grande transformation qui modifiait les bases mêmes de la société sémitique : le groupe sur lequel l'individu avait à compter dans la vie comme après la mort allait être de plus en plus, non le clan, mais la famille.

Le cercle familial astreint à la vengeance fut d'abord assez large. Aujourd'hui encore, chez les Bédouins, il s'étend jusqu'aux parents du quatrième degré. Seul cependant le plus proche parent de la victime reçoit le prix du sang au cas où un accord intervient (3). A Athènes le devoir de poursuivre le meurtrier en justice, reste de l'ancienne vendetta, était limité en règle générale à l'ἀγχιστεία, c'est-à-dire aux hommes qui avaient le même père, le même grand-père ou le même arrière-grand-père que la victime, bien que dans certains cas l'obligation pût s'étendre à des parents plus éloignés, voire même à la phratrie tout entière (4).

En Israël, à l'époque historique, c'est le plus proche parent seul qui a à poursuivre le meurtrier. La *mišpâḥâh* n'intervient plus que dans le cas exceptionnel où le *go'el* est lui-même l'assassin. Le vengeur est en même temps l'héritier ; il a le devoir d'acheter le patrimoine familial, si son parent est obligé de le vendre, et éventuellement de pratiquer le lévirat. Ces dernières obligations, nous l'avons vu, dérivent du devoir d'assurer la perpétuité du culte familial du défunt. Cela confirme indirectement le caractère religieux que nous avons reconnu à la vengeance du sang, ainsi que l'étroite affinité que l'on a souvent notée entre l'héritage, la vendetta et le culte ancestral.

La concentration de ces fonctions diverses dans les

(1) ROHDE, *Psyche*², I, p. 272, 273.
(2) Voyez ci-dessus, p. 35.
(3) BURCKHARDT, *Voyages en Arabie*, III, p. 110. 111.
(4) Loi dans DÉMOSTHÈNE, 43 *(adv. Macartatum)*, 57 ; cf. ROHDE, *Psyche*², I, p. 260, note 2, et 263.

mêmes mains vient, non de ce que la vengeance du sang serait née du culte des ancêtres, mais de ce que la vengeance, ayant dès une haute antiquité un caractère religieux, revint naturellement à l'homme qui, sous le régime de la famille patriarcale, assura la perpétuité du culte ancestral.

Résumons en quelques mots le point de vue auquel nous a conduit cette étude sur les rapports du culte des ancêtres et de la famille patriarcale israélite.

Aux temps lointains où la société sémitique, constituée en *mišpâḥôt*, était basée sur la filiation féminine, on observait déjà le culte des morts, très probablement même le culte des ancêtres sous certaines formes spéciales adaptées à l'organisation maternelle.

Ce qui a amené la transformation des principes de filiation et la constitution de la famille patriarcale au sens propre, ce dut être avant tout la grande diffusion du mariage par capture ; ce type d'union, en effet, auquel vint bientôt s'adjoindre le mariage par achat qui en est la forme pacifique, contractuelle, entraînait des inconvénients extrêmement graves tant qu'on appliquait la règle de la filiation féminine ; car, les enfants appartenant au clan de leur mère, il s'ensuivait que chaque groupe local cessait d'être homogène et renfermait des représentants de clans très divers, souvent ennemis ; une guerre éclatait-elle, le devoir de la vengeance du sang obligeait les fils des différents clans à rejoindre leurs parents et le groupe local se désagrégeait (1).

Toutes les difficultés s'évanouissaient, au contraire, dès que l'homme affirmait son droit de *ba'al*, de maître, sur les femmes qu'il avait acquises par capture ou par achat et sur leurs enfants.

Ces mariages de *ba'al* durent se répandre d'autant plus aisément qu'ils présentaient pour l'homme de grands avantages : la femme enlevée ou achetée n'avait pas le droit de divorce, qui appartenait au mari seul ; elle habitait nécessai-

(1) Robertson Smith, *Kinship*, p. 181-185. 225-245.

rement dans le tribu de l'homme. C'est à cette tribu, non à celle de la femme, que les enfants appartenaient (1).

Ce type de mariage avait pour conséquence nécessaire la constitution d'une filiation paternelle : les enfants nés de ces unions, avaient, en effet, pour ancêtres leur père et les ancêtres de celui-ci, d'abord ses ancêtres maternels, puis, au bout de quelques générations soumises à ce régime, ses ancêtres paternels. Ainsi se trouvait constituée la famille patriarcale, en même temps que le clan maternel se voyait transformé en un clan paternel.

La famille patriarcale sémitique paraît donc devoir son origine principalement à des motifs d'ordre pratique, à des raisons d'intérêt individuel et social. Mais l'étude de la société israélite nous a montré, d'autre part, que le culte rendu aux membres défunts du groupe familial a puissamment contribué à donner aux institutions de la famille hébraïque leur forme et leur aspect particuliers. Un véritable culte des ancêtres paternels s'était, en effet, constitué, sans avoir du reste jamais absorbé en lui toutes les formes du culte général des morts.

(1) Robertson Smith, *Kinship*, p. 72-82. La famille de la femme trouvait aussi au mariage de *ba'al* (avec contrat) certains avantages : le père de la jeune épouse devenait le protégé *(djár)*, l'allié de son gendre ; il recevait un *mohar*. De plus les notions nouvelles sur la fidélité conjugale qui résultaient des mariages de *ba'al*, jetaient le discrédit sur les unions de l'ancien type, qui prenaient facilement l'apparence de la prostitution. Cf. Rob. Smith, *Kinship*, p. 105. 106. 143. 144. 158.

# CHAPITRE III

## LE CULTE DES ANCÊTRES AU TEMPS DE L'ORGANISATION PATRIARCALE. — II. TRIBU ET *mišpâḥâh*

Le principe de la descendance masculine s'est, dès une très haute antiquité, étendu de la famille à la *mišpâḥâh* et à la tribu, à tel point que c'était, nous l'avons vu, une conviction absolue dans le monde sémitique tout entier que les membres d'un même *ḥayy* ou ceux d'une même tribu, voire d'un même peuple, descendent tous de père en fils d'un ancêtre commun, auquel on prête d'ordinaire le nom du groupe social qu'il doit avoir engendré.

Les Hébreux ont-ils, à une certaine époque, rendu à ces ancêtres de la *mišpâḥâh*, de la tribu, de la nation un culte semblable à celui qu'ils offraient aux ancêtres de la famille ?

La réponse à cette question est extrêmement délicate, parce que nous ne connaissons un peu les clans et les tribus israélites qu'après leur établissement en Canaan, c'est-à-dire à une époque où le passage de la vie nomade à la vie sédentaire avait introduit des changements profonds dans l'organisation de la nation : en présence d'un groupement donné nous pouvons toujours nous demander si cet organisme est authentiquement israélite et réellement ancien ou s'il ne s'est pas formé tardivement et n'a pas adopté le nom, les rites locaux et peut-être l'ancêtre d'une peuplade ou d'une contrée cananéenne. De plus le yahvisme, au temps

où s'accomplit ce passage à la vie sédentaire, était déjà la religion nationale d'Israël et a dû contribuer à effacer ou à modifier profondément le culte des ancêtres, s'il existait à l'époque nomade (1). Enfin la nature réelle et la préhistoire des figures qu'Israël se donnait pour ancêtres est aussi obscure et sujette à controverse que la préhistoire des peuplades hébraïques qui se réclamaient de ces aïeux.

Il y a cependant un fait que nous pouvons prendre pour point de départ. C'est qu'en Israël, à l'époque historique, on montrait en grand nombre des sépultures d'ancêtres ou de héros et qu'elles recevaient les marques d'un véritable culte.

## A. — TOMBEAUX DE HÉROS ET D'ANCÊTRES A L'ÉPOQUE YAHVISTE

Rachel, nous est-il raconté, « fut enterrée sur le chemin d'Efrat ; et Jacob dressa une stèle (*maṣṣébâh*) sur sa sépulture, c'est la stèle de la sépulture de Rachel (qu'on voit) encore aujourd'hui ». Le livre de Samuel y fait allusion. Au temps de Jérémie on croyait encore que, du fond de ce sépulcre de Rama, Rachel veillait sur ses enfants (2).

La sépulture de Débora, la nourrice de Rébecca, est un lieu de culte plus caractérisé encore : au-dessus se dressait un arbre (sacré), que l'on appelait l'arbre des Pleurs. On y voyait aussi une *maṣṣébâh*, dressée d'après la tradition par Jacob, et sur laquelle le patriarche avait versé une libation (3). Nul doute que l'exemple de l'ancêtre ne fût suivi par les pieux pèlerins qui fréquentaient le lieu saint.

La sépulture de Joseph était montrée à Sichem dans une

(1) M. Hugo Winckler, a soutenu, on le sait, que c'est seulement en Palestine que le culte de Yahvéh est devenu la religion du peuple israélite (*Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, I, Leipzig, 1895, spéc. p. 21-54. 59-77 ; *K.AT*³, 1902, p. 230). Ce n'est pas le lieu de discuter cette aventureuse hypothèse.

(2) Gen. 35. 19. 20 (E) ; 48, 7 (R); 1 Sam. 10, 2; Jér. 31, 15.

(3) Gen. 35, 8. 14 (E). Voyez *C*, p. 168.

« portion de champ » que Jacob devait avoir achetée pour 100 qesita aux fils de Hamor, ou d'après une autre tradition qu'il avait conquise sur eux avec son épée et son arc ; cette « portioncule » vénérée, évidemment un τέμενος, une « terre sainte », renfermait aussi une stèle qui s'appelait à l'époque yahviste « El, Dieu d'Israël » et dont l'érection était attribuée tantôt à Jacob tantôt à Josué, ainsi qu'un arbre sacré « l'arbre du donneur d'oracles » rattaché également au souvenir de ces deux héros ou à celui d'Abraham ; en réalité cet arbre saint, comme la ville de Sichem elle-même, était encore cananéen au temps d'Abimélek, fils de Gédéon, et s'appelait alors « l'arbre des devins » (1).

Hébron se glorifiait de posséder la sépulture non seulement de Sara et d'Abraham, mais aussi d'Isaac et de Rébecca, de Léa et de Jacob (2). Bien que les textes qui attestent ces prétentions soient récents, la tradition devait être ancienne, du moins en ce qui concerne Sara et Abraham, dont le lien avec Hébron est fort antique (3). D'après la description qu'en fait le Code Sacerdotal (4), cette sépulture était une caverne, située à l'Est de Mamré-Hébron et entourée d'un champ, c'est-à-dire d'un τέμενος, acheté selon la tradition par Abraham ; ce champ, nous est-il dit, renfermait aussi des arbres, évidemment les célèbres « chênes de Mamré qui sont à Hébron », sous lesquels, d'après le yahviste, le patriarche avait construit un autel à Yahvéh et avait hébergé l'hôte divin (5). Ici donc encore tombeau, arbre sacré, autel, enceinte inviolable étaient dans la plus étroite relation.

(1) Jos. 24, 32 ; Gen. 33, 19. 20 ; 48, 22 ; — Jos. 24, 26 ; Gen. 35, 4 : tous ces textes sont attribués à E. — Gen. 12, 6 ; Deut. 11, 30 ; Juges 9, 6. 37.

(2) Gen. 23 ; 25, 9. 10 ; 49, 29-32 (CS). D'après un passage yahviste (Gen. 47, 30), Jacob demande à être enterré « dans *leur* sépulture » (de ses pères) ; mais c'est une correction harmonistique ; le texte devait porter « dans ma sépulture » (cf. 50, 5) : WELLHAUSEN, *Compos.*, 1re éd., p. 60.

(3) D'après M. AUG. VON GALL, Sara était primitivement le seul *numen* de la caverne de Macpéla ; Abraham avait pour lieu de culte l'arbre sacré (*Altisraelitische Kultstätten*, *Beihefte zur ZatW*, III, Giessen, Ricker, 1898, p. 57). M. STADE est du même avis : *Bibl. Theol. des A. T.*, 1905, p. 110.

(4) Gen. 23, 17.

(5) Gen. 13, 18 ; 18, 1 suiv. — Les chênes (ou mieux le chêne) ne devait donc pas être montré dans l'antiquité à l'endroit où on le voit aujourd'hui, à une demi-heure au Nord-Ouest de la caverne sépulcrale sur laquelle s'élève actuellement la célèbre mosquée (BAEDEKER-SOCIN, *Palestine et Syrie*, 2e éd., Leipzig, 1893, p. 142). Le site

Il devait en être de même à Qadès, où se trouvait un des plus vieux sanctuaires de Yahvéh avec une source sacrée et où l'on montrait le tombeau de Miriam, sœur de Moïse (1).

Un autre indice de la haute vénération qui s'attachait aux sépultures des ancêtres, c'est que souvent plusieurs localités prétendaient à l'honneur de posséder le tombeau authentique d'un même personnage.

Il en était donc pour les aïeux d'Israël comme pour les héros grecs et les saints du catholicisme. La sépulture de Rachel, qui, d'après la tradition la plus ancienne, se trouvait auprès de Rama et de Béthel, était montrée aussi, dès les temps bibliques, sur le chemin de Bethléhem, où musulmans, chrétiens et juifs viennent encore aujourd'hui la vénérer : à l'anniversaire de la mort de Rachel les Juifs y passent la nuit en allumant des lampes; les femmes viennent y demander les joies de la maternité (2).

Pour la sépulture de Jacob il n'y avait pas moins de trois localités en compétition : Hébron, Abel Misraïm, et Goren ha'atad. Le document sacerdotal se prononce pour la première (3); une autre source de l'Hexateuque, probablement le yahviste, donnait raison à la seconde (4); la troisième version paraît être celle du document élohiste. Des deux dernières localités, l'une se trouvait au delà du Jourdain, l'autre dans le voisinage du tombeau de Rachel, l'épouse préférée,

du chêne ou térébinthe d'Abraham a varié plusieurs fois à travers les âges. Au temps de Josèphe, il se trouvait à 6 stades, soit environ 1150 mètres d'Hébron (*B. J.*, 4, 9, 7). Au IVe et au Ve siècle de notre ère, on vénérait le térébinthe, puis son emplacement, à 15 stades ou 2 milles au nord de la ville (environ 2950 mètres), c'est-à-dire très probablement au lieu dit *Haram Râmet el-Khalîl* (le sanctuaire d'Abraham), à 3/4 d'heure d'Hébron, à 300 pas à l'est de la route de Jérusalem; la tradition juive y place le bois de Mamré et on y distingue les restes d'une église BAEDEKER-SOCIN, p. 138. 139; — JÉRÔME; SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, II, 4; *Itin. Hierosol.*, dans RELAND, *Palaestina*, tome II, 1714, p. 712).

(1) Nombres 20, 1 (E).

(2) Dans les textes bibliques Gen. 35, 19 et 48, 7 aux mots « sur le chemin d'Efrat » est ajoutée la glose « c'est-à-dire Bethléhem ». — BAEDEKER-SOCIN, *Palestine et Syrie*, 2e éd., Leipzig, 1893, p. 123 : « le monument semble avoir été restauré au XVe siècle »; — DALMAN, *Saat auf Hoffnung*, 1890, p. 219; ALF. BERTHOLET, *Die isr. Vorstellungen*, 1899, p. 10.

(3) Gen. 49, 29-32; 50, 13.

(4) Gen. 50, 11.

auprès de laquelle Jacob, d'après l'élohiste, avait demandé à être enseveli (1).

Il y avait aussi deux « tombeaux d'Aaron », l'un à Moséra, l'autre sur le mont Hor (2); on sait la sainteté qui pour les Sémites s'attachait aux montagnes.

Les témoignages qui viennent d'être rappelés nous font comprendre pourquoi, dans les vieilles traditions, le lieu de sépulture des héros et des pères est soigneusement noté: ces tombeaux étaient des monuments vénérés où s'accomplissaient des rites séculaires. Il s'y attachait un intérêt analogue à celui que l'on portait aux sanctuaires locaux.

C'est ainsi qu'on nous indique où sont ensevelis Josué, Eléazar, Gédéon, Jephté, Samson, Thola, Jaïr, Ibsan, Elon, Abdon, Samuel (3).

On ne montrait pas de tombeau de Moïse. Mais, comme le remarque M. Stade, « cela même prouve combien pour l'ancien Israël la notion de héros et d'ancêtre — Moïse était celui des prêtres lévitiques — tenait intimement à la vénération de son sépulcre. Aussi cette lacune surprenait-elle. La tradition sacrée, en faisant ensevelir Moïse par Dieu sans que personne connût son tombeau, s'ajuste, d'une part, aux vieilles idées sur les sépultures d'ancêtres, spécialement à l'antique coutume bédouine de placer les tombes des aïeux sur les montagnes; et, d'autre part, elle proteste contre le culte des tombeaux. Moïse, l'initiateur de la religion yahviste, qui a supplanté le culte des ancêtres, ne peut guère être lui-même vénéré dans son sépulcre » (4).

Le fait que les gens de Jabès ensevelissent les ossements de Saül et de ses fils « sous la tamarisc qui est à Jabès » indique combien, même en pleine époque yahviste, l'arbre

(1) Gen. 48, 7; 50, 10ᵃ. Nous avons suivi la division des sources de M. GUNKEL, *Handkomm.*

(2) Deut. 10, 6; cf. Nombres 33, 30. 31; — Nombres 20, 22. 28 (CS).

(3) Jos. 24, 30; Jug. 2, 9; — Jos. 24, 33; — Juges 8, 32; 12, 7; 16, 31; 10, 2. 5; 12, 10. 12. 15; — 1 Sam. 25, 1; 28, 3. Jephté n'a naturellement pas été enseveli « dans *les villes* de Galaad », comme le dit le texte hébreu actuel ; le texte portait selon nous : « dans *sa* ville (*'iro*) Galaad ». L'une des versions de l'histoire de Jephté donnait pour résidence au héros la ville de Galaad, et non Mispa. Comp. les commentaires de MOORE, BUDDE, NOWACK.

