

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**ÉVOLUTION DES RITUELS SACRIFICIELS ANTIQUES
JUSQU'À NOS JOURS**



THESE DE DOCTORAT

Hatice ALTINTAŞ

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Ali ERGUR

JUILLET 2023

REMERCIEMENTS

Cette thèse sur le sacrifice signifie beaucoup pour moi. Elle me renvoie aux livres que je ne pouvais pas lire, aux théâtres auxquels je ne pouvais pas aller, aux concerts auxquels je ne pouvais pas assister, aux vacances auxquelles je ne pouvais pas aller, au persan dont je reportais l'apprentissage, à mon instrument que je ne pouvais pas pratiquer suffisamment, à un roman que je n'ai pas terminé, à un père dont le cœur était brisé parce que je passais peu de temps avec eux l'été et une mère malade que je confie à des soignants.

Ma relation avec cette thèse a été comme une histoire d'amour obsessionnelle. C'était comme si un coin de mon esprit lui avait toujours appartenu, et qu'il y circulait constamment pour s'y faire moissonner. Parfois en cuisinant, parfois en priant, parfois en bavardant avec quelqu'un, parfois dans un cercle de danse lors d'un mariage, parfois lors d'un enterrement, parfois sur le point de m'endormir. Une idée me venait soudainement à l'esprit, au sujet du contenu de cette thèse. A vrai dire, il a toujours été occupé avec elle.

De nombreuses personnes ont contribué à la réalisation de cette thèse. Tout d'abord, je voudrais remercier Prof. Dr. Kenan Gürsoy, qui a toujours suscité en moi un profond respect par sa gentillesse. Ensuite, je voudrais remercier Dr. Umut Öksüzan, qui m'a prodigué beaucoup de conseils pendant la phase de thèse. Je remercie également amateur d'art Prof. Dr. Türker Armaner, dont les yeux brillent de joie quand je lui parle des labyrinthes de Borges, Dr. Nacati Ilgıçoğlu, que j'admire pour son travail acharné, Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya et Prof. Dr. Zeynep Direk, qui m'ont inspiré en prouvant que s'intéresser à la philosophie n'est pas une activité réservée à la gente masculine, à Dr. Barış Ateş pour son soutien, à Dr. Erinc Aslanboğa, qui suscite l'admiration pour son élégance, à Prof. Dr. Ertan Kardeş, que j'admire toujours pour son intelligence, à Prof. Dr. Melih Başaran pour son soutien, à Prof. Dr. Nami Başer avec qui nous parlions de Derrida et Freud dans une leçon, ou parlions des personnages de la série télévisée Magnificent Century tout en traversant le Bosphore en soirée comme si nous aurions parlé des voisins d'à côté.

À Eylem Yolsal, dont l'amitié m'a toujours donné confiance, tout en confrontant ma personnalité de rêveuse en m'avertissant constamment de voir les réalités de la vie, à Gökhan Murteza, qui m'a prêté sa vision avec sa personnalité intellectuelle, à Serap Dinçer, que j'ai toujours consulté sur la loi, et à Çağlar Koç, Tuna Ortaylı, Aliş Sağıroğlu, Ruhi Tuncer pour leur amitié. Je voudrais également remercier Senem Özyavuz, Duygu Ekici, Kıvanç Esen et mon professeur Mehveş Sorkun qui ont dynamisé ma vie en classe préparatoire. Je tiens à remercier mon cher İsmail Kemal Esiner, qui fait son métier avec passion, pour avoir trouvé le livre que je veux partout dans le monde et me l'avoir livré, pour cette dévotion. Je voudrais remercier, Huriye Çelebi et Fatih Yazıcıoğlu, qui m'ont toujours soutenu à la bibliothèque. Je voudrais également remercier le secrétaire de l'Institut des sciences sociales, Levent Karabudak, et Fatma Ay, pour leur grande patience à mon égard.

Je tiens à remercier tous mes neveux, en particulier Muzaffer Özcan, et toutes mes nièces, en particulier Tuba Altıntaş, pour leur amour et leur soutien. Je voudrais remercier ma sœur Asya qui m'a traitée comme une mère depuis mon enfance, et son mari Musa Özcan, ma sœur Ayşe avec qui j'ai réussi à être à la fois sœur et amie et à son mari Süleyman Erdem, ma chère mère Hikmet, que j'ai perdue l'année dernière, qui prenait à cœur de faire du bien aux hommes et à sa compassion envers tout ce qui vit, des fleurs aux oiseaux, ainsi qu'à mon cher père Yusuf, que j'ai perdu l'année dernière, dont j'admiraits la forte personnalité, qui est le héros immuable de ma vie. Je voudrais aussi remercier ma sœur jumelle Emine, que j'ai perdue l'année dernière, pour qui je culpabilise pour tout ce que j'ai eu à côté d'elle depuis que je suis enfant.

A mon ami musicien Nicolas Courdeau, qui a corrigé mon français lors de la rédaction de cette thèse et m'a également prodigué des conseils académiques, à Özlem Yorgancı, pour qui j'ai eu l'impression d'avoir grandi dans la même maison depuis l'enfance, à Aykut Kuşkonmaz pour son amitié, à Salih Zorbacı qui m'a inspiré avec sa passion pour la musique. Je voudrais remercier Afsaneh Vahidi, Siyaveş Habil et Rayan qui, tout en parlant persan, avaient l'impression de manger quelque chose de délicieux mais de ne pas m'offrir de friandise, d'être dans ma vie. Au regretté Mehmet Rasim Mutlu, qui m'a soutenu en disant que « terminer ce que j'avais commencé est l'unité », au regretté Oruç Güvenç qui m'a encouragé à faire de la musique, à Sevim Yılmaz avec qui j'ai partagé mes ennuis, à Nezahat Yücek dont j'ai toujours ressenti la présence avec moi, à Zeynep Nergiz, à Ayşe Mutlu, à Hülya Özgül, à Fatma Kağanoğlu, à Toprak Karakaya et à İnci Bilgiç dont la présence m'a fait sentir comme une famille au fil du temps. Je voudrais également remercier mes amis, Mariela Milenkova de Bulgarie, Aya Hibri du Liban et Vera Gan de Russie, Ashmi Benmehidi de France où la musique et le Sema nous ont réunis, j'ai eu l'impression d'être les membres du même clan et j'ai réalisé que toutes les difficultés de la vie s'allégeaient à côté d'eux.

Je voudrais également remercier Enes, Emre et Emir Arıboğa, qui me rappellent toujours Les Frères Karamazov, pour leur soutien chaque fois que j'en ai eu besoin, et ma chère Anne Gray, qui m'a toujours soutenue dans ma vie et m'a donné confiance par sa présence.

Je tiens à remercier mes étudiants, qui m'ont fait sentir que l'enseignement est la meilleure profession au monde, et mes collègues du Robert College, en particulier Deniz Baysal, Esin Pulathaneli et Aygül Tanaydın pour leur soutien.

Et enfin, je voudrais remercier mon très cher directeur de recherche Prof. Dr. Ali Ergur, que j'ai comparé aux personnages des vieux romans de la littérature Turque avec sa noblesse, qui m'a soutenu tout au long de cette thèse, et m'a tendu la main lorsque je me sentais impuissante et jetée dans un puits comme Joseph.

TABLE DE MATIÈRES

ABRÉVIATIONS.....	vii
RÉSUMÉ.....	viii
ABSTRACT.....	xvi
ÖZET.....	xxiii
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE : ORIGINE DES RITUELS SACRIFICIELS.....	6
1. Sur le concept de sacrifice.....	6
2. Sacrifier comme un outil de purification	12
2.1. Transfert du mal et le bouc émissaire.....	15
2.2. Qu'un seul homme meure pour le peuple.....	22
2.3. Les concepts pharmakon et katharsis.....	23
2.4. La purification du temps	31
3. Le rôle du sacrifice humain dans les constructions.....	37
3.1. L'univers a-t-il un centre ?.....	48
3.2. Maître Manole et le monastère d'Argeş.....	50
4. Foyers sacrificiels	58
4.1. Le pouvoir transformateur du feu : Prométhée vole le feu aux dieux.....	61
4.2. La déesse vierge du foyer : Hestia.....	71
4.3. Les vestales, protectrices du feu sacré de Rome.....	72
4.4. Un philosophe prenant le feu comme clé de voute de son œuvre : Héraclite d'Éphèse.....	76
4.5. Aspect sacré du feu dans le Zoroastrisme.....	80
4.6. La puissance purificatrice du feu : Aspect sacré du feu en Asie centrale.....	83
4.7. Rituels sacrificiels pour les fourneaux de forgeron.....	86

DEUXIÈME PARTIE : SACRIFICES DANS LES RELIGIONS MONOTHEISTES

1. Le sacrifice dans le judaïsme.....	93
1.1. Abraham, père de trois religions monothéistes.....	93
1.2. Le Sacrifice d'unique.....	97
1.3. Abraham : le chevalier de la foi.....	103
1.4. L'analyse de Derrida.....	106
1.4.1. Responsabilité et la mort.....	111
1.4.2. Le silence d'Abraham.....	113
1.5. L'importance du Temple de Salomon dans la réalisation du rituel sacrificiel dans le judaïsme.....	118
1.6. Sur le choix de l'animal à sacrifier et le secondaire du féminin.....	123
1.6.1. Séduisante Eve.....	126
1.6.2. Les femmes ont-elles la responsabilité de faire leurs dévotions ?.....	133
1.6.3. Sang menstruel.....	134
1.6.4. Naître comme femme est-il une punition ?	137
2. Le sacrifice dans le christianisme	140
2.1. Le sang de Jésus comme symbole de l'alliance avec Dieu.....	140
2.1.1. Le signe de l'alliance avec Abraham : la circoncision.....	143
2.1.2. Résultat de l'alliance avec Dieu : être le peuple élu.....	151
2.1.3. L'inexorabilité d'être peuple choisi.....	154
2.1.4. Le vin comme symbole du sang de Jésus.....	159
2.2. Un prophète qui est sacrifié pour le bien de l'humanité.....	165
2.3. Transformer le rituel du sacrifice en une autre forme : la crucifixion de Jésus.....	168
2.4. L'analyse de Freud.....	175
2.4.1. Une critique la théorie de Freud.....	187
3. Le sacrifice dans la culture islamique.....	190
3.1. La place d'Abraham dans la culture islamique.....	196
3.2. La situation d'Agar et d'Ismaël.....	201
3.3. Mauvaise interprétation du rêve.....	207

3.4. Reprise de l'épreuve.....	212
3.5. L'héritage commun des religions abrahamiques : Jérusalem.....	215

TROISIÈME PARTIE : LE ROLE COMPLEMENTAIRE DE LA MUSIQUE AU CŒUR DES RITUELS SACRIFICIELS

1. La fonction des rituels sacrificiels dans la société.....	218
1.1. L'analyse de Nietzsche.....	224
1.1.1. Apollon le dieu de l'harmonie.....	226
1.1.1.1. Apollon : le dieu de la musique et purification.....	229
1.1.2. Dionysos : le dieu de la passion.....	232
2. L'influence de la musique sur l'être humain.....	243
2.1. L'influence de la musique sur l'être humain dans la mythologie.....	244
2.1.1. Les muses.....	245
2.1.2. Orphée : le pouvoir de la musique.....	246
2.1.2.1. Purification dans l'Orphisme.....	250
2.1.3. Transmigration et immortalité de l'âme	252
2.1.4. Les sirènes.....	255
2.1.5. Corybantes.....	257
2.2. Les effets des différentes mélodies sur les individus.....	265
3. Rituels sacrificiels et la musique.....	268
3.1. Le sacrifice de nos jours.....	275

CONCLUSION.....	279

BIBLIOGRAPHIE.....	286

CURRICULUM VITAE ACADÉMIQUE.....	297

ABRÉVIATIONS

DIMAGR : Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines

EJCGBCR : Essential Judaism A Complete Guide to Beliefs Customs and Rituals

KURAMER : Kur'an Araştırmaları Merkezi (Centre des études Coraniques)

ROEBBBÉ : Le rameau d'or : esprits des blés et des bois, le bouc émissaire

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı (Türkiye Diyanet Foundation)

ZGKECRFDEO : De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale

RÉSUMÉ

Le **sujet** de la présente thèse doctorale porte sur l'évolution des rituels sacrificiels de l'antiquité jusqu'à nos jours dans le cadre de la philosophie de la religion. L'étude se compose de trois parties interconnectées : 1) Origine des rituels sacrificiels et présentation de divers exemples de rituels sacrificiels, tels que moyen de purification ou dans la construction d'un édifice. 2) Le regard des religions monothéistes à l'égard des rituels sacrificiels. Dans ce contexte, seront analysées les significations attribuées au sacrifice dans le judaïsme, le christianisme et l'islam ; et la continuité de ce phénomène à travers ces religions. 3) Rituels sacrificiels et musique ; afin de révéler le rôle complémentaire de la musique dans les rituels sacrificiels.

Notre objectif principal dans cette étude est de comprendre les êtres humains en nous concentrant sur un sujet aussi complexe et multiforme que les rituels sacrificiels. Sur la base possible que le comportement des êtres humains puisse être dominé par leurs croyances, leurs pensées, leurs cultures et de nombreux autres facteurs, il semble intéressant d'examiner un phénomène tel que le rituel du sacrifice, qui existe dans de nombreuses cultures depuis des siècles. De plus, le fait que ces rituels soient toujours pratiqués dans le monde moderne dans lequel nous vivons, rend ce sujet encore plus attrayant.

Tout d'abord, nous tenons à souligner qu'en analysant cette question, nous nous abstenons de porter des jugements de valeurs tels que bon ou mauvais, juste ou faux. Notre but n'est pas de justifier ce rituel ou de prouver à quel point les sacrifices sanglants sont meurtriers. L'objectif principal de cette étude est d'examiner et d'essayer de comprendre à quels besoins ces rituels veulent répondre, pour les individus ou les sociétés.

Le fait que le thème du sacrifice soit lié à de nombreuses sciences sociales nécessite de se référer à ces différents domaines. Nous utiliserons de nombreuses sources issues des domaines de la philosophie, de l'histoire des religions, de la sociologie, de la psychologie, de l'histoire, de l'anthropologie et de la littérature. La nature multiforme du sujet nécessite un tel champ d'étude, qui enrichit en quelque sorte la thèse. Nous nous référerons aussi souvent à la mythologie comme importante source de référence, afin de puiser dans les profondeurs de l'âme des sociétés, par ce qui a su perdurer à travers les siècles. En ce sens, nous voyagerons dans notre étude entre mythos et logos.

D'autre part, nous utiliserons les livres saints, principalement ceux des religions monothéistes, qui ont joué un rôle important dans le façonnement de l'histoire, c'est à dire l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et le Coran. Cela afin de voir émerger la continuité entre judaïsme, christianisme et islam, tout en se livrant d'autre part à une histoire comparée des religions.

Dans le cadre de cette étude, nous nous concentrerons sur des questions précises. Comment fonctionnait le rituel du sacrifice dans les sociétés antiques ? Quel

sens ces rituels apportaient-ils à la vie des individus et des sociétés ? Existe-t-il une différence entre les sociétés archaïques et les sociétés modernes en termes d'impact psychologique des rituels sacrificiels ? Quel est le but de l'utilisation de la musique dans ces rituels ? A quels besoins ces rituels répondent-ils ? Comment les philosophes ont-ils traité le phénomène du sacrifice dans le contexte de la religion et de la philosophie ? Trouver les réponses à toutes ces questions n'est bien sûr pas une tâche facile. Les croyances et les rituels des sociétés peuvent prendre des formes complexes et parfois incompréhensibles pouvant facilement tromper un chercheur.

La première partie de l'étude est une enquête sur l'origine des rituels sacrificiels par l'évaluation d'exemples provenant de sociétés archaïques. Dans ce chapitre, nous examinerons des exemples d'utilisation du sacrifice comme moyen de purification. Nous étudierons la question de savoir si les gens recouraient à des rituels de sacrifice afin de se débarrasser du poids des remords pour les crimes qu'ils avaient commis ou les crimes de leurs ancêtres. La mention par le philosophe grec Platon de la façon dont certains charlatans ont trompé les gens et les ont induits en erreur par des rituels sacrificiels, dans son ouvrage *L'État*, nous donne un indice. Nous nous intéressons également au phénomène du fraticide dans les mythes fondateurs à travers le passage à l'acte de la rivalité à la violence.

D'autre part, nous essaierons de comprendre la logique sur laquelle repose le phénomène du bouc émissaire et la croyance du transfert du mal d'un être à un autre. À ce stade, nous utiliserons les exemples de l'anthropologue Frazer. Nous lirons ces exemples basés sur les relations des peuples primitifs à la nature, leurs manières de faire face aux maladies et leurs méthodes. Dans ces lectures, nous cherchons des réponses aux questions suivantes :

1. Les peuples primitifs croyaient souvent qu'ils transféraient le fardeau de la culpabilité et de la souffrance à d'autres êtres. Quels ensembles de rituels cela les a-t-il amenés à développer ?

2. Comment ces peuples reliaient-ils le physique au spirituel ? À quels remèdes les gens ont-ils recouru pour se débarrasser du poids de la culpabilité qu'ils ne voulaient pas porter ? Quel était le rôle du bouc émissaire dans ce contexte ?

Compte tenu de nos recherches sur le phénomène du bouc émissaire, nous retracerons comment la compréhension juive du bouc émissaire a eu un impact sur la crucifixion de Jésus. Parce que dans l'évangile de Jean, le souverain sacrificateur, en décidant de Jésus, utilise une déclaration selon laquelle "un seul homme doit mourir pour que toute la nation ne périsse". Ces paroles sont-elles l'expression d'une précaution fondée sur la peur, pour protéger le peuple juif, alors sous occupation romaine ? Le sacrifice d'un seul est-il accompli pour le bien du plus grand nombre ? En d'autres termes, l'objectif est-il de prévenir plus de violence avec moins de violence ? Peut-on alors parler d'économie du sacrifice ? Le sacrifice de Jésus est-il essentiellement une décision politique ? Autrement dit, ce discours sacerdotal représente-t-il une sorte de reflet extérieur d'un esprit politique ?

Un autre aspect du phénomène des boucs émissaires se retrouve dans la croyance que l'entrée dans une nouvelle année correspondait au renouvellement du temps. Les gens croyaient qu'ils étaient lavés de leurs anciens péchés par de nombreux rituels à l'entrée de la nouvelle année. Probablement dans le monde antique, ces rituels

impliquaient la restauration du temps originel qui existait au moment de la création. Par conséquent, ils ont dû penser qu'à l'occasion du Nouvel An, les péchés de l'individu et de la société dans son ensemble devraient être complètement nettoyés. La croyance en la purification de tout ce qui avait été pollué au cours de l'année écoulée libérait également la personne qui participait symboliquement à la destruction et à la recréation du monde. Le début de chaque nouvelle année signifiait donc une nouvelle existence grâce à ces rituels. Une personne y était choisie comme bouc émissaire pour représenter l'année écoulée. Dans la Rome antique, par exemple, cette personne était battue avec des bâtons par le peuple et expulsée. Vraisemblablement, les gens croyaient qu'en battant cette personne, ils lui transféraient leurs propres péchés et sentaient ainsi qu'ils se débarrassaient de leurs péchés.

Un autre problème concerne les sacrifices sanglants consentis pour édifier une construction dans le monde antique. Pour les personnes vivant dans les temps anciens, la construction d'un bâtiment devait avoir une fonction très significative. Le phénomène le plus important qui en témoigne est le rituel du sacrifice humain ou animal lors de la construction d'un édifice. Par exemple, lors de la construction d'un bâtiment tel qu'un temple, il fallait d'abord déterminer le caractère sacré de l'espace à utiliser. Il était important que le sacré émerge avec une délimitation spatiale. De cette limitation, émergea la distinction entre le sacré et le profane.

Lorsque les gens construisaient un bâtiment, ils croyaient probablement que le sang d'une créature vivante devait être versé pour qu'il reste debout. Ici, le sang est considéré comme élément qui donne vie aux humains et aux animaux et ils pensaient que cette vitalité serait transférée au bâtiment. Selon cette logique, l'esprit du sacrifice était une sorte d'incarnation. Bien sûr, cette façon de penser fait appel à une relation de cause à effet complètement différente de notre raisonnement actuel. Dans certaines histoires, il y a des traces d'une forte croyance que si un sacrifice n'est pas fait pour un bâtiment, il s'effondrera. Lorsque vous examinez ces histoires, vous vous rendez compte que les femmes ont souvent été sacrifiées. Alors pourquoi les femmes ont-elles été choisies comme sacrifices ? Ils pensaient probablement que les caractéristiques des femmes seraient transférées dans ces bâtiments. La fécondité des femmes a dû être un facteur très important dans ce choix. En tant que mère, la femme assure la continuité de la génération. Dans cette logique, il devait y avoir une croyance que les caractéristiques maternelles de la victime seraient transmises aux bâtiments. Ils croyaient probablement que les maisons ou les temples seraient compatissants, englobants et durables, tout comme une mère. De plus, l'accouchement signifie un nouveau départ. En ce sens, un nouveau bâtiment signifiait probablement le début d'une nouvelle vie.

D'autre part, le rituel sacrificiel pour les fourneaux est un sujet important dans notre étude. Pourquoi les gens ont-ils ressenti le besoin d'un rituel sacrificiel pour les fourneaux ? Cette question conduit à la nécessité d'examiner les significations attribuées au feu dans le monde antique. Le feu, qui est considéré comme l'un des quatre éléments de la philosophie, a un statut particulier car il est à la fois destructeur et créateur, et est considéré comme sacré dans certaines cultures. Mais la caractéristique la plus importante du feu dans le monde antique était probablement sa fonction transformatrice. Bien que l'on ne sache pas exactement quand le feu a été découvert historiquement, il est largement admis qu'il a joué un rôle important dans l'établissement des civilisations. En ce sens, il est nécessaire d'examiner Prométhée, un personnage important de la mythologie grecque antique, qui a volé le feu et l'a

donné aux humains. À ce stade, nous nous tournons vers le récit d'Hésiode. L'étude des œuvres d'Hésiode nous aide également à comprendre la logique du sacrifice dans la Grèce antique.

Une autre question avec le mythe de Prométhée est son explication de l'origine du mal et des difficultés dans le monde. La même logique apparaît dans la doctrine chrétienne du péché originel, dont nous parlerons plus tard. La logique ici est la suivante : l'idée d'un âge d'or qui s'est produit dans le passé et sa perte est le résultat d'une erreur, et celui qui a commis l'erreur doit être puni d'une manière ou d'une autre. Bien que Prométhée ait la capacité de prédire ce qui va lui arriver, il vole le feu au profit de l'humanité, faisant de lui un héros. Prométhée se sacrifie donc pour le bien du peuple. Cela implique que dans tout mythe fondateur, dans tout commencement, il y a un sacrifice.

La raison la plus importante du sacrifice pour les fourneaux doit être l'idée qu'il ne peut y avoir de création ou de fabrication possible sans sacrifice. Pour cette raison, la transformation des métaux par le feu par les forgerons semble avoir une signification toute particulière. Tout au long de l'étude, nous présenterons quelques exemples de rituels liés à cela, et dans les détails de ces rituels, nous découvrirons des traces de l'excitation et des soins que la naissance d'un bébé peut apporter à une famille. Il est probable que les fourneaux étaient perçus comme lieu où se formait un nouvel être, tout comme le ventre d'une mère. Dans le monde antique, les gens ont dû penser que ce nouvel être, cette nouvelle création, exigeait un rituel sacrificiel.

La deuxième partie est une étude sur l'importance du rituel du sacrifice dans les religions monothéistes. Nous commencerons par le judaïsme et examinerons le cas du prophète Abraham, qui est considéré comme le père fondateur des religions monothéistes. L'épreuve du prophète Abraham, à qui Dieu demande de quitter le lieu où il est né et a grandi, est toujours basée sur l'abandon de quelque chose. Après avoir épousé Sarah, il est testé de la manière suivante : Dieu promet de faire du prophète Abraham « l'ancêtre des nations ». Cependant, malgré une longue attente, cette promesse ne se concrétise pas. Sa femme Sarah trouve une solution à cette longue attente et confie son esclave Agar à son mari. Plus tard, Abraham a un fils, Ismaël, d'Agar et un autre fils, Isaac, de Sarah.

Cette histoire, qui est la pierre angulaire des religions monothéistes, a dû rester dans la mémoire des adeptes de ces religions pendant des siècles et affecter leur vie. Des deux enfants d'Abraham, par ces deux femmes, Isaac est considéré comme l'ancêtre des Juifs, et Ismaël l'ancêtre des Arabes. Le fait que Sarah était la véritable épouse d'Abraham et qu'Agar était son esclave détermine le sort de leurs enfants. Le prophète Abraham, qui avait d'abord lui-même abandonné les lieux où il était né et avait grandi, abandonna à son tour Agar et Ismaël dans le désert par la jalousie de Sarah. Cet abandon servira plus tard à tourner les musulmans en dérision, les appelant Sarrasins, c'est-à-dire « ceux qui ont été expulsés de la maison de Sarah ».

Une autre question problématique arrive lorsque Dieu a demandé au prophète Abraham de sacrifier son « fils unique ». Mais est-ce son fils Isaac ou Ismaël ? Dans l'Ancien Testament, ce fils est appelé Isaac. Le Coran ne mentionne aucun nom. Certains musulmans disent que c'est Ismaël et d'autres disent que c'est Isaac. Le nœud de ce problème est le suivant : ce devrait être le premier enfant mâle qui devrait être sacrifié. Mais l'Ancien Testament ignore dans cette partie de l'histoire le fait qu'Ismaël

était techniquement le fils premier-né d'Abraham. Ismaël perd-il le droit d'être le fils premier-né à cause de la position de sa mère Agar ? En effet le premier fils est considéré comme ayant un statut important dans la culture juive. En d'autres termes, il reçoit deux fois la part de l'héritage, et quand le père meurt, il hérite sa position. Dans cette histoire, cependant, la situation est tout à fait différente. Il semble que le fait que sa mère Agar fut une esclave relégua Ismaël à une position subalterne. Le reflet de cette situation se retrouve dans l'histoire contemporaine du monde. Dans les pays coloniaux par exemple, les enfants nés d'un père chrétien blanc et d'une mère esclave sont légalement reconnus comme esclaves.

Quant au procès d'Abraham, amené à commettre un filicide, c'est un sujet qui est décrit de manière vivante à la fois dans l'Ancien Testament et dans le Coran et qui est devenu plus tard matériau pour la littérature soufie pendant des siècles. Ce sujet a également occupé l'esprit de certains philosophes tels que Kierkegaard et Derrida, et ces philosophes ont exprimé leurs opinions sur cette difficile épreuve d'Abraham. Kierkegaard décrit le prophète Abraham comme un « chevalier de la foi » et affirme que la foi d'Abraham a fait de lui un grand homme dont on se souviendra pendant des siècles. Derrida, d'autre part, attire l'attention sur la logique des religions monothéistes avec le point suivant : « Dieu n'explique pas les raisons pour lesquelles il a donné cet ordre à Abraham. Parce que Dieu n'a pas besoin de partager quoi que ce soit avec nous. ~~pas être Dieu.~~ »

L'approche de Derrida sur cette question est assez stimulante. Derrida, qui met l'accent sur la soumission et le silence d'Abraham face à cet ordre dans ses écrits, dit : « Abraham ne le dit pas à Sarah, ne le dit pas à Eliezer, ne dit pas à Isaac le commandement que Dieu lui a fait. Il doit garder le secret dont le sens et les raisons ultimes sont cachées ». Il établit ensuite un lien entre le silence d'Abraham et le monde d'aujourd'hui. Il nous demande d'imaginer un père conduisant aujourd'hui son fils au sacrifice sur la butte Montmartre. Soulignant qu'il existe de nombreuses organisations qui s'opposeraient à une telle situation, Derrida attire l'attention sur la façon dont ces organisations restent silencieuses sur les centaines de millions d'enfants qui meurent de faim, de maladie et des conditions de guerre dans le monde. Ainsi, il déclare que chaque endroit du monde s'est transformé en mont Moriah, où Abraham a emmené son fils pour le sacrifier.

Un autre aspect du sacrifice rituel dans le judaïsme est le choix de l'animal à sacrifier. Dans l'Ancien Testament, il est souligné que « l'animal à sacrifier doit être un mâle parfait ». Même des informations détaillées sont données à ce sujet. Il est précisé que « un animal dont les testicules ont été écrasés, déchirés ou coupés » ne peut être offert en sacrifice. Pourquoi le Dieu juif ne préfère-t-il pas le sacrifice d'un animal femelle ? La femme est-elle considérée comme secondaire ? Si oui, comment cela s'applique-t-il aux humains ? Considérant ces questions, nous examinons brièvement la position des femmes dans les religions monothéistes. Ainsi, nous essayons de révéler le double aspect du regard porté sur les femmes dans les religions monothéistes. D'une part, les femmes sont considérées comme sacrées parce qu'elles perpétuent la lignée, et d'autre part, elles sont considérées comme impures pendant la menstruation, qui est un prolongement de cette fécondité. Dans la création d'Adam, dans l'Ancien Testament, le fait qu'Eve ait persuadé Adam de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal a transformé la femme en un être séduisant et dangereux qui collabore avec le diable. À ce stade, la doctrine du péché originel dans

le christianisme, introduite par Paul et développée par saint Augustin, semble avoir porté le plus grand coup aux femmes. De plus, le philosophe grec Aristote, qui est considéré comme une grande autorité dans le monde chrétien, a renforcé cette compréhension en disant que "la femme est un homme difforme". À la suite de cette compréhension, des femmes ont été accusées de sorcellerie et condamnées à mort pendant de nombreuses années dans l'Europe chrétienne.

En arrivant au sacrifice dans le christianisme, ce sujet nous a amené à examiner les alliances faites avec Dieu. Parce que lors de la Dernière Cène, Jésus parle de son propre sang comme symbole d'une alliance avec Dieu. Cela nous a amenés à considérer d'autres alliances conclues avec Dieu, la circoncision d'Abraham, l'alliance conclue par les Juifs sur le mont Sinaï par l'intermédiaire de Moïse et l'élection consécutive des Juifs en tant que race élue. La doctrine du péché originel est réapparue lorsque Jésus est mort sur la croix pour purifier l'humanité de ses péchés. Le péché d'Adam s'est transmis de génération en génération et ce péché s'est répandu dans toute l'humanité. Et c'est le sang de Jésus qui sauvera l'humanité de ce péché. Il est à noter que le lieu où Jésus fut crucifié était le lieu même où Adam fut créé et enterré, et la croyance que Jésus l'a sauvé de son péché originel est un détail remarquable.

En fait, le christianisme, ayant émergé à ses débuts comme une petite secte juive, a commencé à présenter une apparence religieuse distincte au fil du temps avec l'élargissement de la loi juive par Paul. Le phénomène du sacrifice a également pris sa part de changement et s'est transformé en une forme complètement différente. Selon l'interprétation de Paul, la mort de Jésus sur la croix a marqué la fin d'une période mauvaise pour l'humanité et la réalisation du salut. Ainsi, la mort de Jésus était considérée comme suffisante pour le sacrifice et cette compréhension a conduit à l'abandon de la pratique juive du sacrifice. À cet égard, l'islam déclare que personne ne porte les péchés d'autrui et nie le fait que Jésus ait été tué par crucifixion.

L'importance du péché originel dans le christianisme nous a amenés à examiner comment le concept de péché était perçu dans le judaïsme. Cela a conduit à réaliser que dans le judaïsme, le péché était plus en lien avec la relation du peuple hébreu avec Dieu. À ce stade, il convient de préciser ici que l'approche de Maïmonide, philosophe juif ayant grandi dans le monde islamique, a été influencée par Fârâbî et Avicenne concernant le concept de péché. Selon Maïmonide, la contemplation du péché est pire que l'acte de le commettre en lui-même. « *Quand une personne commet un péché, elle pèche par son animalité. Mais la pensée est une des propriétés de l'homme qui appartient à sa forme.* » Maïmonide aborde les faits religieux sous un angle différent qu'une personne ayant suivi une formation philosophique. Nous retrouvons les valeurs attribuées aux concepts d'âme et de corps, de matière et de forme de la philosophie d'Aristote. Voici un remarquable exemple de la façon dont la philosophie et la religion peuvent s'influencer mutuellement.

D'autre part, les interprétations du psychanalyste Freud, qui a analysé le phénomène du sacrifice du point de vue du judaïsme et du christianisme, et ses théories radicales, font également partie de notre recherche. L'analyse freudienne de ce phénomène basée sur la théorie du complexe d'Œdipe apporte une perspective différente au sujet. Freud, qui analyse le judaïsme à travers le prophète Moïse, compare la compréhension de Dieu dans le judaïsme avec celle du christianisme, et il affirme que Jésus prend la place de Dieu dans le christianisme tout comme un fils remplace son père.

En arrivant à l'Islam, on peut dire qu'il s'oppose fortement à l'interprétation chrétienne du sacrifice et reprend pour lui la tradition juive. Afin de comprendre l'importance accordée au rituel du sacrifice dans l'islam, commençons par Caïn et Abel, qui furent les premiers à offrir des sacrifices à Dieu dans les livres saints. Ensuite, nous examinons l'importance accordée au prophète Abraham en tant qu'ancêtre fondateur de la culture islamique. Nous nous concentrerons sur les histoires légendaires à son sujet et la référence au prophète Abraham dans les prières, les pèlerinages et les sacrifices islamiques. Nous discutons des débats sur la position d'Agar et de son fils Ismaël, qui sont considérés comme les ancêtres des musulmans.

Nous discuterons de l'incident du prophète Abraham sacrifiant son fils à travers le Coran et analyserons l'interprétation d'Ibn Arabi sur cette question, contraire à la convention générale. Selon Ibn Arabi, le prophète Abraham a mal interprété son rêve. Abraham pensait que l'image qu'il voyait dans son imagination était son fils, mais Dieu l'a sauvé de cette illusion en lui envoyant un bélier.

Un autre reflet du motif du sacrifice dans l'islam est basé sur une autre histoire, celle d'Abdullah, le père du prophète Mahomet. Cet incident, dans lequel se répète une épreuve semblable à celle d'Abraham, mérite d'être analysé ici. Abd al-Muṭṭalib, le grand-père du prophète Mahomet, a fait le vœu que s'il avait dix fils, il en sacrifierait un. Plus tard, il eut dix fils et ne put décider lequel d'entre eux sacrifier, alors il tira au sort avec des flèches. Cependant, à chaque fois, le sort montrait son fils Abdullah. Face à cette situation, il en vint au seuil du meurtre d'Abdullah. Cependant finalement, son entourage le convainquit qu'il serait plus approprié de sacrifier un chameau au lieu d'Abdullah, afin de se débarrasser de cette dette du sacrifice. Le point intéressant dans cet incident est que le phénomène du sacrifice, que nous rencontrons dans de nombreux mythes, apparaît également au début de la religion islamique. Il est à noter que le Prophète Muhammad a souri lorsqu'on l'a appelé "O fils de deux sacrifices" et a dit de son père, "Abdullah est le deuxième Ismail". En ce sens, on peut affirmer que ce n'est pas un hasard si tout commencement exige un sacrifice.

Dans une troisième partie, nous tenterons de révéler le rôle complémentaire joué par la musique, au cœur des rituels sacrificiels. Le fait que de nombreuses cultures incluent la musique lors de ces rituels a attiré l'attention sur cette question. Il fallait cependant avant souligner le rôle des rituels religieux dans les sociétés. En ce sens, nous nous tournons vers les analyses d'un sociologue comme Durkheim, qui nous font réfléchir sur la façon dont des rituels ou des mythes apparemment insensés répondent à certains besoins humains, qu'ils soient individuels ou sociaux.

En enquêtant sur les raisons de ces rituels, nous prenons également en considération le fait que l'homme n'est pas seulement une créature pensante mais qu'il a également des émotions et des passions. Pour cette raison, nous nous tournons vers les concepts d'un philosophe comme Nietzsche. Selon Nietzsche, qui s'est inspiré de deux dieux grecs, Apollon est l'expression de l'harmonie et Dionysos est l'expression de la passion et des émotions excessives. La création étant dans un état de conflit permanent, Nietzsche évoque l'émergence de l'art par ce conflit. Dans ce contexte, nous analysons ces deux dieux grecs, et évoquerons la possibilité que les rituels dans lesquels les individus peuvent entrer dans un état d'extase frénétique, soient liés à l'aspect dionysiaque des choses.