(4) STADE, *GVI*², I, p. 452. 453. Cf. WELLHAUSEN, *IJG*², p. 99.

sacré et la sépulture d'un héros étaient choses qu'il semblait naturel d'associer étroitement (1).

De ces données très fragmentaires qui nous ont été conservées sur le culte des tombeaux aux temps du yahvisme, nous pouvons tirer quelques conclusions.

1. Parmi les personnages dont les tombes étaient vénérées, il y en avait qui n'étaient point ancêtres d'une tribu ou d'une *mišpâḥâh* ou qui, en tout cas, étaient honorés en dehors du groupe auquel ils avaient appartenu et devaient les hommages posthumes dont ils étaient entourés, aux exploits ou à la puissance spirituelle que la tradition leur attribuait. A cette catégorie appartiennent plus ou moins sûrement Déborah, Miriam, Josué, Gédéon, Jephté, Samson, en tout cas Samuel, Saül. Il y avait, en d'autres termes, en Israël un culte développé des héros, plus large, plus libre que le culte ancestral proprement dit.

Il n'y a pas lieu, selon nous, de voir là un développement tardif du culte des ancêtres, mais, au contraire, la persistance d'une des formes les plus primitives de la vieille religion des morts : le sauvage apporte de préférence les témoignages de sa terreur, puis de sa piété, aux morts dont le *mana*, la force d'âme s'est manifestée le plus grande de leur vivant, par leurs hauts faits guerriers ou leurs exploits magiques ; il est persuadé qu'elle se manifestera aussi après leur mort.

Ce culte des morts puissants n'a jamais cessé d'être vivace en Israël et de produire au cours des siècles de nouvelles dévotions. On nous raconte incidemment qu'un jour les ossements d'Elisée ressuscitèrent un mort (2) : ce miracle n'a pas dû être le seul que l'on ait attribué et demandé à la tombe du prophète ; et la sépulture d'Elisée n'a pas dû être la seule où se produisissent ces prodiges. C'est encore le culte des héros qui renaît dans la vénération des tombes des rabbins illustres par leur piété qui prit un si grand développement dans le judaïsme (3).

(1) 1 Sam. 31, 13. — Sur ces sépultures, cf. MAURICE VERNES, *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible*, Paris, imp. nat. 1897.

(2) 2 Rois 13, 20. 21.

(3) DALMAN, *Saat auf Hoffnung*, 1890, p. 218-225. Cf. déjà Matth. 23, 29 : « vous ornez les sépulcres des justes ».

2. Si certaines des tombes que l'on montrait en Israël étaient des tombes de héros, voire de héros de date récente, la plupart, et à ce qu'il semble, les plus vénérées, appartenaient à des ancêtres : ancêtres de la nation comme Abraham, Sara, Isaac, Rébecca, Jacob ; ancêtres d'un groupe de tribus, comme Rachel, Léa, Joseph, ou ancêtres d'une *mišpâḥâh*, comme Aaron, Thola, Jaïr, Elon et très probablement Ibsan et Abdon. Ces cinq derniers exemples sont particulièrement caractéristiques ; car ces personnages sont des éponymes et rien de plus : en dehors du lieu où l'on montrait leur sépulture la tradition ne sait rien indiquer sur leur compte, sinon pour trois d'entre eux, le nombre de leurs fils, de leurs filles et de leurs petits-fils, c'est-à-dire le nombre de subdivisions que contenait chacun des groupes du même nom et celui des groupes alliés. Nous pouvons en conclure que c'était pour une *mišpâḥâh* une sorte de nécessité de posséder la sépulture de son ancêtre, réel ou supposé.

On ne mentionne pas de tombeau d'éponyme de tribu. Cela tient peut-être à ce que les tribus étaient en général de formation plus récente (1).

3. Naturellement on avait dû trouver de bonne heure un moyen de concilier ce culte rendu aux héros et aux ancêtres avec la religion de Yahvéh, à laquelle il était souvent associé dans la même enceinte sacrée. Les rites observés pour les défunts devaient passer pour de simples témoignages de respect.

Mais il est non moins évident que c'était là un compromis et qu'originairement les esprits qu'on honorait dans l'arbre sacré, à qui l'on dressait une stèle et versait des libations, recevaient un véritable culte. Le cas de Moïse indique qu'à une certaine époque le yahvisme avait eu conscience de l'antinomie qui existait entre la vénération des tombes et le culte de Yahvéh.

Plus tard les ancêtres et les héros furent admis dans le yahvisme à titre d'intercesseurs, ayant, en théorie du moins,

(1) Voyez ci-dessus p. 27-30. La tradition juive qui identifie Nebi Sedûn près de Sidon avec le tombeau de Zabulon est naturellement sans aucune valeur. BAEDEKER-SOCIN, *Palestine* [2], p. 283 ; CURTISS, *Ursem. Rel.*, p. XIX.

le rôle que le dogme catholique attribue aux saints et la doctrine musulmane aux *ouélis*. Cette idée apparaît peut-être déjà chez Jérémie : « Quand même Moïse et Samuel se présenteraient devant moi, je ne serais pas favorable à ce peuple. » (1) Mais elle ne put se développer qu'après la transformation de la doctrine classique du yahvisme sur la condition des morts, dans le judaïsme. Les prières, au temps du culte des saints, s'adressaient en théorie à Dieu par l'intermédiaire des morts ; en pratique juifs, chrétiens et musulmans, en Orient, prient les saints eux-mêmes et, ce faisant, reviennent simplement aux pratiques séculaires de la vieille religion des morts.

Il y avait donc en Israël, en pleine époque yahviste, un véritable culte des héros et des ancêtres subordonné à la religion nationale, de même que dans l'Orient moderne, sous le vernis d'islamisme qui a été imposé aux populations, le meilleur du culte, les vœux, les prières, les sacrifices, la crainte et l'amour s'adressent en général aux *ouélis*, c'est-à-dire aux patrons de la localité ou de la tribu. La plupart des sanctuaires de ces *ouélis* ont pour centre la tombe du saint ; et celui-ci est, en général, chez les Bédouins, considéré comme le père de la tribu qu'il protège ; il en est souvent l'ancêtre éponyme (2).

## B. — LE CULTE DES ANCÊTRES A L'ÉPOQUE NOMADE

Mais du fait que, au temps où ils étaient installés en Canaan et avaient subi l'influence du yahvisme, les Israélites

(1) Jér. 15, 1. On cite quelquefois aussi Jér. 31, 15 ; Es. 63, 16. Mais rien dans ces passages n'indique que ce soit en intercédant que les pères montrent leur intérêt pour leurs descendants.

(2) Voyez sur le culte des *ouélis* en général Curtiss, *Ursemitische Religion* et spécialement sur les *ouélis* ancêtres p. XV. XVI. 66. 101. 102. 125. 282. 283. 286. Georg Ebers, *Durch Gosen zum Sinai aus dem Wanderbuche und der Bibliothek*, 2e édit., Leipzig, Engelmann, 1881, p. 249. 250.

rendaient un certain culte aux ancêtres de leur nation ou de leurs *mišpâḥôt*, sommes-nous en droit de conclure qu'ils en agissaient de même à l'époque où ils menaient encore l'existence nomade ?

Il y a à cela une grave difficulté que met en lumière l'analogie même que nous venons de citer avec les *ouélis* de l'Orient moderne. Dans bien des cas, en effet, il est manifeste que le culte des saints musulmans ou chrétiens est simplement la continuation, sous une forme adaptée aux doctrines officielles nouvelles, d'un culte païen qui se célébrait antérieurement dans les mêmes lieux : à l'endroit où s'élevait le sanctuaire on montre maintenant un tombeau ; l'arbre sacré, la pierre sainte, la source sont réputés appartenir au saint. Quelquefois même il n'y a point de sépulcre : le sanctuaire d'Abou Zetouni (le père de l'olivier), par exemple, consiste simplement en un olivier qui est réputé « manger » les chèvres noires qu'on y sacrifie, et sous l'ombrage duquel on va chercher la santé (1).

Le grand pèlerinage égyptien de Tantâ, où l'on vient en foule vénérer la tombe d'Ahmed al-Bedâwi a simplement pris la place de celui de Bubastis ; on y observe les mêmes rites, en particulier pour rendre mères les femmes stériles. L'antique culte du serpent sacré de Thèbes s'est perpétué sous la forme de la vénération du tombeau de Cheikh Haridi, dont l'âme s'incarne dans un serpent qui guérit et auquel on offre des sacrifices ou, d'après une version plus moderne, qui guérit à l'aide d'un serpent.

Parfois le nom de l'ancien dieu s'est transmis, traduit ou altéré, au saint qui l'a remplacé ; ou bien le *ouéli* doit son nom et son existence au lieu où on le vénère ; ou bien encore des saints ont été localisés en des endroits portant une appellation similaire : Salmân ou mont Salmôn, Gabriel à Beit Djibrin (2).

(1) Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 163. 164. *Palestine Explor. Fund, Quarterly Stat.*, 1872, p. 179.

(2) Goldziher, *Le culte des saints chez les Musulmans, RHR*, 2 (1880), p. 295-326. Cf. Renan, *Mission de Phénicie;* Jules Soury, *Etudes historiques sur les religions, les arts, la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce*, Paris, Reinwald, 1877, 2e étude (*la Phénicie d'après les dernières découvertes archéologiques*), spéc. p. 133-

N'en était-il pas allé de même dans l'ancien Israël ? Il est indéniable que plusieurs des localités où l'on montrait des sépulcres de héros ou d'ancêtres israélites étaient des lieux saints déjà pour les populations qui habitaient le pays avant l'arrivée des Hébreux.

A Sichem, nous l'avons indiqué, se trouvait un arbre sacré vénéré des Cananéens encore au temps d'Abimélek : c'est au pied de cet arbre, dans la même enceinte sacrée, que l'on faisait voir le tombeau de Joseph.

A Mamré, où l'on montrait la caverne sépulcrale d'Abraham et de Sara, il y a un culte des arbres que vingt-cinq siècles de monothéisme n'ont pas réussi à déraciner.

Au IIIe siècle de notre ère « il y avait, dit Africanus, au pied de ce térébinthe, un autel sur lequel les habitants de la contrée apportaient leurs prières aux jours de marché ; et l'arbre ne brûlait pas bien qu'il parût embrasé »(1). Palestiniens, Phéniciens et Arabes fréquentaient ce marché : et tous, qu'ils fussent juifs, chrétiens ou païens, vénéraient le lieu sacré. Les païens faisaient des libations et des sacrifices : on allumait des lumières sur le puits qui, d'après la tradition, avait été creusé par Abraham ; d'autres y versaient du vin ou y jetaient des gâteaux, des pièces de monnaie, des parfums. La belle-mère de Constantin, ayant été témoin de ces pratiques superstitieuses, en fit rapport à son gendre, qui ordonna la destruction de l'autel et des statues, et l'érection d'une église ; il chargea les évêques de veiller à ce qu'on n'offrît plus de libations ni d'encens en ces lieux. Ainsi fut fait (2). L'arbre sacré lui-même disparut sous le règne de l'empereur Constance (337-361). Et cependant Jérôme nous

135 (sur les survivances du culte d'Astarté en Phénicie ; (CLERMONT-GANNEAU, *Revue archéologique*, n. s., t. 32, juillet-déc. 1876, *Horus et S. Georges*, p. 196-204 et 372-393, spéc. p. 395, (incarnation des vieilles divinités païennes dans la figure complexe de Khidr, le S. Georges musulman, appelé quelquefois *Belia fils de Malkan*).

(1) GEORGE LE SYNCELLE, p. 107, cf. EUSTATHE édité par ALLATIUS (d'après RELAND, *Palaestina*, p. 712.713).

(2) SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, II, 4 (éd. 1686, p. 364.365) cf. SOCRATE, *Hist.*, I,18 (éd. 1686, p. 40) ; EUSÈBE, *Vita Constantini*, III, cap. 51-53 ; *Demonstratio evangel.*, V, 19 ; *Onomastic.*, *s. v.* Ἀρβώ, éd. PAUL DE LAGARDE (*Onomastica Sacra*, Gött., 1887), p. 233 s., éd. ERICH KLOSTERMANN (*Eusebius Onomastikon*), Leipzig, Hinrichs, 1904, p. 6.

apprend que, de son temps, « l'emplacement du térébinthe était adoré superstitieusement par toutes les nations d'alentour » (1).

Au moyen âge on voyait de nouveau un chêne qui passait pour être un rejeton de l'ancien et auquel on attribuait des vertus médicinales (2). Et aujourd'hui encore on peut voir un arbre portant le même nom aux environs d'Hébron.

On peut affirmer à coup sûr que ces rites naturistes observés depuis des milliers d'années à Hébron, n'ont pas leur origine dans le yahvisme, mais remontent beaucoup plus haut.

Etant donnée la vénération des Sémites pour les arbres, les sources, les montagnes, il est non moins certain que, auprès de l'arbre des Pleurs, à la source de Qadès, sur le mont Hor, un culte était célébré par les Cananéens bien avant que les Israélites y montrassent les tombes de leurs héros ou de leurs ancêtres.

Les ancêtres israélites seraient-ils donc, comme beaucoup de *ouélis* musulmans, d'anciens dieux cananéens dégradés ?

M. Grüneisen objecte que les Israélites, au temps de l'établissement en Palestine, n'étaient pas obligés, comme ils l'auraient été plus tard par la doctrine de l'unité de sanctuaire, de réduire les anciennes divinités des hauts-lieux à n'être que des hommes subordonnés au Dieu unique : le yahvisme ancien admettait, en effet, la multiplicité des sanctuaires ; aussi est-ce Yahvéh lui-même que les Israélites ont partout substitué aux baals du pays : la tradition ancienne l'atteste expressément pour les hauts-lieux de Sichem et d'Ophra. Si donc à Sichem, à Hébron, à Qadès et ailleurs la foi populaire a, en outre, « créé des tombeaux d'ancêtres israélites », qui, du reste, n'étaient même pas toujours de vrais tombeaux, mais des accidents du sol ayant plus ou moins l'apparence d'une tombe, ces « sépultures patriarcales attenant à des sanctuaires de Yahvéh n'avaient la valeur,

(1) JÉRÔME, *Onemastic.*, éd. LAGARDE, p. 120, éd. KLOSTERMANN (*Euseb. Onom.*), p. 7.

(2) MARINO SANUTO, *Liber secretorum fidelium crucis super Terrae sanctae recuperatione* (1306), p. 248.

d'après M. Grüneisen, que de garants de l'âge et de l'authenticité du culte de Yahvéh célébré en ce lieu ».

C'est plus tard seulement, selon notre auteur, après la réforme de Josias abolissant les sanctuaires locaux et centralisant le culte à Jérusalem, que les tombeaux des patriarches reçurent un culte ; la vénération qui s'attachait jusque là au sanctuaire de Yahvéh se reporta, en effet, sur le tombeau voisin : de là le culte rendu dans le judaïsme aux sépulcres d'Abraham et de Rachel (1).

Cette explication, d'après laquelle le culte des héros et ancêtres ne daterait en Israël que de 621 av. J.-C., ne rend pas pleinement justice aux faits. Il est exact que la réforme de Josias a dû contribuer à développer la vénération des tombeaux d'ancêtres et de héros. Mais des témoignages formels attestent que ce culte était bien antérieur : c'est le document élohiste qui parle de la *maṣṣébâh* qui se dressait sur la sépulture de Rachel et des libations qui l'on répandait sur la stèle de Débora au pied de l'arbre sacré (2). Dans les temps anciens les tombeaux recevaient donc des hommages religieux *en même temps* que les sanctuaires locaux de Yahvéh.

De plus, l'union intime où le tombeau semble avoir été avec l'objet sacré, arbre, stèle, enceinte inviolable, indique que ces sépulcres n'étaient pas là simplement pour prouver que le sanctuaire en question avait été fondé par un adorateur de Yahvéh.

Il n'y a donc pas lieu de statuer, avec M. Grüneisen, entre la célébration des cultes païens dans les sanctuaires cananéens et la vénération des tombeaux des héros et ancêtres israélites dans les mêmes lieux de longs siècles d'intervalle.

D'après d'autres critiques, ces figures de patriarches et de chefs ne sont autres que les anciennes divinités cananéennes rabaissées par le yahvisme au rang d'ancêtres.

On allègue que dans les traditions relatives à ces personnages on trouve çà et là des traits qui trahissent encore

(1) Grüneisen, *Der Ahnenkultus*, p. 273. 274.
(2) Voyez ci-dessus p. 90 et *C*, p. 168. 200. 202.

leur caractère originairement divin, ainsi la lutte de Jacob avec l'El mystérieux ou le lien étroit du même Jacob avec la pierre sainte de Béthel (1). D'autre part Jacob, Joseph, Asser étaient des figures d'origine cananéenne, puisqu'on trouve ces noms appliqués à des localités ou à des tribus palestiniennes de longues années déjà avant l'arrivée des Hébreux.

Remarquons d'abord que, si cette hypothèse est juste, il ne s'ensuit nullement, comme le soutient M. Grüneisen, que le culte rendu aux sépulcres des patriarches « ne soit plus un culte d'ancêtres ».

Il est vrai que les esprits vénérés dans ces sanctuaires sont alors en réalité des baals cananéens, adoptés comme patrons et ancêtres d'un groupe hébraïque. Mais le fait même que les Israélites trouvaient naturel et normal d'apporter des sacrifices et d'élever une stèle à un ancêtre indique que, dès les temps nomades, ils devaient observer des pratiques semblables.