Il est également nécessaire de discuter de l'influence de la musique sur les êtres humains dans la mythologie grecque. Pour cette raison, nous parlerons de l'influence des Muses, d'Orphée et des sirènes, qui occupent une place importante dans la mythologie grecque. Ensuite, nous discuterons du point de vue de Platon quant à l'effet des mélodies et essayons de comprendre les concepts de *pharmakon* et de *catharsis*. Ensuite, nous discuterons du point de vue de Jacques Attali, qui soutient que la musique a remplacé les rituels collectifs qui étaient pratiqués autrefois. Attali affirme que la fonction principale de la musique est de contrôler la violence, qui est finalement la même que les effets escomptés du rituel sacrificiel.

En conclusion, pour revenir au monde d'aujourd'hui, il est évident que les rituels de sacrifices sanglants ont nettement diminué par rapport aux sociétés anciennes. Mais nous devons examiner comment les sociétés modernes ont évolué dans leur manière de gérer la violence ou la culpabilité. Les humains sont-ils arrivés à mieux apprivoiser ces émotions avec le temps ? Par exemple, quelle est la différence entre ceux qui se laissent aller à insulter des personnes qu'ils n'ont jamais rencontrées, sous couvert de débats politiques ou via les réseaux sociaux, avec un langage d'une impitoyable violence ? De ceux qui marginalisent les minorités essayant d'exister dans la société dans laquelle ils vivent, qui maltraitent des personnes originaires de sociétés anciennes ou primitives ? Peut-on affirmer alors que l'être humain, aurait évolué au cours du temps en termes de gestion des émotions et des passions ? Quand bien même si les outils qu'il utilise ont changé par rapport à ceux du passé, et que le phénomène du sacrifice ou du bouc émissaire ait perduré dans le monde d'aujourd'hui sous une forme différente.

ABSTRACT

The **subject** of this doctoral study is the evolution of sacrificial rituals from antiquity to the present day in the context of the philosophy of religion. The study consists of three interconnected parts: 1) To get an idea about the origin of sacrificial rituals, to present examples of different sacrificial rituals such as the use of sacrifice as a means of purification or the use of sacrifice for the construction of a building. 2) The view of monotheistic religions on the phenomenon of sacrifice. In this context, to analyze meanings attributed to sacrifice in Judaism, Christianity and Islam, and the continuity between these religions through this phenomenon. 3) Sacrificial rituals and music; to reveal the complementary role of music in sacrificial rituals.

Our main goal in this study is to make an effort to understand human beings by focusing on such a complex and multifaceted topic as sacrificial rituals. Based on the possibility that people's behavior is dominated by their beliefs, thoughts, cultures, and many other factors, it seems interesting to examine a phenomenon such as the ritual of sacrifice that has existed in different cultures for centuries. Moreover, the fact that this ritual is still practiced in the modern world we live in makes this topic even more appealing.

First, we would like to emphasize that in analyzing this issue, we refrain from making judgments such as good or bad, right, or wrong. Our aim is not to justify this ritual or to prove how murderous bloody sacrifices are. The main goal of this study is to examine and try to understand what needs these rituals fulfill for individuals or societies.

The fact that the topic of sacrifice is related to many social sciences necessitates the need to refer to different fields. We use many sources from fields such as philosophy, history of religions, sociology, psychology, history, anthropology, and literature as references. The multifaceted nature of the subject necessitates such a study, which in a sense enriches the thesis. We often refer to mythology as a very important source of reference in terms of unraveling judgments dating back centuries in the depths of the souls of societies. In this sense, it can be said that we are making a journey between mythos and logos in our study.

On the other hand, we use the holy books of the monotheistic religions that have played an important role in shaping history, such as the Old Testament, the New Testament, and the Qur'an, as the main sources of reference. This allows us to see the continuity between Judaism, Christianity, and Islam on the one hand and to make a comparative history of religions on the other.

In doing this study, we focus on specific questions. How did the ritual of sacrifice function in ancient societies? What meaning did these rituals bring to the lives of individuals and societies? Is there a difference between archaic societies and modern societies in terms of the psychological impact of sacrificial rituals? What is

the purpose of using music in these rituals? What needs do these rituals fulfill? How have philosophers dealt with the phenomenon of sacrifice in the context of religion and philosophy? Finding the answers to all these questions is of course not an easy task. The beliefs and rituals of societies can take complex and sometimes incomprehensible forms that can easily mislead a researcher.

The first part of the study deals with an investigation into the origin of the ritual of sacrifice and the evaluation of examples from archaic societies. In this chapter, we look at examples of the use of sacrifice as a means of purification. We investigate the question of whether people resorted to the ritual of sacrifice in order to get rid of the weight of remorse for the crimes they had committed or the crimes of their ancestors. The Greek philosopher Plato's mention of how some charlatans deceived people and misled them through sacrificial rituals, in his work *The State*, gives us a clue. We also focus on the phenomenon of fratricide in the founding myths through the transformation of rivalry between people into violence.

On the other hand, we try to understand the logic on which the scapegoat phenomenon and the belief in the transfer of evil to other beings are based. At this point, we use the examples of the anthropologist Frazer. We read these examples based on primitive peoples' relations with nature, their ways of coping with diseases and their methods. In these readings, we seek answers to the following questions:

1. Primitive peoples often believed that they transferred the burden of guilt and suffering to other beings. What sets of rituals did that lead them to develop?
2. How did these peoples relate the physical to the spiritual? What remedies did people resort to get rid of the weight of guilt they did not want to bear? What was the role of the scapegoat in this context?

Considering our research on the scapegoat phenomenon, we trace how the Jewish understanding of the scapegoat had an impact on the crucifixion of Jesus. Because in the Gospel of John, the high priest, while deciding about Jesus, uses a statement that "one man must die lest the whole nation perish". Are these words an expression of a fear-led precaution to protect the Jewish people, who were then under Roman occupation? Is the sacrifice of one performed for the good of the many? In other words, is the aim to prevent more violence with less violence? Can we then speak of an economy of sacrifice? Is the sacrifice of Jesus essentially a political decision? That is, does this priestly discourse represent a kind of outward reflection of a political mind?

Another aspect of the scapegoat phenomenon was the belief that entering the new year was a way of renewing time. People believed that they were cleansed of their old sins through many rituals as they entered the new year. Probably in the ancient world, these rituals implied the restoration of the original time that existed at the moment of creation. Therefore, they must have thought that on the occasion of the New Year, the sins of the individual and society as a whole should be completely cleansed. The belief in the cleansing of all that had been polluted by time over the past year also liberated the person who symbolically participated in the destruction and re-creation of the world. The beginning of each new year meant a new existence thanks to these rituals. In these rituals, a person was chosen as a scapegoat representing the past year. In ancient Rome, for example, this person was beaten with sticks by the

people and expelled. Presumably, people believed that by beating this person they were transferring their own sins to him/her and thus felt that they were getting rid of their sins.

Another issue is the bloody sacrifices made for construction in the ancient world. For people living in ancient times, constructing a building must have had a very meaningful function. The most important phenomenon that shows this is the ritual of human or animal sacrifice during the construction of a building. For example, when constructing a building such as a temple, it was first necessary to determine the sanctity of this space. It was important for the sacred to emerge with a spatial delimitation. With this limitation, the distinction between the sacred and the profane emerged.

When people built a building, they probably believed that the blood of a living creature had to be shed for it to stand. Here, blood is seen as the element that gives life to humans or animals and they believed this vitality will be transferred to the building. According to this logic, the spirit of the sacrifice was a kind of incarnation. Of course, there is a completely different cause-and-effect relationship in this way of thinking. In some stories, there are traces of a strong belief that if a sacrifice is not made for a building, it will collapse. When you examine these stories, you realize that women were often sacrificed. So why were women chosen as sacrifices? They probably thought that the characteristics of women would be transferred to these buildings. Women's fertility must have been a very important factor in this choice. As a mother, women ensure the continuation of the generation. In this logic, there must have been a belief that the maternal characteristics of the victim would be passed on to the buildings. They probably believed that the houses or temples would be compassionate, encompassing, and durable, just like a mother. In addition, childbirth signifies a new beginning. In this sense, a new building probably signified the beginning of a new life.

On the other hand, the sacrificial ritual for furnaces is an important topic in our study. Why did people feel the need for a sacrificial ritual for furnaces? This question leads to the need to examine the meanings attributed to fire in the ancient world. Fire, which is considered one of the four elements in philosophy, has a special status as it is both destructive and creative at the same time, and is considered sacred in some cultures. But the most important feature of fire in the ancient world was probably its transformative function. Although it is not known exactly when the fire was discovered historically, it is widely believed that it played an important role in the establishment of civilizations. In this sense, it is necessary to examine Prometheus, an important character in ancient Greek mythology, who stole fire and gave it to humans. At this point, we turn to the narrative of Hesiod. Studying the works of Hesiod also helps us to understand the logic of sacrifice in Ancient Greece.

Another issue with Prometheus is that this myth is an explanation for the existence of evil and hardship in the world. The same logic appears in the Christian doctrine of original sin, which we will discuss later. The logic here is as follows: The idea of a Golden Age that happened in the past and its loss is a result of a mistake, so the one who committed the mistake should be punished in some way. Although Prometheus has the ability to predict what will happen to him, he steals fire for the benefit of humanity, making him a hero. Prometheus thus sacrifices himself for the good of the people. This implies that in every founding myth, in every beginning, there is a sacrifice.

The most important reason for sacrifice for furnaces must be the idea that there can be no possible creation or manufacture without sacrifice. For this reason, the blacksmiths' transformation of metals in fire seems to have a very special significance. Throughout the study, we have presented some examples of rituals related to this, and in the details of these rituals, we see traces of the excitement and care that the birth of a baby brings to the family. It is likely that the furnaces were perceived as a place where a new being was formed, just like a mother's womb. In the ancient world, people must have thought that this new being, this new creation, demanded a sacrificial ritual.

The second part is a study on the importance of the ritual of sacrifice in monotheistic religions. We start with Judaism and examine the prophet Abraham, who is considered the founding father of monotheistic religions. The test of the prophet Abraham, who is asked by God to leave the place where he was born and raised, is always based on giving up something. After he marries Sarah, he is tested in the following way: God promises to make Prophet Abraham "the ancestor of the nations". However, despite a long wait, this promise does not materialize. His wife Sarah finds a solution to this long wait and gives her slave Agar to her husband. Later Abraham has a son, Ishmael, from Agar and another son, Isaac, from Sarah.

This story, which is the cornerstone of monotheistic religions, was to remain in the memory of the followers of these religions for centuries and would affect their lives. Of Abraham's children by these two women, Isaac is considered the ancestor of the Jews, and Ishmael the ancestor of the Arabs. The fact that Sarah was Abraham's real wife and Agar was his slave determines the fate of their children. Prophet Abraham, who had first abandoned the places where he was born and raised, this time abandoned Hagar and Ishmael to the desert due to Sarah's jealousy. This abandonment would later cause Muslims to be derided as *Saracens*, meaning "those who were expelled from the house of Sarah".

Another problematic issue is that God asked Prophet Abraham to sacrifice his "only son". But is this only son Isaac or Ishmael? In the Old Testament, this son is referred to as Isaac. The Qur'an does not mention any name. Some Muslims say it is Ishmael and some say it is Isaac. The crux of this problem is this: it should be the first-born male child who should be sacrificed. But the Old Testament ignores in this part of the story that Ishmael was technically Abraham's firstborn son. Does Ishmael lose the right to be the firstborn son because of the position of his mother Agar? This is because the first son is considered to have an important status in Jewish culture. In other words, he gets twice the share of the inheritance, and when the father dies, he has his position. In this story, however, the situation is quite different. It seems that the fact that his mother Agar was a slave relegates Ismail to a subordinate position. The reflection of this situation in world history is that in colonial countries, children born to a white Christian father and a slave mother are legally recognized as slaves.

As for Abraham's trial that brought him to the point of filicide, this is a subject that is vividly depicted in both the Old Testament and the Qur'an and later became material for Sufi literature for centuries. This subject has also occupied the minds of some philosophers such as Kierkegaard and Derrida, and these philosophers have expressed their opinions on this difficult test of Abraham. Kierkegaard describes the prophet Abraham as a "knight of faith" and claims that Abraham's faith made him a great man who will be remembered for centuries. Derrida, on the other hand, draws

attention to the logic of monotheistic religions with the following point: "God does not explain the reasons why he gave this command to Abraham. Because God does not need to share anything with us. Otherwise, he would not be God."

Derrida's approach to this issue is quite thought-provoking. Derrida, who emphasizes Abraham's submission and silence in the face of this command in his writings, says, "Abraham does not tell Sarah, does not tell Eliezer, does not tell Isaac about God's command to him. He must keep the secret whose meaning and ultimate reasons are hidden". He then draws a connection between Abraham's silence and today's world. He asks us to imagine a father today leading his son to be sacrificed on the hill of Montmartre. Emphasizing that there are many organizations that would object to such a situation, Derrida draws attention to how these organizations remain silent about the hundreds of millions of children dying of starvation, disease, and the conditions of war in the world. Thus, he states that every place in the world has turned into Mount Moriah, where Abraham took his son to sacrifice him.

Another aspect of the ritual sacrifice in Judaism is the choice of the animal to be sacrificed. In the Old Testament, it is emphasized that "the animal to be sacrificed must be a perfect male". Even detailed information is given on this subject. It is specifically stated that "an animal whose testicles have been crushed, torn or cut off" cannot be offered as a sacrifice. Why does the Jewish God not prefer the sacrifice of a female animal? Is the female considered secondary? If so, how does this apply to humans? Considering these questions, we take a brief look at the position of women in monotheistic religions. Thus, we try to reveal the dual aspect of the view of women in monotheistic religions. On the one hand, women are considered sacred because they continue the lineage, and on the other hand, they are considered unclean during menstruation, which is an extension of this fertility. In the creation of Adam in the Old Testament, Eve's persuasion of Adam and making him eat from the tree of the knowledge of good and evil transformed the woman into a seductive and dangerous being who collaborates with the devil. At this point, the doctrine of original sin in Christianity, introduced by Paul and developed by Saint Augustine, seems to have dealt the biggest blow to women. Moreover, the Greek philosopher Aristotle, who is considered a great authority in the Christian world, reinforced this understanding by saying that "the female is a deformed male". As a result of this understanding, women were accused of witchcraft and sentenced to death for many years in Christian Europe.

When we come to sacrifice in Christianity, studying this subject has led us to examine the covenants made with God. Because at the Last Supper Jesus speaks of his own blood as a symbol of a covenant with God. This led us to consider other covenants made with God, the circumcision of Abraham, the covenant made by the Jews on Mount Sinai through Moses and the consequent election of the Jews as a chosen race. The doctrine of original sin reappeared when Jesus died on the cross to cleanse humanity of its sins. Adam's sin was passed down through the generations and this sin spread throughout humanity. It is the blood of Jesus that will save humanity from this sin. It is noteworthy that the place where Jesus was crucified was the very place where Adam was created and buried, and the belief that Jesus saved him from his original sin is a remarkable detail.

In fact, Christianity, which emerged as a small Jewish sect in the beginning, started to present a separate religious appearance over time with Paul's stretching of the Jewish Law. The phenomenon of sacrifice also took its share of this change and

was transformed into a completely different form. According to Paul's interpretation, Jesus' death on the cross marked the end of an evil period for humanity and the realization of salvation. Thus, Jesus' death was considered sufficient for sacrifice and this understanding led to the abandonment of the Jewish practice of sacrifice. In this regard, Islam states that no one bears the sins of another and denies that Jesus was killed by crucifixion.

The importance of original sin in Christianity led us to examine how the concept of sin was perceived in Judaism. This led to the realization that sin was more at stake in Judaism, in the Hebrew people's relationship with God. At this point, it is worth noting here the approach of Maimonides, a Jewish philosopher who grew up in the Islamic world and was influenced by al-Farabi, and Avicenna, to the concept of sin. According to Maimonides, the contemplation of sin is worse than committing the sin itself. "When a person commits a sin, he sins by his animality. but the thought is one of the properties of man which belong to his form." In this approach of Maimonides, there is a certain way of approaching religious facts from a different angle by a person who has undergone philosophical training. In this way of thinking, we see the effect of the value attributed to the concepts of soul and body, matter, and form in the philosophy of Aristotle. This presents us with the most remarkable example of how the relationship between philosophy and religion has had an effect on the mind of a philosopher.

On the other hand, the interpretations of the psychoanalyst Freud, who analyzed the phenomenon of sacrifice from the perspective of Judaism and Christianity and attract attention with his radical theories, also form a part of our research. Freud's analysis of this phenomenon based on the theory of the Oedipus complex brought a different perspective to the subject. Freud, who analyzes Judaism through the prophet Moses and compares the understanding of God in Judaism with the understanding of God in Christianity, claims that in Christianity Jesus takes the place of God just like a son replacing his father.

When we come to Islam, it can be said that it strongly opposes the Christian interpretation of sacrifice and follows the Jewish tradition. In order to understand the importance given to the ritual of sacrifice in Islam, we start with Cain and Abel, who were the first to offer sacrifice to God in the holy books. Then we examine the importance given to the Prophet Abraham as the founding ancestor of Islamic culture. We focus on the legendary stories about him and the reference to the Prophet Abraham in Islamic prayers, pilgrimage, and sacrifices. We discuss the debates on the position of Hagar and her son Ismail, who are considered the ancestors of Muslims.

We discuss the incident of Prophet Abraham sacrificing his son through the Qur'an and analyze Ibn Arabi's interpretation of this issue, which is contrary to the general convention. According to Ibn Arabi, Prophet Abraham misinterpreted his dream. Abraham thought that the image he saw in his imagination was his son, but God saved him from this illusion by sending him a ram.

Another reflection of the motif of sacrifice in Islam is based on a story about Abdullah, the father of the Prophet Muhammad. This incident, in which a test similar to the one of Abraham is repeated, is deemed worth analyzing here. Abd al-Muttalib, the grandfather of the Prophet Muhammad, made a vow that if he had ten sons, he would sacrifice one of them. Later he had ten sons and could not decide which of them

to sacrifice, so he drew lots with arrows. However, each time, the lot showed his son Abdullah. Faced with this situation, he comes to the stage of slaughtering Abdullah. However, those around him convinced him that it would be more appropriate to sacrifice a camel instead of Abdullah in order to get rid of the sacrifice debt. The interesting point in this incident is that the phenomenon of sacrifice, which we encounter in many myths, also appears at the beginning of the Islamic religion. It is noteworthy that the Prophet Muhammad smiled when he was addressed as "O son of two sacrifices" and said of his father, "Abdullah is the second Ismail". In this sense, it can be argued that it is no coincidence that every beginning demands a sacrifice.

In the third part, we try to reveal the complementary role played by music at the center of sacrificial rituals. The fact that many cultures include music during these rituals created the necessity to address this issue. However, before talking about this issue, it was necessary to emphasize the role of religious rituals in societies. In this sense, we turn to the analyses of a sociologist like Durkheim, which make us think about how seemingly bizarre rituals or myths fulfill certain human needs, whether individual or social.

On the other hand, while investigating the reasons for these seemingly bizarre rituals, we also take into consideration the fact that man is not only a thinking creature, but also has emotions and passions. For this reason, we turn to the concepts of a philosopher like Nietzsche. According to Nietzsche, who was inspired by two Greek gods, Apollo is the expression of harmony and Dionysus is the expression of passion and excessive emotions. Expressing that creation is in a constant state of conflict, Nietzsche says that art emerges from this conflict. In this context, we analyze these two Greek gods, and we proceed on the possibility that the rituals in which people go into a frenzied state of ecstasy are related to the Dionysian aspect.

It is also necessary to discuss the influence of music on human beings in Greek mythology. For this reason, we talk about the influence of the Muses, Orpheus, and the sirens, which are prominent in Greek mythology. Then we discuss Plato's judgments about the effect of melodies and try to understand the concepts of *pharmakon* and *catharsis*. Afterwards, we discuss the views of Jacques Attali, who argues that music has replaced the collective rituals that were once performed. Attali claims that the main function of music is to control violence, which is the same as the effect of the sacrificial ritual.

In conclusion, if we come to today's world, we can say that bloody sacrifice rituals have decreased compared to ancient societies. But we need to examine how modern societies evolve in the way they deal with violence or guilt. Do people manage to tame these emotions over time? For example, what is the difference between those who criticize people they have never met through politics or social media with the language of ruthless violence, who marginalize and mistreat minorities trying to exist in the society they live in, from people who lived in ancient or primitive societies? In this case, it can be argued that the human being has not changed much in terms of emotion and passion, even though the tools it uses have changed compared to the past, and that the phenomenon of the sacrifice or scapegoat continues in today's world in a different form.

ÖZET

Bu doktora çalışması, “kurban ritüellerinin Antik dönemden günümüze kadar olan gelişimi” üzerine din felsefesi bağlamında bir araştırmayı **konu** edinir. Bu çalışma birbiriyle bağlantılı üç bölümden oluşuyor. 1) Kurban ritüellerinin kökeni hakkında bir fikir edinmek, farklı kurban ritüellerinden örnekler sunmak. Kurbanın bir arınma aracı olarak kullanılması ya da bir binanın inşası için kurban ritüelinin gerçekleştirilmesi gibi. 2) Tek tanrılı dinlerin kurban olgusuna bakışı. Bu bağlamda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam açısından kurban yüklenen anlamlar ve bu dinler arasındaki sürekliliği bu olgu üzerinden analiz etmek. 3) Kurban ritüelleri ve müzik. Kurban ritüellerinde müziğin oynadığı tamamlayıcı rolü ortaya koymak.

Bu çalışmadaki ana hedefimiz kurban ritüelleri gibi karmaşık ve çok yönlü bir konu üzerine odaklanarak, insanı anlama konusunda bir çaba sarf etmektir. İnsanların davranışlarında, onların inançları, düşünceleri, kültürleri ve daha birçok unsurun hâkim olduğu ihtimalinden yola çıkarak, yüzyıllardır farklı kültürlerde var olan kurban ritüeli gibi bir olguyu incelemek ilgi çekici göründü. Üstelik bu ritüelin yaşadığımız modern dünyada hala devam ettiğini görmek bu konuyu daha da cazip hale getiriyor.

Her şeyden önce bu konu üzerinde analiz yaparken, iyi veya kötü, doğru ya da yanlış gibi yargılarda bulunmaktan imtina ettiğimizi belirtmek isteriz. Amacımız bu ritüeli meşru bir zemine oturtmak ya da kanlı kurbanların ne kadar canice bir fiil olduğunu ispatlamak değil. Bu çalışmadaki temel hedef, bu ritüellerin bireylerin ya da toplumların hangi ihtiyaçlarına cevap verdiğini incelemek ve anlamaya çalışmaktır.

Ele aldığımız kurban konusunun birçok sosyal bilimle ilgili olması, farklı alanlardan yararlanma ihtiyacını doğurdu. Başta felsefe olmak üzere dinler tarihi, sosyoloji, psikoloji, tarih, antropoloji ve edebiyat gibi alanlardan birçok kaynağı referans olarak kullandık. Konunun çok yönlü olması böyle bir çalışmayı zorunlu kıldı ve bu durum da bir anlamda teze zenginlik kattı. Toplumların ruhunun derinliklerinde yüzyıllar öncesine dayanan yargıları çözme anlamında çok önemli bir referans kaynağı olarak mitolojiye sık sık baş vurduk. Bu anlamda çalışmamızda mitos ile logos arasında bir yolculuk yaptığımız söylenebilir.

Öte yandan tarihin şekillenmesinde önemli bir rolü olan tek tanrılı dinlere ait, Ahdi Atik, Ahdi Cedid ve Kur'an'ı Kerim gibi kutsal kitapları esas referans kaynağı olarak kullandık. Bu durum bir yandan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini arasındaki sürekliliği görmemizi bir yandan da karşılaştırmalı dinler tarihi yapmamızı sağladı.

Bu çalışmayı yaparken bazı sorular üzerinde odaklandık. Kurban ritüeli antik toplumlarda nasıl bir işleve sahipti? Bu ritüeller bireyler ve toplumların hayatına nasıl bir anlam katıyordu? Kurban ritüellerinin psikolojik etkisi açısından arkaik toplumlar ile günümüzün modern toplumları arasında fark var mıdır? Bu ritüellerde müziğin kullanılmasının amacı nedir? Bu ritüeller hangi ihtiyaçlara cevap veriyor? Filozoflar

din ve felsefe bağlamında kurban olgusunu nasıl ele almışlardır? Tüm bu soruların cevabını bulmak elbette kolay bir iş değil. Toplumların inançları ve ritüelleri, bir araştırmacıyı kolayca yanıltabilecek kadar karmaşık ve bazen anlaşılmaz biçimler olabilir.

Birinci bölüm kurban ritüelinin kökeni üzerinde bir araştırma ve arkaik toplumlardan örnekleri incelemekle ilgilidir. Bu bölümde kurbanın bir arınma aracı olarak kullanılması üzerine olan örneklerle baktık. İnsanlar kendi işledikleri suçlar ya da atalarının işledikleri suçların onlara yükledikleri vicdan azabının ağırlığından kurtulmak için kurban ritüeline mi baş vuruyorlardı sorusu üzerinden okumalar yaptık. Yunan filozofu Platon'un *Devlet* adlı eserinde bazı şarlatanların insanları bu konuda nasıl kandırdıklarından ve kurban ritüelleri aracılığıyla onların gözünü nasıl boyadıklarından bahsetmesi bize ipucu vermiş oldu. Ayrıca insanlar arasındaki rekabetin şiddete dönüşmesi üzerinden kurucu mitlerde rastlanan kardeşi öldürme olgusu üzerinde durduk.

Öte yandan günah keçisi olgusu ve kötülüğün bir başka varlığa aktarılmasına olan inancın nasıl bir mantık üzerinde temellendiğini anlamaya çalıştık. Bu noktada antropolog Frazer'in örneklerinden yararlandık. İlkel halkların doğayla ilişkileri, hastalıklarla baş etme biçimleri ve yöntemleri üzerinden verilen bu örneklerin bir okumasını yaptık. Bu okumalarda şu sorulara cevap aradık:

1. İlkel halkların suçluluk duygusunu ve acıların yükünü başka varlıklara aktardıklarına inanmaları, onların nasıl bir ritüeller kompleksi geliştirmelerine neden olmuştur?
2. Bu halklar fiziksel olan ile manevi olan arasında nasıl bir ilişki kurmuşlardır? Kişi katlanmak istemediği suçluluk duygusunun ağırlığından kurtulmak için hangi çarelere başvurmuştur? Bu bağlamda günah keçisinin rolü ne olmuştur?

Günah keçisi olgusu üzerine yaptığımız araştırmalar ışığında Yahudilerin günah keçisi anlayışının İsa peygamberin çarmıha gerilmesi hadisesinde nasıl bir etkisi olduğunun izini sürdük. Çünkü Yuhanna İncilinde baş kâhin, İsa hakkında karar alırken “bütün millet helak olmasın diye bir adamın ölmesi” gerektiğine dair bir ifade kullanır. Bu sözler o sırada Roma işgali altında olan Yahudi halkının korunmasına yönelik korkuyla alınmış bir tedbirin dile getirilmesi midir? Burada çoğunluğun iyiliği için bir kişinin feda edilmesi mi söz konusudur? Yani amaç daha fazla şiddetin daha az şiddetle önlenmesi midir? O zaman bir kurban ekonomisinden bahsedebilir miyiz? İsa'nın feda edilmesi, esasında politik bir karar mıdır? Yani bu din adamının söylemi, bir çeşit siyasi aklın dışa yansımaları mı temsil eder?

Günah keçisi olgusunun bir başka yönü de yeni yıla girerken zamanın yenilenmesini sağladığına dair olan inançtı. İnsanlar yeni yıla girerken birçok ritüeller aracılığıyla eski günahlarından arındıklarına inanıyorlardı. Muhtemelen antik dünyada bu ritüeller yaratılış anında var olan o ilk zamanın yeniden kurulmasını ima ediyordu. Bu nedenle yeni yıl münasebetiyle bireyin ve bir bütün olarak toplumun günahlarının tam anlamıyla arınması gerektiğini düşünmüş olmalı. Geçen bir yıl içinde zamanın kirlettiği her şeyin temizlendiğine olan inanç, dünyanın yok olmasına ve yeniden yaratılmasına sembolik olarak katılan kişiyi de özgürleştiriyordu. Her yeni yılın başlangıcı, bu ritüeller sayesinde yeni bir varoluş anlamına geliyordu. Bu ritüellerde geçen yılı temsilen günah keçisi olarak bir insan seçiliyordu. Mesela antik Roma'da

bu kiři halk tarafından sopalarla dövölerek kovuluyordu. Muhtemelen insanlar bu kiřiyi döverek kendi günahlarını ona aktardıklarına inanıyorlar ve böylece günahlarından kurtulduklarını hissediyorlardı.

Bir diğerkonu ise antik dünyada inřaatlar için yapılan kanlı kurbanlardır. Eski çağlarda yaşayan insanlar için bir bina inşa etmek çok anlamlı bir işleve sahip olmalıdır. Bunu gösteren en önemli olgu, bir yapının inřası sırasında gerçekleştirilen insan ya da hayvan kurban etme ritüelleridir. Mesela mabet gibi bir bina inşa ederken öncelikle bu mekânın kutsallığını belirlemek gerekiyordu. Kutsal olanın, mekânsal bir sınırlama ile ortaya çıkması önemliydi. Bu sınırlama ile kutsal ve kutsal olmayan ayrımı ortaya çıkıyordu.

İnsanlar bir bina inşa ettiklerinde, muhtemelen onun ayakta kalabilmesi için bir canlının kanının akıtılması gerektiğine inanıyorlardı. Burada kanın insanlara ya da hayvanlara can veren unsur olarak görülmesi ve bu canlılığın inşa edilen binaya geçeceğine olan inanç söz konusudur. Bu mantığa göre kurbanın ruhu bir çeřit beden değıřtirmiş oluyordu. Elbette ki bu düşünme tarzında bambařka bir neden-sonuç ilişkisi vardır. Bazı hikayelerde, eğer bir bina için kurban kesilmezse o binanın çökeceğine dair olan güçlü inancın izleri görülüyor. Bu hikayeler incelendiğinde genellikle kadınların kurban edildiğini fark ediliyor. Peki neden kurban olarak kadınlar seçiliyordu? Muhtemelen kadınların sahip olduđu özelliklerin bu binalara aktarılacağını düşünüyorlardı. Kadınların doğurganlığı bu seçimde çok önemli bir etken olmalıdır. Bir anne olarak kadınlar neslin devamını sağlarlar. Bu mantıkta kurbanın annelik özelliğinin binalara geçeceğine dair inanç söz konusu olmalıdır. Muhtemelen yapılan evlerin ya da mabetlerin tıpkı bir anne gibi řefkatli, kuřatıcı ve dayanıklı olacağına inanıyorlardı. Ayrıca doğurma yeni bir başlangıca işaret eder. Bu anlamda büyük ihtimalle yeni bir bina yeni bir hayatın başlangıcını ima ediyordu.

Öte yandan fırınlar için kurban ritüelinin yapılması ise çalışmamızda önemli bir konu olarak yerini aldı. İnsanlar neden fırınlar için bir kurban ritüeline ihtiyaç hissetmişlerdi? Bu soru antik dünyada ateře yüklenen anlamları inceleme ihtiyacını doğurdu. Felsefede dört unsurdan biri olarak kabul edilen ateřin, aynı zamanda hem yıkıcı hem de yaratıcı olmak üzere iki yönlü olması, bazı kültürlerde kutsal kabul edilmesi ona özel bir statü veriyor. Ama antik dünyada ateřin en önemli özelliğı muhtemelen dönüřtürücü bir işlevi olması dolayısıyla'dır. Ateřin tarihsel olarak ne zaman keřfedildiğini tam olarak bilinmese de insanlığın uygarlıklar kurmasında önemli bir rol oynadığı kanısı hakimdir. Bu anlamda eski Yunan mitolojisinde önemli bir karakter olan, ateři çalıp insanlara veren Prometheus'u incelemek gerekti. Bu noktada Hesiodos'un anlatımına baş vurduk. Hesiodos'un eserlerini incelemek Eski Yunanda kurban mantığının anlařılmasına da yardımcı oldu.

Prometheus ile ilgili bir diğerkonuda bu mitin, dünyadaki kötölüğün ve zorlukların var olma sebebine dair bir açıklama mahiyetinde olmasıdır. Aynı mantık daha sonra işleyeceğimiz Hristiyanlıktaki ilk günah doktrininde karřımıza çıkar. Buradaki mantık řöyledir: Geçmişte yaşanmış bir Altın Çağ fikri ve onun bir hata sonucu kaybedilmesi dolayısıyla hatayı işleyenin bir řekilde cezalandırılması. Prometheus'un başına gelecek olanları tahmin etme yeteneğine sahip olmasına rağmen, ateři insanların yararına çalması onu bir kahraman yapar. Böylece Prometheus, insanların iyiliğı için kendini feda eder. Bu da her kurucu mitte, her başlangıçta bir kurbanın olduğunu ima eder.

Fırınlr için kurban etmenin en önemli nedeni bir fedakârlık yapmadan olası bir yaratma veya imalatın olamayacağı fikri olmalıdır. Bu nedenle demircilerin ateşte metalleri dönüştürmeleri çok özel bir öneme sahip görünüyor. Bununla ilgili yapılan ritüellerden çalışma boyunca bazı örnekler sunduk. Bu ritüellerdeki ayrıntılarda bir bebeğin doğumunun ailesine getirdiği heyecanın ve özenin izleri görülüyor. Muhtemelen fırınlr tıpkı bir anne rahmi gibi yeni bir varlığın oluştuğu bir ortam olarak algılanıyordu. Antik dünyada insanlar bu yeni oluşun, yeni yaratılışın bir kurban ritüeli talep ettiğini düşünmüş olmalılar.

İkinci bölüm tek tanrılı dinlerde kurban ritüelinin önemi üzerine bir araştırmadır. İlk olarak Yahudilikle başladığımız bu bölümde, tek tanrılı dinlerde kurucu ata olarak kabul edilen İbrahim peygamberi inceledik. Ahdi Atik'te Tanrı'nın kendisinden doğup büyüdüğü yeri terk etmesini talep ettiği İbrahim peygamberin imtihanı hep bir şeylerden vaz geçmesi üzerine dayanır. Sara ile evlendikten sonra ise şöyle bir imtihandan geçer: Tanrı İbrahim peygamberi “milletlerin atası” yapacağı vaadinde bulunur. Ancak uzun bir bekleyişe rağmen bu vaat gerçekleşmez. Bu uzun bekleyişe eşi Sara bir çözüm bulur ve cariyesi Hacer'i kocasına verir. İbrahim'in Hacer'den İsmail adında bir oğlu olmasının ardından Sara'dan da İshak adında bir çocuğu olur.

Tek tanrılı dinlerin mihenk taşı olan bu hikâye, bu dinlere mensup olanların yüzyıllar boyu belleklerinde kalacak ve hayatlarını etkileyecektir. Şöyle ki Hz. İbrahim'in bu iki kadından olan çocuklarından İshak Yahudilerin, İsmail ise Arapların atası olarak kabul edilir. Sara'nın İbrahim'in asıl eşi, Hacer'in ise Sara'nın kölesi olması bir nevi çocuklarının da kaderini belirler. Önce doğup büyüdüğü yerleri terk eden İbrahim peygamber, bu defa Sara'nın kıskançlığı nedeniyle Hacer'i ve İsmail'i çöle terk eder. Bu terk ediş daha sonra Müslümanların, “Sara'nın evinden kovulanlar” anlamında *Saracen* olarak aşağılanmasına neden olacaktır.

Bir diğer problemlı mesele ise Tanrı'nın İbrahim peygamberden “biricik oğlunu” kurban etmesini istemesidir. Peki bu biricik oğul İshak mıdır yoksa İsmail mi? Ahdi Atik'te bu oğul İshak olarak geçer. Kur'an bu konuda herhangi bir isim belirtmez. Müslümanların bir kısmı bunun İsmail, bir kısmı ise İshak olduğunu söyler. Bu problemin can damarı şudur? Kurban edilmesi gereken ilk doğan erkek çocuk olmalıdır. Fakat Ahdi Atik, İbrahim'in teknik olarak ilk doğan oğlunun İsmail olduğunu, hikâyenin bu kısmında görmezden gelir. İsmail, annesi Hacer'in konumu dolayısıyla ilk oğulluk hakkını mı kaybeder? Zira ilk oğul Yahudi kültüründe önemli bir statüye sahip kabul edilir. Şöyle ki mirastan iki kat fazla pay alır, baba ölünce de onun konumuna sahip olur. Ancak bu hikâyede durum bambaşka bir görünüm arz eder. Öyle görünüyor ki annesi Hacer'in köle olması İsmail'i ikincil konuma düşürür. Bu durumun dünya tarihine yansması ise koloni ülkelerinde Hristiyan beyaz bir baba ve köle bir anneden doğan çocukların hukuken köle konumunda kabul edilmesidir.