C'est ce que suggère aussi l'analogie du culte des *ouélis* musulmans. Ce culte, en effet, n'est pas simplement un compromis entre les anciens cultes locaux du paganisme et le monothéisme musulman : pour l'expliquer entièrement, il faut faire intervenir un troisième facteur, le culte des ancêtres de tribu, qui fleurissait chez les anciens Arabes (2). C'est ce culte qui a fourni le moule dans lequel sont venus se couler et se perpétuer les vieux rites païens. On le voit bien en comparant le culte des *ouélis* chez les Bédouins avec celui des saints dans le catholicisme ou même avec celui des saints musulmans chez les fellahs (cultivateurs). Chez ces derniers le *ouéli* est essentiellement le patron d'une localité; tandis que chez les nomades le culte des saints musulmans a conservé la vieille forme de la religion

(1) LUTHER, *ZatW*, 1901, p. 65-74. Cf. IGNAZ GOLDZIHER, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtl. Entwickelung*, Leipzig, Brockhaus, 1876, spéc. p. 109 ss.

(2) GOLDZIHER, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, Paris, Leroux, 1885; WELLHAUSEN, *Reste* [2], p. 184. Chez les Arabes du sud certaines inscriptions nous montrent des morts, spécialement des rois, mis sur le même pied que les dieux : LENORMANT, *Le culte des ancêtres divinisés dans l'Yémen*, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1867, p. 302 ss.; PRÄTORIUS, *ZDMG*, 27 (1873), p. 645-648.

ancestrale : le *ouéli* est en général tenu pour le père du groupe qu'il protège. Les Aneze invoquent Anaz, leur aïeul éponyme (1). Les Ssawâliha ont pour patron Cheikh Ssalih, qu'ils regardent comme leur ancêtre (2). Les relations de parenté entre un groupe et son saint priment les relations de voisinage. Telle tribu de Bédouins séjournant habituellement auprès de Damas a pour patron un *ouéli* dont le sanctuaire est à Bagdad (3).

L'islam a donc eu pour effet, d'une part, souvent, de changer le nom de l'ancêtre qui s'est transformé fréquemment en quelque authentique musulman comme les compagnons du Prophète ou en un personnage biblique ; d'autre part d'introduire dans la phalange des aïeux d'anciennes divinités païennes. Mais les cadres du culte ancestral de tribu sont restés. Si donc nous trouvons chez les Israélites, même après les bouleversements provoqués par le passage à la vie sédentaire, les cadres d'un culte des ancêtres de clan, quel que soit, du reste, le nom et l'origine réels des figures mises dans ces cadres, nous pouvons hardiment en conclure que les Hébreux de l'époque nomade préyahviste ont, comme les Arabes antéislamiques, rendu un culte aux ancêtres des clans tels qu'ils existaient alors.

Sans vouloir entrer ici dans la discussion de la nature originelle des diverses figures patriarcales, disons seulement qu'il est très improbable que ces figures soient toutes d'anciennes divinités cananéennes transformées, et que cette transformation, quand elle a eu lieu, a dû s'opérer selon des modes très divers et, en général, très complexes.

Il est à présumer, en effet, que, parmi les noms des *miśpâḥôt* surtout — la *miśpâḥâh* est, nous l'avons vu, un groupe plus fixe et plus ancien que la tribu — il y a plus d'une appellation qui remonte réellement à la période hébraïque nomade.

Peut-être même telle *miśpâḥâh* porte-t-elle le nom d'un héros ayant réellement existé, de même que les tribus qui

(1) Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 282.
(2) Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*², p. 249. 250.
(3) Curtiss, *Ursemit. Rel.*, p. 66.

se forment aujourd'hui parmi les Arabes s'intitulent « enfants » de quelque saint personnage qui a servi de centre à la confédération, comme on le voit dans l'exemple des Ouled Sidi Cheikh, groupement qui date du XVIIIe siècle.

D'autre part il n'est pas probable que les tribus hébraïques, déjà gagnées au yahvisme avant l'installation en Palestine, aient, à moins de circonstances tout à fait exceptionnelles, pris pour ancêtre éponyme un être qui aurait été notoirement un dieu cananéen. Le caractère divin de la figure avait dû s'effacer déjà avant son adoption par les Israélites.

C'est ce qu'indique aussi le fait que la tradition hébraïque attribue aux patriarches une histoire tout humaine : il n'y a qu'un très petit nombre d'épisodes où il soit légitime de soupçonner un arrière-fond mythique. Les narrateurs israélites n'imaginent évidemment pas que les patriarches aient jamais été autre chose que des héros de l'histoire nationale (1).

Enfin il paraît établi que les noms formés d'un aoriste et du mot *El*, comme *Jacob-el*, *Josef-el*, *Yiṣḥaq-el*, *Yiftaḥ-el*, d'où dérivent par abréviation les noms de Jacob, de Joseph, d'Isaac, de Jephté, étaient originairement, de même qu'Israël, Ismaël, Jerachmeël, des appellations de tribus et non des noms divins : ils exprimaient que le dieu de la tribu la protège par la ruse, l'augmente, lui sourit, etc... Il était très naturel que ces noms se transmissent à un héros éponyme que la tribu se donnait pour ancêtre ; il était plus difficile qu'ils fussent appliqués au dieu même qui la protégeait, l'augmentait, lui souriait (2).

(1) BERNH. LUTHER, *ZatW*, 1901, p. 65.

(2) C'est pourtant ce qu'admet M. LUTHER, pour le nom de Jacob : on en serait venu, selon lui, à oublier le sens primitif de Jacobel et on l'aurait interprété : « Jacob est dieu ». Jacob serait ainsi devenu le nom de la divinité du lieu Jacobel. Ce changement doit être postulé, d'après M. Luther, pour expliquer comment d'un mot du type Jacobel a pu naître un nom individuel avec chute du mot *el* (*ZatW*, 1901, p. 64. 65). Cette transformation s'explique plus simplement, puisque le nom même de Jacobel se rencontre dès une très haute antiquité comme nom individuel : on l'a retrouvé, en effet, sur un scarabée ayant appartenu à l'un des principicules sémitiques établis en Egypte pendant la période dite des Hyksos : MAX MÜLLER, *Mitt. vorder. Gesellsch.*, 1898, p. 167 ; SETHE, *Gœtt. Gel. Anzeigen*, 1904, p. 938 ; ISIDORE LÉVY, *Revue des Etudes Juives*, 1er janv. 1906, p. 48. Dans des

Il faut donc peut-être admettre que, dans bien des cas, les Israélites ont adopté comme ancêtres, non des *dieux* cananéens, mais des *héros* cananéens (1), soit que ceux-ci fussent dès l'origine des éponymes d'une tribu, d'une ville, d'une contrée, comme c'est le cas, semble-t-il, pour Jacob, Joseph, Isaac, Jephté, peut-être Juda, Jaïr, soit que ce fussent d'anciens dieux héroïsés. On sait combien cette dernière catégorie était abondamment représentée chez les Grecs : la plupart de leurs « héros », Asclépios, Trophonios, Amphiaraos, étaient d'antiques divinités locales détrônées par des dieux nouveaux et réduites dans la tradition populaire aux proportions d'hommes particulièrement puissants et secourables même après leur mort.

Dans un cas comme dans l'autre les Cananéens devaient naturellement montrer et vénérer les tombeaux de ces personnages. Il n'était même pas rare chez les Sémites que l'on rencontrât dans les sanctuaires le tombeau d'un véritable dieu (2). Si le héros était l'ancien dieu du lieu, il était naturel que son culte se perpétuât, à un rang subalterne sans doute, mais dans le sanctuaire lui-même (3). Les

contrats du temps de Hammourabi, on trouve les noms (individuels) de *Ya' qubu-ilu* et *Ya' qubu* (MIKETTA, *Der Pharao des Auszuges*, *Biblische Studien*, *hrsg. von* O. BARDENHEWER, VIII, 2, analysé par SETHE, *Goett. Gel. Anzeigen*, 1904, p. 938).

(1) C'est ce que M. B. STADE admet, par exemple, pour Jacob et Israël, qu'il considère, le premier comme le héros cananéen de Béthel, l'autre comme un héros un ancien dieu cananéen) de la Transjordanie, autour du tombeau duquel se groupa la confédération des immigrants hébreux (*Biblische Theologie des A. T.*, 1905, p. 58).

(2) Il s'agissait sans doute dans ce cas de divinités chthoniennes : ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.*², p. 198. 199, comp. p. 410-416 (où le même savant met en relations la mort des dieux avec celle de la victime théanthropique). La même explication convient apparemment aux tombeaux de certains dieux grecs, dont plusieurs sont, du reste, d'origine notoirement sémitique ou orientale : Zeus en Crète, Kronos, Adonis, Attis, Héraclès (ROHDE, *Psyche*², I, p. 128-135). Des cas analogues se retrouvent sur d'autres points du globe : cf. SPENCER, *Princ. de Sociol.*, I, p. 561. Ces tombeaux de dieux se rencontraient dans toute l'aire sémitique et avaient peut-être pris une place considérable dans la religion babylonienne, s'il est vrai que les tours à étage des temples fussent regardées comme les sépulcres des divinités : voyez HILPRECHT, *Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur*, Leipzig, Hinrichs, 1903, p. 68-72; LAGRANGE, *Etudes*², p. 464. 465.

(3) L'histoire religieuse de la Grèce offre en abondance des cas tout semblables. Erechthée avait été un dieu de tribu, fils de la terre, avant de devenir un héros soustrait à la vue des hommes, mortel, mais éternel, englobé, avec la caverne où il continuait à vivre, dans le temple d'une divinité olympienne, puis un simple héros mort dont on montrait le tombeau. Hyacinthe à Amyclae avait dû être d'abord

Israélites adoptèrent le héros avec son sépulcre en même temps qu'ils faisaient du haut lieu un sanctuaire de Yahvéh.

On peut s'étonner que, dans la fusion avec la population cananéenne, ce soit l'élément dominant, c'est-à-dire l'élément israélite, qui ait souvent reçu son éponyme de l'élément inférieur. La chose s'explique peut-être si l'on admet que l'éponyme en question était pour les Cananéens moins ancêtre que héros : ce n'est sans doute pas à sa qualité d'éponyme de l'insignifiante localité de Yacobel, mais à sa gloire de héros que Jacob dut le rôle que lui prête la tradition hébraïque : il devint ancêtre de tout Israël peut-être parce que tout Israël vénérait sa sépulture (1). Qui sait s'il n'en faut pas dire autant de Rachel, d'Isaac, d'Abraham ? Ce seraient alors les Israélites qui, en vertu de leurs idées ataviques, auraient transformé les héros en ancêtres. Et nous aurions là un nouvel indice de l'empreinte laissée dans les cerveaux israélites par le culte des ancêtres de groupe.

De toutes façons et quelque solution que l'on donne à ces problèmes obscurs, il paraît impossible de s'expliquer entièrement le culte rendu aux tombeaux des pères à l'époque yahviste, sans admettre que les Hébreux, dans la période nomade, observaient déjà des pratiques semblables.

Et nous aboutissons, en ce qui concerne les groupes plus compréhensifs, à des résultats analogues à ceux auxquels nous a conduit l'étude de la famille : pendant la période d'organisation patriarcale, le culte des morts, bien que libre de s'adresser à tous, spécialement aux morts puissants, aux

une divinité locale, honorée avant Apollon : il fut ensuite supplanté par le dieu, et on le présenta comme un héros aimé de la divinité olympienne et enterré sous sa statue (E. Rohde, *Psyche*², I, p. 135-141). Ces exemples montrent ce qu'il faut penser de l'assertion de M. Grüneisen : « C'est une conception irréalisable et sans analogie que les divinités de l'ancienne religion, chassées de leurs sanctuaires par Yahvéh, auraient cependant continué d'exister à ses côtés dégradées au rang d'ancêtres de tribu » (*Der Ahnenkultus*, p. 273).

(1) M. Isidore Lévy, dans l'intéressante reconstitution qu'il a tentée de la préhistoire des Hébreux au moyen des données égyptiennes, part de l'hypothèse que Yacobel, dans la liste de Thoutmès III, désignait une tribu hébraïque de l'extrême-sud de la Palestine (*Revue des Etudes Juives*, 1er janv. 1906, p. 49. 50). Ce n'est pas impossible (cf. Eduard Meyer, *ZatW*, 1886, p. 8-10) ; M. Maspero cherche Yacobel dans cette région. Il paraît cependant plus probable, d'après le contenu général de la liste, que c'était une *ville* de la Palestine *centrale* (B. Luther, *ZatW*, 1901, p. 61. 75 ; Max Müller, *Asien und Europa*, p. 162. 163).

héros, tendait à se concentrer sur ceux qui étaient tenus pour les ancêtres de la famille, de la *mišpâḥâh*, de la tribu, de la nation, le mot ancêtre étant près ici au sens précis de générateur humain par filiation paternelle du groupe en question.

---

# CHAPITRE IV

## LES RACINES DU CULTE DES ANCÊTRES AU TEMPS DE L'ORGANISATION MATERNELLE

### 1. — TRACES DU CULTE DES ANCÊTRES AU TEMPS DE L'ORGANISATION MATERNELLE

Nous est-il possible d'affirmer quelque chose sur l'attitude que les Sémites observaient à l'égard de leurs morts aux temps lointains où ils comptaient encore la parenté en ligne féminine ? Il convient naturellement de garder ici une extrême réserve, car les témoignages directs nous font entièrement défaut sur cette période dont l'existence même ne peut être établie que par induction. Nous n'avons guère pour nous éclairer que l'analogie des sociétés où fonctionne encore l'organisation maternelle. Nous nous bornerons donc à quelques indications.

La crainte des esprits trépassés remonte évidemment à la plus haute antiquité. Les usages par lesquels on cherchait à se préserver contre le contact de ces puissances redoutables supposent une mentalité des plus primitives ; ils se retrouvent dans les sociétés les moins développées, à quelque type qu'elles appartiennent (1).

(1) Voyez sur ce point la vaste enquête de S.-R. STEINMETZ, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, I, Leyde et Leipzig, 1894, p. 151-285, qui complète les témoignages réunis par SPENCER, *Princ. de Sociol.*, et WILKEN, *Het animisme*, etc., 1884-85 ; *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens* (dans la *Revue Coloniale internationale*, I (1887), p. 365 ss. ; *Iets over de Schedelvereering*, etc., 1889.

C'est également dès une époque très reculée que les Sémites ont dû apporter aux morts un véritable culte, que celui-ci, d'ailleurs, fût inspiré par la simple crainte des esprits ou par le désir d'entrer en communion avec eux. Les rites, en effet, auxquels nous croyons devoir reconnaître un caractère plus proprement religieux, lamentation, tonsure, incisions, sacrifices, se retrouvent dans toute l'aire sémitique avec les mêmes formes et en partie avec les mêmes noms (1). Ces rites, qui, du reste, se pratiquent dans les contrées les plus diverses du globe, sont donc certainement antérieurs à la séparation des peuples sémitiques.

Il est même très vraisemblable que ce culte avait pris, dès l'époque d'organisation maternelle, une forme familiale. C'est ce que l'on observe dans beaucoup de sociétés à filiation utérine actuellement existantes ; le culte s'adresse, non à tous les morts du clan indistinctement, ou seulement à ceux dont les esprits sont regardés comme particulièrement puissants pour nuire ou pour aider, comme ceux des chefs, des sorciers, voire de certains ennemis, mais d'une façon toute spéciale aux morts apparentés et avec des obligations plus ou moins strictes selon le degré de parenté. Ce culte peut se prolonger bien au delà du deuil et s'étendre à des morts appartenant aux générations disparues. On peut donc dire qu'il existe dans ces sociétés une certaine forme de culte ancestral, à condition bien entendu de se souvenir qu'ancêtre dans ce système ne signifie pas générateur, mais parent, homme du même sang.

Aussi ne saurions-nous adopter sans de fortes réserves l'idée si fréquemment soutenue, par exemple par Fustel de Coulanges, par M. Sumner Maine, par M. Jevons, que le culte des ancêtres tient étroitement au patriarcat (2).

(1) C'est ainsi que l'on trouve appliquées au deuil les racines *'âbal*, mener deuil, en hébreu, en syriaque, en assyrien, en arabe; *gâdad*, se faire des incisions, en hébreu et en assyrien; *yâlal*, pousser des hurlements f nèbres, en hébreu, en syriaque, en arabe ; *sâfad*, pousser des cris de deuil, en hébr., en syr., en assyr. ; *qîná*, vocero, en hébr. et en syr. ; *qâraḥ*, se faire une place chauve, en hébr., en syr., en éthiopien ; *saq*, vêtement de deuil, en hébr., en syr., en assyr., en éthiopien.

(2) Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, 14e éd., 1893, p. 39 et suiv., 92 et suiv. ; Sir Henry Sumner Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, Londres, Murray, 1883, p. 72-77.

« L'opinion de Maine, dit avec raison M. Steinmetz, ne peut se soutenir à mon avis que si l'on entend par culte des ancêtres seulement le culte strictement systématisé des chefs de famille; mais alors on tombe dans une tautologie : le culte patriarcal des ancêtres ne naît naturellement que sur le terrain du patriarcat. Mais s'il s'agit de la crainte, du sentiment de dépendance, de l'amour, de la confiance à l'égard des aïeux décédés, qui sortent par un développement direct de la crainte initiale des morts, nous n'avons aucune raison, ni dans les motifs psychiques tels que nous les avons décrits..., ni dans l'abondante documentation que nous avons fournie, de les limiter au patriarcat. Parmi les peuples dont les coutumes attestent indubitablement le culte des ancêtres *dans notre sens*, il y en a beaucoup qui vivent encore évidemment dans le matriarcat. » (1)

Pour ne citer qu'un exemple, aux îles Salomon, où la parenté dans le groupe totémique se transmet exclusivement en ligne utérine (2), « tout esprit est infailliblement honoré par les membres de sa propre famille », « on demande... aux *tindalo* (esprits) des ancêtres aide et faveur » (3). « Tous les lieux de sépulture... sont sacrés; mais ceux où sont déposés les restes des gens de haut rang, où des sacrifices sont offerts et qui peuvent être appelés des sanctuaires de famille, sont considérés avec un très grand respect. Quelques-uns de ces tombeaux sont très anciens, le *lio'a* ou esprit puissant qui est adoré, étant un ancêtre reculé. » (4) « Un homme en danger peut invoquer son père, son grand-père ou son oncle. » (5) Et en général « parmi les Mélanésiens... il est tout à fait commun d'invoquer des parents et amis décédés et d'accomplir des rites religieux à eux adressés » (6). Aux îles

(1) *Ethnologische Studien*, I, p. 285.