İbrahim'i oğul katletme (filicide) noktasına getiren imtihanına gelecek olursak, bu hem Ahdi Atik'te hem Kur'an'da çok canlı bir şekilde tasvir edilmiş, daha sonrasında tasavvuf edebiyatına yüzyıllarca malzeme olmuş bir konudur. Bu konu Kierkegaard ve Derrida gibi bazı filozofların da zihnini meşgul etmiş ve bu filozoflar İbrahim'in bu zor imtihanı üzerine fikir serdetmişlerdir. Bu filozoflardan Kierkegaard, İbrahim peygamberi “iman şövalyesi” olarak tanımlar ve İbrahim'in imanının onu yüzyıllar boyunca hatırlanacak büyük bir insan yaptığını iddia eder. Derrida ise bu

meselede tek tanrılı dinlerin mantığına şu nokta cihetinden dikkatleri çeker: “Tanrı İbrahim’e bu emri neden verdiğinin sebeplerini açıklamaz. Çünkü Tanrı’nın bizimle hiçbir şey paylaşması gerekmez. Aksi takdirde o Tanrı olamazdı.”

Derrida’nın bu konuya yaklaşımı oldukça düşündürücüdür. Yazılarında İbrahim’in bu emir karşısında boyun eğişi ve sessizliği üzerine çok fazla vurgu yapan Derrida, “İbrahim Tanrı’nın kendisine verdiği emirden Sara’ya bahsetmez, Eliezer’e bahsetmez, İshak’a bahsetmez. Anlamı ve nihai nedenleri gizli olan sırrı saklamalıdır” der. Daha sonra İbrahim’in bu sessizliği ile bugünün dünyası arasında bir bağ kurar. Bugün bir babanın oğlunu Montmartre tepesinde kurban olarak götürdüğünü hayal etmemizi ister. Böyle bir durum karşısında itiraz edecek birçok kuruluşun olduğunu vurgulayan Derrida, dünyada açlıktan, hastalıktan ve savaş ortamının şartlarından ölen yüz milyonlarca çocuğun ölmesine bu kuruluşların nasıl sessiz kaldığına dikkat çeker. Böylece dünyadaki her yerin, İbrahim’in oğlunu kurban etmek için götürdüğü Moriya dağına dönüştüğünü belirtir.

Yahudilikte kurban ritüelinin bir başka yönü ise kurban edilecek hayvanın seçimidir. Ahdi Atik’te “kurban edilecek hayvanın kusursuz bir erkek olmasına vurgu yapılır. Hatta bu konuda ayrıntılı bir bilgi verilir. “Testisleri ezilmiş, yırtılmış veya kesilmiş bir hayvanın” kurban olarak sunulamayacağı özellikle belirtilir. Yahudi Tanrısı neden dişi bir hayvanın kurban edilmesini tercih etmez? Dişi olan ikincil olarak mı görülür? Eğer öyleyse, bu insanlar söz konusu olduğunda nasıldır? Bu soruların ışığında tek tanrılı dinlerde kadının konumuna kısaca bir göz attık. Böylece tek tanrılı dinlerde kadına bakışın ikili yönünü ortaya koymaya çalıştık. Kadın bir yandan soyu devam ettirdiği için kutsal kabul edilirken diğer yandan bu doğurganlığının bir uzantısı olan regl döneminde pis kabul edilir. Ahdi Atik’te Adem’in yaratılışı bölümünde Havva’nın Adem’i ikna edip iyiliği ve kötülüğü bilme ağacından yedirmesi, kadını baştan çıkarıcı tehlikeli ve şeytanla iş birliği yapan bir varlığa dönüştürmüştür. Bu noktada Hristiyanlıkta Pavlus tarafından ortaya atılan ve Saint Augustin tarafından geliştirilen asli günah doktrini kadınlara en büyük darbeyi vurmuş görünüyor. Dahası Hristiyan dünyasında büyük bir otorite kabul edilen Yunan filozofu Aristoteles’in “dişi, deforme olmuş bir erkektir” sözü de bu anlayışı perçinlemiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak Hristiyan Avrupa’sında uzun yıllar kadınlar büyücülükle itham edilip yargılanmış ve ölüme mahkûm edilmiştir.

Hristiyanlıkta kurban olgusuna geldiğimizde ise bu konuyu incelemek bizi Tanrı ile yapılan ahitleri incelemeye itti. Zira son akşam yemeğinde İsa peygamber kendi kanı hakkında Tanrı ile yapılan bir antlaşmanın sembolü olarak bahseder. Bu durumda Tanrı ile yapılan diğer anlaşmaları, İbrahim peygamberin sünnet olması, Yahudilerin Sina dağında Musa peygamber aracılığıyla yaptıkları anlaşma ve bunun sonucu seçilmiş bir ırk olmaları üzerinde durmak gerekti. İsa peygamberin insanlığı günahlarından temizlemek adına çarmıhta ölmesi dolayısıyla ilk günah doktrini tekrar karşımıza çıktı. Adem’in işlediği suç nesiller boyu tevarüs edilmiş ve bu günah tüm insanlığa yayılmıştır. İşte insanlığı bu suçtan kurtaracak olan İsa’nın kanıdır. Bu noktada İsa’nın çarmıha gerildiği yerin tam da Adem’in yaratılıp gömüldüğü yer olması ve İsa’nın onu ilk günahından kurtardığına olan inanç dikkate değer bir ayrıntıdır.

Esasında başlangıçta küçük bir Yahudi mezhebi gibi ortaya çıkan Hristiyanlık, Pavlus’un Yahudi şeriatini esnetmesiyle zaman içinde ayrı bir dini görünüm arz etmeye başlamıştır. Bu değişimden kurban olgusu da payını almış ve tamamen başka

bir forma dönüştürülmüştür. Pavlus'un yorumuna göre İsa'nın çarmıhta ölümüyle insanlık için kötü bir dönem sona ermiş ve kurtuluş gerçekleşmiştir. Böylece İsa'nın ölümü kurban için yeterli görülmüş ve bu anlayış Yahudilikte yapılan kurban pratiklerinin terk edilmesine neden olmuştur. Bu konuda İslam hiç kimsenin bir başkasının günahını taşımayacağı belirtir ve İsa peygamberin çarmıha gerilerek öldürüldüğünü de reddeder.

Hristiyanlıkta ilk günahın ön plana çıkması bizi Yahudilikte günah kavramına nasıl bakıldığını incelemeye sevk etti. Bu araştırmalar sonucunda Yahudilikte günahın daha çok İbrani halkının Tanrı ile olan ilişkilerinde söz konusu olduğunun belirlenmesine yol açtı. Bu noktada İslam dünyasında yetişmiş, Farabi ve İbn Sina'nın etkisinde kalmış, Yahudi bir filozof olan İbn Meymun'un günah kavramına yaklaşımı burada kaydedilmeye değer. İbn Meymun'a göre, "günahı düşünmek, bizzat günah işlemekten daha kötüdür. Bir kimse günah işlediğinde bu onun hayvani yönü ile ilgilidir. Ancak günahı düşünmek ise insanın iki yönünden en şerefli olanı ile ilgilidir." İbn Meymun'un bu yaklaşımında felsefe formasyonundan geçmiş bir insanın dini olguları farklı bir perspektiften ele alma tarzı söz konusudur. Onun bu düşünme tarzında Aristoteles felsefesinde var olan ruh ve beden, madde ve form kavramlarına yüklenen değer etkisi görülür. Bu da felsefe ile din ilişkisinin bir düşünürün zihninde nasıl bir etki yarattığının en dikkate değer örneğini bizlere sunar.

Öte yandan kurban olgusunu Yahudilik ve Hristiyanlık açısından ele alan ve radikal teorileri ile dikkati çeken psikanalist Freud'un yorumları da araştırmamızın bir parçasını oluşturuyor. Freud'un bu olguyu Oedipus kompleksi teorisinden yola çıkarak analiz etmesi konuya farklı bir perspektif kazandırdı. Yahudiliği Musa peygamber üzerinden ele alan ve Yahudilikteki tanrı anlayışı ile Hristiyanlıktaki tanrı anlayışını karşılaştıran Freud, Hristiyanlıkta İsa'nın tıpkı babasının yerini alan bir oğul gibi tanrının yerini aldığını iddia eder.

İslam'a geldiğimizde ise kurban olgusu konusunda Hristiyanlığın yorumuna şiddetle karşı çıkıp Yahudi geleneğini takip ettiği söylenebilir. İslam'da kurban ritüeline verilen önemi anlamak için kutsal kitaplarda Tanrı'ya ilk kurban sunan Habil ve Kabil'den yola çıktık. Bu iki kardeşin esasında göçebe ve çiftçi iki ayrı toplumu temsil edip etmediklerini anlamaya çalıştık. Daha sonra İbrahim peygambere İslam kültüründe kurucu ata olarak verilen önemden bahsettik. Onunla ilgili efsaneleştirilen hikayeler ve İslam'daki namaz, hac, kurban gibi ibadetlerde İbrahim peygamberin referans olarak anılması üzerinde durduk. Müslümanların annesi kabul edilen Hacer ve oğlu İsmail'in konumu üzerindeki tartışmaları aktardık.

İbrahim peygamberin oğlunu kurban etme hadisesini Kur'an üzerinden ele aldık ve İbn Arabi'nin bu konu ile ilgili genel teamüle aykırı olan yorumunu inceledik. Şöyle ki İbn Arabi'ye göre İbrahim peygamber rüyasını yanlış yorumlamıştır. İbrahim hayal alanında gördüğü suretin, kendi oğlu olduğunu zannetmiş, fakat Tanrı, İbrahim'e bir koç göndererek onu bu yanılsamasından kurtarmıştır.

İslam'da kurban motifinin bir diğer yansıması ise Hazreti Muhammed'in babası Abdullah ile ilgili anlatılan bir rivayete dayanır. İbrahim'in imtihanına benzer bir imtihanın tekrarlandığı bu olay burada incelenmeye değer görüldü. Hazreti Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib, yaşadığı bir olay üzerine on erkek çocuğa sahip olduğu takdirde birini kurban edeceğine dair bir adakta bulunur. Daha sonra on oğlu olur ve bu oğullarından hangisini kurban edeceğine karar veremez ve bunun üzerine

oklarla kura çeker. Ancak her seferinde kura oğlu Abdullah'ı gösterir. Bu durum karşısında Abdullah'ı kesme aşamasına gelir. Ancak etrafındakiler onu adak borcundan kurtulmak için Abdullah yerine deve kurban etmenin daha uygun olacağına ikna ederler. Bu olayda ilginç olan nokta birçok mitte karşımıza çıkan kurban olgusunun İslam dininin başlangıcı söz konusu olduğunda da karşımıza çıkmasıdır. Hazreti Muhammed'in, kendisine "Ey iki kurbanlığın oğlu" diye hitap edildiğinde gülümsemesi ve babası için "İkinci İsmail Abdullah'tır" demesi dikkate şayandır. Bu anlamda her başlangıcın bir kurban talep etmesinin tesadüf olmadığı iddia edilebilir.

Üçüncü bölümde ise kurban ritüellerinin merkezinde müziğin oynadığı tamamlayıcı rolü ortaya koymaya çalıştık. Birçok kültürde bu ritüeller esnasında müzik unsurunun da olması bu konuya da eğilme zorunluluğu oluşturdu. Ancak bu konudan bahsetmeden önce dini ritüellerin toplumlarda oynadığı rol üzerinde durmak gerekti. Bu anlamda Durkheim gibi bir sosyoloğun analizlerine başvurduk. Bu analizler, bize tuhaf görünen ayinlerin ya da mitlerin ister bireysel ister toplumsal olsun, bazı insani ihtiyaçları nasıl karşıladığını düşünmemizi sağladı.

Öte yandan bu tuhaf görünen ayinlerin nedenlerini araştırırken insanın düşünebilen bir canlı olmasının ötesinde duygularının ve tutkularının olmasını da göz önünde bulundurduk. Bu nedenle Nietzsche gibi bir filozofun kavramlarına başvurduk. İki Yunan tanrısından ilham alan Nietzsche'ye göre, Apollon uyumun, Dionysos ise tutkunun ve taşkın duyguların ifade edildiği iki kavramdır. Yaratılışın sürekli bir çatışma halinde olduğunu dile getiren Nietzsche, sanatın bu çatışmadan ortaya çıktığını söyler. Bu bağlamda bu iki Yunan tanrısını inceledik ve insanların çılgınca vecd haline girdikleri ritüellerin Dionysoscu yön ile ilgili olduğu ihtimali üzerinden yol aldık.

Yunan mitolojisinde müziğin insanın üzerindeki etkisini ele almak da gerekli oldu. Bu yüzden Yunan mitolojisinde öne çıkan, musalar, Orfeus ve sirenlerin etkisinden bahsettik. Daha sonra Platon'un melodilerin etkisi ile ilgili yargılarını ele aldık ve Platon üzerinden pharmakon ve katharsis kavramlarını anlamaya çalıştık. Akabinde müziğin bir zamanlar yapılan toplu ritüellerin yerini aldığını iddia eden Jacques Attali'nin görüşlerini ele aldık. Attali, müziğin temel işlevinin, şiddeti kontrol altına almak olduğunu ve bunun da bir nevi kurban ritüelinin yaptığı etkiyle aynı şey olduğunu iddia eder.

Sonuç olarak bugünün dünyasına gelirse, kanlı kurban ritüellerinin eski toplumlara göre azaldığını söyleyebiliriz. Ancak modern toplumların şiddet ya da suçluluk duygusuyla baş etme şekillerinin neye dönüştüğünü incelemek gerekiyor. İnsanlar zaman içinde bu duygularını evcilleştirmeyi başarabildiler mi? Mesela siyaset ya da sosyal medya üzerinden hiç tanımadıkları insanları acımasız bir şiddet diliyle eleştirenlerin, içinde yaşadıkları toplumda var olmaya çalışan azınlıkları ötekileştirip kötü davrananların antik toplumlardan ya da ilkellerden farkı nedir? Bu durumda insan denen varlığın eskiye nazaran kullandığı aletler değişse de duygu ve tutku yönünden pek de değişmediği, kurban ya da günah keçisi olgusunun bugünün dünyasında da bir başka forma dönüşmüş halde devam ettiği iddia edilebilir.

INTRODUCTION

L'une des raisons pour lesquelles il est intéressant d'étudier le sujet des rituels sacrificiels est que ce phénomène existe probablement depuis le début de l'humanité. Il semble qu'à travers l'histoire, les humains aient eu recours à des rituels sacrificiels pour de nombreuses raisons. Alors pour quelles raisons les accomplissaient-ils ? Cette étude est une tentative de trouver des réponses à cette question. La première qui vient à l'esprit suggère peut-être le désir de se débarrasser des effets de temps troublés tels que les épidémies, les dérèglements de la nature et la guerre. Mais la réponse à une telle question semble bien plus complexe. Cette étude est un exposé visant à retracer la logique du sacrifice par divers exemples exposant certains types de rituels sacrificiels. Il convient de noter toutefois, qu'une liste exhaustive des types de sacrifices possibles dépasserait largement le cadre de cette étude. Cette recherche se voue plutôt à déceler la forme de logique sous-tendant les rituels sacrificiels.

On peut dire que dans le monde d'aujourd'hui, les rituels sacrificiels ont drastiquement diminué par rapport au monde antique. De nombreuses sociétés ont renoncé à effectuer de tels rituels. Alors, à quel besoin ces rituels répondaient-ils dans les temps anciens ? Qu'est-ce que les individus pensaient avoir à gagner grâce à ces rituels ? Quel genre de logique fonctionnait dans les rituels sacrificiels ? Les hommes pensaient-ils faire un commerce avec Dieu à travers ce rituel ? Dans le cas des boucs émissaires, par exemple, se sentaient-ils spirituellement purifiés ? Ou croyaient-ils que des sentiments néfastes tels que la culpabilité pouvaient être transférés d'une entité à une autre ? S'agissait-il d'une sorte d'autotromperie ?

Un des éléments les plus remarquables du sacrifice, est qu'on le retrouve principalement pour présider à l'émergence d'une nouvelle création ou d'un nouveau commencement. Est-ce la logique ici véhiculée pour la survie d'un bâtiment

nouvellement construit, ou est-ce qu'un nouveau départ donne la force de continuer à avancer ? Est-ce une coïncidence si de nombreux mythes commencent par des rituels sacrificiels ? Par exemple, dans le récit d'Hésiode, Prométhée met en colère Zeus pour avoir divisé un sacrifice frauduleusement, et Abel et Caïn offrent chacun un sacrifice à Dieu pour la première création de l'humanité dans l'Ancien Testament. Au-delà de ces récits, on peut implicitement sentir sa présence lors de la naissance d'un héros. Par exemple, les histoires de la naissance de Moïse, héros pour le peuple juif, peuvent être lues dans ce sens. A la naissance du prophète Moïse, il fut prophétisé à Pharaon que le petit garçon allait bientôt naître mettrait fin à sa dynastie. Alors le Pharaon ordonna le massacre de tout nouveau-né mâle d'origine juive. Selon cette logique, de nombreux enfants durent être sacrifiés pour qu'émerge un héros. Une histoire similaire est attribuée au prophète Abraham. Dans cette version, Nimrod remplace Pharaon.

D'autre part, à travers les rituels sacrificiels pratiqués dans le monde antique, peut émerger une idée quant aux conceptions de Dieu, la société ou les animaux. Comment les individus voyaient-ils Dieu en tant qu'être ? Pour comprendre cela, même la façon dont la viande sacrificielle doit être divisée peut nous donner un indice. C'est un phénomène remarquable qu'un morceau soit aussi réservé à Dieu dans ce partage. Vraisemblablement, dans le monde antique, les hommes ne voyaient pas Dieu comme un être transcendant, mais comme un être qui mangeait et buvait comme eux. De plus, dans cette logique, il est également possible de penser Dieu comme un roi. De même que pour exister dans un pays, il fallait payer un impôt au roi ou se présenter en sa présence avec un don, de même, il fallait offrir un sacrifice au Dieu. En ce sens, on peut dire que le sacrifice a une fonction importante dans sa relation avec Dieu.

Dans cette recherche, il a semblé nécessaire d'examiner le phénomène du bouc émissaire qui existait dans le monde antique, bien qu'il semble que le phénomène du bouc émissaire relève davantage d'un sentiment envers soi-même que d'une relation avec Dieu. En ce sens, il fallait s'interroger sur l'effet du phénomène du bouc émissaire sur la vie des individus ou des sociétés. On peut aussi dire que ce phénomène atteint son apogée dans la culture chrétienne lorsque Jésus a été crucifié pour les péchés de tous. Autrement dit, alors que le fait d'être sous l'occupation de Rome était déjà un environnement fortement oppressant Juifs, cette tension a probablement culminé avec les paroles de Jésus. Décider de le faire tuer devait être une mesure de précaution pour

calmer la colère des autorités romaines. En ce sens, on peut dire que Jésus a été sacrifié pour la protection du peuple juif, dans les conceptions de l'époque.

Il semble que le phénomène du bouc émissaire ait toujours été valable tout au long de l'histoire depuis que les êtres humains existent. Les humains durent avoir toujours cherché un bouc émissaire en temps de crise politique ou lorsque la faim ou la maladie menaçaient leur existence. En ce sens, ils avaient tendance à tuer les minorités vivant dans leur pays ou les femmes qu'ils croyaient collaborer avec le diable. À ce stade, la perturbation de l'ordre normal dans la vie des sociétés semble avoir été un facteur suffisamment provocateur. On a dû penser que le rétablissement de l'ordre normal ne serait possible qu'en trouvant un bouc émissaire et en l'éloignant de la société, tout comme un membre malade est coupé du corps. Lorsque les hommes ne veulent pas faire face à leurs faiblesses et à la société dans laquelle ils vivent, ils cherchent à avoir recours à un moyen simple.

Une autre question liée aux rituels sacrificiels est la signification attribuée au sang. En ce sens, les hommes du monde antique devaient concevoir l'idée que le sang est la substance porteuse de vie la plus importante dans le corps. Au cours de cette recherche, il aura fallu découvrir la nature de ce sens, qui était attribuée au sang. Il a été discuté si les sacrifices faits pour la construction et les fours étaient un reflet de la même signification dans le sang de Jésus lorsqu'il a été crucifié. À ce stade, de même que l'on croyait que l'effusion de sang lors de la construction d'un bâtiment le maintiendrait en vie, il a été envisagé si le sang de Jésus avait assuré la continuité de la religion chrétienne.

L'examen du rituel du sacrifice dans les religions monothéistes a été une étape importante de cette recherche. En ce sens, on s'est rendu compte que le motif du sacrifice a une place très forte au regard du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Il a fallu de nombreuses références à l'Ancien Testament pour comprendre le rôle joué par le rituel du sacrifice dans le judaïsme. Compte tenu des épreuves que le prophète Abraham a traversées, il était nécessaire de se demander si le sacrifice signifiait abandonner et sacrifier un peu. Dans l'histoire d'Abraham, le fait qu'il n'ait pas eu d'enfant pendant longtemps, puis qu'il ait eu finalement un fils nommé Ismaël d'Agar puis un fils nommé Isaac de Sarah semble être une histoire qui mérite d'être examinée

sous le prisme du sacrifice. Cet ensemble complexe de relations, la position d'Agar, le mépris du droit d'aînesse d'Ismail dans l'Ancien Testament et l'abandon d'Agar et d'Ismaël par Abraham dans le désert se transforment tous en symboles d'abandon et de sacrifice. Il a fallu se concentrer sur ces questions tout au long de l'étude, et sur les significations du concept de victime, au-delà du visible, pour enrichir le sens du sujet.

La question la plus importante concernant le prophète Abraham est son épreuve, qui l'a amené sur le point de tuer son propre fils. Outre la difficulté de ce test, le sujet du meurtre d'un fils est une question distincte. À ce stade, le commerce avec Dieu semble avoir atteint son apogée. Dieu demande à Abraham ce qu'il a de plus précieux. Est-ce une démonstration d'amour ? Abraham a-t-il prouvé sa foi en Dieu en sacrifiant ce qui lui était le plus précieux ? Aborder ces questions par le point de vue de certains philosophes enrichit notre sujet. D'autre part, le fait que la doctrine du péché originel soit un élément important du christianisme et la crucifixion de Jésus en conséquence est un phénomène qui mérite d'être examiné. Parce que la doctrine islamique du péché originel, c'est-à-dire son refus d'accepter l'héritage du péché ancestral, et son rejet de la mort de Jésus sur la croix, semblent mériter d'être examinées dans ce sens. Cela a permis de mettre en relation le fait que lorsqu'un phénomène est rejeté dans une religion, d'autres faits qui lui sont liés sont également rejetés. Autrement dit, les études menées au cours de cette recherche ont permis de se rendre compte qu'il existe un équilibre plus subtil que celui observé dans les religions.

En ce qui concerne l'islam, il convient de noter qu'il se fonde et accepte le sacrifice posé sur le prophète Abraham, et continue encore ces pratiques dans le monde moderne. En ce sens, pourquoi accord-t-on une place très spéciale au prophète Abraham en tant que père fondateur ? Dans l'Islam, Dieu n'est pas considéré comme un père. Accorde-t-on au prophète Abraham les attributs de la paternité en tant que père fondateur ?

Un autre élément lié aux rituels sacrificiels est leur relation avec la musique. Parce qu'il y a définitivement un facteur musical dans chaque rituel sacrificiel. Considérant l'aspect fascinant de la musique qui maintient une société ensemble, il est nécessaire d'enquêter sur l'effet des rituels sur les sociétés. À ce stade, notre recherche a cherché des réponses aux questions suivantes : Quelle fonction ont les rituels ? Les

rituels rassemblent-ils la société et lui donnent-ils un sentiment d'unité ? Ce sentiment d'unité rend-il l'individu plus fort ? À la lumière de ces questions, il est nécessaire d'examiner les rituels et de se pencher sur la fonction de la musique dans ce contexte.

D'autre part, on peut dire que dans les sociétés d'aujourd'hui, les rituels accomplis collectivement ont diminué par rapport aux sociétés anciennes, bien que l'on puisse cependant noter que les activités de musique de masse et de transe existent toujours. La musique a-t-elle repris dans le monde aujourd'hui la fonction de rituels collectifs du monde antique ? Cet état de transe, comme le dit Nietzsche, révèle-t-il toujours ce côté dionysiaque de l'homme ?

Les questions les plus importantes auxquelles nous cherchons à répondre tout au long de cette étude sont les suivantes : à quels besoins des individus ou des sociétés les rituels sacrificiels répondaient-ils dans le monde antique ? Pourquoi les rituels sacrificiels ont-ils décliné dans le monde d'aujourd'hui ? La raison de cette diminution est-elle parce que la vie moderne a modifié les comportements ? Ou est-ce que les humains répondent aujourd'hui aux mêmes besoins d'autrefois par des rituels sacrificiels ayant pris des apparences autres ?

PREMIÈRE PARTIE : ORIGINE DES RITUELS SACRIFICIELS

1. Sur le concept de sacrifice

Il est avéré que les rituels de sacrifice existent dans de nombreuses sociétés depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Les humains en ont effectué pour de nombreuses raisons. Pourquoi les humains effectuent-ils ces rituels ? Quelles fonctions peuvent-ils avoir dans la société ? Quel type de fonction éminente un rituel sanglant peut-il servir, au sein d'une société, pour que puisse être toléré publiquement un acte aussi violent ? Nous pouvons tenter de résoudre ces questions par la thèse suivante. Les rituels sont des actes forts, à l'impact psychologique notoire, permettant de lier les membres d'une communauté, tout en accroissant la valeur de ce qui est visé. Ces actions peuvent être à la fois symboliques et fonctionnelles, comme dans le rituel du sacrifice animal. Dans ce dernier, existe une relation à double sens, à la fois horizontale et verticale. C'est-à-dire à la fois avec Dieu et avec les membres de la communauté. En offrant un sacrifice au dieu, ces derniers font d'abord un commerce avec lui, puis cuisinent et mangent les offrandes, ce qui renforce le lien entre eux. De même que manger la même nourriture maintient les liens familiaux, les membres de la société se nourrissent de la même essence.

Voyons maintenant la signification que peut prendre mot sacrifice dans différentes langues. L'étymologie de ce mot en arabe, renvoie en premier plan à la relation avec Dieu. Le mot Qurbani a une signification qui englobe toutes sortes d'intimités et de proximités, à la fois matérielles et spirituelles. Afin d'étayer cette richesse de sens, jetons un œil à l'ouvrage d'Ibn Manzur, qui a vécu au XIIIe siècle, appelé *Lisanü'l-Arab*, qui est un dictionnaire encyclopédique arabe. Le mot Qurbani (القربان) est utilisé pour signifier « *se rapprocher de quelque chose, c'est-à-dire le*

contraire de la distance », « quelque chose qui rapproche d'Allah », « la personne assise avec le dirigeant, son bras droit », « la personne proche du souverain, ses vizirs, ceux qui partagent la même assemblée, son environnement privé ». Ici, Ibn Manzur donne un exemple d'un verset de la sourate Maide, dans lequel l'histoire d'Abel et Caïn est racontée dans le Coran. Il déclare que le verbe قَرَّبَا (« QRB ») dans ce verset signifie « sacrifice pour se rapprocher d'Allah ».¹

De plus, en Arabe, « la chose qui est coupée pour se rapprocher d'Allah » est aussi appelée « un sacrifice ce qui inclut la personne qui se bat pour Allah et verse son sang ». En dehors de ces significations, le mot sacrifice est également utilisé pour parler de certains cultes en particulier. Ibn Manzur donne comme exemple le dicton du prophète Mahomet, « La prière est le sacrifice de chaque taqwa (la personne obéissant méticuleusement aux ordres de la religion) ». « Le mot sacrifice est également utilisé pour la personne qui se rend à la Baytullah (Kaaba). »² Comme on peut le comprendre à partir de ces exemples, le mot sacrifice dans la culture islamique signifie un acte religieux fait pour se rapprocher de Dieu de façon générale. Et un animal qui est abattu à des fins de culte, sera également un moyen de se rapprocher de Dieu.

En ce qui concerne la religion juive, qui est la première des religions monothéistes, le concept de sacrifice a des significations similaires à celles utilisées en arabe. Il convient de noter ici que l'hébreu et l'arabe sont issus de la même famille des langues sémitiques.

Dans l'Ancien Testament, différents mots sont utilisés pour faire référence au sacrifice. Mentionnons-en trois ici. Dans l'Ancien Testament, le mot *minha* qui signifie « don et impôt », *gorban* qui signifie « ce qui rapproche » et *zebah* qui signifie « verser le sang sacré » sont utilisés pour faire référence au sacrifice (Genèse, 4/3, 31/54, 32/14, 33/10; Exode 25/10, 27/12 ; Lévitique, 2/1-13 ; Esdras, 20/28, 40/43.)³ Moshe Halbertal déclare que ce mot a trois significations et les explique comme suit :

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab V. 11**, Beyrut, Lübnan, p. 83.

² **Ibid.**, p. 83-84.

³ Ahmet Güç, « **Kurban** », TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurban#1> (05.06.2023).

« Le terme hébreu pour sacrifice, korban, a évolué vers trois significations différentes mais restant liées entre elles. Ce phénomène s'est également produit dans d'autres langues. Dans son usage premier, un sacrifice est un don, une offrande faite par les humains à Dieu. Il s'agit d'un objet, généralement un animal, qui est transféré du domaine humain au domaine divin. Dans son second usage, apparu plus tard, le terme renvoie à l'abandon d'un intérêt vital pour une cause supérieure. Quelqu'un peut sacrifier sa propriété, son confort, son intégrité physique ou même sa vie pour ses enfants, son pays ou pour remplir une obligation. Ce dernier sens du sacrifice implique également de donner, mais dans ce cas, il s'agit d'abandonner ou de donner pour, et non de donner à. »⁴

Ces significations utilisées en hébreu coïncident plus ou moins avec l'usage observé en arabe et en turc. Il y a aussi un troisième sens que mentionne Halbertal : *« Le troisième sens de korban émerge par le développement intrigant de son utilisation dans de nombreuses langues. En hébreu moderne, korban désigne non seulement une offrande mais aussi une victime d'un crime ; pourtant, en hébreu biblique, rabbinique et médiéval ainsi qu'en grec et en latin, une telle utilisation n'existe pas. Cette utilisation supplémentaire du terme « sacrifice », faisant référence à la fois à une offrande et à la victime d'un crime, est apparue dans d'autres langues telles que l'arabe, l'espagnol et l'allemand avant l'hébreu. »⁵*

Joseph Pohle, qui traite de la signification du terme de victime en anglais et en allemand, fait la déclaration suivante : *« Ce terme est identique à celui de l'offrande en anglais (latin offerre) et en allemand Opfer ; ce dernier est dérivé, non d'offerre, mais d'operari (vieux haut allemand opfâron ; moyen haut allemand opperu, opparôn), et qui signifie « faire avec zèle, servir Dieu, offrir un sacrifice ». Le sacrifice au sens réel est universellement compris comme l'offrande d'un don matériellement perceptible à la Divinité comme une manifestation extérieure de notre vénération pour Lui et dans le but d'atteindre la communion avec Lui. À proprement parler, cependant, cette offrande ne devient pas un sacrifice tant qu'un changement réel n'a pas été effectué dans le don visible (par exemple en le tuant, en versant son sang, en le brûlant ou en le versant). Comme le sens et l'importance du sacrifice ne peuvent être établis par des méthodes a priori, toute théorie recevable du sacrifice doit se façonner en*

⁴ Moshe Halbertal, **On Sacrifice**, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2012, p. 1.

⁵ **Ibid.**, p. 2.

*accord avec les systèmes sacrificiels des nations païennes, en particulier avec ceux des religions révélées, le judaïsme et le christianisme. »*⁶

L'expression don perceptible utilisée ici indique que le sacrifice doit être quelque chose de matériel. Dans de nombreuses sociétés, le sacrifice est quelque chose de perceptible par les sens. Cela peut être un animal, un humain ou une sorte de nourriture. Richard E. DeMaris, d'autre part, se concentre sur une autre signification du concept de sacrifice. « *Le latin sacrificare, d'où vient le mot anglais sacrifice, désigne quelque chose transmis ou consacré à un Dieu.* »⁷ Ainsi, le lien étroit entre le sacrifice et le mot sacré est révélé. Ce qui sous-entend son origine religieuse.

En revanche, pour comprendre la logique du sacrifice dans le monde grec, il faut se pencher sur les dialogues de Platon. Dans l'un de ses dialogues, Platon, Socrate et Euthyphron se disputent les concepts de piété ou de sainteté, et Socrate décrit le sacrifice comme : « *Sacrifier, c'est donner aux dieux ; prier, c'est leur demander.* »⁸ Cette phrase explique la logique du sacrifice dans toutes les cultures. Le sacrifice est destiné à commercer avec Dieu ou avec les dieux. En ce sens, les propos de Paul Veyn, dans lesquels il définit la finalité du rituel du sacrifice dans le monde gréco-romain, sont plus éclairants pour comprendre la logique du sacrifice : « *Dans le sacrifice, la sociologie a eu tendance à chercher de la commensalité (le sacrifice serait communion avec les dieux) ou de l'échange : les hommes nourriraient les dieux en échange de leur protection.* »⁹ Cette définition de Weyn révèle la logique la plus fondamentale du sacrifice, qui est celle-ci. Lorsque les humains demandent quelque chose aux dieux, ils doivent exprimer leurs souhaits par des actes.

Une autre question concernant le sacrifice, est la nature matérielle de l'offrande présentée au dieu. En ce sens, la richesse de celles-ci offertes aux dans la Grèce antique est remarquable. Il semble que la multitude de dieux dans la Grèce antique et le fait que chacun d'eux eussent des caractères différents obligeaient à en présenter faits de

⁶ Joseph Pohle, « Sacrifice », **Catholic Encyclopedia**, 1907-1912, pp. 309-321.

⁷ Richard E. DeMaris, "Sacrifice, an Ancient Mediterranean Ritual", **Biblical Theology Bulletin**, Volume 43 Number 2, 2013. Pages 60–73, Reprints and Permissions: <http://www.sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav> DOI: 10.1177/0146107913482279 p.65.

⁸ Platon, **Euthyphron**, Traduit par: Victor Cousin, 1822, (14c) p. 40

⁹ Paul Veyn, « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter, quelques nuances de la religiosité gréco-romain », **Annales**, 2000, 55-1, p. 3.

matériaux spécifiques. Joseph Pohle déclare que le but des rituels sacrificiels dans la Grèce antique était de gagner la grâce et l'aide des dieux, et il donne des informations sur les présentations faites selon les positions des dieux :

« L'objet des fonctions religieuses, qui consistaient en prières, sacrifices et offrandes votives, était de gagner la faveur et l'assistance des dieux, qui étaient toujours reçues avec des sentiments de crainte et de gratitude. Les offrandes sacrificielles, sanglantes et non sanglantes, étaient généralement tirées d'articles de nourriture humaine ; aux dieux supérieurs étaient offerts de la pâtisserie, des gâteaux sacrificiels, de la bouillie, des fruits et du vin, mais aux dieux inférieurs, des gâteaux de miel et, comme boisson, un mélange de lait, de miel et d'eau. »¹⁰

En plus des offrandes d'aliments divers et variés, certains autres sacrifices étaient brûlés dans la Grèce antique. Pourquoi une telle nécessité ? Pohle l'explique ainsi : *« Habituellement, une portion était réservée pour célébrer une fête sacrificielle en union avec les dieux ; des sacrifices aux dieux inférieurs dans l'Hadès, cependant, rien n'était réservé. Les grands banquets des dieux (theoxenia) étaient bien connus des Grecs comme l'étaient les Leotisternia des Romains. En règle générale, cependant, les sacrifices étaient brûlés sur l'autel, parfois comme des holocaustes. L'encens était ajouté comme offrande subsidiaire avec la plupart des sacrifices, bien qu'il y eût aussi des offrandes spéciales d'encens. »¹¹*

Brûler les sacrifices sur l'autel semblent être lié à un autre sens étymologique du mot sacrifice. *« Le verbe grec le plus courant pour le sacrifice, thyein, fait référence à l'émission de fumée. »¹²* Quelle pourrait être la raison de l'incinération des offrandes en Grèce antique ? Vraisemblablement, on y voyait la fumée comme un moyen de communication apte à transmettre leurs souhaits aux dieux. F. S. Naiden explique l'importance de la fumée dans le rituel du sacrifice. *« Quand un Grec ancien priait, il ou elle pouvait brûler une offrande. Après avoir remarqué la fumée du feu, un dieu peut accorder la prière et accepter l'offrande, ou il peut ne pas. »¹³*

¹⁰ Joseph Pohle, « Sacrifice » **Catholic Encyclopedia**, pp. 309-321.

¹¹ **Ibid.**

¹² Richard E. DeMaris, « Sacrifice, an Ancient Mediterranean Ritual », p. 67.

¹³ F. S. Naiden, **Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic Through Roman Periods**, United States of America: Oxford University Press, 2013, p. 3.

Au-delà du fait d'offrir à Dieu et de s'approcher de lui, il existe un autre type de sacrifice dont le but est complètement différent des autres. Le but de ce rituel sacrificiel est d'être libéré du fardeau des péchés. Richard E. DeMaris l'explique ainsi :

« Dans le monde méditerranéen, la différence entre les deux types de sacrifice pourrait être assez nette, comme l'indique la différence dans l'acte lui-même. Dans le rite grec pharmakos et son pendant hébreu le rite du bouc émissaire (Lv 16 :6-10, 20-22), le but était d'éliminer un élément polluant, de sorte que la personne ou l'animal soumis au rite était plus un véhicule qu'un don et il n'y avait pas nécessairement un destinataire défini. Le pharmakos, généralement un être humain, ou bouc émissaire, était chassé de la communauté, emportant avec lui le poids du contaminant. L'expulsion de l'objet sacrifié est différente, par rapport aux offrandes qui, elles, sont transférées à un destinataire - envoyées sous forme de fumée à un dieu, versées en libation aux morts - ou consommées - inhalées et/ou mangées - par le(s) destinataire(s) et/ou le donneur (s). L'offrande, même très modeste, était un gage positif. A contrario, les pharmakos subissaient des rites de dégradation avant d'être expulsés. »¹⁴

Vraisemblablement, ce type de sacrifice signifiait une sorte de purification spirituelle pour les humains. Par conséquent, cette viande n'était pas mangée et n'était pas considérée comme apte à être brûlé. L'animal ou humain était expulsé hors de la zone de vie de la société et laissé à son sort. Ainsi, les choses qui lui étaient attachées n'étaient pas non plus commémorées. Le philosophe juif Maïmonide fait la déclaration suivante à ce sujet :

« Il faut savoir aussi que toute offrande de péché, par lequel on croit expier de grands péchés, ou même un seul péché, par exemple le sacrifice pour le « péché d'ignorance » et d'autres semblables, est brûlée intégralement, hors de l'enceinte, et non sur l'autel ; car on ne brûlait sur l'autel que l'holocauste et ce qui lui ressemble, et c'est pour cela qu'il est appelé « autel de l'holocauste »... Mais l'usage de brûler ces « sacrifices de péché » ne signifie autre chose si ce n'est que la trace de tel péché était effacée et avait disparu comme ce corps qui venait d'être brûlé, et qu'il ne restait pas de trace de cette action, de même qu'il ne restait pas de trace de ce sacrifice de péché qui avait été détruit par les flammes. »¹⁵

¹⁴ **Ibid.**, p. 65.

¹⁵ Maimonide, **Le guide des égarés**, Traduit de l'arabe par : Salomon Munk, Paris : Verdier, 2012, p. 1144-1145.

Ainsi, pour les humains du monde antique, la purification du péché signifiait n'en laisser aucune trace. Nous voici face à des remèdes intéressants que l'esprit humain a trouvé pour réduire les pressions psychologiques. C'est une méthode de purgation que l'homme moderne ne semble pas adopter. Maïmonide fournit l'explication suivante des sacrifices brûlés pour le péché : « *Par conséquent, celui-ci, quand on le brûlait, ne pouvait offrir une « odeur agréable » à Dieu ; mais, au contraire, était une fumée que Dieu devait détester et abhorrer ; c'est pourquoi il était entièrement brûlé « hors de l'enceinte »* ». ¹⁶

La puanteur de l'holocauste destiné au péché nous est décrite ici par Maïmonide. Dans cette pensée, il y a la croyance que le péché est transféré d'un humain à un animal. De plus, il y a la pensée qu'à la fin de cette transmission, le péché devient tangible à travers la puanteur de l'animal. De plus, le fait que Maïmonide souligne la répulsion de Dieu pour cette odeur nous montre une conception du divin à travers un être doté de sens. Tout au long de cette étude, nous nous évertuerons à considérer et examiner les nombreux aspects des croyances liées au phénomène du sacrifice. Cette aventure, qui part d'un fait, nous permettra de reconnaître les subtilités des systèmes de croyances et leurs relations.

2. Sacrifier comme un outil de purification

Tout au long de l'histoire, des rituels sacrificiels sont exécutés pour de nombreuses raisons. Pourquoi y a-t-il le besoin pour les humains d'effectuer de tels rituels sanglants basés sur de la violence ? Sera-t-il possible de trouver pleinement la réponse à cette question, et d'en comprendre la raison ? Cependant, on peut esquisser qu'ils devaient probablement avoir des effets recherchés sur les communautés. Certains d'entre eux sont ceux: Les rituels sacrificiels maintiennent les hommes ensemble en leur donnant un sentiment d'unité et la solidarité. Et en outre, les participants pouvaient ressentir une profonde purification de leurs culpabilités et de leurs péchés. Ces péchés appartiennent parfois à l'individu, ou alors sont parfois transmis des générations précédentes comme une maladie héréditaire qui se propagerait par le gène à travers les ancêtres.

¹⁶ **Ibid.**, p. 1145.

Platon dans la République mentionne toutefois la présence de charlatans, qui prétendent effacer leurs propres péchés aussi bien que les péchés de leurs ancêtres. « *Des charlatans et des devins viennent aux portes des riches, ils les persuadent que les dieux leur ont conféré un certain pouvoir, en raison de leurs sacrifices et de leurs incantations : si quelque injustice a été commise par eux-mêmes ou par leurs ancêtres, ils pourront en guérir par le biais de plaisirs et de fêtes.* »¹⁷ Ce texte nous révèle qu'il y a dans cette société la présence d'individus chargés des péchés de leurs ancêtres qui cherchent à s'en débarrasser et se libérer de leur influence. Platon continue en disant : « *Ils mettent en avant quantité de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on, pour fonder sur eux les règles de leurs sacrifices, et ils font croire, non seulement aux individus mais aussi aux cités, qu'un peut être délivré et purifié de ses injustices par des sacrifices et des plaisirs innocent, que ce soit au cours de sa vie, et même après la mort.* »¹⁸

Ici, les destinées des sociétés et des villes entières sont purifiées des péchés, et non seulement celles de simples individus. Les villes, groupements d'individus, peuvent également être sous l'influence du péché tout comme les êtres humains et doivent donc être nettoyées. Par exemple le mythe de la fondation de Rome est très intéressant pour notre sujet. « *Selon la tradition rapportée par les historiens.... Sylvia se trouva enceinte des œuvres de Mars et donna naissance à deux garçons Romulus et Rémus. Devenus hommes Romulus et Rémus désirèrent de fonder une ville sur le site même où ils avaient passé leur enfance. Pour consulter les dieux, Romulus choisit le Palatin, tandis que Rémus s'installait sur la colline de l'Aventin. Ce fut Remus qui aperçut le premier signe augural : un vol de six vautours. Mais Romulus en vit douze et c'est à lui que revient l'honneur de fonder la ville. Il traça avec la charrue un sillon autour du Palatin : la terre rejetée représentait les murs, le sillon symbolisait le fossé, et on avait soulevé la charrue pour indiquer l'emplacement futur des portes. Afin de ridiculiser la terminologie extravagante de son frère, Remus franchit d'un seul bond le « mur » et le « fossé ». Alors Romulus se jeta sur lui et l'assomma en s'écriant : « Ainsi périsse quiconque, à l'avenir, franchira mes murailles ! ».*¹⁹

¹⁷ Platon, **La République**, Traduit par : Georges Leroux, Paris : GF Flammarion, 2004, (364 d365)

¹⁸ **Ibid.**, (364 d 365)

¹⁹ Mircea Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II.**, Paris : Payot, 1978, p. 108-109.

Bien sûr, cette compétition et cette violence fraternelle nous rappellent l'histoire des frères Caïn et Abel des livres sacrés. René Girard explique la situation de ces frères comme suit : « *Entre les deux jumeaux tout est toujours égal ; il y a conflit parce qu'il y a concours, concurrence, rivalité.*²⁰ *Chacun des deux frères désire ce que désire l'autre, même s'il s'agit d'un objet qui n'existe pas encore, la ville de Rome. La rivalité est purement mimétique et elle ne fait qu'un avec la crise sacrificielle qui uniformise tous les participants dans le même désir conflictuel, qui les transforme tous, et non pas les deux frères seulement, en jumeaux de leur propre violence.* »²¹ Cette interprétation de Girard attire notre attention sur la compétition de deux personnes ayant les mêmes conditions. L'égalité entre deux personnes peut parfois les conduire à se considérer comme ennemis. Si l'un réussit mieux que l'autre, cela peut provoquer de l'hostilité. Nous aborderons cela plus en détail plus tard dans l'histoire de Caïn et Abel.

L'existence de frères jumeaux est perçue comme une forme de méfait dans les sociétés pouvant entraîner des violences naturelles. Jacques Attali décrit cette violence dans son livre *Bruit : essai sur l'économie politique de la musique* ainsi : « *Depuis toujours, les hommes savants que, dans une société composée d'être rigoureusement identiques, la violence se répand sans limites, comme une épidémie, une « violence essentielle ».* *D'où la peur des doubles, la méfiance à l'égard des jumeaux, l'apologie systématique des différences (sans qu'il s'agisse nécessairement d'inégalités).* »²²

Pour en revenir à la légende des frères Romulus et Remus, nous pouvons constater la croyance selon laquelle la trace des péchés ayant été commis par les ancêtres influence encore le moment présent. Eliade décrit le reflet de cette légende dans la conscience des Romains comme ceci :

« *De ce sacrifice sanglant, le premier qui ait été offert à la divinité de Rome, le peuple conservera toujours un souvenir épouvanté. Plus de sept cents ans après la Fondation, Horace le considérera encore comme une sorte de faute originelle dont les conséquences devaient inéluctablement provoquer la perte de la cité en poussant ses fils à se massacrer entre eux. A chaque moment critique de son histoire, Rome s'interrogera avec angoisse,*

²⁰ René Girard, **Le bouc émissaire**, Paris : Grasset, 1982, p. 132.

²¹ **Ibid.**

²² Jacques Attali, **Bruits : essai sur l'économie politique de la musique**, Paris : Fayard, 2017, p. 46-47.

croyant sentir peser sur elle une malédiction. Pas plus qu'à sa naissance elle n'était en paix avec les hommes, elle ne l'était avec les dieux. Cette anxiété religieuse pèsera sur son destin. »²³

Dans cette interprétation, on voit l'effet du sens que les hommes attribuent aux mythes fondateurs. La croyance que quelque chose continuera comme elle a commencé est évidente même lorsqu'il s'agit de villes. D'un autre côté, il semble que ce soit dans la nature humaine de chercher une cause à n'importe quel désastre. Il n'est pas étonnant que chaque catastrophe vécue dans ce contexte soit liée à ce mythe fondateur. Cependant, on ne peut nier que la violence joue inévitablement un rôle important dans toutes les légendes fondatrices. Cela semble être inhérent au caractère de la tradition. René Girard en fait le commentaire suivant :

« Cette tradition est intéressante en ceci qu'elle rend la collectivité tout entière responsable du meurtre fondateur. Elle repose forcément sur une version collective de ce meurtre et, s'il y a quelque chose d'un peu magique dans la conception qu'elle se fait de répercussions lointaines de celui-ci, elle traduit de celui-ci, elle traduit à sa manière une vérité indépendante de son mode d'expression, l'obligation pour toute communauté de se fonder et de s'ordonner à partir d'une violence radicalement destructrice dans son principe et qui devrait rester telle jusqu'au bout mais dont on ne sait par quel miracle la collectivité a pu différer la violence. »²⁴

Dans ce mythe de Romulus et Rémus, la rivalité de deux frères aboutissant à la mort peut être mise en relation avec le motif du sacrifice de chaque mythe fondateur. Dans les mythes fondateurs, le motif du sacrifice, d'une part, indique une nouvelle création, d'autre part, contient la culpabilité d'un meurtre commis. Ce sentiment de culpabilité est probablement transmis de génération en génération depuis des siècles. Examinons maintenant le rituel sacrificiel accompli pour se débarrasser du poids que les péchés mettent sur l'âme humaine.

2.1. Transfert du mal et le bouc émissaire

C'est un phénomène dans de nombreuses cultures que certaines personnes ou certains animaux soient choisis comme boucs émissaires et tués par un prêtre lors d'un

²³ Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II**, p. 110.

²⁴ Girard, **Le bouc émissaire**, p. 135.

rituel collectif. Pourquoi les hommes ont-ils développé un tel rituel ? Il peut y avoir de nombreuses raisons à cela. Mais la plus évidente de ces raisons devrait être de se débarrasser des péchés et de prendre un nouveau départ. Regardons d'abord les rituels que les hommes font pour transférer le mal à d'autres êtres. Les peuples de chasseurs, de bergers et d'agriculteurs de l'Antiquité avaient probablement une perspective différente de celle de l'époque moderne. Pour eux il n'y a pas de distinction entre champ spirituel et monde physique. C'est pourquoi ils ont des techniques différentes des nôtres pour trouver des solutions aux problèmes qu'ils rencontrent. Les travaux de Fraser à cet égard sont très pertinents.

« Nous pouvons transmettre culpabilité et souffrances à quelque autre créature qui s'en chargera à notre place, est familière à l'esprit du sauvage. Elle provient d'une confusion manifeste entre ce qui est spirituel et ce qui est physique, entre le matériel et l'immatériel. Parce qu'il est possible de faire passer une charge de bois, de pierres ou de quoi que ce soit de notre propre dos sur celui d'autrui, le sauvage s' imagine qu'il lui est également possible de colloquer le fardeau de ses peines et de ses douleurs à quelqu'un d'autre, qui le portera pour lui. Il agit en conséquence ; le résultat en est l'emploi d'un nombre incalculable d'expédients peu généreux pour se débarrasser, sur un autre, des maux qu'on ne tient pas à supporter soi-même. Bref, le principe de la souffrance par délégation est communément accepté et mis en œuvre par des races qui se trouvent à un niveau assez bas de culture intellectuelle et sociale. »²⁵

En quoi la croyance que les hommes peuvent exprimer leur douleur ou leurs péchés est une forme d'auto-tromperie ? Il y a une astuce psychologique dans cette méthode. Aujourd'hui, l'un des problèmes les plus importants de l'époque actuelle, ne se trouverait-il pas dans la façon d'oblitérer les sentiments tels que le remords et la culpabilité qui pèsent sur l'âme ? Les sauvages que Frazer mentionne ici acceptent pourtant l'existence de ces sentiments et essaient de trouver une solution à leur manière pour se débarrasser de ces sentiments.

« Les stratagèmes auxquels le sauvage rusé et égoïste a recours pour se soulager aux dépens d'autrui sont multiples ; il suffira d'en citer quelques cas typiques entre mille. Tout d'abord il faut noter qu'il n'est pas nécessaire de faire passer à une personne le mal dont on cherche à se débarrasser ; on peut tout aussi bien le transférer à un animal ou à une chose ; dans ce dernier cas, il est vrai, la chose n'est souvent qu'un véhicule qui

²⁵ James George Frazer, **Le rameau d'or : esprits des blés et des bois, le bouc émissaire**, Traduit par : Pierre Sayn, Paris : Bouquins, 1983, p. 423.

transporte le mal à la première personne qui le touche. Dans certaines îles des Indes Orientales, on croit qu'on peut guérir l'épilepsie en frappant le malade au visage avec les feuilles de certains arbres, qu'on jette ensuite. La maladie passe censément dans les feuilles et se trouve jetée avec elles. »²⁶

Bien sûr, dans ce genre de pratiques fait intervenir la notion croyance en quelque chose. Si une personne croit pouvoir atteindre un résultat pratique, elle peut atteindre ce résultat d'une manière ou d'une autre. Frazer donne des exemples d'utilisation de l'eau ou des rivières dans les rituels de purification suivants.

« Dans les temps védiques, on considérait qu'un cadet qui se mariait avant son aîné commettait un péché ; mais il existait une cérémonie grâce à laquelle il pouvait se laver de sa faute. On le chargeait de chaînes de roseaux, en signe de son crime, chaînes que l'on arrosait et aspergeait d'eau avant de les jeter dans un torrent écumant qui les emportait, pendant que le mal recevait ordre de s'évanouir avec l'écume du courant. Les nègres Matsés du Togoland pensent que la rivière Awo a le pouvoir d'emporter les misères humaines. Aussi, quand meurt un de leurs amis, et qu'ils ont le cœur gros, descendent-ils vers le fleuve avec des feuilles de raphia liées autour de cou, et des tambours aux mains. Debout sur la berge, ils battent du tambour et lancent les feuilles dans le courant. En voyant les palmes s'éloigner et disparaître, au bruit du clapotis des eaux et du roulement des tambours, ils se figurent que leur douleur s'enfuit elle aussi. De même les anciens Grecs s'imaginaient que l'on pouvait guérir les peines d'amour en se baignant dans le Selemnus. Les Indiens du Pérou cherchaient à se purifier de leurs fautes en plongeant la tête dans un fleuve ; ils disaient que ses eaux emportaient leurs péchés. »²⁷

L'utilisation de l'eau comme moyen de purification est un phénomène qui existe dans de nombreuses cultures. L'eau est utilisée comme moyen de purification à la fois matériellement et spirituellement. Surtout dans les religions monothéistes, l'eau est beaucoup utilisée dans le sens spirituel. Nous pouvons donner l'exemple du mikvé dans le judaïsme. Surtout à la fin de la période menstruelle, les femmes doivent prendre un bain rituel dans une piscine d'eau naturelle de la Synagogue pour restaurer la pureté. Nous pouvons donner un exemple de baptême dans le christianisme. Dans l'Islam, les ablutions prises avant de prier cinq fois par jour peuvent être un exemple d'utilisation

²⁶ **Ibid.**

²⁷ **Ibid.**, p. 424.

de l'eau pour la purification spirituelle. Frazer donne un exemple des Arabes dans ce sens :

*« La tradition de l'utilisation de l'eau comme outil ou un véhicule de purification se retrouve également dans les sociétés arabes. Un remède arabe contre la mélancolie ou la folie provoquée par l'amour consiste à placer une bassine d'eau sur la tête du malade ; à y laisser tomber quelques gouttes de plomb fondu, et à enfouir ensuite le plomb en terrain découvert ; de cette façon, le mal qui se trouvait dans l'homme s'en va. »*²⁸

On croyait que les démons étaient probablement la cause de la maladie dans ces communautés et diverses cérémonies étaient faites pour enlever ces démons de la société. Ils ont dû penser qu'ils devaient d'abord convaincre les démons. Par conséquent, ces cérémonies étaient soit accompagnées d'un instrument ou d'une forte voix humaine.

*« Le véhicule qui emporte les démons peut être de divers genres. Très fréquemment, c'est un petit bateau. Ainsi, dans le district méridional de l'île de Céram, quand tout un village souffre de maladie, on confectionne un petit navire que l'on remplit de riz, de tabac, d'œufs, etc., contributions de tout le peuple. On hisse une petite voile sur le bateau, et, quand tout est prêt, un homme cri d'une voix de stentor : Ô vous, toutes les maladies, petites véroles, fièvres, rougeoles, etc., qui nous avez visités si longtemps, et nous avez fait tant de mal, mais qui cessez maintenant de nous tourmenter, nous avons préparé ce navire à votre intention, et nous l'avons pourvu de provisions suffisantes pour le voyage. Vous ne manquerez ni d'aliments, ni de feuilles de bétel, ni de noix d'arec, ni de tabac. Partez, et faites voile tout de suite loin de nous ; ne venez plus jamais près de nous ; allez-vous-en dans un pays éloigné d'ici. Que toutes les marées et tous les vents vous emportent rapidement loin d'ici, pour que nous puissions, à l'avenir, vivre tranquillement et en sécurité, et ne plus jamais voir le soleil se lever sur vous ».*²⁹

La naïveté de ces mots nous informe du niveau de conscience des gens qui vivaient à cette époque. Tout comme un petit enfant, ils croient que les maladies ont aussi une certaine personnalité. Ils pensent que les maladies doivent manger de la nourriture et fumer du tabac à l'image des êtres humains. Si nous revenons à la cérémonie à nouveau :

²⁸ Ibid., p. 424-425.

²⁹ Frazer, ROEBBÉ, p. 532-533.

« Puis dix ou douze hommes portent le vaisseau sur le rivage, et le laissent partir à la dérive, poussé par la brise de terre, convaincus qu'ils sont délivrés de la maladie à jamais, ou, au moins, jusqu'à la prochaine fois. Si la maladie les attaque à nouveau, ils sont persuadés que ce n'est pas la même maladie, mais une autre, différente, dont ils se débarrasseront de la même façon en temps voulu. Quand la barque chargée de démons a disparu dans le lointain, ceux qui l'ont portée retournent au village ; sur quoi, un homme s'écrie ; « Les maladies maintenant sont parties, évanouis, bannies, et voguent bien loin ». Là-dessus tous les gens sortent en courant des maisons, se transmettent la nouvelle de l'un à l'autre avec grande joie, et frappent sur des gongs et autres instruments retentissants. »³⁰

Quand tous ces processus sont terminés, les hommes sont persuadés avoir expédié la maladie ayant attaqué leur société et se félicitent d'un enthousiasme enfantin. Dans ces célébrations, la musique apparaît comme un motif qui répond à un grand besoin. Dans les sociétés anciennes, on a également observé que la musique était utilisée dans le domaine de l'agriculture en plus de la cérémonie des maladies exterminatrices. Encore une fois, nous examinons un autre exemple que Frazer nous a montré :

« Un ancien voyageur, qui parcourut le sud de l'Inde, nous dit aussi que « les hommes de Calicut observent la pratique suivante quand ils veulent semer du riz. D'abord, ils labourent la terre avec des bœufs, comme nous le faisons ; puis, quand ils sèment le riz dans le champ, ils font résonner joyeusement et sans discontinuer tous les instruments de la cité. Dix ou douze hommes, habillés en démons, se joignent également aux musiciens, pour se livrer à de grandes démonstrations de joie, et cela dans le but d'inciter le diable à rendre ce riz très productif. Nous avons le droit de supposer que la musique, comme les cabrioles de masques, a plutôt pour but de repousser les démons que de les amener à favoriser la croissance du riz. »³¹

Ces rituels que les sociétés accomplissaient dans le monde antique pour enlever des entachements pas seulement matériels mais spirituels, nous donnent des informations sur la compréhension de la psychologie humaine. Il semble que tous ces rituels ont pour but d'assurer la paix et l'harmonie dans la société, en privilégiant parfois l'importance de la communauté sur la vie des individus sacrifiés. D'autre part,

³⁰ **Ibid.**, p. 533.

³¹ **Ibid.**, p. 562-563.

nous voyons que la musique est utilisée comme un motif important lors de l'exécution de rituels. Le but de l'utilisation de la musique est probablement de sauver ces rituels de la banalité de la vie quotidienne, ou du moins les rendre plus présents. Examinons maintenant le concept de bouc émissaire. À cet égard, Hooke nous donne des exemples de certaines cultures.

« Lors du festival babylonien du Nouvel An, dont le but était entièrement agricole, un prêtre sacrificateur et un exorciste purifient le sanctuaire du dieu Nabu, le fils de Marduk, avec la carcasse d'un mouton tué, enduisant les murs du sanctuaire du sang du mouton... Dans le rituel hébreu du Jour des Expiations, qui faisait à l'origine partie du Festival du Nouvel An d'automne..., mais ici, les participants humains au rituel sont remplacés par des victimes animales, à savoir deux chèvres, dont l'une est tuée tandis que l'autre est chassée dans le désert. Encore une fois, dans le rituel athénien de la Bouphonia, un bœuf était rituellement abattu par deux hommes... »³²

Les rituels de bouc émissaire dans le judaïsme étaient susceptibles de réparer un tort fait à Dieu. Les calamités qui ont frappé le peuple juif étaient considérées comme le résultat de la colère de Dieu, pour avoir transgressé des interdits. Supprimer les effets néfastes de cette colère sur la société et rétablir la relation avec Dieu ne pouvait se faire que par un rituel. Un rituel d'expiation. Il y a des expressions dans l'Ancien Testament qui impliquent le pardon de Dieu des péchés des hommes. *« De David. Cantique. Heureux celui à qui la transgression est remise, A qui le péché est pardonné ! Heureux l'homme à qui l'Éternel n'impute pas d'iniquité, Et dans l'esprit duquel il n'y a point de fraude! (Psaume 32/1) »*

Le rituel d'expiation des péchés de la société le plus clairement énoncé et sans équivoque se trouve dans le livre du Lévitique. La personne qui effectuera le rituel est Aaron, et le Dieu d'Israël informe le prophète Moïse d'expliquer à Aaron comment effectuer ce rituel. *« Il prendra les deux boucs, et il les placera devant l'Éternel, à l'entrée de la tente d'assignation. Aaron jettera le sort sur les deux boucs, un sort pour l'Éternel et un sort pour Azazel. Aaron fera approcher le bouc sur lequel est tombé le sort pour l'Éternel, et il l'offrira en sacrifice d'expiation....Et le bouc sur lequel est tombé le sort pour Azazel sera placé vivant devant l'Éternel, afin qu'il serve à faire l'expiation et qu'il soit lâché dans le désert pour Azazel. Lévitique (16/ 5-10) »*

³² S. H. Hooke, **Middle Eastern Mythology**, Australia : Penguin Books, 1968, p. 125.

Après que le Dieu d'Israël ait exprimé les détails selon lesquels le rituel doit être fait avec du sang et de l'encens, il est exprimé comment le peuple d'Israël sera purifié de ses péchés : *« C'est ainsi qu'il fera l'expiation pour le sanctuaire à cause des impuretés des enfants d'Israël et de toutes les transgressions par lesquelles ils ont péché. (Lévitique 16/16) Ces déclarations révèlent clairement la raison de ce rituel. La façon dont le bouc émissaire sera envoyé dans le désert est expliqué comme suit : « Aaron posera ses deux mains sur la tête du bouc vivant, et il confessera sur lui toutes les iniquités des enfants d'Israël et toutes les transgressions par lesquelles ils ont péché ; il les mettra sur la tête du bouc, puis il le chassera dans le désert, à l'aide d'un homme qui aura cette charge. 22Le bouc emportera sur lui toutes leurs iniquités dans une terre désolée ; il sera chassé dans le désert. Lévitique 16/21-22) »*

Cela dit, ces rituels produisaient-ils réellement les effets de détente et d'expiation attendus chez les membres de la population ? Comment les individus se sentent-ils après avoir effectué ce rituel ? La confession des péchés du peuple d'Israël est ici un détail important. Probablement l'élément le plus important qui fait que les hommes se détendent sont ces objections. Parce que l'expression par l'individu de ce qu'il a fait l'amène à faire face à cette action. Qu'en est-il du transfert des péchés au bouc ? Une déclaration faite par Maimonide à ce sujet attire notre attention :

« Le « bouc émissaire » étant destiné à l'expiation totale de grands péchés, de sorte qu'il n'existe aucun sacrifice public de péché qui en fasse expier autant que lui et qu'il emporte en quelque sorte tous les péchés, on ne devait point l'égorger, ni le brûler, ni l'offrir en sacrifice ; mais on devait l'éloigner autant que possible et le lancer dans une terre dite gezéra (Lev.16 :22), c'est-à-dire écartée des habitations. Il est indubitable pour tout le monde que les péchés ne sont point des corps qui puissent se transporter du dos d'un individu sur celui d'un autre. Mais tous ces actes ne sont que des symboles destinés à faire impression sur l'âme, afin que cette impression mène à la pénitence ; on veut dire : nous sommes débarrassés du fardeau de toutes nos actions précédentes, que nous avons jetées derrière nous et lancées à une grande distance. »³³

Bien-sûr, ce philosophe avec une formation aristotélicienne ne trouve pas logique de transférer les péchés d'un être vivant à un autre. Cependant, il parle de

³³ Maimonide, **Le guide des égarés**, p. 1145.

l'impression symbolique que ce rituel aura sur l'âme humain. Serait-ce une sorte d'aveu d'impuissance des hommes, envers ce rituel ? Ou faille-t-il creuser d'avantage ?

2.2. Qu'un seul homme meure pour le peuple

L'une des raisons d'être du rituel du bouc émissaire dans le judaïsme est de purifier la communauté de ses péchés. Il y a cependant d'autres fonctions associées à ce rituel, pour répondre aux besoins des hommes. Il s'agit de supprimer les éléments perturbateurs entravant la société. Ainsi, pour rétablir la paix dans la communauté. Cependant, quand nous arrivons au christianisme, nous pouvons dire que c'est une sorte de retour à un sacrifice humain. C'est-à-dire, dans le processus de la mort de Jésus, il y avait une sorte d'attitude comme s'il était complètement sacrifice humain. C'est le processus du bouc émissaire pour le bien des autres. Regardons ce qu'évoquait le clergé juif dans la Bible, de ce point de vue, lorsqu'il prit une décision au sujet de Jésus.

« Alors les principaux sacrificateurs et les pharisiens rassemblèrent le sanhédrin, et dirent : Que ferons-nous ? Car cet homme fait beaucoup de miracles. Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, et les Romains viendront détruire et notre ville et notre nation. L'un d'eux, Caïphe, qui était souverain sacrificateur cette année-là, leur dit : Vous n'y entendez rien, vous ne réfléchissez pas qu'il est dans votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple, et que la nation entière ne périsse pas. Or, il ne dit pas cela de lui-même ; mais étant souverain sacrificateur cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation. Et ce n'était pas pour la nation seulement ; c'était aussi afin de réunir en un seul corps les enfants de Dieu dispersés. Dès ce jour, ils résolurent de le faire mourir. (Jean 11/47-53) »

Voici un dicton qui résume à lui seul cette fonction de bouc émissaire : « qu'un seul homme meure pour le peuple ». Ainsi, une personne doit être sacrifiée pour la survie de la société. La question principale n'est donc pas la mort d'une personne, mais la vie de la société juive. René Girard dit à cet égard : *« ce qui dit Caïphe est la raison même, c'est la raison politique, la raison du bouc émissaire. Limiter la violence au maximum mais y recourir s'il le faut à la dernière extrémité, pour éviter une violence plus grande... »*³⁴

³⁴ Girard, **Le bouc émissaire**, p. 164.

En sacrifiant Jésus, le clergé juif a choisi la préservation de sa communauté. La logique ici est la suivante : empêcher une plus grande violence qui est susceptible de se produire avec moins de violence. René Girard poursuit : « *Pour que la phrase soit vraiment révélatrice il faut l'entendre non au sens politique mais au sens évangélique, dans le contexte de tout ce qu'on pourrait expliciter. On peut alors y reconnaître une définition fulgurante du mécanisme mis à jour dans le récit de la passion, dans tous les Evangiles et dans la Bible tout entière. L'effet de bouc émissaire à l'origine des sacrifices judaïques. Caïphe est le sacrificateur par excellence, celui qui fait mourir des victimes pour sauver les vivants. En nous le rappelant, Jean souligne que toute décision véritable dans la culture a un caractère sacrificiel et par conséquent remonte à une représentation persécutrice de type sacré.* »³⁵

La relation entre le rituel du sacrifice et la politique se révèle ici. De nombreux politiciens n'ont-ils pas sacrifié des personnes pour le bien de leur propre peuple pendant des siècles ? Les États ne justifient-ils pas leurs raisons belliqueuses envers d'autres peuples sur une base légitime et selon cette logique ? En outre, peut-il être fait un lien entre la mort de Jésus sur la croix et l'épreuve qui amena Abraham au point de sacrifier son propre fils. Derrida commente ce sujet : « ... du « *Me voici* » d'Abraham ou d'Ibrahim devant l'extrême « sacrifice » demandé, l'offrande absolue du fils bien-aimé, la mise à mort exigée ou la mort donnée de l'unique descendance, la répétition suspendue à la veille de toute Passion. »³⁶ Selon la Bible, deux événements ont eu lieu sur le mont Moriija. Ainsi, les prêtres juifs ont fait ce qu'Abraham n'avait pas pu dans le mont Moriija. Nous examinerons cette question plus en détail ultérieurement. Pour l'instant, restons-en au lien entre la crucifixion de Jésus et la logique du bouc émissaire dans le judaïsme.

2.3. Les concepts pharmakon et katharsis

Il existe un concept similaire de bouc émissaire dans la Grèce antique, auquel se réfère le mot pharmakon. Deux personnes, une femme et un homme, sont choisies à la place des chèvres, la communauté les battait avec des brindilles et les a faisait

³⁵ *Ibid.*, p. 165.

³⁶ Jacques Derrida, *Foi et savoir, suivi de le siècle et le pardon*, Paris : Éditions du Seuil, 1996, p.13.

sortir de la ville, croyant que la communauté était lavée de ses péchés. Derrida examine comment Platon utilise ce mot dans le dialogue *Phèdre*, en traitant de la relation entre ce concept et l'art de l'écriture. Au début du dialogue, Socrate et Phèdre vont en dehors de la cité.

« Sur les bords du fleuve Ilyssos, Phèdre et Socrate devisent, à l'ombre d'un platane, pour se protéger du soleil. C'est dans ce climat d'amitié et de simplicité que se déroule l'un des plus grands dialogues platoniciens. Phèdre demande à Socrate « Dis-moi, Socrate. N'est-ce pas ici quelque part sur les bords de l'Ilissus que Borée enleva, dit-on ; la jeune Orithye ? » Phèdre demande si Socrate croit en cette fabuleuse aventure. Socrate répond comme ça : « Mais si j'en doutais, comme les savants, je ne serais pas fort embarrassé ; je pourrais subtiliser, et dire que le vent du nord la fit tomber d'une des roches voisines, quand elle jouait avec Pharmacée, et que ce genre de mort donna lieu de croire qu'elle avait été ravie par Borée, ou bien je pourrais dire qu'elle tomba du rocher de l'Aréopage, car c'est là que plusieurs transportent la scène. Pour moi, mon cher Phèdre, je trouve ces explications très ingénieuses ; mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail, de raffinement, et qu'elles mettent un homme dans une assez triste position. »³⁷

Il est très significatif que Socrate et Phèdre soient sortis de la ville au début de ce dialogue. Cela représente un aspect du bouc émissaire humain. De même que les hommes qui portent les péchés de la ville sont sortis de la ville, Socrate et Phèdre aussi sortent de la ville. Ce n'est pas une coïncidence. Derrida commente cette entrée :

« Cette brève évocation de Pharmacée, au début du Phèdre, est-elle un hasard ? Un hors d'œuvre ? Retenons en tout cas ceci, qu'une petite tache, c'est-à-dire une maille (macula), marquait en fond de toile, pour tout le dialogue, la scène de cette vierge précipitée vers l'abîme, surprise par la mort en jouant avec Pharmacée. Pharmacée (pharmakeia) est aussi un nom commun qui signifie l'administration du pharmakon, de la drogue : du remède et/ou du poison. « Empoisonnement » n'était pas le sens le moins courant de « pharmacée ». Antiphon nous a laissé le logogramme d'une « accusation d'empoisonnement contre une belle-mère » (Pharmakeias kata tes metryias). Par son jeu, Pharmacée a entraîné vers la mort une pureté virginale et un dedans inentamé. »³⁸

³⁷ Platon, **Phèdre**, Oeuvres de Platon, Traduites par Victor Cousin, Tome Quatrième, Bossange Frères, Paris, (229)

³⁸ Jacques Derrida, **La pharmacie de Platon**, Paris : Tel Quel, 1968, p. 264.