(2) R. Parkinson, *Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo-Inseln, Abhandlungen und Berichte des Kön. Zool. und Anthropol.-ethnogr. Museums zu Dresden*, VII (1898-99), n° 6, Berlin, Friedlaender, 1899 : « Les enfants suivent toujours le signe du clan de leur mère » (p. 6); cf. E. Durkheim, compte rendu du précédent, dans *L'Année sociologique*, 1898-99, p. 340. 341.

(3) Steinmetz, *Ethnol. Studien*, I, p. 197. 195.

(4) R.-H. Codrington, *The Melanesians, Studies in their anthropology and folklore*, Oxford, 1891, p. 176. 177.

(5) Codrington, p. 125.

(6) Codrington, p. 121.

Fidji, d'après le jugement autorisé de Codrington, les pratiques religieuses s'adressent aux esprits des morts plutôt qu'aux esprits qui n'ont jamais été hommes (1).

Etant donnée la diffusion de ce culte des parents morts dans les sociétés utérines, il ne semble pas téméraire d'admettre qu'il s'était constitué aussi chez les Sémites au temps où ils avaient une organisation maternelle. Faut-il voir une survivance de cette période dans le fait que la mère recevait chez les Hébreux des honneurs ancestraux égaux à ceux du père, bien que la femme ne fît pas, à proprement parler, partie de la parenté patriarcale, puisque chez les Sémites elle ne paraît, en général, pas avoir été adoptée dans le culte de son mari ?

On pourrait rappeler à ce propos que certains groupes hébraïques et beaucoup de tribus arabes portaient des noms féminins et que la tradition expliquait souvent ce fait par l'existence d'une femme ancêtre dont la tribu avait gardé le nom (2).

La part importante que les femmes prenaient aux actes proprement religieux du culte des morts, lamentation, tonsure, consultation, n'indiquerait-elle pas également que ce culte remonte à une époque où la femme n'avait pas encore dans la religion un rôle aussi effacé que celui qui lui est fait, en général, à l'époque patriarcale ?

Une autre forme du culte des morts remonte certainement à l'antiquité la plus reculée : c'est la vénération qui a pour objet les esprits des hommes qui, de leur vivant, se distinguaient par la puissance spirituelle qui était en eux.

(1) CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 122.

(2) G.-A. WILKEN, *Das Matriarchat bei den alten Arabern*, Leipzig, Schulze, 1884, p. 43 ; ROB. SMITH, *Kinship*, p. 17. 20. 21. 28-32, où sont réfutées les objections de NÖLDEKE, *OMf.d.O*, 10e année (1884), p. 302. D'autre part il faut noter que dans les sociétés maternelles « c'est aux mânes des hommes, des hommes qui se sont distingués par leur force, leur courage, leur intelligence, leur richesse que s'adressent le plus souvent les rites d'adoration » (LÉON MARILLIER, *RHR*, 37, p. 367) ; ce n'est qu'exceptionnellement qu'on rencontre des cultes ancestraux féminins (J.-S. KUBARY, *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft*, I, Berlin, Asher, 1885, p. 38 ; cf. du même, *die Todtenbestattung auf den Pelau-Inseln, Original-Mitth. aus der ethnol. Abth. der Kön. Museen zu Berlin*, I, 1, 1885, p. 4-11.

Ce culte est très développé dans certaines sociétés à descendance féminine. « L'esprit qui doit recevoir un culte, écrit Codrington à propos des îles Salomon, est celui d'un homme qui, de son vivant, avait du *mana* en lui... Le pouvoir surnaturel résidant dans l'homme puissant pendant sa vie réside après sa mort dans son spectre, avec une vigueur accrue et une plus grande facilité de se mouvoir... Si son pouvoir se manifeste, sa position est assurée comme un être digne d'être invoqué et de recevoir des offrandes, jusqu'à ce que son culte cède devant l'importance croissante d'un homme mort récemment. » (1) « Tout village en a un (un héros de ce genre) et le chef offre le sacrifice. » (2)

C'est du même principe que découle le culte rendu aux tombes des héros, culte qui, nous l'avons vu, avait une si grande vogue chez les Hébreux et très probablement chez les Cananéens avant eux. Ce qui en montre bien le caractère hautement archaïque, c'est qu'il tient étroitement à la vieille conception des hommes-dieux, si puissamment mise en lumière par M. Frazer dans le *Rameau d'Or*, et par laquelle s'explique le rôle des sorciers, des chefs, des rois, non seulement dans les sociétés sauvages, mais à l'aurore des civilisations les plus développées. Bien des indices montrent que les Sémites ont partagé ces conceptions.

La divinisation des rois vivants ou morts, sans être aussi développée qu'en Egypte, a été pratiquée en Babylonie et en Arabie. « Goudéa, Dungi, Gimil-Sin, ces antiques rois de la Chaldée, paraissent dans les inscriptions avec le signe de la divinité, et on a retrouvé des traces formelles de leur culte. Goudéa avait ses prêtres, ses sacrifices et ses offrandes. » (3) « Le nom des personnages déifiés entrait... dans la composition des noms théophores comme ceux des autres dieux. C'est ainsi que nous avons *Lu Gudêa* et *Gin Gudêa*, *Dungi bani...*, *Gimil-Sin bani* », etc... ; « il était » donc « attri-

(1) CODRINGTON, *The Melanesians*. p. 125.

(2) STEINMETZ, *Ethnol. Studien*, I, p. 194.

(3) P. LAGRANGE, *Etudes*[2], p. 317. Comp. SCHEIL, *Le culte de Gudéa sous la IIe dynastie d'Ur*, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XVIII, Paris, Bouillon, 1896, p: 64-74.

bué, comme pour les dieux, une vertu à leurs noms qu'on tenait à honneur de porter et qu'on gravait sur les talismans » (1). Bour Sin d'Our est identifié à l'étoile de Mardouk (2). « Les rois assyro-babyloniens déjà dans les plus anciennes inscriptions royales se donnent pour les enfants de la déesse-mère. » (3)

D'autre part M. Clermont-Ganneau a, dès 1888, déduit des noms nabatéens Abd-Malkou, Abdobodat, Abdhartat, que les Nabatéens rendaient les honneurs divins à leurs souverains, et affirmé que ces noms doivent être interprétés « adorateur du roi-dieu Malkou, Obodat, Arétas », qu'il faut donc prendre à la lettre le témoignage d'Uranius : « Oboda, localité des Nabatéens..., où est enterré Obodas le roi, qu'ils divinisent. » (4) Cette démonstration a été pleinement confirmée par la découverte d'une part du tombeau d'Obodat à Abdéh (5), d'autre part d'un sanctuaire du roi avec l'inscription : « Ceci est la statue d'Obodat dieu. » (6)

Ces rois nabatéens sont, il est vrai, d'une époque assez récente, du deuxième siècle avant J.-C. au plus tôt ; et l'on pourrait être tenté de penser que les Nabatéens, en divinisant leurs souverains, ne faisaient qu'imiter quelque peuple étranger ; mais ce qui montre, à notre avis, que nous ne sommes pas en présence d'une mode importée du dehors, c'est que les noms propres arabes formés d'*Abd* (serviteur) et d'un nom de personne sont fort nombreux. M. Wellhausen admet que « dans certains cas le nom de personne était peut-être celui d'un ancêtre regardé comme saint » (7). Il pouvait s'agir aussi d'un de ces hommes divins, chefs, héros

(1) Scheil, *Rec. de trav.*, XVIII, p. 72. 74.

(2) Scheil, *Le dieu-roi Bur-Sin-Planète*, *Zeitschr. für Assyriologie*, XII, p. 265.266.

(3) Zimmern, *KAT*³, p. 379, cf. p. 639.640.

(4) Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. I, Paris, Leroux, 1888, p. 39-47. Le texte d'Uranius se trouve *Fragm. hist. gr.*, édit. Müller, Paris, Didot, 1851, IV, p. 525, n° 23.

(5) Par les Pères A. Jaussen, R. Savignac et H. Vincent, *Revue biblique internat.*, 1904 (juillet), p. 403-424.

(6) Trouvée par le P. Lagrange à Pétra : *Revue biblique*, 1898, p. 170-173.

(7) *Reste*², p. 2-4 ; cf. Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 42 ; Osiander (*ZDMG*, XIX, p. 258), Lenormant (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1867, p. 302 suiv.) ont de même déduit du nom himyarite *Abd Samih'ali* que le personnage nommé *Samih'ali* était divinisé.

qui, sans être positivement ancêtres, recevaient des hommages religieux (1).

D'après d'antiques inscriptions arabes, des rois de Me'in avaient été divinisés ; on célébrait des fêtes en leur honneur ; on les regardait comme les protecteurs du peuple (2).

Il existait, nous l'avons indiqué ailleurs, chez les anciens Arabes, des traces de tabous royaux semblables à ceux qui protègent le roi-dieu des sauvages (3).

Ce qui donne à penser qu'il y a là, non pas des usages plaqués extérieurement, mais une croyance foncièrement sémitique, c'est qu'on la trouve encore vivante, et sous une forme singulièrement grossière, chez certains Bédouins d'aujourd'hui.

« Il y en a, comme les Arabes Amour et Ssleb, écrit M. Curtiss, qui ont auprès d'eux une sorte de *ouéli* vivant ». Ils l'appellent *fagîr* (*fakir*). « Ce terme de *fagîr*, inconnu aux citadins, désigne un derviche ou cheikh religieux auquel les Bédouins offrent des sacrifices en signe de reconnaissance lorsqu'ils sont délivrés de leurs maladies... Après qu'on a achevé d'immoler l'animal, on dit au *fagîr* comme à un *ouéli :* « Ceci t'appartient, *fagîr !* » Comme auprès du *ouéli* on prend ici pour soi sa part du sacrifice. Il ne faut pas oublier dans cet ordre d'idées que *fagîr* a chez les Bédouins le même sens que *ouéli* chez les Syriens. » (4) Chez les Ssleb il y avait récemment encore une *fagîra* à qui l'on sacrifiait également et qui guérissait tous ceux sur qui elle posait la

(1) On pourrait signaler encore que les princes cananéens, dans les lettres de Tell el Amarna, appellent couramment le roi d'Egypte « mes dieux » (WINCKLER, *Thontafeln von Tell el-Amarna, KB*, V, Berlin 1896, p. 104. 108-112. 120. 226. 244-248. 262. 266. 270. 276-282, etc...), et que, dans les inscriptions palmyréniennes, les empereurs romains reçoivent la qualification de « dieu » (CLERMONT-GANNEAU, *Recueil*, I, p. 41). Mais nous préférons ne pas faire état de ces textes, dont les auteurs adoptent évidemment les termes d'un protocole étranger, sans que nous puissions dire jusqu'à quel point il répondait à leurs propres conceptions.

(2) Inscription Halévy n° 353 : « Au jour d'Ilyaschar roi de Me'in » ; n° 485 : « au jour de Yata'il Raim et de son fils *Tobba' Karib*, les deux rois de Me'in » ; n° 187 : « Le peuple de Gab'an aimé de *Ilyasa' Raim* et de son fils Haufa'att, les deux rois de Me'in ». Cf. FRANZ PRÄTORIUS, *Unsterblichkeitsglaube und Heiligenverehrung bei den Himjaren*, *ZDMG*, vol. 27, p. 648.

(3) Voyez *C.* p. 97.

(4) *Ursemitische Religion*, p. 65. 66 cf. p. 103. 286.

main ou le pied (1). Le culte des saints dans l'islamisme « aboutit à une véritable anthropolâtrie, au culte des marabouts vivants » (2).

Le Sémite n'a pas établi dès l'abord entre l'humain et le divin la séparation tranchée, l'abîme infranchissable que statue la doctrine officielle des trois grandes religions monothéistes nées au sein du monde sémitique, judaïsme, christianisme, islam, et que l'on est par suite souvent porté à considérer comme un des traits primordiaux de la pensée religieuse de la race. De fait l'antiquité sémitique a admis, et les masses populaires admettent encore aujourd'hui, qu'il y a des hommes qui sont presque des dieux et des dieux qui ne se distinguent guère des hommes.

Il y a donc lieu de faire remonter à l'époque la plus reculée les origines du culte des morts en qui résidait une puissance supérieure, culte qui s'est perpétué et n'a cessé de renaître sous des formes diverses : dans le yahvisme il donne naissance à la vénération des tombes des héros nationaux comme Déborah, Miriam, Aaron, des prophètes comme Elisée ; dans le judaïsme, le catholicisme et l'islam il contribue à la formation du culte rendu aux saints et spécialement à leurs sépultures.

Peut-être faut-il chercher également dans la vénération qui s'attachait aux morts doués de *mana* l'une des racines du culte des ancêtres au sens strict, patriarcal, et voir dans les croyances qui nous occupent l'une des causes lointaines de la révolution qui transforma la façon de compter la parenté. Il était naturel, en effet, que le fils, se cherchant parmi les morts un patron doué d'un pouvoir efficace de protection, songeât de préférence à son père, dont il avait pu apprécier les qualités de guerrier, de chasseur ou de magicien ; le père est dans la plupart des sociétés

(1) *Ursem. Rel.*, p. 63. 64. 287. « Qui est votre dieu? dit un voyageur arabe de ma connaissance à un nomade mesalikh non loin de Basra. — C'était Fâdi, répondit l'homme, nommant un gouverneur de province puissant dans ces pays, et mort récemment; mais depuis sa mort, j'ignore qui est dieu pour le moment » (W.-G. Palgrave, *A Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia*, 2e éd., Londres, Macmillan, 1865, I, p. 87.)

(2) I. Goldziher, *Le culte des saints chez les Musulmans*, *RHR*, 2 (1880), p. 265, et en général tout le travail p. 257-351.

maternelles le chef de la famille de fait. Il est à remarquer en tout cas que, au sein des sociétés utérines, la filiation masculine s'établit d'abord pour les hommes à *mana*, pour les chefs : le *mana*, la puissance spirituelle, magique, et par suite la dignité de chef se transmettent d'ordinaire de père en fils (1).

Un facteur qui, d'autre part, devait tendre, dans ces temps reculés, à empêcher la constitution d'un culte durable des parents morts, c'est la croyance à la réincarnation des ancêtres décédés, que les Sémites paraissent avoir partagée au moins dans une certaine mesure. On retrouve, en effet, chez les Arabes l'usage de donner au nouveau-né le nom de son grand-père ou de son oncle (2), usage très répandu et qui devient parfaitement clair lorsqu'on le trouve accompagné de pratiques comme celles que l'on constate, par exemple, chez les nègres du Niger. Chez ces indigènes, « quand de nouveaux bébés arrivent dans la famille, on leur montre un choix de petits objets appartenant à des membres décédés dont les âmes sont déjà absentes : « Hé, c'est l'oncle Jean, voyez ! il connaît sa pipe » ou : « C'est cousine Emma, voyez ! elle connaît sa calebasse de marché », et ainsi de suite. » (3) « Chez les Makalaka dans l'Afrique du Sud est donné dans une sorte de baptême le nom d'un ancêtre mort, qui apparaît sous la forme du Motsimo, de l'esprit de la famille. » (4)

Chez les Sémites du Nord, comme en font foi les inscriptions, « petit fils et grand-père ont très souvent le même nom » (5). C'était le cas d'Eschmounazar, roi de Sidon, et

(1) Par exemple chez les peuples primitifs de l'Amérique tropicale du Sud, dans la Mélanésie, chez les Indiens du Nord de la Colombie Britannique : MAX SCHMIDT, *Ueber das Recht der tropischen Naturvoelker Südamerikas*, *Zeitschr. für vergleich. Rechtswissenschaft*, XIII, p. 280-318, Stuttgart, Enke, 1898 ; E. DURKHEIM, *Année Sociologique*, 1898-99, p. 346 ; R. PARKINSON, *Zur Ethnographie*, etc., 1899 ; E. DURKHEIM, *Année Sociologique*, 1898-99, p. 340 ; STEINMETZ, *Ethnol. Studien* I, p. 156. C'est M. MAUSS qui m'a rendu attentif à ces faits.

(2) Voyez ci-dessus p. 9 et 80.

(3) Miss MARY KINGSLEY, *Travels in West Africa*, Londres, Macmillan, 1897, p. 493.

(4) RICHARD ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Meier, 1878, p. 172, d'après MAUCH, *Reisen im Innern von Südafrika*, Gotha, 1874, p. 43.

(5) M. LIDZBARSKI, *Handbuch*, I, p. 434 ; RICHARD PIETSCHMANN, *Geschichte der Phönizier*, dans ONCKEN'S *Allgem. Gesch. in Einzeldarstell.*, Berlin, 1889, p. 239.

probablement de Panammou, roi de Iadi. Il était relativement rare, au contraire, que père et fils s'appelassent de même (1) : chez les Juifs on ne voit guère à citer qu'Ananos, fils d'Ananos, et Jean-Baptiste, que les voisins et les parents voulaient appeler Zacharie du nom de son père (2). Et ce qui indique que l'idée de la réincarnation restait attachée, sous forme de superstition, à ces coutumes relatives aux noms, c'est que les Juifs évitent de donner à un enfant le nom d'un de ses proches parents vivants, dans la pensée que l'un des homonymes mourrait. Des enfants posthumes, au contraire, reçoivent couramment le nom de leur père (3).

Chez les Arabes (4) l'habitude d'appeler l'enfant du nom de son grand-père est si courante qu'il est d'usage de donner le surnom (*kounya*) d'*Abou Yaqoub* (père de Jacob) à tout homme qui s'appelle *Yousouf* (Joseph), celui d'*Abou-Ibrahim* (père d'Abraham) à ceux qui se nomment *Ishâq* (Isaac), celui d'*Abou Zakarya* aux *Yahia* (Jean), et ainsi de suite (5).

La croyance à la possibilité d'une réincarnation n'était pas complètement éteinte dans le judaïsme aux environs de l'ère chrétienne. Hérode était persuadé que Jésus n'était

(1) M. Lidzbarski cite phén. I, 122 149 152 [2] 550 97[4] (?) ; néopun. 123 ; nab. II 311 ; sin. Eut. 105 631 ; palmyr. Vog. 72 95 ; Tarif I, 1, 2 ; Ledr. B 3 ; Porter 2 ; Nöld. Sim. 2 5. Chez les Arabes le cas est relativement assez fréquent ; cf. Iaqût, éd. Wüstenfeld, p. 690 ss.

(2) Josèphe, *B. J.*, IV, 160 ; Luc 1, 58. 59. La famille de Tobie, au contraire, ne doit pas être citée en exemple, car Tobiel, Tobit et Tobiyah constituent trois noms différents (Tob. 1, 1. 9).

(3) *T. B. Moed katon*, f. 25[b] : « R. Hanin, gendre du Nasi, n'avait pas d'enfants ; il implora miséricorde et obtint un fils. Mais le jour où il l'eut, son âme entra dans son repos... On appela (l'enfant) de son nom Hanin » (éd. Goldschmidt, *der babyl. Talm.*, vol. 3, p. 762).

(4) Voyez ci-dessus p. 9 ; cf. Rob. Smith, *Kinship*, p. 108. 109. 191.

(5) M. Mayer Lambert attribue à ce singulier usage une autre origine. Après avoir repoussé — et avec raison — l'explication d'après laquelle il y aurait eu confusion des mots *abou* (père) et *ibn* (fils) (cf. Steinschneider, *JQR*, IX, p. 618 et suiv.), il propose d'interpréter ces noms : « Joseph, Jacob est son père » (*RHR*, 36 (1897), p. 419. 420). Mais cette interprétation est exclue par le fait suivant : en Palestine une femme qui n'a pas d'enfant et dont le père se nomme, par exemple, Ali, « pourra être appelée « mère d'Ali », le nom de son père » (Philip J. Baldensperger, *Woman in the East*, *Pal. Explor. Fund*, *Quart. Stat.*, 1901, p. 75). J'ai eu le plaisir de constater après coup que Rob. Smith donne des noms comme Abibaal une explication semblable à celle que nous soutenons pour Abou Yaqoub, etc... : « Père de Baal » signifierait « Fils de Baal » (*Rel. of the Sem.* [2], p. 45).

autre que Jean-Baptiste ressuscité ; d'autres reconnaissaient en lui Jérémie ou quelque autre prophète (1).

C'est, à ce qu'il semble, dans l'espoir de faciliter sa palingénésie que beaucoup de peuples pratiquant la crémation n'incinéraient pas le corps d'un enfant mort en bas âge. *Hominem prius quam genito dente cremari mos gentium non est*, dit Pline. Juvénal fait allusion à la même coutume : *Terra clauditur infans et minor igne rogi.* Souvent on ensevelissait les petits enfants sur le bord d'un chemin : leur âme devait pénétrer dans le corps de quelque passant et renaître à la vie (2).

Des usages semblables ont été observés dans le monde sémitique. Les fouilles poursuivies à Taanak en Palestine par M. Sellin font supposer que les anciens Cananéens « ensevelissaient les enfants jusqu'à un certain âge — deux ans environ, — non dans les sépultures de famille, mais au-dessous ou auprès de leurs maisons ou encore dans un lieu réservé à cet objet » (3). M. Nöldeke a rapproché de cette coutume l'usage arabe d'enterrer vivantes au moment de leur naissance les enfants du sexe féminin.

On a récemment mis en lumière le lien étroit de cette croyance à la réincarnation avec la notion populaire de la Terre-Mère, dont le sein fécond donne naissance matériellement aux hommes comme aux plantes et peut enfanter les morts aussi à une vie nouvelle (4).

L'idée que l'homme naît de la terre, familière à l'antiquité grecque et latine comme aux paysans de mainte contrée de l'Europe moderne, n'était pas inconnue aux Sémites (5). Un poète hébreu célèbre la façon merveilleuse dont son corps a été « tissé dans les profondeurs de la terre ». Une tradition populaire met dans la bouche de Job ces paroles :

(1) Matth. 14, 2 ; 16, 14 ; Marc 6, 14-16 ; 8, 28 ; Luc 9, 7. 8. 19.

(2) Pline, *H. N.*, VII, 15, 72 ; — Juvénal, XV, 139. 140 ; cf. sur cette question Albrecht Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig et Berlin, Teubner, 1905, p. 21-25.

(3) *Denkschriften der Kaiserlichen Akad. der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse*, L (1904), Vienne, Gerold, IV, p. 36. cf. p. 32-37. Pourtant il se pourrait aussi qu'il s'agit ici d'enfants offerts en sacrifices.

(4) Albrecht Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig et Berlin, Teubner, 1905.

(5) Th. Nöldeke, *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten*, *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, 2 (1905), p. 161-166 ; Fr. Paul Dhorme, *La Terre mère chez les Assyriens*, *Arch. f. Rel.-wiss.*, VIII, 3-4 (1906), p. 550-552.

« Nu je suis sorti du sein de ma mère; et nu j'y retournerai ». Le Siracide délimite ainsi la durée de la vie de l'homme : « depuis le jour où il sort du sein de sa mère jusqu'au jour où il retourne à la mère de tout vivant » (1).

Cette idée est présentée d'ordinaire sous cette forme atténuée que le *premier* être humain a été *modelé* avec de la terre, et que c'est pour cela que l'homme, étant terre, doit retourner à la terre (2). Mais la conception ancienne perce encore dans le récit sacerdotal de la création : c'est la terre qui produit, sinon l'homme lui-même, du moins les quadrupèdes et les reptiles, de même qu'elle avait fait pousser les plantes et que les eaux avaient produit les animaux qui les peuplent (3). Plus clair encore serait le témoignage de la tradition ancienne sur l'origine de l'homme, s'il est vrai que, d'après elle, l'homme était fils de *ḥevyâ*, du serpent, c'est-à-dire d'une divinité chthonienne (4). En éthiopien l'homme est appelé « enfant de la mère du vivant ».

L'homme naît de semence : cette idée devait être familière aux Sémites ; car l'idée de « descendance, postérité » est couramment exprimée en hébreu, en phénicien, en araméen, en arabe, par un mot signifiant « semence ».

La vieille notion de la Terre-Mère est même une fois, dans la littérature hébraïque, appliquée à la revivification des morts :

Ta rosée (ô Dieu) est une rosée de lumière
Et la terre enfante des ombres (5).

Là où tombera la rosée d'en haut, c'est-à-dire sur les sépulcres des justes, la Terre fécondée enfantera les morts à une nouvelle vie. Mais ce texte est si récent que l'on hésite à admettre que l'auteur ait emprunté son image à l'antique croyance populaire à la réincarnation des ancêtres. L'esprit des poètes repasse parfois de lui-même par les vieux chemins qu'a suivis l'humanité dans des âges disparus.

(1) Ps. 139, 13-15 ; Job 1, 21 ; Sir. 40,1.
(2) Gen. 2, 7 ; 3, 19 ; Job 10, 9 ; 33, 6 ; 34, 15 ; Eccl. 3, 20 ; 12, 7 ; — Gen. 18, 27 ; Ps. 103, 14 ; 104, 29 ; Job 4, 19. Même idée chez les Assyro-Babyloniens.
(3) Gen. 1, 11. 20. 21. 24.
(4) Wellhausen, *Reste*², p. 154 ; Beer, *der bibl. Hades*, p. 9. Voy. *C*, p. 72.
(5) Es. 26, 19.

## 2. — LE CULTE DES DIEUX ANCÊTRES OU PARENTS

Il serait intéressant de pouvoir déterminer les rapports de cette religion des morts avec les autres formes de la religion primitive des Sémites, de savoir si le culte des morts a été la première forme de la religion, comme l'ont soutenu par exemple Herbert Spencer, Lippert et M. Stade (1), ou si, au contraire, ainsi que le veut M. Jevons, les premiers dieux ont été les dieux généraux du clan, les morts n'ayant acquis rang divin que parce qu'on assimila les dons qu'on leur faisait aux sacrifices apportés aux protecteurs du groupe.

Nous n'aborderons même pas ces questions à longue portée. Il ne manquerait certes pas, dans l'aire sémitique, de faits que l'on pourrait citer en faveur de l'une ou de l'autre thèse ; mais le problème ne saurait être résolu par l'étude d'une seule race. Nous sera-t-il permis d'ajouter que, même si elle embrassait l'humanité tout entière, l'enquête n'aboutirait sans doute pas davantage ? Il ne paraît pas qu'on puisse, dans l'état actuel de nos connaissances, — peut-être faut-il dire : on ne pourra jamais — donner sur cette question des origines de la religion autre chose que des hypothèses.

Nous nous bornerons à effleurer un point particulier, sans autre prétention que de montrer combien ces problèmes sont obscurs et combien il importe, provisoirement au moins, de tenir séparées des questions même très connexes en apparence, au lieu de les obscurcir en essayant de les éclairer l'une par l'autre.

Le culte des dieux ancêtres ou parents que l'on constate chez les Sémites suppose-t-il et par conséquent atteste-t-il le culte des ancêtres humains, comme on le dit souvent ? Ou au contraire est-il nécessaire de faire intervenir le culte des dieux ancêtres ou parents pour expliquer le culte des

(1) B. Stade, *GVI*², I, p. 406 ; *Bibl. Theol. des A. T.* (1905), p. 185.

ancêtres humains, tout au moins des ancêtres éponymes de clan ou de tribu ?

L'idée que des individus, des familles et spécialement des clans, des tribus ou des nations ont pour ancêtre un dieu, était familière aux Sémites (1). Les Moabites sont les fils et les filles de Camosch ; une païenne est appelée « la fille d'un dieu étranger ». Jérémie reproche à ses compatriotes de dire au bois: « tu es mon père » et à la pierre: « tu m'as enfanté » (2). Beaucoup de tribus arabes portaient des noms de dieux : tels les Banû Hilâl (fils de la nouvelle lune), les Banû Badr (fils de la pleine lune), les Banû Schams (fils du soleil). Chez les Israélites, de même, et chez leurs voisins il ne manque pas d'ancêtres éponymes qui sont notoirement d'anciens dieux: Gad, Asser, Edom, Qaïnan, peut-être Dan, Ouz, Yeousch (3). De là des noms comme Benhadad (fils du dieu Hadad), Barlâhâ (fils de dieu), Barate, Barkos, etc... ; de là encore ceux où le nom divin est remplacé par un terme de parenté, père (*Abi*), oncle (*Ammi*), etc.

Ce lien de parenté dut être longtemps considéré comme un lien de parenté physique. L'union des fils des Elohim avec les filles des hommes était tenue par les adorateurs de Yahvéh eux-mêmes pour un événement possible.

Ces croyances sont encores vivantes aujourd'hui en Syrie et en Arabie. Un habitant de Nebk « est regardé par le commun peuple comme le fils d'un *djinn* ». « Un *djinn* peut avoir une femme terrestre ou un homme avoir une femme-esprit qui le veut pour elle seule ». Une femme peut être rendue mère en se plongeant dans certaines eaux saintes appelées « eaux mâles » (*dekr*). On cite un exemple où

(1) Voyez sur ce point Rob. Smith, *Kinship*, p. 205-207 ; *Rel. of the Sem.*², p. 40-61 ; Stade, *GVI* ², I, p. 404. 405.

(2) Nombres 21, 29: Mal. 2, 11 ; Jér. 2, 27.

(3) Carl Siegfried, *Gad-Meni und, Gad-Manasse*, *Jahrb. f. prot. Theol.*, I, 1875, p. 361-367 ; Stade, *GVI* ², I, p. 148. 404 (sur Gad); Wellhausen, *Compos.*, 1re éd., p. 9 (sur Asser, Gad, Edom) ; Rob. Smith,, *Kinship*, p. 260-262 ; *Rel. of the Sem.*², p. 42.43.46 ; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 254.255. En ce qui concerne Asser, il faut, du reste, observer que ce n'est pas un ancien nom de tribu *israélite*, mais un nom cananéen adopté par les Hébreux qui en ignoraient sans doute le sens primitif ; peut-être en était-il de même pour Gad et Dan (?).

même des oulémas musulmans et un patriarche grec ont considéré un bain pris dans ces eaux fécondantes comme équivalant à la consommation d'un mariage (1). « Il y a à Médine une famille..., qui en est à la troisième génération et qui descend d'une *djinniâ*, d'un *djinn*-femelle. » (2)

Etant donné, d'autre part, que la *mišpâḥâh* constituait encore au temps du yahvisme une communauté *religieuse*, ayant son sacrifice annuel auquel nul ne pouvait manquer (3), on admettra qu'anciennement chacun de ces groupes devait en général avoir sa religion propre (4), très souvent son dieu spécial et que ce dieu devait être considéré communément comme uni à ses adorateurs par des liens de parenté physique.

Au temps de la filiation maternelle, l'être divin devait être tenu, non pour le père, mais pour le parent (le « frère ») ou pour la mère du groupe ; c'est de cette période que proviennent les nombreux noms propres où le dieu est qualifié d'*Aḥ*, *Aḥi*, « frère », ainsi que les cultes sémitiques de la Vierge-mère.

Le dieu éponyme parent a dû être souvent conçu sous forme animale et il est probable que, dans certains cas au moins, le groupe se considérait comme apparenté à l'espèce entière dont il portait le nom ; d'où il résulte que le culte de clan a dû parfois revêtir chez les Sémites la forme d'un totémisme plus ou moins caractérisé (5).

Entre le culte de ces dieux parents ou ancêtres et le culte des ancêtres humains on ne peut, nous semble-t-il, établir que des rapports assez indirects.

(1) Curtiss, *Ursemit. Rel.*, p. 121. 124. 112. 113 ; cf. p. 100. 114. 115. 118. 119.

(2) Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, University Press, 1888, II, p. 191-193.

(3) 1 Sam. 20, 6. 29. Au temps de David ce sacrifice s'adressait naturellement à Yahvéh (Stade), non à l'ancêtre (Lippert) ou à un dieu particulier de la *mišpâḥâh*.

(4) De là les noms de tribus en *el*. Cf. maintenant sur ces cultes de clan, Stade, *Biblische Theologie des A. T.*, Tubingue, Mohr, 1905, p. 39-41.

(5) Sans nous sentir autorisé par les textes à reconnaître au totémisme sémitique l'extension non plus que le caractère primitif et la portée immense que lui attribuent Rob. Smith et son école, nous croyons son existence à une époque reculée établie avec une probabilité suffisante par les faits suivants : les Sémites ont adoré des dieux à forme animale ; — plusieurs peuples sémitiques ont regardé certaines

Nous écartons, en effet, sans nous attarder à en montrer, après tant d'autres, les invraisemblances, l'hypothèse néo-évhéméristе de Spencer, d'après laquelle le culte des dieux, qu'ils fussent animaux, végétaux ou astraux, serait né du culte des ancêtres humains, par suite d'une méprise sur le sens du nom d'un aïeul qui se serait appelé Tigre, Chêne, ou Soleil.

Il n'est même pas à supposer que le culte des dieux parents se soit nécessairement constitué *par analogie* avec le culte des ancêtres humains. Telle est peut-être la pensée de M. Stade lorsque du fait que le tribu de Gad portait un nom divin il conclut que le culte des ancêtres de tribu a été autrefois pratiqué en Israël (1).

espèces animales comme impures ou comme sacrées (tabou), donc primitivement comme le siège d'esprits supérieurs et redoutables ; — d'autre part des tribus en assez grand nombre portaient des noms d'animaux, et la forme de quelques-uns de ces noms indique que parfois on se croyait apparenté à l'espèce animale entière : ainsi la tribu des « Panthères » ou « fils de panthères » (au pluriel) ; celle des *Banû Kalb* ou *Banû Kilâb*, dont chaque membre pouvait s'intituler « Chien » ou « fils d'un chien » ou « frère de chiens » ou « fils de chiens ». — L'existence du totémisme chez les Sémites a été soutenue en particulier par W. Robertson Smith, *Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*, dans *The Journal of Philology*, vol. IX (1880), p. 75-100; *Kinship*, p. 186-240 ; *Rel. of the Sem.* [2] ; G.-A. Wilken, *Het matriarchat*, etc., trad. en all. : *Das Matriarchat (das Mutterrecht) ben den alten Arabern*, Leipzig, Schulze, 1884 ; B. Stade, *GVI* [2], I, p. 407-409; *Biblische Theologie des A. T.* (1905), p. 40. 51. 141. 142. 270; Joseph Jacobs, *Are there Totem-Clans in the Old Testament ?* dans *the Archaeological Review*, vol. III (mars-juill. 1889), p. 145-164; Georg Aaron Barton, *A Sketch of Semitic Origins, Social and Religious*, New-York, Macmillan, 1902, spéc. p. 35 et suiv. ; Stanley A. Cook, *Israel and totemism*, dans *The Jewish Quarterly Review*, avril 1902, p. 413-448. — La thèse de Robertson Smith a été contestée ou rejetée par Th. Nöldeke, *O M f. d. O.*, 10 (1884), p. 300-304 ; *ZDMG*, 40 (1886), p. 148-187 ; Paul de Lagarde, *Mittheilungen*. II, Gœttingue, Dietrich, 1887, p. 69-75; Léon Marillier, *RHR*, 36 (1897), p. 234-253; Fr. Vinc. Zapletal, *der Totemismus und die Religion Israels, Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des A. T.*, Fribourg (Suisse), 1901 ; L.-G. Lévy, *La Famille dans l'antiquité israélite*, Paris, Alcan, 1905, p. 16-32. — Dans l'abondante littérature consacrée au totémisme en général, signalons spécialement Baldwin Spencer et F.-J. Gillen, *The native tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1899, ouvrage qui a renouvelé la question *The northern Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1904 ; J.-G. Frazer, *The origin of Totemism*, dans *Fortnightly Review*, vol. 65 (1899), p. 647-666. 835-852; *Observations on central australian Totemism*, *JAI*, vol. 28 (n. s. I), p. 281-286 ; Edward B. Tylor, *On the totem-post from the Haida-village* etc., *JAI*, vol. 28 (n. s. I), 1899, p. 133-137; *Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories respecting it*, *JAI*, vol. 28 (n. s. I), 1899, p. 138-148; les articles de MM. Emile Durkheim et M. Mauss dans *l'Année Sociologique* (depuis 1896-97), en particulier Durkheim, *sur le Totémisme* (*Année soc.*, 1900-1901, p. 81-121) ; Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, Paris, Leroux, 1905.