La signification de *pharmakon* pointe sur le rejet de quelque chose, et il est très symbolique pour Phèdre et Socrate de sortir de la ville. Dans ce dialogue, Derrida pointe spécifiquement le double aspect du mot *pharmakon*. *« A peine plus loin, Socrate compare à une drogue (pharmakon) les textes écrits que Phèdre a apportés avec lui. Ce pharmakon, cette « médecine », ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d'envoûtement peuvent être – tour à tour ou simultanément bénéfique ou maléfiques. »*³⁹

Platon utilise aussi le mot de *pharmakon* quand il parle de l'essence de l'art de l'écriture. Décrivez l'histoire de l'invention de l'écriture comme suit :

*« Socrate : J'ai entendu dire que près de Naucratis, en Égypte, il y eut un dieu, l'un' des plus anciennement adorés dans le pays, et celui-là même auquel est consacré l'oiseau que l'on nomme Ibis. Ce dieu s'appelle Theuth. On dit qu'il a inventé le premier les nombres, le calcul, la géométrie et l'astronomie ; les jeux d'échecs, de dés, et l'écriture. L'Égypte toute entière était alors, sous la domination de Thamus, qui habitait dans la grande ville capitale de la haute Égypte; les Grecs appellent la ville de Thèbes l'Égyptienne, elle dieu, Ammon. Theuth vint donc trouver le roi, lui montra les arts qu'il avait inventés, et lui dit qu'il fallait en faire part à tous les Égyptiens, Celui-ci lui demanda de quelle utilité serait chacun de ces arts, et se mit à disserter sur tout ce que Theuth disait au sujet de ses inventions, blâmant ceci, approuvant cela. Ainsi Thamus alléqua, dit-on, au dieu Theuth beaucoup de raisons pour et contre chaque art en particulier. Il serait trop long de les parcourir ; mais lorsqu'ils en furent à l'écriture : Cette science, ô roi! lui dit Theuth, rendra les Égyptiens plus savants et soulagera leur mémoire. C'est un remède (pharmakon) que j'ai trouvé contre la difficulté d'apprendre et de savoir. »*⁴⁰

³⁹ **Ibid.**, p. 264.

⁴⁰ Platon, **Phedre**, (274 c-e) Nous devons regarder de plus près la position du dieu égyptien Thoth, qui mérite une attention toute particulière à plus d'un point de vue. *« Si, au cours des siècles, Seth est devenu de plus en plus un ennemi du bien, un autre dieu devint un ami fidèle de dieux et des hommes. C'est Thoth, que l'on avait vénéré autrefois en tant qu'ibis dans le Delta et qui trouva plus tard une nouvelle patrie dans la Moyenne-Égypte, à Shmoun. Ses adorateurs le considéraient comme le dieu de la lune et pensaient qu'il restituait chaque mois à son astre ce qui lui était enlevé. Il lui rend sa plénitude « D'œil d'Horus intact », de pleine lune. Il règle aussi le temps et est le représentant de l'ordre dans l'univers. Il est le comptable et le scribe des dieux et également le patron de tous ceux qui écrivent en Égypte, où l'écriture a toujours été tant en honneur. »* Adolphe Erman, **La religion des Égyptiens** ; Traduit par Henri Wild, Préface de M. Etienne Drioton, Paris : Payot, 1937, p. 59.

Le roi eut une réaction sceptique vis-à-vis de cette présentation. Il dit qu'il ne produira que l'oubli dans l'esprit de ceux qui apprennent, en leur faisant négliger la mémoire. Derrida attire l'attention sur les sens opposés de ce mot :

« La traduction courante de pharmakon par remède – drogue bienfaisante – n'est certes pas inexacte. Non seulement pharmakon pouvait vouloir dire remède et effacer, à une certaine surface de son fonctionnement, l'ambiguïté de son sens. Mais il est même évident que l'intention déclarée de Theuth étant de faire valoir son produit, il fait tourner le mot autour de son étrange et invisible pivot, et le présente sous un seul, le plus rassurant, de ses pôles. Cette médecine est bénéfique, elle produit et répare accumule et remédie, augmente le savoir et réduit l'oubli. Néanmoins la traduction par « remède » efface, par la sortie hors de la langue grecque, l'autre pôle réservé dans le mot pharmakon. Elle annule la ressource d'ambiguïté et rend plus difficile, sinon impossible, l'intelligence du contexte. »⁴¹

Encore dans un autre dialogue du Platon nous rencontrons *pharmakon*. Ici aussi, la situation de *pharmakon* n'est pas claire. « Si en effet nous n'éprouvions aucune souffrance, nous ne sentirions plus le besoin d'aucun soulagement ; et par là il serait évidemment prouvé que c'est à cause du mauvais que nous recherchons et aimons le bon : le bon est en quelque sorte le remède (*pharmakon*) du mauvais, le mauvais est une maladie ; or, quand il n'y a pas de maladie, on n'a nul besoin de remèdes. »⁴²

Platon souligne ici que le bon et le mauvais sont opposés l'un à l'autre et souligne que nous voyons le bon comme un remède en raison de l'existence du mauvais. Dans cette partie du dialogue, Derrida souligne que Platon aborde également l'art de l'écriture avec une sorte de scepticisme.

« L'écriture annonce par Theuth comme un remède, comme une drogue bénéfique, est ensuite retournée et dénoncée par le roi, puis, à la place du roi, par Socrate, comme substance maléfique et philtre d'oubli. Inversement, et quoique la lisibilité n'en soit pas immédiate, la ciguë, cette potion qui n'a jamais eu dans le Phédon d'autre nom que pharmakon, est présentée à Socrate comme une poison mais elle se transforme, par l'effet du logos socratique la démonstration philosophique du Phédon, en moyen de

⁴¹ Derrida, **La pharmacie de Platon**, p. 295-296.

⁴² Platon, **Lysis**, Oeuvres de Platon, Traduites par Victor Cousin, Tome Quatrième, Paris : Bossange Frères, (220 c-d)

délivrance, possibilité du salut et vertu cathartique. La ciguë a un effet ontologique : initier à la contemplation de l'eidos et à l'immortalité de l'âme. »⁴³

Considérant que, l'art d'écrire s'avère dangereux pour la mémoire humaine. Si l'écriture est pratique, elle provoque également l'oubli. Ce qui est considéré comme un remède d'une part peut engendrer des effets néfastes d'un autre. Les deux significations opposées du mot pharmakon deviennent ainsi plus évidentes. Derrida poursuit :

*« Ainsi l'écriture est donnée comme suppléant sensible, visible, spatial de la mnémè ; elle s'avère ensuite nuisible et engourdissant pour le dedans invisible de l'âme, la mémoire et la vérité. Inversement, la ciguë est donnée comme un poison nuisible et engourdissant pour le corps. Elle s'avère ensuite bienfaisante pour l'âme, qu'elle délivre du corps et éveille à la vérité de l'eidos. Si le pharmakon est « ambivalent », c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc.) C'est à partir de ce jeu ou de ce mouvement que les opposés ou les différents sont arrêtés par Platon. Le pharmakon est le mouvement, le lieu et le jeu (la production) la différence. Il est la différence de la différence ».*⁴⁴

Pourrions-nous faire émettre l'hypothèse à ce stade que la musique aurait un double effet, comme pharmakon ? Bien et mal. Que pense Platon de ce sujet ? Permet de jeter un œil à Phèdre. *« On dit donc que les cigales étaient des hommes avant la naissance des Muses. Quand le chant naquit avec les Muses, plusieurs des hommes de ce temps furent si transportés de plaisir que la passion de chanter leur fit oublier le boire et le manger, et qu'ils moururent sans même s'en apercevoir. C'est d'eux que naquit ensuite la race des cigales, qui a reçu des Muses le privilège de n'avoir aucun besoin de nourriture. Du moment qu'elles viennent au monde, elles chantent sans boire ni manger jusqu'au terme de leur existence. »*⁴⁵

On souligne ici que la musique des Muses est si efficace qu'elle fait oublier les corps. C'est comme la ciguë que Socrate boit. D'une part, les hommes meurent, d'autre part, ils se débarrassent des besoins du corps. Alors ils se transforment en quelque

⁴³ Derrida, **La pharmacie de Platon**, p. 334-335.

⁴⁴ **Ibid.**, p. 335.

⁴⁵ Platon, **Phèdre**, (259 c)

chose d'autre : comme les cigales. Le mythe des cigales de Platon reflète-t-il l'approche musicale de Platon ? Evangelos Moutsopoulos commente ce sujet comme suit :

« On pourrait dire, sans risque d'exagération, que le mythe des cigales résume toute la doctrine platonicienne sur la musique : l'observation physique et physiologique, l'étude de l'art musical et de ses relations avec la science de l'art cosmique, son importance pour la vie humaine et l'usage de chœurs, l'ensemble couronné par la légende, tout y est présent. De tout ceci retenons deux faits sur lesquels Platon insiste, à savoir que la musique n'est qu'un don des Muses, d'ailleurs assez tardif, et que certains hommes sont particulièrement enclins à servir cet art. »⁴⁶

Ces deux aspects opposés du mot *pharmakon* ont également attiré l'attention de René Girard. Girard prend ce mot en termes de distinction entre la bonne philosophie et la mauvaise philosophie.

« Le pharmakon platonicien fonctionne exactement comme le pharmakos humain et avec des résultats analogues. Ce mot est le pivot de volte-face décisives pour le partage entre la mauvaise sophistique et la bonne philosophie, mais aussi peu justifiées et aussi peu justifiables que la violence dont était victime le bouc émissaire humain, promené rituellement dans les rues de la bonne ville d'Athènes avant d'être assassiné. Quand pharmakon s'applique aux sophistes, le terme est pris, le plus souvent, dans son acception maléfique de poison. Quand il s'applique à Socrate, par contre, et à toute activité socratique, il est pris dans son acception bénéfique de remède. »⁴⁷

Un élève de Platon utilise un concept similaire au *pharmakon* qui existe dans la philosophie de Platon. Il s'agit d'Aristote, qui utilise le concept de *katharsis* pour se débarrasser de sentiments tels que la pitié et la peur. René Girard commente ceci : *« Il en est de pharmakon dans Platon comme de katharsis dans Aristote. Quelle que soit la pensée exacte des deux philosophes, leur intuition d'écrivains les dirige infailliblement vers des termes qui leur paraissent suggestifs mais simplement métaphoriques. Le recours à la métaphore, dans chaque cas, est innocent, de cette innocence qui caractérise toute méconnaissance sacrificielle. »⁴⁸* Si nous regardons de plus près la signification de *katharsis*. René Girard explique en détail le sens de ce mot.

⁴⁶ Evangelos Moutsopoulos, **La musique dans l'œuvre de Platon**, Paris : Presses Universitaires De France, 1959, p. 8.

⁴⁷ René Girard, **La violence et le sacré**, Paris : Bernard Grasset, 1972, p. 442-443.

⁴⁸ **Ibid.**, p. 443.

« Le mot katharsis signifie d'abord le bénéfice mystérieux que la cité retire de la mise à mort du katharma humain. On traduit généralement par purification religieuse. L'opération est conçue sur le mode d'un drainage, d'une évacuation. Avant d'être exécuté, le katharma est solennellement promené dans les rues de la ville, un peu à la façon dont une ménagère passe l'aspirateur dans tous les recoins de son appartement. La victime doit aimer vers sa personne tous les mauvais germes et les évacuer en se faisant elle-même éliminer. »⁴⁹

Dans cette définition, on voit que l'on y retrouve la logique du bouc émissaire. Il est important que la victime soit exposée dans les rues de la ville et porte tous les péchés. Ainsi, la victime du sacrifice prend et emporte les péchés de tout un peuple et purifie les citoyens de la ville de leurs péchés.

« A côté de l'usage religieux, et de l'usage chamanistique, intermédiaire entre les deux, il y a un usage proprement médical du terme katharsis. Un remède cathartique est une drogue puissante qui provoque l'évacuation d'humeurs ou de matières dont la présence est jugée nocive. Le remède est fréquemment conçu comme participant de la même nature que le mal ou susceptible au moins d'en aggraver les symptômes et de provoquer, ce faisant, une crise salutaire d'où la guérison émergera. Il constitue, en somme, un supplément de mal qui pousse la crise au paroxysme et provoque l'expulsion des agents pathogènes avec la sienne propre... Le glissement qui conduit du katharma humain à la katharsis médicale est parallèle à celui qui conduit du parmakos humain au terme pharmakon qui signifie à la fois poison et remède. Dans les deux cas, on passe de la victime émissaire ou plutôt de son représentant, à la drogue double, à la fois maléfique et bénéfique, c'est-à-dire à une transposition physique de la dualité sacrée. »⁵⁰

L'usage médical du concept de catharsis rappelle aussi la logique de son usage spirituel. Afin de comprendre l'usage dans ce sens, il faut regarder comment Aristote utilise ce concept. Aristote utilise ce concept pour expliquer l'impact de la tragédie sur les humains. Aristote dans le livre Poétique mentionne l'effet purificateur de la tragédie. Selon lui « ..la tragédie est la représentation d'une action grave et sérieuse, complète et d'une certaine étendue, dans un langage attractif dont chacune des formes est utilisée séparément dans les différentes parties de l'œuvre, exécutée par des acteurs

⁴⁹ Ibid., p. 443.

⁵⁰ Ibid., p. 430-431.

et pas au moyen d'un récit, et qui, au moyen de la pitié et de la peur, effectue la purgation des vécus émotionnels de cette nature. »⁵¹

Dans cette définition, Aristote fait référence au bénéfice que la tragédie apporte aux personnes. En regardant la tragédie, les hommes se débarrassent des mauvais sentiments qui pèsent sur leur âme. Cette purification a le même effet sur les humains que le bouc émissaire. Cependant, elle se base ici sur l'imitation, ce qui en fait une forme un peu différente. René Girard dit à cet égard comme ça : *« Nous savons déjà que la tragédie est issue de formes mythique et rituelles. Nous n'avons pas à définir la fonction du genre tragique. C'est là ce qu'Aristote a déjà fait. En décrivant l'effet tragique en termes de katharsis, il affirme que la tragédie peut et doit remplir au moins certaines des fonctions dévolues au rituel dans un univers où celui-ci a disparu. »⁵²*

En soulignant la fonction des rituels dans les sociétés, René Girard rappelle qu'ils répondent toujours d'une manière ou d'une autre au besoin de purification des personnes. Nous aborderons plus tard la fonction des rituels dans les sociétés. Girard traite également de la tragédie d'Œdipe dans ce contexte. Il traite la tragédie d'Œdipe et des héros importants de la Grèce antique comme suites. Il traite la tragédie d'Œdipe des héros importants de la Grèce antique comme suites. *« L'Œdipe tragique ne fait qu'un, on l'a vu, avec l'antique katharma. Au lieu de substituer à la violence collective originelle un temple et un autel sur lequel on immolera réellement une victime, on a maintenant un théâtre et une scène sur laquelle le destin de ce katharma, mimé par un acteur, purgera les spectateurs de leurs passions, provoquera une nouvelle katharsis individuelle et collective, salutaire, elle aussi, pour la communauté. »⁵³*

Nous avons vu le lien entre les concepts de pharmakon dans la philosophie de Platon et de catharsis dans la philosophie d'Aristote avec le rituel du bouc émissaire. Dans la Grèce antique, il était probablement réconfortant pour les hommes de penser qu'ils imputaient leurs péchés à une personne et l'expulsaient de la ville, en pensant qu'ils éliminaient ainsi le mal de la société. Avec le concept de catharsis, Aristote affirme que la tragédie répond à ce besoin de purification. Il y a cependant ici une

⁵¹ Aristote, **Poétique**, Œuvres complètes Directeur: Pierre Pellegrin, Paris: Éditions Flammarion, 2014, Chapitre 6, (15) p. 5410.

⁵² Girard, **La violence et le sacré**, p. 434.

⁵³ **Ibid.**

purification des émotions par l'imitation d'un acte violent, et non un acte violent réellement perpétré.

2.4. La purification du temps

Dans les temps anciens, les hommes utilisaient un bouc émissaire pour se débarrasser de leurs péchés et de leurs fautes. La fête de la nouvelle année est également une excellente opportunité pour de tels processus. La perception du temps par les humains à l'époque ancienne était très différente de la société dans laquelle nous vivons aujourd'hui. Nous comprendrons mieux cela quand nous aurons examiné ce qu'ils entendaient par « nouvel An ». René Girard établit ainsi la relation entre le mot violence et les rituels.

« La « traduction » du processus violent entre termes d'expulsion, d'évacuation, d'ablation chirurgicale, etc., apparaît avec une fréquence extraordinaire dans les cultures les plus diverses. C'est ainsi que les résultats de l'Incwala swazi s'expriment dans des actions rituelles dont la désignation qui signifie littéralement « mordre », « trancher » ou « entamer » la nouvelle année, s'inscrit dans un ensemble sémantique où figurent toutes sortes d'opérations hautement révélatrices puisqu'elles vont de la consommation du premier mariage royal à la victoire décisive dans un conflit armé : le dénominateur commun paraît être la souffrance aiguë mais salutaire propre à assurer la guérison d'une maladie, la résolution naturelle ou artificielle d'une crise quelconque. Le même ensemble désigne l'action de substances qui passent pour exercer une action thérapeutique. Au cours de rites, le roi crache des substances magiques et médicales en direction de l'est et de l'ouest. Le terme même d'Incwala paraît se rapporter à l'idée de propreté, de nettoyage par évacuation. Tout se termine, par un grand feu où se consomment les restes impurs des opérations rituelles et de l'année entière qui vient de s'écouler. »⁵⁴

Dans le monde antique, les hommes voyaient probablement la nouvelle année comme un nouveau départ dans tous les sens. Les significations attribuées aux rituels dont parle Girard semblent toujours liées au nettoyage et à la purification. La logique ici est sans doute de se débarrasser des mauvais effets du passé, afin repartir sur de bonnes bases. Toutefois, la nouvelle année signifiait dans un sens

⁵⁴ Girard, **La violence et le sacré**, p. 431.

réitérer la création du cosmos. Eliade nous donne les informations suivantes à ce sujet.

*« C'est le mythe cosmogonique qui raconte comment le Cosmos est venu à l'existence. A Babylone, au cours de la cérémonie akîtu, qui se déroulait les derniers jours de l'année et les premiers jours du Nouvel An, on récitait solennellement le « Poème de la Création », l'Enumaelish. Par la récitation rituelle on réactualisait le combat entre Marduk et le monstre marin Tiamat qui avait eu lieu ab origine, et qui avait mis fin au Chaos par la victoire finale du dieu. Marduk avait créé le Cosmos avec le corps déchiqueté de Tiamat et avait créé l'homme avec le sang du démon Kingu, principal allié de Tiamat. »*⁵⁵

Il est intéressant que chaque nouveau départ imite ou rappelle le début du cosmos. Les hommes ont probablement dû penser que le temps revenait au début à travers des rituels. Eliade exprime cette situation comme suit :

*« Le Nouvel An est une réactualisation de la cosmogonie, il implique la reprise de Temps à son commencement, c'est-à-dire la restauration du Temps primordial, du Temps « pur », celui qui existait au moment de la Création. Pour cette raison, à l'occasion du Nouvel An, on procède à des « purifications » et à l'expulsion des péchés, des démons ou simplement d'un bouc émissaire. Car il ne s'agit pas seulement de la cessation effective d'un certain intervalle temporel et du début d'un autre intervalle (comme s'imaginer, par exemple, un homme moderne), mais aussi de l'abolition de l'année passée et du temps écoulé. Tel est, d'ailleurs, le sens des purifications rituelles : une combustion, une annulation des péchés et des fautes de l'individu et de la communauté dans son ensemble, et non une simple « purification ».*⁵⁶

Que pouvons-nous voir ici ? La conscience de se renouveler comme par réflexion cosmique. L'être humain est maintenant libéré du fardeau du passé et navigue vers une nouvelle époque.

« Tous les « péchés » de l'année, tout ce que le Temps avait souillé et usé, était anéanti dans le sens physique du terme. En participant symboliquement à l'anéantissement et à la recreation du Monde, l'homme était, lui aussi, créé de nouveau ; il renaissait, parce qu'il commençait une existence nouvelle. Avec chaque Nouvel An, l'homme se sentait plus libre et plus pur, car il s'était délivré du fardeau de ses fautes et de ses péchés. Il

⁵⁵ Mircea Eliade, **Le sacré et le profane**, Paris : Gallimard, 1965, p. 70.

⁵⁶ **Ibid.**, p. 71.

avait réintégré le Temps fabuleux de la Création, donc un Temps sacré et « fort » ; sacré parce que transfiguré par la présence des dieux ; « fort », parce que c'était le Temps propre et exclusif à la création la plus gigantesque qui s'est jamais effectuée : celle de l'Univers. »⁵⁷

Se débarrasser de l'année précédente exigeait également une sorte de cérémonie. Encore une fois, un être humain était choisi comme bouc émissaire pour représenter l'année précédente. Eliade déclare que dans la Rome antique, un humain était choisi et que les hommes croyaient qu'il représentait le Mars de l'année passée. Cette personne était battue avec des bâtons et expulsée de la ville :

« Chaque année, le 14 mars, on conduisait en procession, par les rues de Rome, un homme vêtu de peaux de bêtes ; on le frappait avec de longues baguettes blanches, et on le chassait de la cité. On l'appelait Mamurius Veturius, c'est-à-dire le « Vieux Mars », et, comme la cérémonie avait lieu la veille de la première pleine lune de l'ancienne année romaine (qui commençait le première mars), l'homme vêtu de peaux de bêtes représentait certainement le Mars de l'année passée, que l'on expulsait au début de la nouvelle. Or, Mars était, à l'origine, un dieu non de la guerre, mais de la végétation. C'était à Mars que le paysan romain adressait des prières pour la prospérité de son blé et de ses vignes, de ses arbres fruitiers et de ses futaies ; c'était à Mars que le collège sacré des frères Arvales, dont la tâche consistait à offrir des sacrifices pour faire croître les récoltes, adressait presque exclusivement ses pétitions ; et c'était à Mars, nous l'avons vu, que l'on sacrifiait, en octobre, un cheval, pour obtenir une moisson abondante. En outre, c'était à Mars, sous son titre de « Mars des Bois » (Mars Silvanus), que les fermiers offraient des sacrifices pour la santé de leur bétail. »⁵⁸

Le fait que les hommes expulsaient leurs boucs émissaires à l'extérieur de la ville nous renseigne sur la vision du monde et le sens des mots tels qu'ils étaient vécus à cette époque. Comme si la ville représentait la limite du monde mental de la société. Rejeter une entité hors de la ville signifiait probablement aussi l'enlever de leur mémoire et de leur esprit. *« Il semble que c'étaient les prêtres-danseurs de Mars, les Saliens, qui administraient les coups avec lesquels on chassait le « Vieux Mars » de la ville. Du moins, nous savons que, dans leurs chants, ses prêtres mentionnaient le nom de Mamurius Veturius ; et on nous dit qu'à un certain jour, qui lui est consacré, ils frappaient une peau de bête à coups de bâtons. Il est donc fort probable que la peau*

⁵⁷ **Ibid.**, p. 72.

⁵⁸ Frazer, **Le rameau d'or**, p. 559.

*qu'ils battaient ce jour-là était celle que portait le représentant de la divinité dont ils chantaient en même temps le nom.*⁵⁹

La répétition de la musique et des mots prononcés donne également un sens particulier aux rituels. La présence de la musique dans de nombreux rituels est remarquable en ce sens, parce qu'elle sort les hommes du moment présent et les ouvre, le temps du rituel, à une réalité atemporelle plus universelle.

*« La récitation rituelle du mythe cosmogonique joue un rôle important dans les guérisons, où l'on poursuit la régénération de l'être humain. A Fidji, le cérémonial de l'installation d'un nouveau souverain s'appelle « Création du Monde », et le même cérémonial est répété pour sauver les récoltes compromises. C'est peut-être en Polynésie que l'on rencontre la plus large application rituelle du mythe cosmogonique. Les paroles que Io avait prononcées in illo tempore pour créer le Monde sont devenues des formules rituelles. Les hommes les répètent dans de multiples occasions : pour féconder une matrice stérile, pour guérir (aussi bien les maladies du corps que celles de l'esprit), pour se préparer à la guerre, mais aussi à l'heure de la mort ou pour stimuler l'inspiration poétique. »*⁶⁰

Le renouvellement du cycle du temps guérit les hommes spirituellement tout comme corporellement. Ainsi, sont-ils libres de l'influence des années passées ? Les maladies antérieures ne passent pas au cycle suivant. Ceci est seulement convaincant à travers des rituels et les hommes sont convaincus que tout recommence.

*« Le mythe cosmogonique sert ainsi aux Polynésiens de modèle archétypal pour toutes les « créations », sur quelque plan qu'elles se déroulent : biologique, psychologique, spirituel. Mais puisque la récitation rituelle du mythe cosmogonique implique la réactualisation de cet événement primordial, il s'ensuit que celui pour qui on le récite est magiquement projeté au « commencement du Monde », il devient contemporain de la cosmogonie. Il s'agit pour lui d'un retour au Temps de l'origine, dont le but thérapeutique est de commencer une nouvelle fois l'existence, de naître (symboliquement) de nouveau. La conception sous-jacente à ces rites de guérison semble être la suivante : la Vie ne peut pas être réparée, mais seulement recrée par la répétition symbolique de la cosmogonie, car la cosmogonie est le modèle exemplaire de toute création. »*⁶¹

⁵⁹ **Ibid.**, p. 560.

⁶⁰ Eliade, **Le sacré et le profane**, p. 74.

⁶¹ **Ibid.**, p. 74-75.

Comme nous l'avons déjà dit, les mots qui sont prononcés lors des rituels ont une grande importance. Les hommes sont convaincus que tout est créé depuis le début à travers les mots.

« Lorsqu'on examine de plus près la thérapeutique archaïque comme, par exemple, celle de Na-khi, population tibéto-birmane vivant dans la Chine du Sud-Ouest (province du Yunnan). Le rituel de guérison consiste à proprement parler dans la récitation solennelle du mythe de la Création du Monde, suivi des mythes de l'origine des maladies (provoquées par la colère des Serpents) et de l'apparition du premier chaman-guérisseur qui apporte aux humains les médicaments nécessaires. Presque tous les rituels évoquent le commencement, le Temps mythique où le Monde n'existait pas encore : « Au commencement, au temps où les cieux, le soleil, la lune, les astres, les planètes et la terre n'avaient pas encore apparus, alors que rien n'avait encore paru, etc. » Suit la cosmogonie et l'apparition des serpents : « Au temps où le ciel paru, le soleil, la lune, les astres et les planètes et la terre se répandirent ; quand les montagnes, les vallées, les arbres et les rochers parurent, à ce moment parurent les Nagas et les dragons, etc. » On raconte ensuite la naissance du premier guérisseur et l'apparition des médicaments. Et on ajoute : « Il faut raconter l'origine du remède, sinon on ne peut pas parler de lui. »⁶²

Aujourd'hui, dans la société moderne, les hommes ignorent le concept de régénération et de purification des péchés, mais compte tenu cependant des significations de ces cérémonies, elles ne sont plus compréhensibles aujourd'hui que par leur excitation, suscitées par les fêtes de nouvelle année et le désir individuel de la célébrer avec joie, comme si cette excitation était héritée de leurs ancêtres.

Qu'en est-il dans la culture islamique ? Existe-t-il de tels rituels dans lequel les musulmans croient pouvoir être lavés de leurs péchés ? Nous ne pouvons pas donner de réponse claire à ce sujet. Cependant, nous pouvons dire que faire un pèlerinage donne aux hommes un tel sentiment. Surtout en Anatolie, avant de se rendre à La Mecque pour le pèlerinage, les musulmans rendent visite à leurs proches parents et amis et demandent pardon s'ils ont brisé leur cœur. De cette façon, ils se vident la conscience avant de partir en pèlerinage. Ainsi pensent-ils qu'aller à La Mecque et faire le tour de la Kaaba (le "tawaf") les purifie de leurs péchés. Comment cette

⁶² **Ibid.**, p. 75-76.

compréhension est-elle née ? Il n'y a aucune information dans le Coran signifiant que faire le tour de la Kaaba purifie ouvertement une personne de ses péchés. Cependant, on peut dire qu'une telle croyance existait dans la période pré-islamique et que cette croyance ait également infiltré la culture islamique.

« On raconte qu'avant l'Islam, les Arabes faisaient le tour de la Kaaba en joignant les mains et en sifflant. Certains d'entre eux circulaient nus, car ils ne voulaient pas effectuer de faire le tour de la Kaaba avec leurs vêtements, et certains avec les vêtements dans lesquels ils avaient péché. Si une personne apportait une autre robe qui n'avait pas été portée auparavant, autre que celle qu'elle portait, dans le but de visiter la Kaaba, elle effectuerait le tour de la Kaaba avec elle, puis l'enlèverait et la laisserait là, et cette robe, appelé « lekā », ne serait pas touchée et serait laissée à se dégrader. Les femmes qui ne trouvaient pas de vêtements propres se rendaient également nues en couvrant leurs parties intimes avec leurs mains. Ensuite, des sacrifices étaient faits à côté de la statue du dieu Isaf, et de leur sang on en enduisait les murs de la Kaaba, et ceux qui avaient sacrifié ne mangeaient pas cette viande. »⁶³

Ici aussi, nous rencontrons le rituel du sacrifice pour se débarrasser des péchés. Encore une fois, comme dans le rituel du bouc émissaire du judaïsme, la viande de la victime n'est pas mangée. C'est probablement parce que l'on pense que les péchés sont transférés à l'animal sacrifié. Par conséquent, manger la viande de cet animal signifierait que les péchés seraient également transférés à la personne en retour. Dans ce rituel, le sang est également utilisé comme motif intéressant.

En conséquence, nous pouvons affirmer que bien que le motif du bouc émissaire continue d'exister dans de nombreuses cultures sous différents noms et méthodes, la même logique semble opérer dans chacun d'eux. Selon cette logique, tout ce qui dérange une personne ou une société devrait lui être retiré. Ce retrait peut prendre la forme d'une expulsion hors de la ville ou du jet du haut d'une falaise. Ainsi, une société peut se débarrasser de cette chose qui la dérange et continuer son existence de manière plus sereine. En ce sens, lorsqu'on regarde l'histoire, on constate parfois qu'une institution puisse aussi être vue comme bouc émissaire et être détruite. Par exemple, en 1577 lors la période de l'Empire Ottoman, l'observatoire fut établi sur les crêtes de Tophane avec l'autorisation de III. Murad. Malheureusement, cet

⁶³ Abdülkerim Özaydın, "Hac", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hac#2-islamda-hac> (10.06.2023).

observatoire devient la cible de conflits entre les hommes d'État de cette période. Le cheikh al-Islam Kadızâde Ahmed Shemseddin en est venu à prononcer une fatwa déclarant : « Pouvoir observer le ciel, partout où cela nous tente n'amène rien de bon. Cet État est ruiné et dévasté et ces observatoires entraînent les pays dans lesquels ils se trouvent vers des catastrophes ». Sur ce, l'Observatoire d'Istanbul fut détruit en 1580.⁶⁴

3. Le rôle du sacrifice humain dans les constructions

Il est très probable que la construction d'un bâtiment pour beaucoup des peuples vivant dans les temps anciens ait plus de sens que pour les hommes des civilisations modernes. Un des indices les plus importants en est les rituels de sacrifice humain lors de la construction d'un bâtiment. Il est au préalable nécessaire de concevoir comment l'action du sacrifice puisse apporter une valeur sacrée, à ce travail. Le lieu choisi pour une maison, un temple, un village ou une ville peut-il être un lieu ordinaire ? Quels éléments participent à déterminer la qualité propice d'un espace sacré ? Comment ont-ils manifesté leur sens du sacré, c'est-à-dire ce qui est le plus fondamental pour un croyant, dans les relations spatiales ? Ernst Cassirer explique cette situation comme suit :

« La consécration commence lorsqu'une zone spécifique est détachée de l'espace dans son ensemble alors qu'elle se distingue des autres zones et on pourrait dire religieusement encerclée. Cette conception d'une consécration religieuse se manifestant parallèlement à une délimitation spatiale a trouvé son dépôt linguistique dans le mot templum. Car templum (Grec Τέμενος) remonte à la racine τεμ, « couper », et signifie donc ce qui est découpé, délimité. Il désigne d'abord l'enceinte sacrée appartenant au dieu et consacrée au dieu puis, par extension, tout terrain délimité, tout champ ou verger borné, qu'il appartienne à un dieu, à un roi ou à un héros. Mais par une intuition religieuse primordiale et fondamentale, le ciel dans son ensemble apparaît comme une telle zone fermée et consacrée ; comme un temple habité par un être divin et gouverné par une volonté divine. »⁶⁵

⁶⁴ Abdülhak Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul : Evrim Matbaacılık, 1982, p. 105. Voir aussi Kübra Fettahoğlu, **Rasathane-i Amire**, Ankara : Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019, p. 7.

⁶⁵ Ernst Cassirer, **The Philosophy of Symbolic Forms: 2 Mythical Thought**, Traduit par : Ralph Manheim, Oxford University Press, London, 1955, p. 99-100.

De nombreuses études ont révélé que le fait de sacrifier un être humain ou un animal pour construire un bâtiment est une pratique certainement très ancienne, en tous cas attestés déjà à la préhistoire. Nous pouvons donner un exemple de ce rituel sacrificiel de l'Ancien Testament. Le jour de l'ouverture du temple de Salomon, qui est un temple très important pour les Juifs, est décrit dans 1 Rois comme suit : « *Salomon immola vingt-deux mille bœufs et cent vingt mille brebis pour le sacrifice d'actions de grâces qu'il offrit à l'Éternel. Ainsi le roi et tous les enfants d'Israël firent la dédicace de la maison de l'Éternel. (I. Rois 8:63)* »

Effectuer un rituel sacrificiel pour un bâtiment est un phénomène observé dans de nombreuses cultures. Pourquoi sacrifieraient-ils pour une construction ? Il en va probablement de l'explication suivante : Quand les hommes construisaient un bâtiment, ils pensaient devoir lui donner une vie. Cela ne peut être donné à l'édifice que par le sacrifice du sang animal ou humain. Ils se fondent sur la croyance que l'âme de la victime est transportée vers cette construction, comme simple transfert d'une chose à autre. Bien sûr, cela est impossible à vérifier d'un point de vue empirique. Mais dans le monde antique, les humains établissaient-ils des relations de cause à effet de manière similaire ? Il semblerait a contrario que leur façon de penser soit dominée par une vision mythique. Cassier a comparé les styles de pensée empiriques et mythiques comme suit.

« Alors que la pensée empirique vise essentiellement à établir rapport sans équivoque entre des « causes » spécifiques et des « effets » spécifiques, la pensée mythique, même lorsqu'elle pose la question des origines comme telles, dispose d'une libre sélection des causes. Tout peut provenir de n'importe quoi, car tout peut être en contact temporel ou spatial avec n'importe quoi. Alors que la pensée empirique parle de « changement » et cherche à le comprendre à partir d'une règle universelle, la pensée mythique ne connaît qu'une simple métamorphose. Lorsque la pensée scientifique considère le fait du changement, elle ne s'intéresse pas essentiellement à la transformation d'une chose donnée en une autre ; au contraire, elle ne considère cette transformation comme possible et admissible que dans la mesure où une loi universelle s'y exprime, dans la mesure où elle se fonde sur certaines relations et déterminations fonctionnelles qui peuvent être tenues pour valables indépendamment du simple ici et maintenant et du constellation de choses ici et maintenant. La « métamorphose » mythique, d'autre part,

est toujours l'enregistrement d'un événement individuel, un passage d'une forme matérielle individuelle et concrète à une autre. »⁶⁶

Il semble que pour comprendre le monde antique, il soit nécessaire d'étudier les rituels afin de comprendre les relations de cause à effet signifiées par les humains. Probablement un rituel répondait à un besoin. Une nouvelle vie pourrait être établie par un rituel. Faire des sacrifices pendant la construction d'un bâtiment était aussi la confirmation d'un début.

Quelle était l'approche des sociétés antiques quant à la désignation des lieux sacrés ? Probablement, le lieu n'est jamais « choisi » par l'homme ; il est simplement « découvert » par lui, autrement dit, l'espace sacré se révèle à lui sous une forme ou sous une autre.

Lors du processus de découverte de ces sites sacrés, des animaux ou des signes peuvent guider les futurs habitants. La présence ou l'absence de certains animaux dans un lieu est considérée comme un signe déterminant. *« Parfois, on lâche en liberté un animal domestique un taureau par exemple ; au bout de quelques jours, on se met à sa recherche et on le sacrifie à l'endroit même où on l'a retrouvé ; c'est là que devra s'élever la ville »⁶⁷.*

Un exemple peut être trouvée dans une l'histoire de l'Islam où un animal fut un guide pour le lieu à utiliser dans la construction d'un site sacré. Lorsque le prophète Mahomet immigra à Yathrib, il choisit l'espace pour construire le lieu de culte à l'endroit même où sa chamelle se fut arrêtée et estima qu'il était approprié. Philippe Aziz raconte cette histoire comme cela :

*« 24 septembre 622, le Prophète quitte Qôba pour Yathrib où, de nouveau, chacun souhaite ardemment l'accueillir chez lui. Que faire ? Pour ne pas froisser la susceptibilité des uns et des autres, il décide de laisser sa chamelle, à laquelle il a donné le joli nom de Qaswâ, choisir elle-même le lieu de sa future demeure.
-N'entrez pas sa marche, dit-il, elle nous conduira là où il plaît à Dieu.
Alors Qaswâ s'élance, suivie par la foule des musulmans épiant avec inquiétude chacun des ses mouvements : elle s'arrête un instant, applaudie par la foule, esquisse le geste*

⁶⁶ **Ibid.**, p. 46-47.