(1) *GVI*[2], I, p. 406.

Pour expliquer la forme spéciale de ces cultes de clan il suffit de se souvenir que le lien du sang, de la parenté est le seul que connaissent les nomades : quand deux hommes veulent faire alliance, ils établissent entre eux artificiellement le lien du sang. Il était dès lors naturel, presque nécessaire qu'à ce stade, le Sémite regardât le dieu dont il attendait aide et protection comme un membre de son clan, un être de même sang que lui, un parent.

Il n'est pas indispensable, pour expliquer ces croyances, de faire intervenir le *culte* des parents décédés; il suffit de la solidarité du clan. Les dieux ne sont pas adorés parce qu'on les tient pour des parents; on les tient pour des parents parce que l'on sait pouvoir compter sur leur appui.

D'autre part il ne nous semble nullement prouvé que le culte offert par un clan à un dieu parent ou ancêtre ait nécessairement exclu la vénération par ce même groupe d'un homme parent ou ancêtre, ou qu'il n'ait pas pu exister côte à côte, à une même époque, des groupes vénérant un dieu-parent et d'autres ayant pour centre le culte d'un héros humain. En tous cas, déjà parmi les plus anciens noms de tribus arabes les noms d'individus figurent dans une très large proportion à côté de noms de dieux et d'animaux (1). Et il faut se rappeler combien la limite était mal déterminée à ces époques primitives entre l'esprit d'un mort, surtout d'un grand mort, d'un héros, d'un homme-dieu, et un dieu, c'est-à-dire l'esprit d'un arbre, d'une source, d'une montagne, ou encore un animal divin.

Cependant, d'une façon générale, le culte de l'ancêtre éponyme de clan et de tribu a dû se développer surtout après la décadence des vieux cultes de clan et grâce à leur décadence ; il satisfaisait, en effet, aux besoins particuliers auxquels avait répondu le dieu de clan, jusqu'au moment où il avait été supplanté par des divinités d'un caractère plus général. Ainsi dans les groupes portant des noms comme Ismaël (le dieu [du groupe] écoute), Israël (le dieu [du groupe] combat), Yakobel, Ishaqel, Yosefel, Yerahmeel, il est manifeste —

(1) Nöldeke, *ZDMG*, 40 (1886), p. 157-162. 166. 167.

le sens même des noms l'indique — que le culte du dieu spécial a existé avant que l'on crût à l'existence d'un ancêtre humain appelé Ismaël, Israël, etc... Cela est clair également dans les cas où le dieu-ancêtre lui-même fut dégradé au rang d'ancêtre humain (1).

Voici donc les conclusions auxquelles nous aboutissons en ce qui concerne le culte ancestral, tel qu'il a pu exister chez les Hébreux à l'époque lointaine qui précéda l'organisation patriarcale. Si le culte des éponymes de clans paraît s'être développé surtout à une période relativement récente, s'il y a des traces, à une date très ancienne, d'une croyance à la réincarnation qui tendait à empêcher un culte prolongé des aïeux, certains indices font penser cependant que l'on rendait dès l'époque du régime maternel un véritable culte non seulement aux morts en général, mais, d'une part aux ancêtres dans le sens que ce mot peut avoir dans les sociétés à filiation utérine, et d'autre part aux esprits des hommes qui pendant leur vie avaient fait preuve de quelque puissance surnaturelle.

(1) Nöldeke, *ZDMG*, 40, p. 166. 167.

# CONCLUSION

Pour préciser les résultats auxquels nous ont conduit ces recherches, sur le point spécial du culte des ancêtres, comme sur la question plus générale de la croyance à la vie future et du culte des morts, il ne sera peut-être pas inutile de les comparer aux conclusions de MM. Stade et Schwally, d'une part, et de M. Grüneisen, d'autre part.

Des deux premiers de ces critiques, nous nous séparons surtout sur deux points essentiels : 1° la crainte des esprits a dans une large mesure dicté l'attitude que les Sémites primitifs observaient à l'égard des morts : les rites funéraires ne sont pas tous des rites propitiatoires : ce sont en grande partie des rites préservatifs.

2° Le culte des ancêtres n'est pas le fondement premier de toute l'organisation sociale des Sémites : ni la famille patriarcale, ni la *mišpâḥâh*, qui, selon nous, est antérieure à la famille, ne sont nées de la religion ancestrale (1).

D'un autre côté, M. Grüneisen, dans les trois parties dont se compose son ouvrage, aboutit aux trois conclusions suivantes : 1° « aussi haut que nous puissions suivre » les notions hébraïques sur la condition des morts, « partout la même conception des esprits trépassés comme une ombre et un néant ». 2° Les morts étaient pour les Israélites de pauvres êtres « sous-humains », dont le commerce était désagréable, auxquels on témoignait une pitié affectueuse, mais dont on n'attendait rien : de sorte qu'il n'y a pas eu chez les Hébreux de religion des morts. 3° Ils n'ont pas eu davantage de culte des ancêtres.

(1) Sur ces deux questions, M. Stade, dans la *Biblische Theologie* qu'il a publiée récemment (Tubingue, 1905, spécialement p. 185-188), maintient le point de vue qu'il avait défendu dans sa *Geschichte des Volkes Israel.*

Sur ces trois points nous nous trouvons en désaccord complet avec l'auteur. Nous différons également de lui dans l'interprétation de plusieurs des rites funéraires que nous considérons avec lui comme des rites préservatifs : il nous paraît que l'on visait moins à tromper l'esprit qu'à fuir son contact redouté.

Selon nous, non seulement la croyance à la survie des morts et la crainte de ces âmes, mais le culte des trépassés remonte chez les ancêtres des Hébreux à la plus haute antiquité.

Dès la période où la filiation se comptait en ligne féminine, où il n'y avait pas encore de famille organisée, et où la *mišpâḥâh* était la véritable unité sociale, ce culte des morts se présentait sans doute sous les formes spéciales du culte des héros et de la vénération des parents décédés.

Ce n'est toutefois pas le culte des ancêtres qui a pu être la cause déterminante de la transformation du mode de filiation et de la constitution de la famille patriarcale : ce bouleversement de la base de la société, qui s'est accompli avant la séparation des peuples sémitiques, a dû être amené surtout par des motifs d'ordre social, et non proprement religieux. Il n'en est pas moins vrai qu'il se constitua chez les Hébreux un culte des ancêtres paternels, et que, au cours de la longue période d'organisation patriarcale qui précéda le yahvisme, ce culte contribua puissamment à donner à plusieurs des institutions familiales d'Israël leur forme particulière.

Nous avons cru devoir renoncer à déterminer si cette religion a été *la* religion primitive des Sémites. Il nous a suffi de constater que, aussi haut qu'on puisse remonter, on la trouve à côté des autres formes de la religion sémitique : culte des arbres, des sources, des pierres, des montagnes, des animaux, des astres. La crainte et la vénération des esprits trépassés a été chez les Sémites, comme dans la plus grande partie de l'humanité, l'une des manifestations primordiales du sentiment religieux.

La religion sémitique populaire a dû être, depuis un temps immémorial, à peu près ce qu'elle est encore dans

les mêmes régions, en dépit des révolutions sociales et religieuses qui ont transformé les idées des classes qui pensent, mais, pour les couches populaires, n'ont guère fait que changer les noms sans modifier les rites ni les croyances. Le culte des *ouélis*, où se mêlent l'adoration des esprits locaux, la vénération des morts, spécialement des héros et des ancêtres, les vieux cultes de clans et de tribus, nous donne probablement une idée assez exacte de ce que devrait être la religion primordiale des Sémites.

Essayer de reconstituer cette religion première des Sémites ne constitue certes pas toute la tâche ni la tâche principale de l'historien des religions sémitiques. Retracer les origines d'un phénomène social, ce n'est pas en fournir une explication complète. Cela est vrai surtout dans le domaine de la religion, où le rôle des individualités devient d'autant plus considérable que l'on s'élève à des formes religieuses plus hautes.

Ce n'est pas dans cette religion populaire, à peu près semblable chez les Sémites à ce qu'elle était dans le reste de l'humanité, qu'il faut chercher les traits caractéristiques de l'âme religieuse de la race : ils y sont tout au plus à l'état d'ébauche. Cette religion populaire fait partie du fond commun, encore à peine différencié, qu'on retrouve chez les races les plus diverses. L'originalité du génie sémitique ne s'est accusée qu'avec le création de types religieux plus complexes, tels que les religions ethniques. Elle a acquis son plein développement dans quelques consciences d'élite, dans les âmes des prophètes d'Israël qui ont introduit dans le monde le monothéisme moral : c'est à ces formes supérieures des religions sémitiques qu'il faut aller, si l'on veut retrouver la physionomie spéciale du génie religieux des Sémites et déterminer l'apport fécond qu'il a fourni au développement général de l'humanité.

Mais, même au point de vue de l'étude de ces religions supérieures, la connaissance de la religion populaire est d'une importance capitale pour l'historien; d'abord parce qu'elle constitue le sol d'où sont sortis par évolution, par suite de l'intervention plus ou moins active d'individualités

puissantes, les organismes religieux plus complexes et plus originaux ; — en second lieu parce que cette religion populaire forme une sorte de religion sous-jacente, toujours vivace, et qui ressaisit les masses dès que la prise qu'ont pu avoir sur celles-ci les religions plus hautes vient à s'affaiblir ; — enfin parce que ces manifestations religieuses élémentaires ont exercé leur action sur la religion supérieure qui les rencontrait sans cesse devant elle, soit que celle-ci combattît les vieilles « superstitions », soit qu'elle s'en assimilât tel ou tel élément.

C'est ce qui s'est vérifié dans les rapports du yahvisme et du culte des morts. Après avoir essayé d'extirper la vénération des esprits trépassés et jusqu'à la croyance à leur existence, en même temps que l'adoration de la pierre, de l'arbre vert et des collines, le yahvisme finit par adopter certains éléments de la vieille religion des morts : sous la forme de l'espérance de la résurrection et de l'immortalité, il s'appropria la croyance à la survie ; et le culte même des trépassés se glissa dans la doctrine officielle sous les espèces de la prière des vivants pour les morts et de l'intercession des morts, spécialement des pères, pour les vivants.

---

## OUVRAGES CONSULTÉS


W. R. Alger. — *A Critical History of the Doctrine of a Future Life, with a complete bibliography of the subject*, Philadelphie, Childs, 1864.

Leo Allatius. — *De Engastrimytho Syntagma*, dans *Criticorum Sacrorum sive annotatorum ad libros historicos et librum Job, tomus II*, col. 1051-1116, Amsterdam, 1698.

Léonce André. — Le culte des morts chez les Hébreux, Thèse de la Faculté de Montauban, Nîmes, Chastanier, 1895.

Richard Andree. — *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Meier, 1878.

L. Aubert. — La vie après la mort chez les Israélites. Revue de théologie et de philosophie, 35e année, 1902, Lausanne, Bridel, p. 140-178.

Philip J. Baldensperger. — *Woman in the East, Palest. Explor. Fund, Quart. Stat.*, 1900, p. 190 ss.; 1901, p. 66-90.167-184.252-273.

Georg Aaron Barton. — *A Sketch of Semitic Origins, social and religious*, New-York, Macmillan, 1902.

Ad. Bastian. — *Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele, Ein Vortrag in erweit. Umarbeitg.*, Berlin, Weidmann, 1893.

W. W. Graf Baudissin. — *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 2 vol., Leipzig, Grunow, 1876-78.

Georg Beer. — *Der biblische Hades*, dans *Theologische Abhandlungen, eine Festgabe zum 17 mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann*, Tubingue et Leipzig, Mohr, 1902, p. 3-29.

A. P. Bender. — *Beliefs, Rites and Customs of the Jews, connected with Death, Burial, and Mourning*, dans *The Jewish Quarterly Review*, Londres, Nutt, vol. 6, 1894, p. 317-347.664-671, et vol. 7, 1894, p, 101-118.259-269.

J. Benzinger. — *Familie und Ehe bei den Hebräern, HRE*[3], V, Leipzig, Hinrichs, 1898, p. 738-750.

J. Benzinger. — *Hebräische Archäologie (Grundriss der theol. Wissenschaften, 6ᵉ Abtheil.)*, Fribourg et Leipzig, Mohr, 1894.

Philippe Berger. — Le Mausolée d'El-Amrouni, Revue Archéologique, série III, tome 26 (janv.-juin 1895), p. 71-83.

Alfred Bertholet. — *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, Ein öffentlicher Vortrag*, Fribourg et Leipzig, Mohr, 1899.

Alfred Bertholet. — *Theol. Literaturzeitung*, 1900, col. 625-630.

Ludwig Blau. — *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg, Trübner, 1898.

Ernst Böklen. — *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsichen Eschatologie*, Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1902.

Gaston Boissier. — La religion romaine d'Auguste aux Antonins, Paris, Hachette, 1878, 2 vol., spéc. I, p. 263-314.

Frederic Bonney. — *On some Customs of the Aborigenes of the River Darling*, *JAI*, XIII (1884), p. 122-136.

Roger Bornand. — La Mort et les Idées religieuses de l'Ancien Orient (extrait de la Revue générale, déc. 1905), Bruxelles, Goemaere, 1905.

W. St. Chad Boscawen. — *Notes on the Religion and Mythology of the Assyrians*, *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, IV, p. 267-301, 1876.

A. Bouché Leclercq. — Histoire de la Divination dans l'Antiquité, 4 tomes, Paris, Leroux, 1879, 1880 et 1882.

C. F. H. Bruchmann. — *Die Entstehung und die Formen des Ahnencultus*, *Nord und Süd*, LXIX, 1894, p. 71-90.

Karl Budde. — *Das hebräische Klagelied*, *ZatW*, 2 (1882), p. 1-52.

Karl Budde. — *Ein althebräisches Klagelied*, *Nachtrag*, *ZatW*, 3 (1883), p. 299-306.

Karl Budde. — *Die hebräische Leichenklage*, *Mittheilungen und Anfrage*, *ZDPV*, 6 (1883), Leipzig, Baedeker, p. 180-194.

Karl Budde. — *Zum hebräischen Klagelied*, *ZatW*, 12 (1892), p. 31-37.

A. Büchler. — *Das Entblössen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer*, *ZatW*, 21 (1901), p. 81-92.

Frants Buhl. — *Die socialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlin, Reuther, 1899.

J.-L. Burckhardt. — Voyages en Arabie, traduits de l'anglais par J. B. B. Eyriès, 3 vol., Paris, Bertrand, 1835.

Iohannes Buxtorfius. — *Synagoga Iudaica, hoc est Schola Iudaeorum*, etc... Hanoviae, 1704; 4e éd., Basileae, 1780; 2e édit. all., Bâle, 1643.

W. Caland. — *Ueber die Todtenverehrung bei einigen der Indogermanischen Völker*, 1889.

W. Caland. — *Altindischer Ahnencult*, Leyde, Brill, 1893.

W. Caland. — *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, mit Benützung handschriftlicher Quellen dargestellt* (*Verhandel. der Konink. Akad. van Wetenschap. Amsterd. Afdeel. Letterk. Deel I*, n° 6), Amsterdam, Müller, 1896.

Casalis. — Les Bassoutos, Paris, Meyrueis, 1860.

Ph. Champault. — Les patriarches bibliques, dans « La science sociale », t. 23 (1897), p. 412-440 ; t. 24 (1897), p. 48-76; t. 25 (1898), p. 150-174.

P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vol., Fribourg et Leipzig, Mohr, 1re éd. 1887-1889; 2e éd., 1897, traduit de l'allemand sous le titre : Manuel d'Histoire des Religions, sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, Paris, Colin, 1904.

R.-H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a future Life, in Israel, in Judaism, and in Christianity, or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology, from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon, being the Jowett Lectures for 1898-99*, Londres, Black, 1899.

Ch. Clermont-Ganneau, Horus et Saint-Georges, Revue archéologique, nouv. s., t. 32 (juill-déc. 1876), p. 196-204. 372-399.

Ch. Clermont-Ganneau, L'enfer assyrien, Revue archéologique, nouv. s., t. 38 (1879), p. 337-349 et pl. XXV.

Ch. Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, I, Paris, Leroux, 1888.

O. Cocorde, *L'Immortalità dell' anima nell' Antico Testamento*, *Riv. Crist*, *ott.* 1902, p. 371-379.

R. H. Codrington, *The Melanesians, Studies in their anthropology and folk-lore*, Oxford, 1891.

G.-A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1903.

*Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, imp. nat., 1881 et suiv.

A.-E. Crawley, *Sexual Taboo, a study in the relations of the sexes*, *JAI*, t. 24, p. 116-128. 219-235. 430-446.

A.-E. Crawley, *Taboos of commensality*, *Folk Lore*, t. VI, 1895, p. 130-144.

Samuel Ives Curtiss, *Primitive Semitic Religion to day*, Londres, 1902, traduit en allemand par H. Stocks, sous ce titre : *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, *Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina*, Leipzig, Hinrichs, 1903.

Gustaf Dalman, *Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung*, dans *Saat auf Hoffnung*, 27 (1890), p. 169-190. 217-225.

Gustaf Dalman, art. *Hades* dans *HRE*[3], VII (1899), p. 295-296.

Davidson. — *The Theology of the Old Testament, edited from the author's manuscripts by* S. D. F. Salmond, Edimbourg, Clark, 1904.

Adolf Deissmann, *Bibelstudien, Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Gesch. der Sprache, des Schrifttums und der Rel. des hellenist. Judent. und des Urchrist.*, Marbourg, Elwert, 1895.

Charles Delétra, Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hébreux, thèse, Genève, Kündig, 1902.

Hartwig Derenbourg, L'inscription de Tabnit, père d'Eschmounazar, RHR, 16 (1887), p. 7-15.

Joseph Derenbourg, Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, comptes rendus des séances de l'année 1872, 3e s., t. I, p. 407.

Joseph Derenbourg, L'immortalité de l'âme chez les Juifs, Acad. des Inscr., comptes rendus des séances de l'année 1882, 4e série, t. X, Paris, imp. nat., 1883, p. 213-219.

Fr. Paul Dhorme, La Terre-mère chez les Assyriens, *Archiv f. Religionswissenschaft*, VIII, 3-4, 1906, Leipzig, Teubner, p. 550-552.

Albrecht Dieterich, NEKYIA, *Beiträge zur Erläuterung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, Teubner, 1893.

Albrecht Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig et Berlin, Teubner, 1905.

Marcel Dieulafoy, Le roi David, Paris, Hachette, 1897.

Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2 vol., Cambridge, University Press, 1888.

Bern. Duhm, *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, Tubingue, Mohr, 1905.

Hans Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tubingue et Leipzig, Mohr, 1904.

EMILE DURKHEIM, La prohibition de l'inceste et ses origines, dans l'Année sociologique, Ire année (1896-1897), Paris, Alcan, 1898, p. 1-70.

EMILE DURKHEIM, Sur le totémisme, L'Année sociologique, V (1900-1901), Paris, Alcan, 1902, p 81-121.

EMILE DURKHEIM, Comptes rendus divers dans l'Année sociologique, Paris, Alcan.

RUBENS DUVAL, Notes sur le monument funéraire appelé *nfš*, Rev. Sém., 1894, p. 259.

ADOLF ERMAN, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tubingue, Laupp, 1885.

EUSTATHE d'ANTIOCHE : τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας κατὰ Ὠριγένους διαγνωστικὸς, εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα, édité par LEO ALLATIUS, *Criticorum sacrorum... tomus* II, col. 1129-1162, Amsterdam, 1698.

*Des* H. EUSTATHIUS *Erzbischofs von Antiochien Beurtheilung des Origenes betreff. Die Auffassung der Wahrsagerin I Kön. (Sam.) 28 und die bezügl. Homilie des Origenes, Texte und Untersuch.*, II, 4, édité par ALBERT JAHN, Leipzig, Hinrichs, 1886, p. 1-75.

L. FEER. — Le séjour des morts selon les Indiens et selon les Grecs, RHR, t. 18 (1888), p. 297-319.

JOHN FENTON. — *Early Hebrew Life, a Study in Sociology*, Londres, Trubner, 1880.

JACQUES FLACH. — Les institutions primitives. Les origines de la famille. Le lévirat. — *Annales des sciences politiques*, 15e année (1900), Paris, Alcan, 1900, p. 316-340.

THEODORE C. FOOTE. — *The Ephod; its Form and Use*, Baltimore, 1902.

C. FOSSEY. — La magie assyrienne, étude suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés, Paris, Leroux, 1902.

FRANKENBERG. — *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1901, p. 183.

JAMES-G. FRAZER. — *On Certain Burial Customs as illustrative of the Primitive Theory of the Soul, JAI*, 15 (1886), Londres, Trübner, p. 64-104.

J.-G. FRAZER. — *Totemism*, Edimbourg, Black, 1887; traduction française par DIRR et VAN GENNEP, 1898.

J.-G. FRAZER. — Art. *Taboo* dans *The Encyclopædia Britannica*, 9e éd., vol. XXIII, Edimbourg, Black, 1898, p. 15-18.

J.-G. Frazer. — *The origin of Totemism, Fortnightly Review*, vol. 65 (janv.-juin 1899), p. 647-666 et 835-853.

J.-G. Frazer. — *Observations on central Australian Totemism, JAI*, vol. 28 (n. s. I), nos 3 et 4, p. 281-286.

J.-G. Frazer. — *The Golden Bough*, Londres, 1901; traduction française par R. Stiébel et J. Toutain; le Rameau d'or, étude sur la magie et la religion, vol. I, Paris, Schleicher, 1903.

Fréret. — Observations sur les oracles rendus par les âmes des morts, 1749, Mémoires de l'Académie des inscriptions, XXIII, Paris, 1756, p. 174-186.

Johannes Frey. — *Die altisraelitische Totentrauer, Inaugural-Dissertation*, Jurjew, Mattiesen, 1898.

Johannes Frey. — *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, Deichert, 1898.

Richard Fritzsche. — *Die Todtengebräuche der asiatischen Völker, OMf. d. O.*, XIII (1887), p. 186-191.

Fustel de Coulanges. — La Cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, 14e édition, Paris, Hachette, 1893.

Aug. Freiherr von Gall. — *Altisraelitische Kultstätten, ZatW, Beiheft* 3, Giessen, Ricker, 1898.

D. Paul Garnault. — Ventriloquie, nécromancie, divination, inspiration et prophétisme, Revue scientifique, 26 mai 1900, p. 641-655.

Fr. Giesebrecht. — *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtl. Grundlage*, Königsberg, Thomas, 1901.

Ginsburg et Edersheim. — L'Israélite de la naissance à la mort. Traduction libre de l'anglais par Clément de Faye, Genève, Eggimann; et Paris, Fischbacher, 1896.

A. Giraud-Teulon fils. — Les origines du mariage et de la famille, Genève, Cherbuliez, 1884.

Goblet d'Alviella. — Les « institutions ecclésiastiques » d'Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux, RHR, 14 (1886) p. 95-116.

Goblet d'Alviella. — La théorie du sacrifice et les recherches de Robertson Smith, Revue de l'Université de Bruxelles, III (1897-1898), Bruxelles, Bruylant, 1898, p. 499-514.

Ignaz Goldziher. — *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung*, Leipzig, Brockhaus, 1876.

IGNACE GOLDZIHER. — Le culte des saints chez les musulmans, RHR, 2 (1880), p. 257-351.

IGNACE GOLDZIHER. — Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes, Paris, Leroux, 1885 (extrait de la RHR, 10 (1884), p. 332-359).

IGNACE GOLDZIHER. — Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes, RHR, 14 (1886), p. 49-52.

IGNAZ GOLDZIHER. — *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889, 2 vol.

G. BUCHANAN GRAY. — *Studies in Hebrew proper names*, Londres, 1896.

J. J. M. DE GROOT. — *The religious systems of China*, 4 vol., Leyde, Brill, 1892, 1894, 1897 et 1901.

F. J. GRUNDT. — *Die Trauergebräuche der Hebräer, Inaug.-Diss.*, Leipzig, Reclam, 1868.

CARL GRÜNEISEN. — *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, Halle, Niemeyer, 1900.

GUEDEMANN. — *Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel*, dans *Festschrift z. 80. Geburtst. Mor. Steinschneider's*, Leipzig, Harrassowitz, 1896.

A. GUÉRINOT. — Le culte des morts chez les Hébreux, Journal asiatique, 10e série, t. IV (juill.-déc. 1904), p. 441-485.

JOSEPH HALÉVY. — Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques, Paris, imp. nat., 1874.

JOSEPH HALÉVY. — La croyance à l'immortalité de l'âme chez les Sémites, Académie des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes rendus de l'année 1882, 4e série, t. X, Paris, imp. nat., 1883, p. 210-213.

JOSEPH HALÉVY. — Mélanges de critique et d'histoire, Paris, Maisonneuve, 1883.

JOSEPH HALÉVY. — L'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques, Revue archéologique, n. s., vol. 44, p. 44-53, 1882.

JOSEPH HALÉVY. — La légende arabe de Bourhoût, Journal asiatique, 8e série, t. II (1883), p. 442-454.

JOSEPH HALÉVY. — RHR, 17 (1888), p. 338-344 ; et articles divers dans la Revue sémitique (depuis 1893).

EDWIN-SIDNEY HARTLAND. — *Totemism and some recent discoveries*, *Folk Lore*, XI, 1900, p. 52-80.

EDWIN-SIDNEY HARTLAND. — *The Legend of Perseus*, III, Londres, Nutt, 1896.

GEO. JACOB. — *Das Leben der vorislâmischen Beduinen*, Berlin, Mayer, 1895.

JACOB. — *Im Namen Gottes*, Berlin, Calvary, 1903.

JOSEPH JACOBS. — *Are there totem-clans in the Old Testament? The archæological Review*, 3 (1889), mai.

MORRIS JASTROW JR. — *Dust, earth, and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews*, *JAOS*, 20, 1, New Haven (Conn.), 1899, p. 133-150.

MORRIS JASTROW JR. — *The tearing of garments as a Symbol of Mourning*, *JAOS*, 21, 2, p. 23-39.

MORRIS JASTROW JR. — *Baring of the Arm and Shoulder as a Sign of Mourning*, *ZatW*, 1902, p. 117-120.

MORRIS JASTROW JR. — *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, Ricker, 1902 et suiv. (encore incomplet).

PP. A. JAUSSEN, R. SAVIGNAC et H. VINCENT. — Revue bibl. internationale, 1904, p. 403-424.

P. JENSEN, *Die Kosmologie der Babylonier, Studien mad Materialien*, Strasbourg, Trübner, 1890.

P. JENSEN. — *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, *KB*, VI, Berlin, 1900. 1901.

ALFRED JEREMIAS. — *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen, mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt*, Leipzig, Hinrichs, 1887.

ALFRED JEREMIAS. — *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, 2e éd., Leipzig, Hinrichs, 1903.

F. B. JEVONS. — *An introduction to the History of Religion*, Londres, Methuen, 1896.

F. B. JEVONS. — *The Place of Totemism in the evolution of Religion*, *Folk Lore*, X, 1899, p. 369-383.

*The Jewish Encyclopedia*, New-York et Londres, Funk, 1901 et suiv.

ADOLF KAMPHAUSEN. — Art. *Trauer*, dans RIEHM'S *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, Bielefeld-Leipzig, Velhagen, 1884, II, p. 1684-1686.

ADOLF KAMPHAUSEN. — *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, Bonn, Röhrscheid, 1896.

GEORG KERBER. — *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A. T.*, Fribourg, Mohr, 1897.

MARY KINGSLEY. — *Travels in West Africa*, Londres, Macmillan, 1897.

R. KITTEL. — *Geschichte der Hebräer*, Gotha, Perthes, 1888.

PAUL KLEINERT. — *Zur Idee des Lebens im A. T.*, *Theol. Studien und Kritiken*, 68 (1895), p. 693-732.

J. C. KÖHLER. — *De origine et progressu necyomantiae sive manium evocatione apud veteres quum Graecos tum Romanos*, Liegnitz, 1829.

J. KOHLER. — *Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht*, Stuttgart, Enke, 1897.

J. S. KUBARY. — *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft*, I, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer*, Berlin, Asher, 1885.

J. S. KUBARY. — *Die Todtenbestattung auf den Pelau-Inseln*, *Original-Mittheilungen aus der ethnologischen Abtheilung der Königl. Museen zu Berlin*, I, 1, 1885, p. 4-11.

PAUL DE LAGARDE. — *Mittheilungen*, II, Gœttingue, Dietrich, 1887, p. 69-75.

PAUL DE LAGARDE. — *NGWG*, 1882, p. 393-408.

P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE. — Revue biblique internationale, 1898, p. 170-173.

P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE. — Etudes sur les religions sémitiques, Paris, Lecoffre, 1re éd., 1903 ; 2e éd., 1905.

EDWARD WILLIAM LANE. — *An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians*, Londres, Knight, 2 vol., 1837 et 1836.

ANDREW LANG. — Mythes, Cultes et Religions, trad. franç. par LÉON MARILLIER, Paris, Alcan, 1896.

A. LE BRAZ. — La légende de la mort en Basse Bretagne, Paris, Champion, 1902.

FRANÇOIS LENORMANT. — Le culte des ancêtres divinisés dans l'Yémen, Académie des Inscr., Comptes rendus, 1867, p. 302 suiv.

FR. LENORMANT. — Les sciences occultes en Asie. La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes, Paris, Maisonneuve, 1874.

FR. LENORMANT. — La divination et la science des présages chez les Chaldéens, Paris, Maisonneuve, 1875.

ISRAEL LÉVI. — L'Ecclésiastique, Bibl. de l'école des Hautes Etudes, sc. rel., 2 vol., Paris, Leroux, 1898. 1901.

ISIDORE LÉVY. — Les Horites, Edom et Jacob dans les monuments égyptiens, *Revue des Etudes juives*, 51 (1906), p. 32-51.

LOUIS GERMAIN LÉVY. — La famille dans l'antiquité israélite, Paris, Alcan, 1905.

E. LEYRER. — Art. *Trauer*, dans *HRE*², 1885, XV, p. 835-840.

MARK LIDZBARSKI. — *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, nebst ausgewählten Inschriften*, 2 vol., Weimar, Felber, 1898.

MARK LIDZBARSKI. — *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Giessen, Ricker, 1900 et suiv.

JULIUS LIPPERT. — *Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Eine ethnologische Studie*, Berlin, Hofmann, 1881.

JULIUS LIPPERT. — *Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer in ihrem geschichtlichen Aufbau*, Berlin, Hofman, 1881.

JULIUS LIPPERT. — *Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau*, 2 vol. Stuttgart, Enke, 1886.

BERNH. LUTHER. — *Die israelitischen Stämme, ZatW*, 21 (1901), p. 1-76.

MAC LENNAN. — *Primitive Marriage*, Londres, 1865; réimpr. 1876.

MAC LENNAN. — *The Levirate and Polyandry, Fortnightly Review*, 21 (janv.-juin 1877), p. 694-707.

MAC LENNAN. — *The Patriarchal Theory*, Londres, 1885.

F. MACLER. — Correspondance épistolaire avec le ciel, Paris, Leroux, 1905 (extrait de la Revue des Traditions populaires).

SIR HENRY SUMNER MAINE. — Etudes sur l'histoire des institutions primitives, édit. franç., 1880.

SIR HENRY SUMNER MAINE. — *Dissertations on Early Law and Custom*, Londres, Murray, 1883; édit. franç. : Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive, 1884.

LÉON MARILLIER. — La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, Rapport de l'Ecole des Hautes Etudes, sc. rel., Paris, imp. nat., 1894.

LÉON MARILLIER. — Sur le caractère religieux du tabou mélanésien (Etudes de critique et d'histoire, 2e série), Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, sc. rel., 7e vol., Paris, Leroux, 1896, p. 35-74.

LÉON MARILLIER. — La place du totémisme dans l'évolution religieuse à propos d'un livre récent, RHR, t. 36 (1897), p. 208-253. 321-369; et t. 37 (1898), p. 204-233. 345-404.

KARL MARTI. — *August Kayser's Theologie des Alten Testaments*, 2te *Auflage*, Strasbourg, Bull, 1894.

KARL MARTI. — *Kurzer Hand-Commentar zum A. T, in Verbindung mit Benzinger*, etc..., Tubingue-Fribourg-Leipzig, Mohr.

KARL MARTI. — *Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients*, Tubingue, Mohr, 1906.

MASPERO. — Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Paris, Hachette, 1895.

J.-C. MATTHES. — *Rouw en Doodenvereering in Israel, Theol. Tijdschr.*, Leyde, 1900, p. 97-128. 193-224.

J.-C. MATTHES. — *De Doodenvereering in Israel, Theol. Tijdschr.*, Leyde, 1901, p. 320-349.

J.-C. MATTHES.— *Het matriarchat inzonderheid bij Israel*, dans *Tyler's Theologisch Tijdschrift*, I, p. 1-23.

MARCEL MAUSS. — La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent (STEINMETZ, *Ethnol. Stud.*), RHR, 34 (1896), p. 269-295 et 35 (1897), p. 31-60.

MARCEL MAUSS. — Comptes-rendus dans l'Année sociologique.

J. MEINHOLD. — *Wider den Kleinglauben*, Fribourg et Leipzig, 1895.

BRUNO MEISSNER. — *Babylonische Leichenfeierlichkeiten*, dans *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl.*, XII, 1898, p. 59-66.

OTTO MEUSEL. — *War die vorjahwistische Religion Israels Ahnenkultus? Ein Ueberblick über die Geschichte dieses Problems*, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XVI (1905), p. 484-494. 523-545.

EDUARD MEYER. — *Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme*, *ZatW*, 6 (1886), Giessen, Ricker, p. 1-16.