⁶⁷ Mircea Eliade, **Traité d'histoire des religions**, Paris : Payot, 1975, p. 312.

de s'agenouiller, se reprend, court de nouveau pour s'arrêter enfin dans un espace désert appartenant à deux orphelins de la tribu des Banou Najjar et utilisé comme sécherie pour les récoltes de dattes. Le Prophète, heureux du choix de Qaswâ, achète sur-le-champ ce modeste terrain et s'installe. »⁶⁸

Parfois, des objets divers peuvent également jouer un rôle décisif dans la découverte d'espaces sacrés. « *Au bas du village de la Zaouyah d'El-Hamel au-delà de Bou-Sada, on montre près d'une belle source un mûrier magnifique. D'après la légende, le marabout qui fonda El Hemel à la fin du XVI^e siècle s'arrêta pour passer la nuit près de la source et planta un bâton en terre. Le lendemain, voulant le prendre pour continuer sa route, il trouva qu'il avait pris racine et que des bourgeons avaient poussé. Il y vit l'indice de la volonté de Dieu et fixa sa demeure en cet endroit. »⁶⁹*

Dans ces deux exemples, l'un est un animal femelle et l'autre est un bâton, donc un végétal mort qui ressuscite d'une certaine façon. Qu'est-ce que cela signifie ? Peut-être que la femelle représente la fertilité, une nouvelle vie, un nouveau départ. L'autre exemple de bâton est probablement un symbole de résurrection et de renaissance.

Les espaces sacrés rappellent également aux personnes vivant dans une atmosphère profane qu'ils se tiennent en un lieu spécial, différent d'un lieu non sacré. En ce sens, lorsque la première révélation parvient à Moïse, elle est décisive en termes de religions monothéistes. « Dieu dit : N'approche pas d'ici, ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte. (Exode 3:5) » Ici, l'espace sacré et l'endroit impie sont clairement identifiés. Cette tradition existe toujours dans le monde islamique. Il est interdit d'entrer dans les mosquées ou les masdjid avec des chaussures. De plus, les maisons sont aussi considérées comme une sorte de sanctuaire. C'est pourquoi les hommes prennent leurs chaussures quand ils entrent dans les maisons. Par conséquent, le seuil des maisons est une frontière déterminant la zone sacrée. Cassier appuie cette idée par les mots suivants :

« Un sentiment mythico-religieux primordial est lié au fait du « seuil » spatial. La vénération des hommes pour le seuil et la crainte de sa sainteté s'expriment presque

⁶⁸ Philippe Aziz, **L'Homme du Coran : vie et enseignement de Mahomet**, Paris : Editions Ramsay, 2001, p. 130. Voir aussi Muhammad Husein Haykal **The life of Mohammad**, Traduit par : İsmail Raci Faruki, London : Shorouk, 1983, p. 174.

⁶⁹ Pierre Saintyves, **Essais de folklore biblique : magie, mythes et miracles dans l'ancien et le nouveau testament**, Paris : Librairie Critique, 1923, p. 105.

partout dans des usages similaires. Même chez les Romains, Terminus était un dieu spécial, et lors de la fête de la Terminalia, la borne elle-même était couronnée d'une guirlande et aspergée du sang d'une bête sacrificielle »⁷⁰.

En outre et dans de nombreuses cultures, l'espace sacré ne se limite pas aux temples ou aux maisons. Dans le même temps, les villes sont incluses dans la notion d'espace sacré. Cela est tellement important que dans la République de Platon le premier acte de la fondation de la cité qui détermine tout le reste est le choix du lieu et l'instauration de frontières. Les hommes qui habitent la cité sont déterminés en tant qu'hommes par la frontière qui en fait des gardiens : être un homme c'est garder la frontière, sauvegarder, protéger, réserver, conserver l'immunité du territoire circonscrit par la frontière, ils se tiennent sûr et en deçà de la frontière, à la fois dedans et sur la limite de l'espace à protéger.⁷¹

Eliade, affirme que cette sanctification s'applique également aux murs de la ville : *« Il en va de même des murailles de la cité : avant d'être des ouvrages militaires, elles sont une défense magique, puisqu'elles réservent, au milieu d'un espace « chaotique », peuplé de démons et de larve une enclave, un espace organisé, « cosmisé », c'est-à-dire pourvu d'un « centre » »⁷²*

L'observation de Mircea Eliade cependant peut être relativisée ; tout centre implique-t-il forcément le concept religieux de cosmos ? Il ne suffit en tout cas pas à faire un territoire ; l'âme du cosmos dans le Timée de Platon est en même temps au centre et tout autour de l'espace, elle est dedans et en même elle enveloppe le dedans depuis son centre.⁷³ Eliade poursuit ainsi son argumentation :

« Ainsi s'explique qu'en période critique (siège, épidémie), toute la population se rassemble pour entourer d'une procession les murs de la cité et renforcer de cette manière leur qualité de limite et de rempart magico-religieux. Cet encerclement processionnel de la cité avec tout son appareil de reliques, de cierges, etc., revêt parfois simplement une forme magico-symbolique : on offre au saint patron de la ville un cierge dont la longueur est égale au périmètre de l'enceinte. Toutes ces pratiques de défenses étaient fort répandues au Moyen Age. Mais on les retrouve à d'autres époques et dans

⁷⁰ Cassier, **The Philosophy of Symbolic Forms: 2 Mythical Thought**, p. 103.

⁷¹ Voir Platon, **La République**, Traduit par : Georges Leroux, Paris : GF Flammarion, 2004.

⁷² Eliade, **Traité d'histoire des religions**, p. 313.

⁷³ Voir Platon, **Timéd**, Œuvres de Platon, Traduit par : Victor Cousin, (29)

d'autres milieux. Dans le Nord de l'Inde, par exemple, en temps d'épidémie, on décrit autour du village un cercle destiné à interdire aux démons de la maladie de pénétrer dans l'enclos. Le « cercle magique », si en faveur dans tant de rituels magico-religieux, a pour objet premier d'établir un cloisonnement entre deux espaces hétérogènes. »⁷⁴

Nous rencontrons également des exemples similaires dans notre région. En Anatolie, certains guérisseurs entourent d'abord une blessure d'un cercle. Ensuite, ils récitent quelques versets du Coran. On ignore si la guérison est due à la psychologie du patient. Cependant, il est intéressant de noter qu'une pratique utilisée depuis des siècles est toujours pratiquée de nos jours.

De nombreuses questions émergent alors. En quoi est-il donc magique ? Que veut dire magique ? Est-ce le rituel qui produit le magique ? En quoi le rituel produirait-il un effet magique ? En quoi la répétition qu'est toute rituel produit-elle un effet exceptionnel, un événement ? Le magique, qui justement n'est pas de l'ordre de la répétition mais neutralisé par un contre-événement un événement qui attaque la régularité de la vie quotidienne, l'immunité de l'espace de la vie commune qu'est la cité. Cependant, le fait que ce cercle magique se trouve dans de nombreuses cultures vaut la peine d'être examiné.

Nous rencontrons par exemple une culture du "cercle magique" chez les Yézidis, une minorité ethnique communautaire, au système de croyances syncrétiques. Elle est principalement présente en Turquie, en Irak et en Iran. Kürşat Demirci a abordé cette question dans l'une de ses études comme suit :

« Le rituel du "cercle magique", connu pour avoir été pratiqué jusqu'à récemment chez les Yézidis, fait partie des pratiques magiques généralement protectrices (apotropaïque). Le cercle ou la figure du cercle, qui symbolise des concepts abstraits tels que l'intégrité cosmique, l'éternité du temps, la perfection, le cycle vie-mort, la source de la vie et le processus de l'existence, a été utilisé dans de nombreux contextes, de l'iconographie aux rituels magiques... en tant que rituel magique, le motif du cercle est un talisman protecteur efficace. Il a été considéré comme un phénomène à part entière et a été utilisé dans de nombreuses religions. La pratique se base sur la croyance que la forme du cercle tracée n'importe où protégera l'entité à l'intérieur du cercle des forces du mal. La caractéristique protectrice de la forme du cercle, ligne englobante dans le monde

⁷⁴ Eliade, **Traité d'histoire des religions**, p. 313.

concret, était utilisée contre les êtres invisibles dans le domaine abstrait (la base de la culture magique : similitudes similaires). Ainsi, l'entité/personne/objet encerclé pourrait échapper à l'influence des démons qui semaient le trouble dans le monde extérieur. Son utilisation la plus courante est de conjurer l'attaque des démons pathogènes. »⁷⁵

Il faut réfléchir à cette relation que l'homme établit entre le monde physique et le monde métaphysique. Comment est-il possible de se débarrasser de l'influence des êtres suprasensibles à travers le cercle sacré ? Ou pourquoi les êtres humains attribuaient-ils une telle caractéristique au cercle ? Ou pourquoi les hommes a-t-il été attribué une telle caractéristique au cercle ? Soulignant que le cercle a un aspect archétypal, Demirci explique ce phénomène comme suit :

« Les mouvements circulaires ou les formes circulaires que les humains ont expérimenté dans leurs espaces physiques pendant des dizaines de milliers d'années semblent avoir ouvert la voie à la formation d'une incroyable figure archétypale dans la conscience collective. Dans les communautés primitives, tous les environnements physiques et toutes les formes d'action, des mouvements circulaires dans les danses, qui sont pour la plupart des réactions instinctives, aux formes circulaires dans les dispositions de chasse ou d'assise, doivent avoir préparé suffisamment de processus cognitifs pour le développement de cet archétype. Tous les processus d'existence entre la vie et la mort, la progression par l'initiation, les cycles tels que naître, grandir, être inclus dans la société, vieillir et se préparer à la mort sont les sources subconscientes de l'archétype du cercle. Les traces psychologiques laissées par cette expérience de vie sont non seulement restées sous la forme d'archétypes mais, le cas échéant, de nombreux concepts inconnus ont été expliqués en se référant à ces archétypes. Ce processus a été le déclencheur du moment où la forme du cercle a commencé à être utilisée à des fins magiques. »⁷⁶

Donnons un exemple de la présence du cercle magique chez les Yézidis. La pièce Mahmud et Yezida, écrite par Murathan Mungan, en est un très bon exemple. Dans cette pièce, l'histoire tragique de Mahmut qui est musulman, et de Yezida qui est Yézidie, est racontée. Ces deux jeunes gens, vivant dans des villages séparés, tombent amoureux l'un de l'autre au premier regard. À la suite de l'indignation causée par cet amour impossible dans les deux communautés, Mahmut est abattu et Yezida dessine

⁷⁵ Kürşat Demirci, « Az Bilinen Bir Yezidi Ritüeli Sihirli Çember Üzerine Küçük Bir Not », https://www.academia.edu/44380001/AZ_BILINEN_BIR_YEZIDI_RITUELI_SIHIRLI_CEMBER_UZERINE_KUCUK_BIR_NOT

⁷⁶ **Ibid.**

un large cercle à la craie autour de l'arbre où Mahmut a été abattu et s'y emprisonne et attendant la mort. Personne ne peut entrer dans ce cercle sacré et la faire sortir. Dans cette pièce également, tout comme dans La République de Platon, il y a des gardiens qui protègent les villages, et être un homme dans cette société s'évalue en protégeant la frontière du village.⁷⁷

Attardons-nous à ce stade aux concepts Pythagoriciens du cercle. Dans *The Music of Pythagoras* de Kitty Ferguson, « *Les Pythagoriciens avaient été parmi les premiers à penser un système dans lequel la Terre et l'univers étaient tous deux sphériques. De plus, les lois de la gravité de Newton, que Newton lui-même reliait à Pythagore, révélaient une forme « d'harmonie circulaire ». Une autre doctrine pythagoricienne, la transmigration des âmes, suggérait également la notion de mouvement circulaire, en repassant toujours par le commencement.* »⁷⁸

Comment la transmigration de l'âme se produit-elle ? Ici, il est nécessaire de réfléchir à la façon dont Pythagore concevait le concept de l'âme. L'âme et le corps étaient probablement traités comme deux substances distinctes à cette époque. Il semble que l'observation de la décomposition du corps avec la mort l'ait conduit au besoin d'un être immortel. A ce sujet, le philosophe Grec Dicéarque, élève d'Aristote, dit : « *Cependant, il était surtout bien connu de tous, d'abord, qu'il disait que l'âme est immortelle, ensuite, qu'elle transmigre dans d'autres espèces d'animaux, et en plus que cela se reproduisait à un moment donné selon certains cycles, qu'en bref, il n'y a rien de nouveau, et qu'il faut croire que tous les êtres animés sont du même genre. Car il semble que Pythagore fut le premier à apporter ces enseignements en Grèce.* »⁷⁹

Le fait que l'âme migre ou soit immortelle doit signifier beaucoup plus pour une personne, que sa simple survie, ou le simple déroulement passif de sa vie. Peut-être cette croyance permet-elle de dépasser les injustices de la vie. Cette conception impliquait également le respect des autres êtres vivants. Kitty Ferguson continue ainsi :

⁷⁷ Voir Murathan Mungan, **Mahmud et Yezida**, İstanbul : Metis, 2021.

⁷⁸ Kitty Ferguson, **The Music of Pythagoras: How an Ancient Brotherhood Cracked the Code of the Universe and Lit the Path from Antiquity to Outer Space**, New York: Walker Publishing Company, 2008, p. 289- 290.

⁷⁹ Christoph Riedweg, **Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence**, Lake Worth, USA : A Compendium of Classical Sources Ibis Press, 2010, p. 62.

« Les « Pythagoriciens » illuminés étaient friands de l'idée qu'un processus de purification se déroulait dans le cadre de cette transmigration circulaire des âmes, commençant par les formes de vie les plus basses, puis s'élevant à travers le niveau de l'humanité jusqu'aux sphères divines de la rationalité pure. Les « règles de la géométrie », comme ils appelaient les lois qui sous-tendaient de tels systèmes, étaient appropriées pour ceux qui se considéraient comme les « architectes maçons » d'une nouvelle société. L'architecte Pierre Patte (1723-1814) a fait valoir qu'il existait une moralité supérieure concernant les formes circulaires car elles étaient essentiellement plus égalitaires et communales. »⁸⁰

La signification attribuée au cercle n'est pas limitée aux seuls Pythagoriciens. Dans de nombreux autres modes de pensée, le cercle joue également un rôle particulier dans la construction d'une ville. Keith Critchlow, dans son livre *Time Stands Still*, aborde la question de géométrie sacrée en partant des cercles de pierres mégalithiques, nous incitant à repenser les formes géométriques originelles, et en particulier à la signification cosmique du cercle.

« La description de la cérémonie de la fondation de la ville de Rome, par Plutarque, est un bon exemple sur la façon dont un rite, en tant que fondement psychologique, puisse être lié à la procédure de tracé physique de la géométrie sacrée. Dans sa biographie de Romulus, Plutarque rapporta qu'un puit centrale appelée mundus était prit comme centre d'un cercle labouré et que celui-ci était considéré comme ouverture réelle ou potentielle aussi bien vers le monde souterrain que vers les esprits ancestraux. Un autre auteur romain, Varro, confirme la description de Plutarque quand il rappelle que les *coloniae* romaines sur lesquelles ils reposaient s'appelaient *urbes*, d'*orbis* signifiant rond et / ou *urvo* labourer circulairement. »⁸¹

Alors pourquoi le cercle est-il si spécial ? Pourquoi le cercle est-il toujours mentionné dans le cas du cosmos et de l'homme ? L'explication de Keith Critchlow est très intéressante : « Le cercle n'a ni début ni fin, il symbolise la perfection de l'atemporalité du royaume archétypal des cieux. »⁸² Le cercle, en tant que représentant du point actif du compas retournant à son propre point de départ, est un bon symbole

⁸⁰ Ferguson, **The Music of Pythagoras**, p. 289- 290.

⁸¹ Keith Critchlow, **Time Stands Still: New light on Megalithic science**, New York : St. Martin Press, 1982, p. 25

⁸² **Ibid.**, p. 86.

d'un Tout intemporel, tandis que le point en mouvement représente lui-même le passage du temps alors qu'il décrit ce cercle.⁸³

Nous vient alors à l'esprit un rituel perdurant depuis des siècles dans les loges Mevlevi (dergah) (temple des (temple des croyants soufis islamiques) dans les régions islamiques : les cérémonies de sema. Ces cérémonies rappellent également le concept du centre. Il s'agit d'une sorte de danse sacrée s'effectuant dans le semahâne, lieu spécial aménagé à cet effet. Les derviches y déambulent trois fois sur le pourtour en début de cérémonie. Ainsi, l'espace sacré est béni, à travers la figure symbolique du cercle. Les derviches se retournent alors. Et cette rotation décrit également une sorte de cercle. Il s'agit de l'aspect individuel de la cérémonie. De plus, avec la planche de sema, utilisée lors du processus d'apprentissage du sema, l'on rappelle le concept de centre. Cette méthode de formation est selon :

« La danse de Sema commence par la pratique de la rotation (révolution autour du clou) en utilisant une planche de Sema ayant certaines caractéristiques, Telles qu'un clou de 2 cm de diamètre au centre. Cette méthode consiste en une pratique rotative dans laquelle le pied gauche n'est pas soulevé du sol et le pied droit est soulevé jusqu'à contourner le genou du pied gauche pour ensuite faire tourner le corps vers la gauche. Dès que le pied droit est de nouveau posé sur le sol lors de la révolution, un nouveau cycle commence avec les mêmes mouvements. »⁸⁴

Où ces figures circulaires sont-elles encore présentes dans d'autres cultures du monde ? Dans d'autres rituels ? Demirci nous donne les informations suivantes :

« La figure circulaire a été utilisée dans une vaste zone allant des Indiens d'Amérique aux Celtes, parmi les communautés ethniques et à différentes périodes. Il existe une croyance largement répandue parmi les Turcs d'Asie centrale selon laquelle il a un caractère protecteur. On sait que les chamans dessinent une figure circulaire à l'entrée des tentes pour se débarrasser de l'influence des êtres démoniaques. Dans le taoïsme, on suppose que le cercle contenant les éléments yin-yang a une fonction protectrice. Dans le taoïsme, la croyance traditionnelle de la Chine ancienne, le symbole du ciel est le cercle et le symbole de la terre est le carré. La construction circulaire des temples taoïstes découle de la valeur magique protectrice attribuée à cette forme. Dans le zen, le

⁸³ Keith Critchlow, **Islamic Pattern: an Analytical and Cosmological Approach**, London : Thames and Hudson, 1983, p. 150.

⁸⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, **Mevlana'dan Sonra Mevlevilik**, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1983, p. 387-389.

bouddhisme japonais est connu sous le nom de figure du cercle (enso), qui symbolise l'illumination absolue et l'absolu du néant et est considéré comme un objet de méditation. Le mot mandala, qui est la forme de base de la méditation dans l'hindouisme, signifie cercle. Dans la géographie méditerranéenne, l'un des rituels pratiqués chez les Hittites en Anatolie est étroitement lié à l'archétype du cercle. »⁸⁵

D'autre part, il ne faut pas oublier que d'autres formes géométriques utilisées dans l'architecture islamique ont aussi leurs valeurs symboliques propres. Nous pouvons en donner un exemple avec la Kaaba en forme de cube, considérée comme sacrée pour les musulmans. *« La forme carrée utilisée en architecture ou sur la surface ornementale, symbolise les quatre directions. On voit que la surface est divisée proportionnellement avec des cercles, des ellipses, des carrés et des rectangles dans des enluminures faites pour décorer l'écriture, qui est aussi l'un des arts islamiques. Les carrés et les rectangles symbolisent la terre, le demi-cercle et les triangles symbolisent le ciel. »⁸⁶*

Bien sûr, le but ici n'est pas de croire prouver le caractère sacré du cercle. Ces notions de symbole, perfection, atemporalité, archétypal sont discutables, et ne peuvent être acceptées aussi simplement.

Cependant, ne pas pouvoir placer un commencement objectif ni poser une fin dans le cercle implique la nécessité de décider d'un commencement ; le cercle est ainsi le lieu de toute décision, le caractère indécidable qui enjoint de décider et qui par conséquent contraint à une répétition circulaire de la structure circulaire du temps. Par ailleurs le cercle est la figure de la répétition, il est cyclique, comme le rituel ; le rituel comme répétition est cyclique et donc circulaire. La soi-disant perfection du cercle est, a contrario dans le raisonnement, son imperfection, la répétition non-signifiante de son propre mouvement.

⁸⁵ Demirci, « Az Bilinen Bir Yezidi Ritüeli 'Sihirli Çember' Üzerine Küçük Bir Not »,

⁸⁶ Belgin Pekpelvan, « İslam Sanatında Tasavvufi Sembolizm ve Mevlevilik », **International Symposium on Mawlana Jalaladdin Rumi in Thought and Art**, Çanakkale : Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006, p. 527.

3.1. L'univers a-t-il un centre ?

Si la construction d'un bâtiment est considérée comme une création nouvelle, quelle sera la situation d'établissements humains ? Eliade affirme que dans de nombreuses traditions, il y a une croyance que l'univers a un centre et il soutient cette affirmation avec les exemples suivants :

« N'importe quel établissement humain nouveau est, en un certain sens, une reconstruction du monde. Pour pouvoir durer, pour être réelle, la nouvelle habitation ou la nouvelle ville doivent être projetées, par le moyen du rituel de construction, dans le « Centre de l'Univers ». Suivant de nombreuses traditions, la création du monde a débuté dans un centre et pour cette raison, la construction de la ville doit elle aussi se développer autour d'un centre. Romulus, après avoir ouvert une tranchée profonde (fossa), l'avoir emplie de fruits, l'avoir recouverte de terre, et avoir élevé par-dessus un autel (ara), trace avec la charrue un rempart. »⁸⁷

Eliade résume cette symbolique centrale en trois points et tente de nous en convaincre.

« Le symbolisme de « centre » et ses implications cosmologiques ayant fait l'objet de plusieurs études antérieures... A embrasser les faits d'une vue générale, on peut dire que le symbolisme en question s'articule dans trois ensembles solidaires et complémentaires : 1. au centre du monde se trouve la « Montagne sacrée », c'est là que se rencontrent le Ciel et la Terre. 2. tout temple ou palais et, par extension, toute ville sacrée et toute résidence royale sont assimilés à une « Montagne sacrée » et sont ainsi promus chacun « centre ». 3. à leur tour, le temple ou la cité sacrée, étant le lieu par où passe l'Axis mundi, sont regardés comme le point de jonction entre Ciel, Terre et Enfer. C'est ainsi que, dans les croyances indiennes le mont Meru se dresse au milieu du monde et au-dessus de lui brille l'étoile polaire. Cette conception est partagée par les peuples ouralo-altaïques, iraniens germaniques ; elle apparaît jusque chez des « primitifs » comme les Pygmées de Malacca et semble également présente dans le symbolisme des monuments préhistoriques. »⁸⁸

A la base de toutes ces croyances se trouve probablement une vision de l'homme, se voyant au centre du monde. Dans le même temps, sa croyance est aussi la plus précieuse. De cette façon, l'univers peut prendre tout son sens. Tout est lié par des liens

⁸⁷ Eliade, **Traité d'histoire des religions**, p. 315.

⁸⁸ **Ibid.**, p. 316.

forts. Dieu, humain, montagne, ciel, Terre et Enfer. Cependant, les hommes ne se pensent pas sans rapport aux dieux et aux animaux ; l'homme est ce rapport ; d'autre part, les hommes sont toujours substituables avec des animaux dans les sacrifices et dans la transmigration des âmes. Il faut aussi réfléchir à ce concept de montagne : ce n'est un centre que parce qu'à son sommet on voit tout autour, il est la position de domination, de surplomb, de contrôle et aussi de dépassement ou transcendance. Eliade donne un exemple frappant à l'appui de ses affirmations :

« La Palestine, grâce à sa condition de lieu le plus élevé – elle se trouve en effet à proximité du sommet de la montagne cosmique – n'a pas été inondée, par le déluge. Pour les chrétiens le Golgotha se trouvait au centre du monde ; il était à la fois la cime de la montagne cosmique et l'emplacement où Adam avait été créé et enterré. De sorte que le sang du Sauveur avait arrosé le crâne d'Adam enseveli précisément au pied de la croix, et l'avait racheté. »⁸⁹

Après avoir donné un exemple du christianisme, Eliade replace cette idée dans un cadre universel en donnant un autre exemple de l'islam. *« Les lieux saints sont assimilés aux sommets des montagnes cosmiques. C'est pour cela que Jérusalem et Sion n'ont pas été submergées par le déluge. D'autre part, d'après la tradition islamique, le lieu le plus élevé de la terre est la Ka'aba, parce que l'étoile polaire témoigne qu'elle se trouve face au centre du Ciel. »⁹⁰*

Existe-t-il une croyance dans la culture islamique selon laquelle la Kaaba est le centre du monde ? Cette question est floue et discutable. Dans la culture musulmane ancienne ce n'est pas la Kaaba qui est au centre du monde mais Jérusalem ; l'islam coranique au contraire en finit avec une certaine idée de centre, il décentre l'ensemble de la conception de Dieu et de la parole. Le fait que les musulmans se tournent vers la Kaaba (Qibla) pendant la prière peut suggérer que la Kaaba est un centre. Cependant la Kaaba n'est pas la première qibla mais un substitut ; c'est Jérusalem la première direction de la prière ; une Qibla n'est pas un centre mais une direction vers laquelle on se tourne alors que le centre c'est ce à partir de quoi on se détermine et on est posé. Le verset suivant du Coran montre également qu'il n'y a pas de centre dans la culture islamique : *« A Allah seul appartiennent l'Est et l'Ouest. Où que vous vous tourniez,*

⁸⁹ **Ibid.**

⁹⁰ **Ibid.**, p. 317.

la Face (direction) d'Allah est donc là, car Allah a la grâce immense ; Il est Omniscient. (Al-Baqarah 2/115) » De plus, les musulmans ne sont pas obligés de se rendre dans une mosquée pour accomplir leurs prières quotidiennes. Ils peuvent prier à la maison, au travail ou sur le terrain. Puisqu'il n'y a pas de place matérielle pour Dieu dans l'Islam, il n'y a aucune idée non plus qu'il y ait un centre sur Terre.

Pour la littérature soufie très tôt la vraie qibla n'est pas la Kaaba mais le maître, voire le bien-aimé, c'est-à-dire un être humain qui justement n'est pas un centre mais est un horizon qui doit être dépassé pour cheminer vers Dieu.

3.2. Maître Manole et le monastère d'Argeș

Une balade sur la construction du monastère d'Argeș nous offre l'un des meilleurs exemples illustrant la notion de sacrifice humain pour une construction. Cette ballade a une expression très forte et colorée. Comme chacun le sait, de la musique est interprétée lors de nombreux rituels de sacrifice. Mais parfois, la fin tragique d'une victime peut se transformer en musique vivante pendant des siècles. Avant d'examiner cette balade, examinons l'étymologie du mot « maître ».

« Selon Skok le nom même de Manole confirmerait l'origine roumaine de la balade. Caraman au contraire, arrive à la conclusion que cet anthroponyme appartient spécifiquement à l'onomastique néo-grecque et qu'il est passé en Roumanie avec un phonétisme grec. Le nom de Manole serait, en Grèce, le symbole même de l'architecte. D'autre part, dans les versions serbo-croates, le maître-maçon, Rado est appelé Neimaru ou Neimare ; on retrouve également le substantif mai mare dans les balades macédo-roumaines et bulgares. Or, remarque Caraman, ce mot représente le turc mimar, « architecte », assimilé par les Macédo-Roumains, grâce à un processus fréquent d'étymologie populaire, au roumain mai mare, mai marlu, « plus grand » ».⁹¹

Selon Eliade, l'étude de la légende du Monastère d'Argeș peut être abordée dans des perspectives différentes, mais complémentaires. Eliade énumère ces approches. « *Le premier problème est esthétique : la valeur littéraire des différentes variantes enregistrées et leur éventuelle comparaison avec les créations populaires analogues de la Péninsule balkanique et de l'Europe danubienne ; 2) vient ensuite le*

⁹¹ Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris : Payot, 1970, p. 172-173.

problème historique, avec ses divers aspects : a) la circulation du motif folklorique dans le Sud- Est européen et dans l'Europe danubienne ; b) les éventuels emprunts et influences réciproques à l'intérieur des ces zones culturelles ; c) l'identification du « centre d'origine », de la région où la ballade a pris naissance en tant qu'œuvre poétique. En dehors de ces deux points de vue, qui intéressent surtout les stylistes et les folkloristes romanisants et balkanologues, il faut tenir également compte : 3) de la perspective propre au folkloriste, qui s'applique à recueillir et à comparer des légendes et croyances analogues chez d'autres peuples européens, alors même qu'elles n'ont pas donné lieu à des créations poétiques autonomes ; 4) de la perspective de l'ethnologue, qui considère l'ensemble des rites de construction, attestés un peu partout dans le monde, et s'efforce de les intégrer dans les différentes structures culturelles ; 5) enfin, de la perspective de l'historien des religions qui, tout en utilisant les conclusions des folkloristes et des ethnologues, s'applique à retrouver la situation existentielle qui a suscité l'idéologie et les rites de construction, et s'efforce, surtout, de rendre intelligible l'univers théorique fondé par une telle situation. » ⁹²

Regardons maintenant la balade. La balade commence ainsi :

« L'Argeș en aval,
 Dans le joli val,
 Le Prince-Noir vient
 Et il s'entretient
 Avec neuf maçons,
 Maîtres, compagnons,
 Et Manol dixième,
 Leur maître suprême,
 Afin qu'ils choisissent
 Un endroit propice
 Sur ses vastes terres
 Pour un monastère

Dans la suite de la balade, « Le Prince-Noir rencontre un berger jouant de sa flûte et lui demande s'il a vu une construction inachevée. Le berger dit qu'il a vu un tel endroit et que ses chiens ont aboyé lorsqu'ils sont arrivés à cet endroit. Le Prince-

⁹² **Ibid.**, p. 162-163.

*Noir, neuf maçons, Maîtres et ses compagnons trouvent cet endroit. Le Prince-Noir leur ordonne de construire un monastère ici. Il dit qu'il les récompensera s'ils construisent son beau monastère sans pareil sur terre, mais qu'il les tuera s'ils échouent. »*⁹³

Lorsque la balade commence, apparaît le personnage du berger. Le berger est une figure importante de cette balade, comme stéréotype de pureté et d'innocence, qui sera celui appelé à les guider. Il apporte également l'élément musical. Le chien, cependant, sera in fine l'ultime guide dans la détermination du lieu sacré en question. Il faut rappeler ici que certains animaux ont été décisifs dans le choix des espaces sacrés. Ce motif se retrouve également dans la balade.

*« Dans la suite de la balade, le mur que les ouvriers ont construit le jour est démoli la nuit. Maître Manol fait un rêve qui lui dit d'enterrer dans le mur la première personne qui viendra à eux le lendemain matin. Malheureusement, la première à arriver le lendemain matin est la femme de Maître Manol. Maître Manol fidèle à son rêve, fait enterrer sa femme pendant la construction du mur. Etant parvenus à finaliser la construction d'un magnifique monastère, le Prince-Noir s'émerveille de sa beauté en le découvrant. Mais l'arrogance des maîtres fiers de leur œuvre agace tellement le Prince-Noir qu'il ordonne leur mise à mort. »*⁹⁴

Le rêve du Maître Manol est le point clé de la balade. Maître Manol fut guidé par une voix dans son rêve. Cela signifie qu'au temps de cette balade, les rêves sont conçus comme moyen de se relier à une autorité mystérieuse et supérieure. C'est une sorte d'inspiration divine ou commandement divin. Contrairement à l'homme moderne, les rêves imprègnent chez eux de la vie réelle. D'autre part, cette balade nous confirme la croyance que, comme dans de nombreuses cultures, les rêves dirigent les hommes vers leur quête, leur mission de vie. En regardant les religions monothéistes, Abraham prit l'ordre de sacrifier son fils à travers son rêve.

En outre, l'accent est également mis sur la capacité du rêve à informer sur l'avenir. Manol ne peut empêcher le déroulement conduisant au futur. Le rêve devient, au-delà d'un ordre, une réalité. Les maîtres font preuve d'une grande arrogance face à l'autorité. Souvenons-nous de la tour de Babel. Construire une haute tour est décrit

⁹³ **Ibid.**, p. 164.

⁹⁴ **Ibid.**, p. 165-167.

comme un manque de respect envers Dieu dans la Bible. Ici, il est permis de penser que le prince représente l'autorité supérieure de Dieu. Les maîtres commencent orgueilleusement à se considérer comme supérieurs et sont donc punis pour leur comportement. Alors ils deviennent les maîtres et les victimes de leur propre bâtiment. En outre, il est possible de penser que l'émergence de cette balade puisse être liée à la splendeur du bâtiment. Selon Eliade, il existe d'autres balades comme celle-ci.

« Dans les balades néo-grecques, la construction qui s'écroule chaque nuit est le pont d'Arta. La variante de Corcyre, utilisée par Sainéan, nous montre 40 maîtres et 60 ouvriers travaillant vainement depuis trois ans. Un génie (stoicheion) leur révèle finalement que le pont ne pourra être achevé que moyennant l'immolation de l'épouse du chef des maîtres-maçons ; à cette nouvelle, celui-ci tombe sans connaissance. Revenu à lui, il écrit un message à sa femme, lui enjoignant de se vêtir lentement et, toujours aussi lentement, de venir assez tard, vers midi, sur le chantier ; il confie le message à un oiseau ; mais l'oiseau conseille, au contraire, à l'épouse de se hâter. Le trouvant triste et abattu, elle s'enquiert de la raison ; le maître maçon lui dit qu'il a perdu son anneau de mariage sous le pont, elle descend le chercher. C'est alors que les maçons l'immolent. La femme meurt en pleurant son sort : elles étaient trois sœurs, se lamente-t-elle, et toutes les trois ont péri de la même façon tragique : une sous le pont du Danube, l'autre sous les murs de la cité d'Avlona, elle, enfin, la plus jeune, sous le pont d'Arta. Elle lui souhaite de trembler comme tremble en ce moment son cœur, et elle forme le vœu que les passants tombent du pont de même que tombent en ce moment ses cheveux. »⁹⁵

Eliade donne un autre exemple similaire à cette histoire. *« Dans cette histoire, une des trois sœurs ait été immolée dans les fondations d'une église, l'autre dans les murs d'un monastère et et la troisième, sous le pont d'Arta. »*⁹⁶ Il existe également d'autres versions de cette histoire. Mais pour l'instant, contentons-nous de ces exemples et passons à l'analyse de ces histoires.

Il y a trois étapes dans ces histoires. Dans la première étape, la construction n'a pas réussi, dans la deuxième étape, le maître est inspiré par un rêve ou un oiseau, et dans la troisième étape, des femmes innocentes ont été sacrifiées. La première phase de l'histoire transmet le message que sans victime, les constructions ne peuvent pas survivre. Dans la deuxième étape, une intervention divine entre en jeu. Nous ne devons pas oublier que les rêves ont une fonction importante dans la transmission des

⁹⁵ **Ibid.**, p. 167-168.

⁹⁶ **Ibid.**

messages entre Dieu et l'homme. Dans le monde antique, ce sont des rêves qui guident les hommes lorsqu'ils sont impuissants. En ce sens, Cassirer a bien défini le rôle joué par les rêves dans la pensée mythique :

« la structure caractéristique de certains concepts mythiques de base n'est intelligible que si l'on considère que pour la pensée mythique et l'"expérience" mythique, il y a toujours un flottement entre le monde des rêves et le monde de la réalité objective. Même dans un sens purement pratique, dans l'action de l'homme sur la réalité aussi bien que dans ses simples représentations, certaines expériences oniriques se voient accorder la même force et la même signification, c'est-à-dire la même « vérité », que l'expérience éveillée. Toute la vie et l'activité de nombreux peuples primitifs, jusque dans les moindres détails, sont déterminées et gouvernées par leurs rêves." Et la pensée mythique ne fait pas de distinction plus claire entre la vie et la mort qu'entre le sommeil et la veille. »⁹⁷

D'autre part, même dans le monde moderne, certains musulmans considèrent les rêves comme vecteurs de messages fiables de Dieu. Certains musulmans ont recours à une méthode appelée « İstihâre » pour comprendre si quelque chose qu'ils veulent faire aura de bonnes ou de mauvaises conséquences pour eux. Celle-ci est accomplie en effectuant d'abord deux prières de Rak'ah, puis en demandant à Dieu un rêve inspirant. Ils vont ensuite dormir. La personne décidera si le travail qu'elle fera sera bon ou mauvais pour son avenir, selon l'interprétation du rêve qu'elle a fait cette nuit-là.⁹⁸

D'autre part, ce n'est pas un hasard si ce sont les oiseaux qui peuvent aussi servir d'intermédiaires dans ces histoires. Dans de nombreuses croyances, les oiseaux sont considérés comme des êtres spéciaux appartenant au monde divin. Les plus importants d'entre eux dans le monde islamique sont « Hüdühüd » et « Simurg ». Dans la narration du Coran, Salomon a appris le langage des oiseaux, il régnait sur eux, et avait des armées d'oiseaux. L'un d'eux est un oiseau spécial appelé Hüdühüd. Hüdühüd apporte à Salomon des nouvelles du pays de Saba, qu'il ne connaît pas, et lui dit que ce pays est gouverné par une femme. (Voir An-Naml 27/16-28)

⁹⁷ Cassirer, **The Philosophy of Symbolic Forms: 2 Mythical Thought**, p. 36-37.

⁹⁸ Salim Ögüt, "İstihâre", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihare> (30.04.2023).

Selon la légende, l'oiseau nommé Simurg vit dans un nid semblable à un manoir au sommet de la montagne Kaf. Il émet des sons similaires à une inondation ou à un tonnerre en vol. Il est également très lumineux, éblouissant les yeux fixes. Il pense et parle comme un être humain. Il possède des connaissances et des compétences étendues; Il encadre les dirigeants et les héros qui s'adressent à lui. Il guérit les blessures en les caressant avec ses plumes. Il a trouvé Zâl (le père de Rüstem), abandonné dans la forêt sur ordre de son père après sa naissance, l'a amené chez lui et l'a élevé.⁹⁹

Revenons aux histoires de sacrifices pour les constructions. Alors pourquoi les femmes ont-elles été choisies et sacrifiées à la place des hommes dans ces histoires ? Qu'est-ce que cela signifie de choisir une femme pour la construction ? Tout d'abord, il est probable que cela ait à voir avec l'étymologie. Parce que dans de nombreuses cultures, notamment en arabe et en français, des mots comme maison, église et ville semblent être féminins. La femme représente l'alimentation et la protection du bébé dans l'utérus, le portant avec soin, l'accouchement et l'allaitement après la naissance. La femme, d'une part, assure le début et, d'autre part, la continuité de la nutrition. Il est très intéressant en ce sens qu'il y ait un motif d'allaitement dans une version de cette histoire. « ... *la victime implore qu'on lui laisse la poitrine libre, pour qu'elle puisse continuer à allaiter son enfant. Ce trait se retrouve dans une variante d'Herzégovine (le tzigane emmuré sous le pont de Mostar) dans une version de Bosnie (concernant la ville de Tesang) et dans presque toutes les formes serbes et bulgares...* »¹⁰⁰ En ce sens, on croyait probablement que le trait maternel de la victime passerait dans les bâtiments. On espérait que ces églises et ces maisons embrasseraient les hommes avec affection et seraient durables, tout comme une mère.

D'autre part, les maîtres d'œuvre peuvent avoir un statut particulier dans la société parce qu'ils ont construit un bâtiment. Autrement dit, leur réalisation d'un processus créatif peut les avoir distingués des gens ordinaires. Ce n'est pas un hasard dans les histoires il y a toujours le contremaître qui doit sacrifier sa femme, comme dans le monastère d'Argeş. Lors de la construction d'un nouveau bâtiment, le maître

⁹⁹ Sargon Erdem, "Anka", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/anka#1> (30.04.2023).

¹⁰⁰ Eliade, **ZGKECRFDEO**, p. 169.

est obligé de sacrifier son atout le plus précieux. En ce sens, on peut dire que toute nouvelle création exige un sacrifice. Eliade commente les constructeurs comme suit :

« Les maîtres-maçons ont conservé jusqu'au siècle dernier des « secrets de métier » d'un incontestable archaïsme. Les travaux de construction comportent un rituel et un symbolisme qui nous arrivent d'un très lointain passé. Tout métier, mais surtout les métiers de maçon et de forgeron, étaient chargés d'une signification rituelle et d'une symbolique strictement réservée aux « initiés ». Cet étonnant conservatisme s'explique en partie par la profonde résonance que les différentes modalités de « faire », « construire », « bâtir » ont toujours éveillée dans les tréfonds de l'âme humaine. Toute une mythologie du « faire » survit encore, sous des formes multiples et diversement camouflées, dans le comportement de l'homme. »¹⁰¹

D'autre part, dans les pays islamiques, le rituel du sacrifice est toujours effectué lorsqu'une nouvelle maison est construite ou qu'un nouveau lieu de travail est ouvert. Il s'agit probablement d'une expression de l'exigence que la construction soit forte. Cependant, sacrifier les fondations d'une maison ou d'un palais doit être une coutume très ancienne. Eliade mentionne *« la découverte des squelettes dans les fondations des sanctuaires et des palais dans le Proche Orient ancien, dans l'Italie préhistorique et ailleurs. »*¹⁰² Ces squelettes doivent avoir été sacrifiés à des fins de construction.

Quel est exactement le but de ces sacrifices ? Il ne semble pas possible de comprendre cela sous tous ses aspects. L'objectif le plus important était probablement de faire en sorte qu'un bâtiment puisse survivre sans être démoli. Ici, l'effusion de sang devait dépendre de la croyance que l'élément qui donne la vie est le sang. Ainsi, on croyait que le sang de la victime, et donc sa vie, avait été transféré dans le bâtiment. Selon cette logique, le rituel du sacrifice est une sorte d'échange de corps. À ce stade, il est nécessaire d'examiner comment la vie et la mort sont envisagées dans la pensée mythique. Cassier l'explique ainsi :

« Dans la pensée mythique, il n'y a pas de moment défini, clairement délimité, où la vie passe à la mort et la mort à la vie. Elle considère la naissance comme un retour et la mort comme une survie...La conscience indifférenciée, irréfléchie, refuse de faire une distinction qui ne soit pas inhérente au contenu immédiat de l'expérience, mais qui ne

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., p. 177.

résulte que de la réflexion sur les conditions empiriques de la vie, c'est-à-dire d'une forme spécifique d'analyse causale. »¹⁰³

Toutes ces formes de sacrifices suggèrent que chaque création nécessite un nouveau sacrifice. Ensuite, il est nécessaire de jeter un œil à certains des mythes sur la première des créations : la création du monde. Dans de nombreux mythes, d'autres êtres vivants sont créés par le démembrement ou le sacrifice du premier être. Prenons un exemple tiré du Rigveda. L'un des hymnes Rigveda décrit comment le monde a émergé de Purusha comme ceci:

« Le monde est le Purusha, car il est né lorsque les dieux l'ont offert en sacrifice et ont fait sortir les diverses créatures des parties de son corps, qui ont été démembrées conformément aux lois du sacrifice. Ainsi les parties du monde ne sont rien d'autre que les organes du corps humain. Le Brahmane était sa bouche, ses bras étaient devenus le Rajanya (guerrier), ses deux cuisses le Vaisya (commerçant et agriculteur), et de ses pieds, la Sûdra (classe servile) était née. La lune est née de son esprit (manas), et de son œil est né le soleil, de sa bouche Indra et Agni, et de son souffle, Vayu (vent) est né. De son nombril est né le ciel moyen, de sa tête le ciel est né, de ses pieds la terre, les quartiers de son oreille. Ainsi ont-ils façonné le monde. »¹⁰⁴

Des recherches concernant les rituels sacrificiels chez les bâtisseurs nous a conduit aux conclusions suivantes. Les peuples anciens distinguaient les espaces sacrés des espaces profanes. Les lieux sacrés étaient parfois révélés par un signe surnaturel. Cela se produisait parfois par l'intermédiaire d'un animal, parfois d'une plante. En outre, les personnes amenées à construire de tels lieux sacrés devaient avoir un statut spécial dans la société. Édifier une construction était considéré comme un processus divin. Pour cela les hommes avaient besoin de sacrifices pour la construction. Le sang des victimes donnait à cette construction une vitalité qui permettait à ces dernières de survivre, de perdurer dans le temps. L'exemple le plus important pouvant illustrer ce rituel est celui de la célèbre balade du monastère d'Argeş. Celle-ci décrit de manière très précise le rituel du sacrifice humain pour une structure. On voit également que les rêves sont utilisés comme un motif important dans cette balade et d'autres histoires. Cela montre que les rêves sont généralement acceptés comme un moyen de communication entre Dieu et l'homme. Dieu aide les hommes à travers leurs rêves dans

¹⁰³ Cassier, **The Philosophy of Symbolic Forms: 2 Mythical Thought**, p. 37.

¹⁰⁴ **Ibid.**, p. 90-91.

des moments difficiles. Cette tradition se poursuit avec une terminologie très avancée, en particulier dans la zone géographique du monde islamique.¹⁰⁵ Le mythe de la création de l'univers par le démembrement de Purusha dans le Rigveda est également inspirant. Ce mythe explique probablement aussi la logique des sinistres de la construction. Un être vivant (humain ou animal) doit être sacrifié pour une nouvelle création, un nouveau commencement. Ainsi, l'existence de la créature sacrifiée se poursuit dans ce bâtiment. De même qu'il y a de la violence dans la création du monde, la construction d'un bâtiment commence par de la violence. Bref, chaque nouveau départ exige un sacrifice.

4. Foyers sacrificiels

Un autre type de sacrifice a été conçu pour le foyer. Si l'on considère que la fonctionnalité propre des foyers émerge du feu, il est tout d'abord intéressant de considérer le feu. Le feu est l'une des découvertes les plus importantes pour l'être humain, pouvant transformer une chose de nature donnée en autre chose. Il existe des légendes intéressantes sur le feu dans de nombreuses cultures. Le point le plus récurrent des légendes est l'aspect transformateur du feu, évoqué plus ou moins ouvertement. Il semble que le feu ait joué un rôle très important dans de nombreuses cultures. C'est pourquoi nous nous y intéresserons à travers divers mythes que nous prendrons comme référence au présent travail. Nous y rencontrons les concepts de foi et de religion. On peut d'emblée se poser la question de savoir si la foi et la religion sont-elles la même chose ? À cet égard, Derrida propose l'argument suivant :

« Il faudra discerner : la foi n'a pas toujours été et ne sera pas toujours identifiable à la religion, ni, encore autre chose, à la théologie. Toute sacralité et toute sainteté ne sont pas nécessairement, au sens strict de ce terme, s'il en est un, religieuses. Il nous faudra revenir sur le devenir et la sémantique de ce nom, « la religion » au travers à la fois de son occidentalité romaine et de son lien contracté avec les révélations abrahamiques. Celles-ci ne sont pas seulement des événements. De tels événements n'arrivent qu'à se donner pour sens d'engager l'historicité de l'histoire – et l'événementialité de l'événement comme tel. A la différence d'autres expériences de la « foi » du « saint », de l'« indemne » et du « sauf », du « sacré », du « divin », à la différence d'autres structures qu'on serait tenté d'appeler par analogie douteuse « religions », les révélations

¹⁰⁵ Voir Annemarie Schimmel, **Halifenin rüyaları: İslam'da rüya ve rüya tabiri**, Traduit par : Tuba Erkmen, İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2005.

testamentaires et coranique sont inséparable d'une historicité de la révélation même. L'horizon messianique ou eschatologique délimite cette historicité, certes, mais seulement pour l'avoir d'abord ouverte. »¹⁰⁶

Il souligne que tout ce qui est sacré ne doit pas être associé à la religion. La foi ne doit pas être assimilée à la religion. Cela implique qu'il existe des variantes de foi très différentes de ce qui est accepté dans les religions Abrahamiques. Regardons maintenant la belle définition du feu, de Gaston Bachelard :

« Le feu et la chaleur fournissent des moyens d'explication dans les domaines les plus variés parce qu'ils sont pour nous l'occasion de souvenirs impérissables, d'expériences personnelles simples et décisives. Le feu est ainsi un phénomène privilégié qui peut tout expliquer. Si tout ce qui change lentement s'explique par la vie, tout ce qui change vite s'explique par le feu. Le feu est l'ultra-vivant. Le feu est intime et il est universel. Il vit dans notre cœur. Il vit dans le ciel. Il monte des profondeurs de la substance et s'offre comme un amour. Il redescend dans la matière et se cache, latent, contenu comme la haine et la vengeance. Parmi tous les phénomènes, il est vraiment le seul qui puisse recevoir aussi nettement les deux valorisations contraires : le bien et le mal. Il brille au Paradis. Il brûle à l'Enfer. Il est douceur et torture. Il est cuisine et apocalypse. Il est plaisir pour l'enfant "assis sagement près du foyer ; il punit cependant de toute désobéissance quand on veut jouer de trop près avec ses flammes. Il est bien-être et il est respect. C'est un dieu tutélaire et terrible, bon et mauvais. Il peut se contredire : il est donc un des principes d'explication universelle. »¹⁰⁷

Bachelard a révélé par des expressions poétiques, de nombreux aspects du feu. Il en a souligné le côté créatif et positif d'une part, et le côté mortel destructeur de l'autre. En raison de sa polyvalence, plusieurs mythes sur le feu ont dû être relevés. Bien sûr, l'élément le plus important est qu'il a apporté chaleur et bien être à de nombreuses personnes pendant des siècles. Jean-Jacques Rousseau relève l'importance du feu aux premiers stades de l'humanité : Voyons comment le philosophe genevois Jean-Jacques Rousseau décrit l'importance du feu dans la vie des primitifs.

« Forcés de s'approvisionner pour l'hiver, voilà les habitants dans le cas de s'entraider, les voilà contraints d'établir entre eux quelque sorte de convention. Quand les courses deviennent impossibles et que la rigueur de froid les arrête, l'ennui les lie autant que le

¹⁰⁶ Jacques Derrida, **Foi et savoir, suivi et le siècle et le pardon**, Paris : Éditions du Seuil, 1996, p. 18-19.

¹⁰⁷ Gaston Bachelard, **La psychanalyse du feu**, Paris : Gallimard, 1949, p. 19-20.

besoin : les Lapons, ensevelis dans leurs glaces, les Esquimaux, le plus sauvage de tous les peuples, se rassemblent l'hiver dans leurs cavernes, et l'été ne se connaissent plus. Augmentez d'un degré leur développement et leurs lumières, les voilà réunis pour toujours. »¹⁰⁸

Rousseau décrit d'abord l'effet dispersif de l'hiver sur l'homme, puis suggère la façon dont le feu initie le rassemblement et fédère son aspect social.

« L'estomac ni les intestins de l'homme ne sont pas faits pour digérer la chair crue : en général son goût ne la supporte pas. A l'exception peut-être des seuls Esquimaux dont je viens de parler, les sauvages mêmes grillent leurs viandes. A l'usage du feu, nécessaire pour les cuire, se joint le plaisir qu'il donne à la vue, et sa chaleur agréable au corps : l'aspect de la flamme, qui fait fuir les animaux, attire l'homme. On se rassemble autour d'un foyer commun, on y fait des festins, on y danse : les doux liens de l'habitude y rapprochent insensiblement l'homme de ses semblables, et sur ce foyer rustique brûle le feu sacré qui porte au fond de cœurs le premier sentiment de l'humanité. »¹⁰⁹

Le feu rassemble ici les primitifs et les touche de son charme. Le feu permet aux hommes de socialiser, de danser et de s'amuser. Mais quelle est la base de ses arguments ? Rousseau ne nous l'explique pas. Ne serait-ce pas juste une fiction, fruit de sa propre imagination ? Celui-ci fait d'ailleurs l'objet de critiques. Sur ce point, Derrida adresse toutefois un commentaire condescendant à Rousseau dans son livre *De la grammatologie*. « Le feu supplée la chaleur naturelle, les hommes du nord doivent se rassembler autour d'un foyer. Non seulement pour la cuisson des viandes – et l'homme est aux yeux de Rousseau le seul animal capable à la fois de parler, de vivre en société et de faire cuire ce qu'il mange – mais pour danser et pour s'animer. »¹¹⁰ Au-delà, il attire aussi l'attention sur le fait que l'homme est un être ayant découvert le feu, comme l'une des caractéristiques les plus importantes qui distinguent l'homme des animaux :

« Le feu fait grand plaisir aux animaux ainsi qu'à l'homme, lorsqu'ils sont accoutumés à sa vue et qu'ils ont senti sa douce chaleur. Souvent même il ne leur serait guère moins utile qu'à nous, au moins pour réchauffer leurs petits. Cependant on n'a jamais ouï dire qu'aucune bête, ni sauvage ni domestique, ait acquis assez d'industrie pour faire du feu,

¹⁰⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Paris : Flammarion, 1993, p. 92.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1967, p. 369.

même à notre exemple. Voilà donc ces êtres raisonnants qui forment, dit-on, devant l'homme une société fugitive, dont, cependant, l'intelligence n'a pu s'élever jusqu'à tirer d'un caillou des étincelles, et les recueillir, ou conserver au moins quelques feux abandonnés ! Par ma foi les philosophes se moquent de nous tout ouvertement. On voit bien par leurs écrits qu'en effet ils nous prennent pour des bêtes. »¹¹¹

Ce qui ne nous intéresse pas ici, est la façon dont le feu relie les hommes et construit progressivement les liens sociaux. Nous sommes intéressés par la phrase suivante de Rousseau ayant retenu notre attention : l'aspect de la flamme, qui fait fuir les animaux, attire l'homme. Ici, Rousseau attire l'attention sur la façon dont l'image du feu captive l'homme. Probablement à cause de cet aspect fascinant, le feu a été considéré comme un élément divin. Il est probable que l'idée du feu que se font les peuples primitifs doive être de la sorte: un si bel élément ne pouvant appartenir à ce monde. Nous allons donc parler de l'histoire de Prométhée qui a volé le feu aux dieux, l'histoire d'Hestia qui a protégé le feu, le philosophe Héraclite qui a accepté le feu comme première arche, la religion zoroastrisme où le feu est accepté comme être sacré, et les anciens Turcs qui considérèrent le feu comme un élément nettoyant les mauvais esprits.

4.1. Le pouvoir transformateur du feu : Prométhée vole le feu aux dieux

Quand nous regardons la mythologie grecque, nous voyons que le feu n'est pas une invention de l'humanité, mais un élément provenant des dieux. Prométhée commettant ce vol, des dieux aux hommes, est considéré par cet acte comme un héros très important. Hésiode nous donne les informations les plus importantes sur lui dans ses œuvres, notamment La Théogonie et Les Travaux et les Jours. Le premier crime que Prométhée a commis contre Zeus commence par la division d'un bœuf présenté au dieu comme un sacrifice. Ainsi toute l'histoire commence par un acte commis lors d'un rituel sacrificiel.

Jacques Derrida pose cette question dans son essai *Foi and savoir* : « *Pourrait-on imaginer une religion sans sacrifice et sans prière ?* »¹¹² Cette question nous

¹¹¹ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, p. 92.

¹¹² Derrida, *Foi et savoir, suivi de le siècle et le pardon*, p. 80.

renvoie à un phénomène existant dans toutes les religions. Nous nous demandons, quel est le sacrifice ? Nous essayons de comprendre quel est le contexte de ce rituel violent. C'est un fait que le sacrifice est un phénomène qui était au cœur de nombreuses religions. Plus nous essayons de comprendre ce phénomène, plus nous pouvons avoir une certaine connaissance des religions et donc du mode d'existence humaine. Quand Hésiode nous parle de la naissance des dieux en *Théogonie*, il fait une introduction comme celle-ci.

*« Pour commencer, chantons les Muses Héliconiennes, reines de l'Hélicon, la grande et divine montagne. Souvent, autour de la source aux eaux sombres et de l'autel du très puissant fils de Cronos, elles dansent de leurs pieds délicats. Souvent aussi, après avoir lavé leur tendre corps à l'eau du Permesse ou de l'Hippocrène ou de l'Olmée divin, elles ont, au sommet de l'Hélicon, formé des chœurs, beaux et charmants, où ont voltigé leurs pas ; puis, elles s'éloignaient, vêtues d'épaisse brume, et, en cheminant dans la nuit, elles faisaient entendre un merveilleux concert »*¹¹³

Voici la narration d'une scène de conte de fées. La scène présente les «Muses Héliconiennes», avec comme motifs l'eau, la danse et la musique. S'y trouve cependant un autel parmi toutes ces beautés fascinantes. Autrement dit, un autel est placé au cœur de la scène avant qu'Hésiode ne mentionne les dieux. Ainsi, nous comprenons que sans l'autel, sur lequel aura lieu le rituel sacrificiel, les dieux ne peuvent être mentionnés. Quoi qu'il en soit, l'histoire de Prométhée dans la suite de *Théogonie* confortera plus tard cette situation.

L'épisode Prométhée de la *Théogonie* d'Hésiode est une scène incroyable abordant le sacrifice. Il est évident que le récit d'Hésiode sur l'origine du sacrifice constitue une étape critique dans l'ascension de Zeus au pouvoir. Nous pourrions penser que cet épisode de Prométhée affirmerait le sacrifice comme symbole de la loi patriarcale de Zeus. Mais pour nous, la partie la plus importante de cette histoire est le vol du feu par Prométhée. Parce que voler le feu de Zeus joue un rôle fondamental dans le monde humain. Examinons de plus près la célèbre scène de triche décrite dans *Théogonie*.

¹¹³ Hésiode, *Théogonie*, V1-10, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1947, p. 32.

« C'était aux temps où se réglait la querelle des dieux et des hommes mortels, à Mécôné. En ce jour-là Prométhée avait, d'un cœur empressé, partagé un bœuf énorme, qu'il avait ensuite placé devant tous. Il cherchait à tromper la pensée de Zeus : pour l'un des deux partis, il avait mis sous la peau chair et entrailles lourdes de graisse, puis recouvert le tout du ventre du bœuf ; pour l'autre, il avait, par une ruse perfide, disposé en un tas les os nus de la bête, puis recouvert le tout de graisse blanche. Sur quoi, le père des dieux et des hommes lui dit : « O fils de Japet, noble sire entre tous, tu as, bel ami, été bien partial en faisant les lots ». ¹¹⁴

Un élément important du rituel sacrificiel attire alors notre attention. Il faut savoir qu'une partie de l'animal abattu est réservée à Dieu, et cette pratique semble être courant dans de nombreuses cultures. Et pourtant dans le mythe de Prométhée, le héros triche sur ce point précis.

« Ainsi, railleur, parlait Zeus aux conseils éternels. Et Prométhée aux penses fourbes lui répondit avec un léger sourire, soucieux de sa ruse perfide : « Zeus très grand, le plus glorieux des dieux toujours vivants, choisis donc de ces parts, celle que ton cœur t'indique en ta poitrine ». Il dit, le cœur plein de fourbe, et Zeus aux conseils éternels comprit la ruse et sut la reconnaître. Mais déjà, en son cœur, il méditait la ruine des mortels, tout comme en fait il devait l'achever. De ses deux mains il souleva la graisse blanche, et la colère emplit son âme, tandis que la bile montait à son cœur, à la vue des os nus de la bête, trahissant la ruse perfide. - Et aussi bien est-ce pourquoi, sur la terre, les fils des hommes brûlent aux Immortels les os nus des victimes sur les autels odorants.- Et, indigné, l'assembleur de nuées, Zeus, dit : « Ah ! fils de Japet, qui en sais plus que nul au monde, je le vois, bel ami, tu n'as pas encore oublié la ruse perfide ». ¹¹⁵

Pourquoi Prométhée a-t-il choisi de tricher lors du partage du sacrifice ? Quelle est exactement sa motivation ? Est-ce le résultat de son arrogance ? Hésiode ne nous éclaire pas d'avantage à ce sujet. Il nous raconte simplement la colère de Zeus face à cette ruse et les conséquences de sa colère, en infligeant à Prométhée un châtement notoire.

« Ainsi, irrité, parlait Zeus aux conseils éternels ; et, dès lors, de cette ruse gardant toujours le souvenir, il se refusait à diriger sur les frênes l'élan du feu infatigable pour le profit des mortels, habitants de cette terre. Mais le brave fils de Japet sut le tromper et déroba, au creux d'une fêrle, l'éclatante lueur du feu infatigable ; et Zeus, qui gronde

¹¹⁴ Ibid., p. 51.

¹¹⁵ Ibid., p. 51-52.

dans les nues, fut mordu profondément au cœur et s'irrita en son âme, quand il vit briller au milieu des hommes l'éclatante lueur du feu. Aussitôt, en place du feu, il créa un mal, destiné aux humains. »¹¹⁶

Dans la suite de l'histoire, la création de Pandore est racontée. La façon dont Pandore devient source de calamités est décrite dans *Les travaux et les jours*. En fait, Pandore n'est pas la vraie coupable ici. Le vrai coupable étant Prométhée. Prométhée et les hommes sont punis pour le poids des actions de Prométhée contre Zeus. Sa punition sera d'être enchaîné. *« Ainsi au vouloir de Zeus il n'est pas facile de se dérober ni de se soustraire. Le fils de Japet lui-même, le bienfaisant Prométhée, n'a point échappé à son lourd courroux, et, malgré tout son savoir, la contrainte d'un lien terrible le tient. »¹¹⁷*

Dans *Les travaux et les jours*, Hésiode gémit à cause du mal qui est arrivé aux êtres humains. Il explique à quel point la vie serait facile si Zeus ne punissait pas Prométhée. Il donne de très beaux exemples à ce sujet égalant les meilleurs contes de fées. Ici, Hésiode souligne que les hommes éprouvent des difficultés à cause du Prométhée. En fait, on peut dire qu'il y a ici une sorte de sacrifice. *« C'est que les dieux ont caché ce qui fait vivre les hommes ; sinon, sans effort, tu travaillerais un jour, pour récolter de quoi vivre toute une année sans rien faire ; vite, au-dessus de la fumée, tu pendrais le gouvernail, et c'en serait fini du travail des bœufs et des mules patientes. Mais Zeus t'a caché ta vie, le jour où l'âme en courroux, il se vite dupé par Prométhée aux penser fourbes. De ce jour aux hommes il prépara de tristes soucis. »¹¹⁸* Après avoir expliqué la création de Pandore dans *Les travaux et les jours*, Hésiode continue comme suit.

« La race humaine vivait auparavant sur la terre à l'écart et à abri de pains, de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes. Mais la femme, enlevant de ses mains le large couvercle de la jarre, les dispersa par le monde et prépara aux hommes de tristes soucis. Seul, l'Espoir restait là, à l'intérieur de son infrangible prison, sans passer les lèvres de la jarre, et ne s'envola pas au-dehors, car Pandore déjà avait remplacé le couvercle, par le vouloir de Zeus, assembleur de nuées, qui porte l'égide. Mais des tristesses en revanche errent innombrables au milieu des hommes : la terre est

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁸ Hésiode, *Les travaux et les jours*, V45-50, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1947, p. 87.

pleine de maux, la mer en est pleine ! Les maladies, les unes de jour, les autres de nuit, à leur guise, visitent les hommes, apportant la souffrance aux mortels – en silence, car le sage Zeus, leur a refusé la parole. Ainsi donc il n'est nul moyen d'échapper aux desseins de Zeus. »¹¹⁹

Cette histoire de Prométhée représente le début d'un changement significatif dans le sort de l'humanité. Son vol du feu a été interprété de différentes manières au fil des ans. Parfois, Prométhée fut considéré comme une personne qui, ignorant de ses limites, mis les hommes en difficulté. Parfois, il fut considéré comme un héros très courageux, ayant osé se rebeller contre Zeus. Selon Sylvie Mullie-Chatard :

« Le mythe de Prométhée apparait au sein des deux œuvres sous la forme de textes qui se complètent pour bâtir le récit de l'opposition entre le demi-dieu et le maître de l'Olympe. Hésiode propose un ensemble de récits étiologiques qui offrent une explication du présent à travers le récit des événements passés et va attribuer à Prométhée la ruine de l'humanité. L'homme a en effet quitté l'âge d'or et la responsabilité en revient au fils du Titan qui a cédé à la démesure. Il n'a pas su respecter la juste mesure des choses qui consiste à ne jamais remettre en cause la toute-puissance de Zeus. Par son attitude, il a provoqué les foudres du chef suprême de l'Olympe s'abattant non seulement sur l'auteur de la transgression mais également sur les humains (bien qu'innocents pour leur part). Ainsi, c'est en transgressant l'ordre établi que le fils de Japet, certes « brave », on ne peut que le constater, mais « aux pensées fourbes soucieux de sa ruse perfide », a conduit les hommes à la déchéance. Prométhée a commis une faute grave aux conséquences irrévocables, une « faute originelle » qui va conduire les hommes à la perte des privilèges qui leur étaient accordés dans la libre disposition du feu et de la nourriture. »¹²⁰

Voici les premières traces de la procédure opérant dans les cérémonies sacrificielles dans le monde grec. Cependant, certains points de l'histoire restent sombres. Pourquoi y a-t-il un conflit entre les dieux et les hommes au Mekon ? Zeus se mettre en colère contre Prométhée pourtant ce sont les hommes qui en héritent. D'abord, il les prive de feu puis il crée une femme qui leur causera des ennuis. Que signifie le lien entre les hommes et Prométhée pour que ce dernier se sacrifie et leur vole le feu ? « Mais une autre tradition a crédité l'humanité du Titan Prométhée, « Prométhée a modelé les hommes avec de la terre et de l'eau », dit Apollodorus ; et

¹¹⁹ Ibid., p. 89.

¹²⁰ Sylvie Mullie-Chatard, **De Prométhée au mythe du progrès**, France : L'Harmattan, 2005, p. 43-44.

*bien qu'il n'y ait aucune référence à cette histoire dans nos sources existantes avant le quatrième siècle avant JC, elle pourrait bien avoir été beaucoup plus ancienne. »*¹²¹

Si nous acceptons Prométhée comme le créateur de l'humanité, cela révèle un lien spécial entre Prométhée et les hommes. Ainsi, il devient compréhensible que Zeus a dirigé sa colère contre les hommes. *« Cependant, il est important de noter qu'en dépit de ce que laisse entendre la signification de son nom, Prométhée le « prévoyant » ne semble donc pas avoir anticipé les conséquences réelles de ses actes, s'exposant ainsi au courroux divin. »*¹²²

Que veut nous dire le mythe en soulignant par contre la réitération quotidienne du châtiment ? Ce n'est pas très clair. *« Zeus l'a également puni pour son don de feu à l'humanité : il l'a fait enchaîner à une falaise dans les montagnes du Caucase et il a envoyé un aigle, progéniture des monstres Typhon et Echidna, le pourchasser. Chaque jour, l'aigle arrachait le foie de Prométhée, qui chaque nuit repoussait entièrement pour que son tourment pût continuer. »*¹²³

Pourquoi Prométhée est-il condamné à une si lourde peine ? En considérant l'histoire dans son ensemble, voler le feu peut également être considéré comme une révolte. Prométhée montre par son comportement qu'il ne se soumet pas à l'ordre des Dieux. Aiskhylos, dans la tragédie de Prométhée *desmotes*, voler le feu au profit des hommes est interprété avec des significations beaucoup plus profondes. Le feu est le symbole de la civilisation, et sa transition vers l'homme à travers la Prométhée est décrite comme le début d'une grande révolution universelle. Ce Titan rebelle symbolise la conscience humaine et facilite la vie de l'être humain.

*« Moi, le bienfaiteur des mortels, moi infortuné, sous le joug d'un tel supplice ! Oui, j'ai dérobé, en la cachant dans une fêrule, l'étincelle féconde, la source de la flamme, le maître qui a enseigné aux mortels tous les arts, l'instrument de tous les biens. Et c'est pour un tel forfait que je suis voué à ce supplice, exposé aux injures de l'air; emprisonné dans ces chaînes. »*¹²⁴

¹²¹ Jenny March, **The Penguin Book of Classical Myths**, New York : Penguin Books, 2009, p. 127.

¹²² Mullie-Chatard, **De Prométhée au mythe du progrès**, p. 42.

¹²³ March, **The Penguin Book of Classical Myths**, p. 130.

¹²⁴ Théâtre d'eschyle, **Prométhée enchaîné**, Traduit par : Alexis Pierron, Paris : Libraires-éditeurs, 1870, p. 100. Aeschylus, **Prometheus Bound**, Translated by : James Scully & C. John Herington, New York and London : Oxford University Press, 1975, p. 34-35.

La personnalité de Zeus et de Prométhée y est dépeinte différemment. Prométhée est un héros qui a fait de nombreux sacrifices en faveur de l'humanité. « Ici, Zeus est décrit comme un tyran brutal, et Prométhée est représenté comme ayant fait plus pour l'humanité que de simplement leur apporter le feu : il a enseigné aux mortels de nombreuses compétences utiles et civilisatrices, notamment l'architecture, l'agriculture, l'écriture, la médecine, la domestication des animaux, l'utilisation des navires, l'exploitation minière des métaux et la divination. »¹²⁵ Prométhée raconte comment il a aidé les hommes, comment il les a sauvés de l'ignorance, et il compte les sciences qu'il leur a enseignées.

« Écoutez plutôt quel était le triste destin des mortels, et comment ces êtres, stupides jadis, acquirent, grâce à moi, raison et sagesse. Ce n'est pas que j'aie à faire aucun reproche aux hommes : je parle pour rappeler seulement quels furent mes dons et ma bonté. — Autrefois ils voyaient, mais ils voyaient mal ; ils entendaient, mais ils ne comprenaient pas. Semblables aux fantômes des songes, ils vivaient, depuis des siècles, confondant pêle-mêle toutes choses. Ils ne savaient se servir ni des briques ni du bois, pour construire des maisons éclairées par le jour. Comme la frêle fourmi ils habitaient sous terre, dans des cavernes profondes où ne pénétrait pas le soleil. Nul signe certain qui distinguât à leurs yeux l'hiver, soit du printemps plein de fleurs, soit de l'été aux moissons abondantes. Ils agissaient, mais toujours au hasard, sans réflexion. Enfin je leur enseignai l'art d'observer et l'instant précis du lever des astres et l'instant précis de leur coucher. C'est moi qui inventai pour eux la science des nombres, la plus noble des sciences ; pour eux je formai l'assemblage des lettres, je fixai la mémoire qui conserve tous les souvenirs, la mère, l'instrument des Muses. C'est moi aussi qui, le premier, accouplai sous le joug les animaux auparavant sauvages, désormais domptés et obéissants ; et le corps des mortels fut soulagé du poids des travaux les plus rudes. C'est moi qui attelai les chevaux, dociles au frein, à des chars splendides, orgueil de l'opulence. Et ces autres chars aux ailes de lin, qui emportent le matelot sur les ondes, quel autre que moi les a inventés ? Infortuné ! mon industrie a tout créé pour les mortels, et je ne trouve, pour moi-même, aucun moyen de me délivrer de mon tourment ! »¹²⁶

Dans la tragédie d'Eschyle, le conflit entre Dieu et l'homme s'exprime d'une manière beaucoup plus colorée. Bien que Prométhée vole le feu, il explique pourquoi Zeus l'a puni comme suit :

¹²⁵ March, **The Penguin Book of Classical Myths**, p.130.

¹²⁶ Théâtre d'Eschyle, **Prométhée enchaîné**, p. 50-51.