EDUARD MEYER. — *Geschichte des Altertums*, Stuttgart, Cotta, 1893.

EUGÈNE MONSEUR. — L'âme pupilline, RHR, 51 (1905), p. 1-23.

EUGÈNE MONSEUR. — L'âme poucet, RHR, 51 (1905), p. 361-375.

EDOUARD MONTET. — Les origines de la croyance à la vie future chez les Juifs, RHR, 9 (1884), p. 307-329.

F.-C. MOVERS. — *Die Phönizier*, Bonn, Weber, 1841.

W.-MAX MÜLLER. — *Asien und Europa nach den altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, Engelmann, 1893.

A. NEUBAUER. — *Hittites and Amorites*, *The Academy*, vol. 30 (juill.-déc. 1886), p. 296-297.

TH. NÖLDEKE. — *Die biblischen Erzväter*, dans *Im neuen Reiche*, I, 1871, p. 497-511.

TH. NÖLDEKE. — *OM f. d. O.*, 10 (1884), p. 300-304.

TH. NÖLDEKE. — *ZDMG*, 40 (1886), p. 148-187.

TH. NÖLDEKE. — *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, Archiv f. Rel.-wiss.*, 8 (1905), 2, p. 161-166.

WILHELM NOWACK. — *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, 2 vol., Fribourg et Leipzig, Mohr, 1894.

WILHELM NOWACK. — *Handkommentar zum A. T., in Verbindung mit anderen Fachgelehrten*, Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht.

H. OORT. — Le rôle de la religion dans la formation des Etats à propos de la *Cité antique* de M. Fustel de Coulanges, RHR, 3 (1881), p. 99-110.

H. OORT. — *De doodenvereering bij de Israèlieten, Theol. Tijdschrift*, XIV, p. 350 et suiv.

JULES OPPERT. — L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, Paris, Maisonneuve, 1875 (extrait du tome VIII des Annales de philosophie chrétienne, 1874).

Ὠριγένους εἰς τὴν Βασιλειῶν α'. κζ' ὑπὲρ τῆς ἐγγαστριμύθου, édité par LEO ALLATIUS, *Criticorum sacrorum.... tomus II*, col. 1119-1128, Amsterdam, 1698.

ORIGÈNE. — Voy. EUSTATHIUS, éd. JAHN.

W. G. PALGRAVE. — *A Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia*, 2e édit., Londres, Macmillan, 1865.

R. PARKINSON. — *Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo Inseln (Abhandlungen und Berichte des Kön. zool. und anthropol.-ethnogr. Museums zu Dresden*, VII, 1898-99, n° 6), Berlin, Friedländer, 1899.

J. PERLES. — *Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Judenthume, MGWJ*, 10 (1861), Breslau, Schlatter, p. 345-355. 376-394.

PERROT et CHIPIEZ. — Histoire de l'Art dans l'antiquité, tome IV, Paris, Hachette, 1887.

CH. PIEPENBRING. — La religion primitive des Hébreux, RHR, 19 (1889), p. 187-192.

RICHARD PIETSCHMANN. — *Geschichte der Phönizier* (ONCKEN'S *Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen*, I, 4b), Berlin, Grote, 1889.

H. PLOSS. — *Das Weib in der Natur- und Voelkerkunde, Anthropologische Studien*, 4e éd., Leipzig, Graben, 1895.

FRANZ PRÄTORIUS. — *Unsterblichkeitsglaube und Heiligenverehrung bei den Himjaren, ZDMG*, 27 (1873), p. 646-648.

OTTO PROCKSCH. — *Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr, Leipziger Studien*, V, 4, Leipzig, Duncker, 1899.

J. RABBINOWICZ. — *Der Todtenkultus bei den Juden*, Thèse de Marbourg, Francfort s. M., Kauffmann, 1889.

SALOMON REINACH. — Cultes, Mythes et Religions, I, Paris, Leroux, 1905.

HADRIANI RELANDI. — *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata*, Traj. Batav., 1714.

HADRIANI RELANDI. — *Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum*, 4e éd., Traj. ad Rhen., 1741.

ERNEST RENAN. — Histoire du peuple d'Israël, I, Paris, Lévy, 1887.

ALBERT RÉVILLE. — La nouvelle théorie évhéméristе. M. Herbert Spencer, RHR, 4 (1881), p. 1-21.

ALBERT RÉVILLE. — Les Religions des peuples non-civilisés, Paris, Fischbacher, 1883.

ALBERT RÉVILLE. — Histoire des Religions, III, la religion chinoise, Paris, Fischbacher, 1889.

A. DE RIDDER. — De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique, thèse fac. lettres, Paris, Fontemoing, 1896.

JAMES ROBERTSON, trad. all. par CONR. VON ORELLI. — *Die alte Religion Israels vor dem VIIIen Jahrhund. v. Chr. nach der Bibel und nach den modernen Kritikern*, Stuttgart, Steinkopf, 1896.

ERWIN ROHDE. — *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2e édit., 2 vol., Fribourg-Leipzig-Tubingue, Mohr, 1898.

FERNAND ROUX. — Essai sur la vie après la mort chez les Israélites, thèse, Genève, Kündig, 1904.

LUDOVICUS RUHL. — *De mortuorum iudicio* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarb.* II, 2), Giessen, Ricker, 1903.

AUGUSTE SABATIER. — Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit, essai de psychologie historique, dans « la Faculté de théol. prot. de Paris à M. Edouard Reuss », Paris, Fischbacher, 1879, p. 5-35.

ERNEST DE SARZEC. — Découvertes en Chaldée, Paris, Leroux, 1884 et suiv.

A. H. SAYCE. — *Zeitschr. f. Assyriologie*, II, 1887, p. 95-97.

V. SCHEIL. — Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et asyriennes, vol. XVIII (1896), p. 64-74 (le culte

de Gudêa); vol. XXII (1900), p. 154.155 (notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes), Paris, Bouillon.

V. Scheil. — Le dieu-roi Bur-Sin-Planète, *Zeitschr. f. Assyriologie*, XII, p. 265.266.

Max Schmidt. — *Ueber das Recht der tropischen Naturvölker Südamerikas*, *Zeitschr. für vergleich. Rechtswissenschaft*, XIII, Stuttgart, Enke, 1898, p. 280-318.

Paul Scholz. — *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern u. den benachbarten Völkern*, Ratisbonne, 1877.

Hermann Schultz. — *Alttestamentliche Theologie*, 5e édit., Goettingue, Vandenhoeck-Ruprecht, 1896.

Friedrich Schwally. — *Miscellen* dans *ZatW*, 11 (1891), p, 173-183 (sur *saq*, *zâkâr* et *neqêbâh*), p. 253-257 (sur *niḥoum*).

Friedrich Schwally. — *Der Profet Natan*, *ZatW*, 12 (1892), p. 153-157.

Friedrich Schwally. — *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Giessen, Ricker, 1892.

Friedrich Schwally. — *Archiv f. Relig.-wiss.*, 4 (1901), p. 181-188.

Ernst Sellin. — *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte*, 2 vol., Leipzig, Deichert, 1896-97.

Ernst Sellin. — *Denkschriften der Kaiserlichen Akad. der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse*, 50 (1904), IV, p. 32-37, Vienne, Gerold.

Ernst Sellin. — *Der Ertrag der Ausgrabungen auf den Trümmerfeldern des alten Orients, insbesondere Palästinas, für die Erkenntniss der Entwicklung der Religion Israels*, *Neue Kirchl. Zeitschr.*, 16 (1905), 2, Erlangen-Leipzig, Deichert, 1905, p. 102-136.

K. Sethe. — *Goetting. Gelehrte Anzeigen*, 1904, p. 938.

Carl Siegfried. — *Gad-Meni und Gad-Manasse*, *Jahrb. f. prot. Theol.*, I (1875), p. 361-367.

Rudolf Smend. — *Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte*, Fribourg et Leipzig, Mohr, 1893.

W. Robertson Smith. — *Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*, dans *The Journal of Philology*, vol. IX (1880), p. 75-100.

W. Robertson Smith. — *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, University Press, 1885.

W. Robertson Smith. — *On the forms of divination and magic enumerated in Deut. 18, 10.11*, dans *The Journal of Philology*, XIII (1885), p. 273-287; XIV (1885), p. 113-128.

W. Robertson Smith. — *Lectures on the Religion of the Semites, first series, the fundamental Institutions*, Londres, Black, 1re éd., 1889; 2e, 1894.

Nathan Söderblom. — La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, étude d'eschatologie comparée, Annales du Musée Guimet, bibliothèque d'études, IX, Paris, Leroux, 1901.

Baldwin Spencer et F.-J. Gillen. — *The native tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1899.

Baldwin Spencer et F.-J. Gillen. — *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1904.

Herbert Spencer. — *Principles of Sociology* (*A System of synthetic philosophy*, vol. VI-VIII), Londres, 1876 et suiv ; 4e mille, 1893; trad. française par M. E. Cazelles : Principes de Sociologie, Paris, Germer-Baillère, 1880 et suiv.

Herbert Spencer. — *Fortnightly Review*, 21 (janv.-juin 1897), p. 895-902.

Bernhard Stade. — *Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, eine akademische Rede*, Leipzig, Vogel, 1879.

Bernhard Stade. — *Miscellen* 15, « *Auf Jemandes Knieen gebären* », *ZatW*, 6 (1886), p. 143-156.

Bernhard Stade. — *Geschichte des Volkes Israel*, I, Berlin, Grote, 1re éd. 1887 ; 2e éd. 1889.

Bernhard Stade. — *Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen*, Giessen, Ricker, 1899, p. 229-273 (sur le signe de Caïn).

Bernhard Stade. — *Biblische Theologie des A. T.*, I, *die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*, (*Grundriss der theol. Wiss.*, II, 2), Tubingue, Mohr, 1905.

Willy Staerk. — *Studien zur Religions und Sprachgeschichte des A. T.*, Berlin, Reimer, 1899.

C.-N. Starcke. — La famille primitive, ses origines et son développement, Paris, Alcan, 1891.

S.-R. Steinmetz. — *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der*

*Strafe, nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, Leyde, van Doesburgh, I, 1894, et II, 1892.

S.-R. STEINMETZ. — *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden, Archiv für Anthropologie*, Brunswick, 1897, p. 577-608.

PAUL STENGEL. — *Chthonischer und Totenkult*, dans *Festschrift für Ludw-Friedländer*, Leipzig, Hirzel, 1895, p. 414-432.

CHRN. STUBBE. — *Die Ehe im A. T.*, Jena, Dabis, 1886.

F. THUREAU DANGIN. — Inscription provenant d'un tombeau babylonien, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, IV (1901), Berlin, Peiser, col. 5-7.

C.-P. TIELE. — *Kompendium der Religionsgeschichte*, trad. all. par F. W. T. WEBER, 1880, 3e éd., revue par NATHAN SÖDERBLOM, Breslau, Biller, 1903.

C.-P. TIELE. — *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen*, trad. all. par G. GEHRICH, I, Gotha, Perthes, 1895.

EDWARD B. TYLOR. — *Researches into the Early History of Mankind aud the development of civilization*, 2e éd., Londres, Murray, 1870.

EDWARD B. TYLOR. — *Primitive Culture, Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, Londres, 1871 ; trad. franç. sur la 2e éd. par Me P. BRUNET et M. BARBIER : La Civilisation primitive, Paris, Reinwald, 2 vol., 1876 et 1878.

E. B. TYLOR. — *On the Totem-post from the Haida-Village of Masset. — Two British-Columbia House Posts with Totemic Carvings. — Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories respecting it, JAI*, 28 (n. s. I), p. 133-148.

MAURICE VERNES. — De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible (Ecole prat. des Hautes-Etudes, sc. rel.), Paris, imp. nat., 1897.

JEAN VIEL. — Les idées des Grecs sur la vie future, thèse de Montauban, Toulouse, Chauvin, 1897.

THEODOR WAITZ. — *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig, Fleischer, 1859-72 (le 6e vol. par GEORG GERLAND).

FERDINAND WEBER. — *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt*, 2e éd., Leipzig, Dörffling et Franke, 1897.

J. WELLHAUSEN. — *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert*, Berlin, Reimer, 1re éd., 1887 (sous le titre *Skizzen und Vorarb.*, III) ; 2e éd., 1897.

J. WELLHAUSEN. — *Israelitische und jüdische Geschichte*, 2e éd., Berlin, Reimer, 1895.

J. WELLHAUSEN. — *Die Ehe bei den Arabern*, *NGWG*, 1893, p. 431-481.

D. H. H. WENDT. — *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch untersucht*, Gotha, Perthes, 1878.

EDOUARD WESTERMARCK. — Origine du mariage dans l'espèce humaine, trad. de l'angl. par HENRY DE VARIGNY, Paris, Guillaumin, 1895.

J.-G. WETZSTEIN. — *Die syrische Dreschtafel*, dans BASTIAN'S *Zeitschrift f. Ethnologie*, 5 (1873), p. 294-302 (*die Tafel als Paradebett*).

G.-A. WILKEN. — *Das Matriarchat (das Mutterrecht) bei den alten Arabern*, Leipzig, Schulze, 1884.

G.-A. WILKEN. — *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens*, Revue coloniale internationale, I, 1887, p. 365 ss.

G.-A. WILKEN. — *De Simsonsage*, *De Gids*, Amsterdam, van Kampen, 1888, p. 303-331.

HUGO WINCKLER. — *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, 2 vol., Leipzig, Pfeiffer, 1895. 1900.

AUG. WÜNSCHE. — *Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern*, *Jahrbücher f. prot. Theol.*, VI, Leipzig, Barth, 1880, p. 355-383. 494-523.

WÜNSCHE. — *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen*, Leipzig, Schulze, 1888.

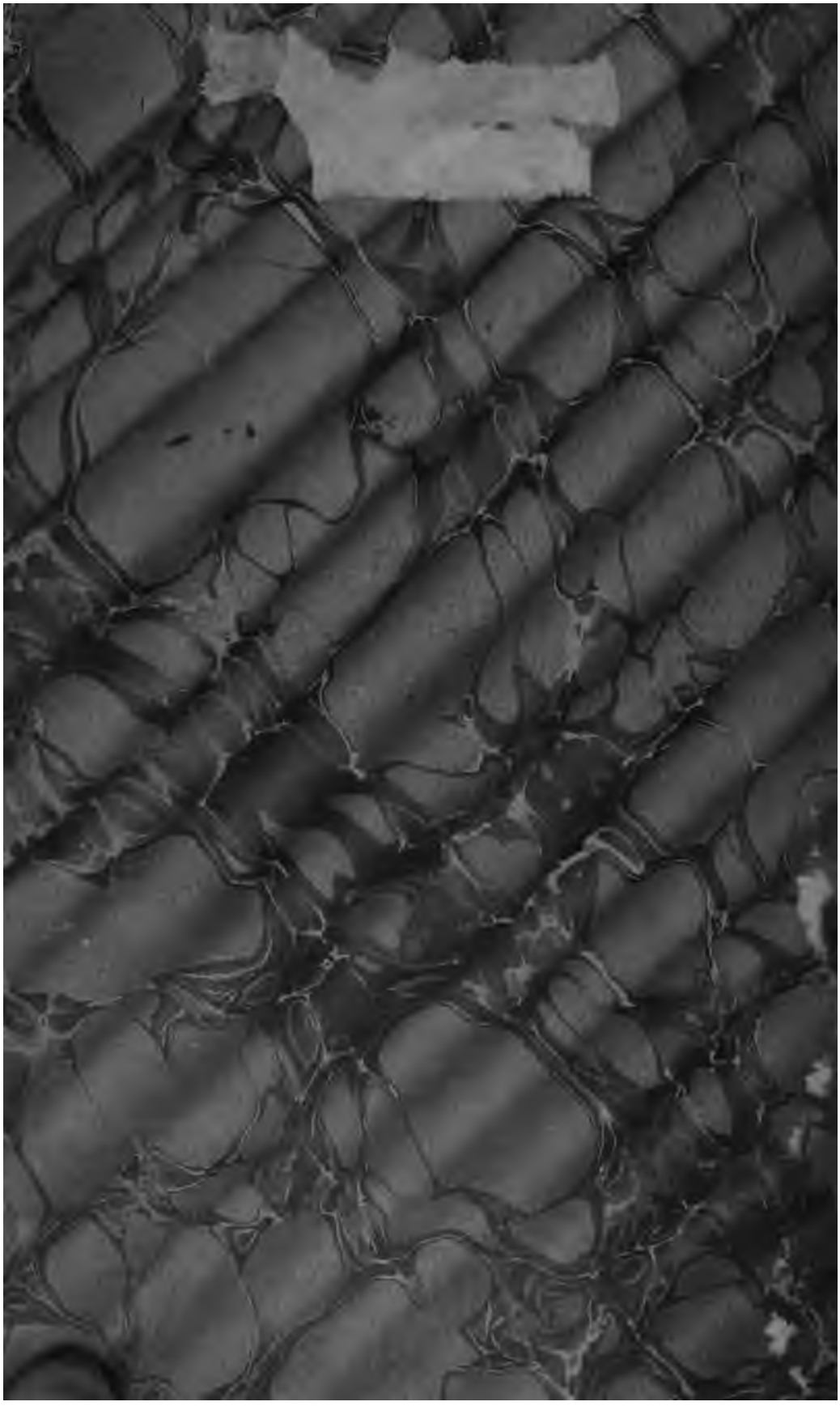
FR. VINC. ZAPLETAL. — *Der Totemismus und die Religion Israels, ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des A. T.*, Fribourg (Suisse), 1901.

# TABLE DES MATIÈRES

Vu :
le 7 mai 1906,
Le Doyen de la Faculté des Lettres,
A. CROISET.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
L. LIARD.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17. M.



3 9015 00066 0491