« Mais vous me demandez le motif des tourments qu'il m'inflige : je vais vous le faire comprendre. A peine assis dans le trône paternel, il distribua aux dieux des récompenses : chacun avait la sienne ; et le pouvoir du maître s'affermissait. Mais il ne tint nul compte des infortunés mortels. Même il conçut le dessein d'anéantir la race entière, de produire une race nouvelle. Personne ne fit obstacle à sa volonté ; personne, excepté moi : moi seul j'eus ce courage. Sans mon secours, les mortels, écrasés par la foudre, étaient engloutis au fond des enfers. Voilà pourquoi je subis le poids des maux que vous avez sous les yeux : supplice horrible pour moi ; pour vous, spectacle déplorable. J'eus pitié des mortels ; lui, il ne m'a pas jugé digne de pitié. J'ai été traité, vous le voyez, sans miséricorde ; mais mon supplice est l'opprobre de Jupiter. »¹²⁷

Pourquoi Zeus inflige-t-il une telle punition à Prométhée ? Parce qu'il a essayé de protéger les hommes ? Ou parce qu'il a su tromper Zeus ? Est-ce une supériorité pieuse d'avoir raison et de l'utiliser ? Est-ce de voir ce pouvoir chez autrui qui a irrité Zeus ? Dans la narration d'Hésiode, Prométhée le trompe deux fois et augmente cette colère. Parce que Prométhée l'a humilié. Cela signifie que la souveraineté de Zeus n'est pas basée sur un pouvoir réel, car en un sens, son pouvoir intellectuel fut passé au peuple. Tout comme si Adam et Eve atteignaient un état de conscience en mangeant le bien et le mal de l'arbre de la connaissance. Le fait que Prométhée soit enchaîné est une sorte de sacrifice. Il se sacrifie pour le salut des humains et honore cette punition dans la dignité. Avec cet aspect, cela nous rappelle Jésus qui s'est sacrifié pour le salut des hommes. Ce sujet retient également l'attention de Carl Kerényi :

« Parmi tous les dieux de la Grèce, c'est Prométhée qui se trouve dans la relation la plus remarquable avec l'humanité. Il présente une ressemblance frappante et un contraste saisissant avec le Sauveur chrétien. Plus que tout autre dieu grec, il intercède pour l'humanité, fait cause commune avec les hommes. Là réside la ressemblance. Mais Christ a souffert l'existence humaine en tant qu'homme. Toute sa mission dépendait de son lien étroit avec l'humanité. Le paradoxe dans son cas n'est pas que lui, un homme, ait fait cause commune avec l'humanité. Le paradoxe est la foi des chrétiens qui croient qu'il est un dieu. Prométhée n'apparaît jamais comme un homme. Il est un être mythologique et n'a jamais été autre chose ; ce n'est pas comme si une mythologie s'était formée plus tard autour de lui. Sa divinité va de soi. Dans son cas, le paradoxe commence quand il défend la cause de l'humanité, quand lui, un dieu, subit l'injustice, le tourment et l'humiliation - les caractéristiques de l'existence humaine. Le paradoxe est précisément son lien avec l'humanité. Tout comme la divinité du Christ est une partie

¹²⁷ Ibid., p. 40-41.

*intrinsèque de la foi chrétienne, le lien de Prométhée avec l'humanité est une partie intrinsèque de la vision grecque du monde. »*¹²⁸

Il a été décrit par Hésiode et Eschyle que Prométhée a volé le feu aux dieux et l'a donné aux hommes. Cependant, dans la narration d'Hésiode, Prométhée met en colère Zeus. Et à cause de cela, le peuple et Prométhée paient le prix de cette colère. Alors que les hommes menaient une vie confortable, leurs fut infligées difficultés et souffrances pour le prix du crime de Prométhéus, les privant ainsi de leur confort originel. La croyance selon laquelle l'homme ait vécu un âge d'or puis l'ait perdu se retrouve dans de nombreuses cultures. Il semble que ce sujet ait attiré l'attention de Kant. Il commente à ce sujet dans la première partie de son ouvrage *La religion dans les limites de la simple raison* :

*« Que le monde est mauvais, c'est la une plainte aussi ancienne que l'histoire et même que la poésie plus vieille encore, bien plus, aussi ancienne que le plus vieux de tous les poèmes, la religions des prêtres. Pour eux tous néanmoins le monde commence par le Bien ; par l'âge d'or, la vie au Paradis, ou par une vie plus heureuse encore, en commun avec des êtres célestes. Toutefois ils font bientôt disparaître ce bonheur comme songe ; et alors c'est la chute dans le mal (le mal moral avec lequel le physique alla toujours de pair) qu'ils font se précipiter en l'accéléralant pour notre chagrin ; en sorte que maintenant (mais ce maintenant est aussi vieux que l'histoire) nous vivons aux derniers temps, que le dernier jour et la fin du monde sont proches et que dans quelques contrées de l'Hindoustan le juge et le destructeur de le Univers RUTTREN (nommé aussi SIBA ou SIWEN est honoré comme le dieu déréchant actuellement le pouvoir, après que le conservateur du monde, VISCNOU, fatigué de ses fonctions, reçues du Créateur de l'Univers BRAHMA, les a déjà résiliées depuis des siècles. »*¹²⁹

Il est intéressant qu'un philosophe qui ait vécu au 18ème siècle ait déclaré les mêmes interprétations qui sont constamment faites dans le monde d'aujourd'hui. La croyance que les hommes avaient une vie meilleure dans le passé et que le monde est un endroit de plus en plus pire persiste encore dans le monde moderne d'aujourd'hui. Il devenu pensée courante dans de nombreuses cultures que la fin du monde approche. C'est pourquoi de nombreux faux messies, censés venir à la fin du monde, rassemblent les hommes autour d'eux et exploitent leurs sentiments religieux. Il existe de nombreux

¹²⁸ Carl Kerényi, **Prometheus: Archetypal Image of Human Existence**, Traduit par : Ralph Manhem, New Jersey : Princeton, p. 3.

¹²⁹ Immanuel Kant, **La religion dans les limites de la simple raison**, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, p. 37.

exemples de cela dans le monde moderne. Le massacre de Waco, qui eut lieu en 1993, est l'exemple le plus remarquable à donner.¹³⁰ Revenons à Prométhée.

L'histoire est racontée différemment par Eschyle, qui a vécu deux siècles après Hésiode. Eschyle transforme la personnalité de Prométhée en héros politique. Parce qu'il est un héros courageux qui désobéit à l'intimidation. Dans la narration d'Eschyle, l'astuce dont a usé Prométhée contre Zeus dans le partage du sacrifice n'est pas racontée. Il est dit que même si Prométhée eut la capacité de prédire toutes les punitions qu'il pourrait recevoir, il vola le feu au profit des hommes. Ainsi, il se sacrifia pour les hommes. Son sacrifice ne se limitait pas seulement à voler le feu. De plus, Prométhée enseignera aux hommes toutes les informations qui leur permettront d'exister, et de sortir de l'état d'êtres ignorants et inconscients décrits précédemment. D'un autre côté, cette attitude de Prométhée enseigne aussi aux hommes à se rebeller contre l'injustice, quel que soit le résultat. Par conséquent, l'aspect politique de Prométhée est mis en avant. Gaston Bachelard nous fait le commentaire intéressant :

« Savoir et fabriquer sont des besoins qu'on peut caractériser en eux-mêmes, sans les mettre nécessairement en rapport avec la volonté de puissance. Il y a en l'homme une véritable volonté d'intellectualité. On sous-estime le besoin de comprendre quand on le met, comme l'ont fait le pragmatisme et le bergsonisme, sous la dépendance absolue du principe d'utilité. Nous proposons donc de ranger sous le nom de complexe de Prométhée toutes les tendances qui nous poussent à savoir autant que nos pères, plus que nos pères, autant que nos maîtres, plus que nos maîtres. Or, c'est en maniant l'objet, c'est en perfectionnant notre connaissance objective que nous pouvons espérer nous mettre plus clairement au niveau intellectuel que nous avons admiré chez nos parents et nos maîtres. La suprématie par des instincts plus puissants tente naturellement un bien plus grand nombre d'individus, mais des esprits plus rares doivent aussi être examinés par le psychologue. Si l'intellectualité pure est exceptionnelle, elle n'en est pas moins très caractéristique d'une évolution spécifiquement humaine. Le complexe de Prométhée est le complexe d'Edipe de la vie intellectuelle »¹³¹

Il donne à cette histoire une nouvelle perspective avec son complexe de Prométhée. La curiosité de l'homme à apprendre et son désir de surpasser ses ancêtres

¹³⁰ Voir : Le Monde, Soixante-dix personnes barricadées à Waco au Texas Les policiers fédéraux font le siège de la propriété de la secte des Davidians, <https://www.lemonde.fr/archives/article/1993/03/03/soixante-dix-personnes-barricadees-a-waco-au-texas-les-policiers-federaux-font-le-siege-de-la-propriete-de-la-secte-des-davidians>

¹³¹ Bachelard, **La psychanalyse du feu**, p. 18-19.

à cet égard est un fait indéniable. Peut-être que dans ce mythe, le feu représente la connaissance. En ce sens, nous pouvons interpréter le fait qu'Adam et Eve aient mangé de l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, tel que décrit dans les livres saints, comme un désir d'atteindre la connaissance. De même, Prométhée a probablement volé à Zeus la connaissance d'un pouvoir pour survivre dans cet univers et l'a donnée aux humains. En ce sens, les êtres humains deviennent alors responsables de l'utilisation de la connaissance à la fois pour le bien et pour le mal. Tout comme un enfant jouant avec le feu, il peut transformer cette connaissance en un jeu bénéfique ou dangereux.

4.2. La déesse vierge du foyer : Hestia

L'une des figures importantes liée au feu est la déesse Hestia, jouant un rôle essentiel dans la mythologie dont elle est sacrée et qui se sacrifie en même temps.

« Hestia (Vesta) est la déesse du cœur, le feu sacré au centre de chaque foyer et de chaque communauté. Elle a été courtisée par son frère Poséidon et son neveu Apollon, mais au lieu de se marier, elle a renoncé à l'amour sexuel et a prêté serment d'éternelle chasteté. Alors que d'autres dieux parcouraient le monde, Hestia resta tranquillement sur l'Olympe et ne joua donc aucun rôle dans les histoires mythologiques. En compensation, Zeus lui accorda des honneurs spéciaux, car en tant que déesse du cœur, elle était adorée dans chaque foyer et dans tous les temples des dieux, et elle avait donc un pouvoir très réel. Comme le dit l'hymne homérique :

« Hestia, vous avez gagné une demeure éternelle et le plus grand des honneurs dans les hautes habitations de tous, à la fois des dieux immortels et des hommes qui marchent sur la terre. Glorieux est votre privilège et votre louange. Car sans vous, les hommes ne peuvent pas avoir de fêtes, et pour vous le vin doux est versé en premier et en dernier. »¹³²

Par suite de cela, pourquoi la protectrice de ces villes et maisons est-elle une déesse et non un dieu ? Il n'y a pas de réponse claire à cela. Il s'agit peut-être du rôle des humains dans la vie sociale et les modes de vie. Le fait que les hommes partent en guerre et que les femmes soient laissées à la vie des « foyers » (mot qui indique tout aussi bien le lieu du feu domestique lui-même que, par extension, la demeure familiale dans son intégrité) peut donner un indice dans ce sens. Le fait que les femmes aient

¹³² March, **The Penguin Book of Classical Myths**, p. 68-69.

été laissées pour compte, les a-t-elle fait s'identifier d'avantage à la maison et à la ville ? Pierre Lavedan nous donne les informations suivantes à ce sujet :

« Hestia est à là le feu qui, sous l'apparence de la flamme, monte vers le ciel et la gardienne du foyer domestique. Elle est en même temps l'expression du sacrifice et le symbole de l'habitation. Sous l'influence de cette double idée, la fable lui attribue quelquefois la construction même de maisons ; surtout elle devient la déesse civique par excellence, la fondatrice et la protectrice de villes et des états. En Grèce, le culte du foyer existe dans toutes les maisons et dans toutes les villes ; le maître de la maison remplit les fonctions sacerdotales. Les villes ont, de même, leurs foyers et, avant le synœcisme, chaque quartier, chaque élément encore indépendant a le sein. Avant de partir pour la fondation d'une colonie, les émigrants emportent une parcelle du foyer de la cité qui restera leur ville mère, leur métropole. »¹³³

À la lumière de ces informations, nous pouvons comprendre que le foyer a un rôle très important dans la culture grecque. La présence d'une déesse pour protéger le foyer montre aussi la richesse et l'importance des significations qui lui sont attribuées. *« A Rome on trouve de même cette hiérarchie des foyers : chaque maison possède le sien. Caton recommande de la garder propre, d'en faire le tour chaque soir avant de se coucher, d'y apporter trois fois par mois une couronne de fleurs aux calendes, aux ides, aux nones. Le père de famille veille à son entretien. Vesta est honorée en compagnie de Janus. Au-dessus de tous les foyers privés est celui de la cité. Après la fondation de l'Empire, le foyer de l'empereur prend aussi la valeur d'une religion dynastique. »¹³⁴* Il est à noter qu'un culte similaire existait à Rome. Vraisemblablement, les foyers ont joué un rôle dans le maintien d'une sorte de famille ou d'état. En fait, la combustion et la protection du feu est un motif important dans de nombreuses cultures.

4.3. Les vestales, protectrices du feu sacré de Rome

Il faut accepter le fait que les Vestales ont des rôles très importants dans la société romaine. Le sacerdoce chrétien hérite probablement sous beaucoup d'aspects,

¹³³ Pierre Lavedan, **Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines**, Paris : Hachette, 1931, p. 993.

¹³⁴ **Ibid.**

des pratiques du culte de ce clergé féminin. Tout d'abord, regardons comment celles liées à la protection du feu sacré ont commencé dans l'histoire romaine.

*« Dans les premiers temps des Romains, la nécessité de toujours maintenir alimenté un feu est devenue une obligation sacrée dont le roi était à l'origine le responsable. Ce devoir incombait aux jeunes filles du roi, car il était trop important, et par la suite trop sacré, pour être confié à des esclaves. Ainsi, plus tard, non seulement les feux étaient maintenus allumés en permanence dans les maisons romaines comme un acte de dévotion, mais un culte public existait également dans lequel un cœur sacré royal était entretenu par de jeunes filles bien nées connues sous le nom de Vestales. »*¹³⁵

Alors de qui ces femmes ont-elles obtenu ce nom ? *« L'homologue romain de Hestia, Vesta, n'était pas seulement la déesse du cœur, mais la gardienne de la communauté. Les prêtresses qui surveillaient son culte à Rome étaient connues sous le nom de Vestales, et gardaient un feu éternel brûlant sur son autel, le soignant nuit et jour. Attaché au temple de Vesta se trouvait le culte des Pénats (Penates Publici, protecteurs de Rome), qui auraient été sauvés des flammes de Troie et amenés en Italie par Énée. C'étaient l'équivalent public des pénates domestiques, les dieux domestiques qui protégeaient la maison. »*¹³⁶ Il semble que la préservation du feu signifiait la protection de la famille et de l'État. C'est pourquoi les jeunes filles qui faisaient ce métier étaient soigneusement sélectionnées parmi les familles nobles. Elles recevaient une éducation spéciale.

*« Prêtresse de Vesta à Rome. L'institution des Vestales semble antérieure à Rome même, puisque Rhéa Silvia, mère de Romulus, d'après la légende en était une. Toutefois le collège passait pour avoir été organisé par Numa. Il comprit successivement 4, puis 6, puis 7 prêtresses. Les conditions de recrutement étaient très rigoureuses. Les jeunes filles devaient avoir entre six et dix ans, être saines de corps et sans tare physique, être issues d'un mariage entre parents unis par confarreatio (donc patriciens) et encore vivants (patrimae matrimaeque). Il semble cependant qu'on ait fini par admettre les plébéiennes. Le choix était fait par le sort entre vingt fillettes désignées par le grand pontife. L'élue recevait une éducation spéciale et qui exigeait fort longtemps : Denys d'Halicarnasse nous dit que les fonctions d'une Vestale duraient trente ans, dont dix consacrés à sa formation personnelle, dix à la pratique de ses attributions, dix à la formation des jeunes Vestales. A la tête du collège était la Grande Vestale. »*¹³⁷

¹³⁵ Larousse, **World Mythology**, Edited by Pierre Grimal, New York : Premetheus Press, 1965, p. 179.

¹³⁶ March, **The Penguin Book of Classical Myths**, p. 68.

¹³⁷ Lavedan, **DIMAGR**, p. 994.

La vie des prêtresses vestales consistait à accomplir les tâches qui leur étaient assignées. Qu'advenait-il de celles qui ne remplissaient pas correctement leurs devoirs ? « *Les Vestales avaient deux devoirs essentiels : l'entretien du feu sacré, l'obligation absolue de la chasteté : on entendait par cette dernière exigence non seulement une pureté matérielle, mais une sorte d'ascétisme ; a vestale Postumia fut accusée d'avoir manqué à son vœu, parce qu'elle s'était permis quelques artifices de toilette et que sa tenue manquait de gravité. Ces devoirs n'étaient exigés que pendant les trois décades que durait la fonction ; ensuite les Vestales pouvaient se marier. En cas d'infraction la coupable était condamnée à mort. Soit par les verges soit enterrée vive : le cas se produisit douze ou vingt-six fois (selon les statistiques) en dix siècles.* »¹³⁸

Il est à noter qu'une violation de la prêtresse vestale envers ses devoirs lui coûtait la mort. Il était probablement inévitable que les prêtresses vestales étaient également blâmées lorsque les choses ne fonctionnaient pas dans la société. Si quelque chose ne fonctionnait pas dans la vie de la société, il devait y avoir une raison. Une victime devait être trouvée pour cela afin que la société puisse immédiatement la prendre pour exutoire et la blâmer. La chose la plus surprenante ici est que la structure appelée société se comporte comme un organisme chargé de violence à tout moment. Cet événement justifie finalement la théorie de René Girard. Rappelons-nous ce qu'il a dit à propos de la violence. « *La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime « sacrificable », une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger.* »¹³⁹

Ainsi, les vierges Vestales se sacrifièrent pour la société dans tous les aspects. D'une part, en tant que vierges Vestale, en ne vivant pas une vie normale comme tout le monde. D'un autre côté, en tant qu'exutoire, pouvant être sacrifiées à tout instant recevant la violence de la société. Selon une autre source, les devoirs des Vestales étaient : « *En plus de s'occuper du feu sacré, d'aller chercher de l'eau dans une source sacrée, de préparer des aliments sacrés, d'assurer la tutelle des objets sacrés et le rituel quotidien au sanctuaire de Vesta.* »¹⁴⁰ La virginité semble être la caractéristique

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Girard, **La violence et le sacré**, p. 17.

¹⁴⁰ Larousse, **World Mythology**, p. 179.

la plus importante des religieuses Vestales dans la société dans laquelle elles vivaient, et différaient ainsi des autres femmes de la société. À cet égard, Andrew B. Gallia, nous offre une perspective.

« Comme le suggère le portrait lacrymal de Cicéron de la dépendance supposée de Fonteia à l'égard de son frère, c'est l'incapacité des Vestales à se marier ou à avoir des enfants, et non leurs relations avec les frères et sœurs ou les parents, qui les distingue vraiment des autres femmes. Non seulement leur virginité était la caractéristique la plus distinctive de leur statut de parenté, mais elle était également la caractéristique déterminante de leur identité religieuse dans son ensemble. Bien que les flamines puissent être obligées d'abdiquer en raison de la négligence dans l'exercice de leurs fonctions religieuses, une violation de la chasteté vestale était un sujet de préoccupation extraordinaire, qui entraînait généralement la mort macabre de toutes les personnes impliquées. Il n'est donc pas étonnant que presque toutes les discussions sur la position des Vestales dans la société romaine accordent une attention particulière au sens et au but de leur virginité. »¹⁴¹

Un des indices de cette importance donnée à la virginité des Vestales se retrouvait dans la fête de Vesta. L'histoire de cette fête était intriquée liée à la virginité de Vesta. *« A la fête de Vesta, le Vestalia, les ânes étaient ornés de colliers de pains et ne faisaient aucun travail, parce que Vesta fut une fois sauvée par un âne des desseins amoureux du dieu ithyphallique Priapos. Après la fête de Kybele (Cybelle), où tous les dieux et les nymphes et les satyres mangèrent et burent à leur faim, Vesta s'endormit. Priapos la vit et la désira, et il l'aurait eue, si le braiement de l'âne de Silenos ne l'avait pas réveillée à temps et qu'elle ne le voit avancer sur elle avec son gigantesque phallus en érection. Ainsi, la déesse échappa à un destin douloureux, et depuis les ânes furent honorés en son nom. »¹⁴²*

Quelle était la fonction symbolique de la virginité des Vestales pour la société romaine ? Pouvons-nous nous projeter sur ce rôle important joué par la femme dans la société romaine antique ? La femme a toujours eu un rôle fédérant la famille et en assurant sa continuité. Ainsi, Vesta est la déesse du foyer de la maison. Elle reste à la maison et assure la continuité de la famille, ne joue pas un rôle actif à l'extérieur. Si nous considérons cela dans un sens plus large, nous pouvons accepter la ville de Rome

¹⁴¹ Andrew B. Gallia. « Vestal Virgins and Their Families », **Classical Antiquity** 34, no. 1 (2015): 74-120. Accessed March 18, 2020. doi:10.1525/ca.2015.34.1.74 p. 102.

¹⁴² March, **The Penguin Book of Classical Myths**, p. 68-69.

comme une maison. On peut également tenir compte du fait que le mot ville est féminin dans de nombreuses langues. Comme l'arabe et le français. Ainsi, si nous considérons la ville comme une femme, ce doit être la femme qui la représente. Ici, la vierge Vesta représente la ville elle-même avec son corps non pénétré. Son intouchabilité représente également l'intouchabilité de la ville.

4.4. Un philosophe prenant le feu comme clé de voute de son œuvre : Héraclite d'Éphèse

En tant que philosophe, Héraclite qui accorde au feu une place importante dans sa philosophie mérite également notre attention. Nous essayons de comprendre sa philosophie à travers ses fragments. Mais sa vie et sa personnalité intéressantes le rendent extraordinaire. D'un autre côté, le langage qu'il utilisait était loin d'être compréhensible car semble-t-il interprété différemment par différents philosophes. Jetons d'abord un bref coup d'œil à sa vie.

« Héraclite était le fils de Blosson ou, selon certains, de Héracon. Il était originaire d'Éphèse. Son acmé se situe pendant la soixante-neuvième olympiade. Il s'en prend aux Éphésiens à qui il reproche d'avoir proscrit son ami Hermodore, en disant : « Les Éphésiens (...) chez les autres ». Quand ils lui demandèrent d'établir des lois à leur usage, il s'y refusa, parce que la cité était déjà sous l'empire de mœurs politiques vicieuses. »¹⁴³

Alors que l'on peut penser qu'il est enclin à ne pas se soucier des hommes, surgit un autre aspect de lui. *« Il s'était retiré dans le temple d'Artémis et jouait aux osselets avec des enfants. Aux Éphésiens qui s'étaient attroupés autour de lui : « Imbéciles, qu'est-ce que cela a d'étonnant ? dit-il. Ne vaut-il pas mieux s'occuper à cela, plutôt qu'administrer l'État en votre compagnie ? »¹⁴⁴*

Comment interpréter son choix de jouer avec des enfants au lieu de passer du temps avec des adultes ? Tout d'abord, les enfants n'ont pas encore adopté les jugements de valeur de la société des adultes. Par conséquent, ils sont plus enclins à la pensée philosophique directe à travers les questions qu'ils posent et leur approche de

¹⁴³ Jean-Paul Dumont, **Les écoles présocratiques**, Paris : Gallimard, 1991, p. 49.

¹⁴⁴ **Ibid.**

la vie. C'est pourquoi Héraclite aurait pu préférer les enfants aux adultes. Lorsque la philosophie d'Héraclite est examinée, on découvre deux choses essentielles. *« Toutes choses sont constituées à partir de feu et remontent se dissoudre en lui. Tout devient conformément au destin et les choses sont harmonisées par l'accord des contraires. »*¹⁴⁵

*« Le feu est un élément et toutes choses sont convertibles en feu et naissent par raréfaction et condensation. Toutes choses naissent selon l'opposition et la totalité des choses coule à la façon d'un fleuve, le tout est limité et le monde est un. Il est engendré à partir du feu, et s'embrase de nouveau selon certaines périodes fixées de tout éternité : cela se produit conformément au destin. Parmi les contraires, celui qui conduit à l'embrasement accord et paix ; le changement est une route montante-descendante et l'ordonnance du monde se produit selon cette route. »*¹⁴⁶

*« En ce condensant, le feu s'humidifie ; et, en se resserrant plus encore, il engendre l'eau ; et quand l'eau cristallise, elle se change en terre. Telle est la route descendante. A rebours, la terre se liquéfie, d'elle naît l'eau et de celle-ci les autres éléments. Il ramène presque toutes choses à l'évaporation à partir de la mer. C'est la route montante. Des exhalaisons naissent de la terre et de la mer, les unes claires et pures, les autres obscures. Le feu se trouve alimenté par les exhalaisons claires, l'humide par les autres. »*¹⁴⁷

Selon W. K. C. Guthrie, *« l'un des aspects les plus importants de la philosophie d'Héraclite est l'identité des contraires. Hésiode dans sa Théogonie appelait le jour la progéniture de la nuit. Cela lui a valu la censure d'Héraclite, qui le frappe, lui et sa cible préférée, la multitude non éclairée, dans les mots. »*¹⁴⁸

*« Instituteur de la plupart des homes est Hésiode.
Ils savent qu'il connaissait beaucoup de choses
lui qui n'était pas capable de comprendre le jour et la nuit
car ils sont un. » (Fr 57)*¹⁴⁹

D'après ce que Porpéyre nous a dit :

¹⁴⁵ Ibid., p. 50.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge : Cambridge At the University Press, 1962, p. 442.

¹⁴⁹ Dumont, *Les écoles présocratique*, p. 79.

*« Pour Dieu toutes choses sont belles, bonnes et justes
Mais les homes ont forge l'idée
que certaines sont injustes et d'autres justes. » (Fr.102)¹⁵⁰*

Cette attitude d'Héraclite est similaire à l'attitude de nombreux soufis de la culture islamique. La détresse et la bénédiction viennent toutes deux de Dieu sont identiques et belles, mais certaines personnes ne peuvent pas voir la beauté en elles. En fait, selon certains soufis, les deux sont deux facettes de la même chose. Le couplet suivant de Niyazi Mısri est très impressionnant à cet égard.

*(Kahr u lütfü şey'i vahid bilmeyen çekti azap
Ol azaptan kurtulup sultan olan anlar bizi)
Celui qui a subi une perte parce qu'il ne peut voir la détresse et la bénédiction d'une
seule chose. Celui qui s'est débarrassé de cette souffrance et s'est élevé pourra nous
comprendre.¹⁵¹*

Nous pouvons voir exactement la même approche soufie dans la philosophie d'Héraclite. Par exemple, frag 67 nous éclaire à cet égard. Selon Héraclite, deux choses apparemment contradictoires sont en fait identiques : jour et nuit, juste et injuste, de haut en bas, guerre et paix.

*« Dieu est
jour-nuit, hiver-été
guerre-paix, richesse-famine
(tous contraires: l'intellect est cela)
Il prend des formes variées, tout comme (le feu)
qui, quand il se mêle à des fumées,
reçoit un nom conforme au goût de chacun. » (Fr. 67)¹⁵²*

Chaque fait différent les uns des autres fait en réalité partie de l'unité. À ce stade, la façon de les voir dépend de la perception de l'individu. Le feu est un élément qui fournit une transformation continue. Quel style de pensée cela a-t-il échafaudé, pour Héraclite ayant fait de cet élément sa clé de voute ? L'idée d'un changement constant

¹⁵⁰ Ibid., p. 89.

¹⁵¹ Selanikli Melami Ali Örfi Efendi, *Ey gönül: Niyazi-i Mısri divanı şerhi*, Éditeur: Mustafa Tatçı, İstanbul : H Yayınları, 2018. p. 370.

¹⁵² Dumont, *Les écoles présocratiques*, p. 81.

dans l'univers est probablement venue de ce concept. Parce que l'on ne peut pas, selon Héraclite, entrer deux fois dans le même fleuve, ni saisir deux fois n'importe quelle substance mortelle dans un état permanent.

« Dans les mêmes fleuves
nous entrons et nous n'entrons pas
Nous sommes et nous ne sommes pas » (Fr. 49)¹⁵³

Héraclite nous rappelle ainsi à quel point le moment vécu est unique. Il y a une nouvelle formation à chaque instant, et ces instants ne se ressemblent pas. Jean-Paul Dumont explique cette situation comme suit : « *Il n'est pas possible de toucher deux fois une substance mortelle dans le même état. Mais à cause de la vigueur et de la vitesse du changement, elle se disperse et se rassemble de nouveau (ou plutôt ce n'est pas à nouveau ni ensuite, mais en même temps qu'elle se constitue et disparaît), et elle s'approche et elle s'éloigne.* » (Métaphysique, V.1010 a 12) (Fr. 91)¹⁵⁴

Guthrie définit ce rôle attribué au changement de philosophie d'Héraclite comme suit : « *En raison de l'impétuosité et de la vitesse du changement, il se disperse et se rassemble, ou plutôt, pas à nouveau, ni plus tard, mais en même temps il se rassemble et s'écoule, s'approche et recule.* »¹⁵⁵ Selon Héraclite, le monde est un feu vivant. Nous le comprenons par son expression en fragment ci-dessous.

« Ce monde-ci, le même pour tous
nul des dieux ni des hommes ne l'a fait
Mais il était toujours est et sera
Feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure. » (Fr.30)¹⁵⁶

Ce fragment montre la connexion d'Héraclite avec l'idée de la Grande Année. Nous rencontrons d'abord cette idée des Pythagoriciens.

« Les Pythagoriciens étaient sans doute parmi ceux censurés par Aristote pour croire que le monde pouvait avoir un commencement et pourtant être éternel (De Caelo, 279b

¹⁵³ Ibid., p. 77.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 441.

¹⁵⁶ Dumont, *Les écoles présocratiques*, p. 73.

12), et leur notion de répétition cyclique de l'histoire s'accommoderait naturellement à celle d'une Grande ou Parfaite année. Ce fut la période (diversement estimée dans l'Antiquité) nécessaire au soleil, à la lune et aux planètes pour atteindre à nouveau les mêmes positions les unes par rapport aux autres qu'elles occupaient et à un moment donné. Platon le définit dans la plupart des dialogues pythagoriciens, le *Timée* (39D) et une version de celui-ci fut attribuée plus tard à Philonaus.¹⁵⁷ Certains d'entre eux, Zeller, ont lié l'ecpyrose à l'idée d'une grande année. Il est attesté pour Héraclite par plus d'une autorité, et son estimation de sa durée aurait été de 10 800 ans. Censorinus introduit dans son récit l'ecpyrose stoïque, disant qu'en été de la Grande Année, l'univers est brûlé, et en hiver il est détruit par les inondations. »¹⁵⁸

Il est considéré ici un renouvellement cyclique de l'univers, et cela se produit par la puissance transformatrice du feu. Cela nous donne un indice sur le choix d'Héraclite de s'en servir comme clé de voute. Dans un autre fragment, Héraclite nous dit que :

*« Toutes choses sont convertibles en feu
et le feu en toutes choses
Tout comme les marchandises en or »*¹⁵⁹

Ici, il souligne la nature et la valeur immuables de la voie du feu dans l'univers, tout comme le rôle de l'or dans le commerce.

4.5. Aspect sacré du feu dans le Zoroastrisme

Si nous nous souvenons de ce que Rousseau a dit à propos de l'aspect fascinant du feu, nous devons admettre que nous devons aussi mentionner le zoroastrisme, une religion ayant particulièrement valorisé le rôle du feu. La figure principale du Zoroastrisme, le fondateur de cette religion, a attiré l'attention de Nietzsche, philosophe important dans l'histoire de la philosophie. Selon lui, Zarathoustra, qui a inspiré son livre "Ainsi parla Zarathoustra", est une personne à la recherche de nouvelles valeurs "au-delà du bien et du mal", lui aussi en quête d'une grille de lecture unitaire des choses et non dualiste. Afin de ne pas déborder du cadre de notre sujet, nous prendrons soin de restreindre notre attention sur la signification du feu dans la

¹⁵⁷ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 282.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 458.

¹⁵⁹ Dumont, *Les écoles présocratiques*, p. 73.

vie quotidienne des membres de cette religion, potentiellement plus vaste et riche en symboles. Il existe d'ailleurs certaines similitudes entre le zoroastrisme et l'hindouisme. Par exemple, dans le cas des rituels de feu.

« Les Aryens qui occupaient l'Inde et l'Iran partageaient la même religion. Comme en Inde, les dieux iraniens étaient les grands pouvoirs de la nature. Ils n'avaient pas de temples ni d'images, mais étaient vénérés en plein air, où des animaux étaient tués et brûlés sur des bûchers en sacrifice pour eux. Le feu qui transportait les offrandes jusqu'aux dieux au travers de la fumée était le dieu Atar (Agni en Inde) et le feu était vénéré en tant que tel comme intermédiaire entre les dieux et les hommes, et protecteur contre le froid et les ténèbres. La révérence pour le feu est l'un des héritages du passé au zoroastrisme moderne. Le feu sacré de chaque temple n'est abordé que par des prêtres ayant été rituellement purifiés au préalable et dont la bouche est voilée pour les empêcher de le souiller de leur souffle. L'adorateur apportant une offrande d'argent et de bois de santal pour le feu, n'est pas autorisé à entrer dans la chambre du feu lui-même, mais se tient pieds nus sur le seuil, incliné devant le feu et en prière pour Dieu. Le feu est un symbole semi-divin intermédiaire de la présence divine et de la conquête des ténèbres et du mal. »¹⁶⁰

Le respect de toute forme de feu est récompensé et les manquements peuvent conduire à des punitions dans l'autre monde. L'œuvre la plus importante du zoroastrisme nous informant à ce sujet est « La vision d'Arda Viraf ». Ce travail a été écrit dans le même style que Le Mythe d'Er de Platon, tout comme le hadith qui raconte ce que le Prophète Muhammad a vu à Mi'raj, tout comme la Divine Comédie de Dante. Le point commun de ces travaux en est que le héros voyageant dans l'autre monde nous témoigne des punitions échues aux pécheurs et les récompenses de ceux ayant accomplis de bonnes choses dans le monde.

« La vision d'Arda Viraf », composée à une date indéterminée de la fin de la période sassanide de la restauration post-alexandrine et zoroastrienne (226-641 après JC). Arda Viraf a voyagé au paradis et en enfer pendant qu'il était en transe. Dans la partie abordant le paradis, Il a vu beaucoup d'hommes ayant fait du bien dans le monde. Ils portaient des vêtements brodés d'or et d'argent. Parmi eux, il a vu les âmes de ceux qui avaient honoré l'eau et le feu. Dans la partie de l'enfer, il a été témoin de la souffrance du peuple ayant commis des péchés dans le monde. Selon leur péché, ils étaient torturés différemment. Arda Viraf décrit l'état de l'un d'eux : Une âme de femme que j'ai vue, à qui ils ont donné à boire une tasse après l'autre de l'impureté et de la saleté des hommes,

¹⁶⁰ Richard Cavendish, **The Great Religions**, New York: Arco Publishing, 1080, p. 126.

j'ai demandé: «Quel péché a été commis par le corps dont l'âme souffre ainsi? » N'ayant pas réussi à s'abstenir», ils ont répondu, «cette méchante femme s'est approchée de l'eau et du feu pendant ses règles. »¹⁶¹

Dans toutes ces expressions, il y a certainement le but d'empêcher les hommes de faire de mauvaises choses. Nous comprenons combien, dans le zoroastrisme, il est irrespectueux d'approcher du feu pendant la période de menstruation, et du prix qu'en paiera une femme dans l'autre monde. De plus, le feu n'est utilisé d'aucune façon lors des funérailles, qui sont le processus de transition vers l'autre monde.

« Comme en Inde, la religion iranienne était très préoccupée par les notions de pollution et de nettoyages rituels, par des rites de purification élaborés et développés dans le zoroastrisme, comme dans l'hindouisme. C'est pour éviter de polluer le feu ou la terre que les Zoroastriens n'incinèrent ou n'enterrent pas leurs morts, mais les exposent à être dévorés par les vautours dans des bâtiments spéciaux appelés Tours du Silence. »¹⁶²

« Dans le rituel zoroastrien, il ne subsiste qu'un souvenir du rôle primitif de feu, qui était de recevoir la chair ou la graisse des victimes : le troisième jour après des funérailles, on verse dans le feu un peu de graisse animale. Le Nirangistan, partie de l'Avesta, dit encore expressément que les offrandes de viande et de graisse se font au feu. »¹⁶³

Dans la culture iranienne et indienne, tous les feux ne sont pas considérés comme de la même qualité, il existe différents types de feux.

« Les classements des divers feux, soit feux rituels, soit feux physiques, se répondent aussi assez exactement de l'Inde à l'Iran. Les feux rituels sont au nombre de trois : en Iran, se sont Farnbag, le feu des prêtres, Gushnasp, le feu de guerriers, et Burzen Mihr, le feu des agriculteurs ; dans l'Inde (pour suivre le même ordre), on a l'abavaniya, feu d'oblation aux dieux, l'anvaharya, feu qui écarte les démons, et le garbapatya, feu domestique. L'autre classement concerne les feux dans la nature et en distingue cinq. Dans l'Avesta, ce sont le feu Berezisavab, qui brille devant le Seigneur, le feu Vohufryana, qui se trouve dans le corps des hommes et des animaux, le feu Urvazista,

¹⁶¹ Joseph Campell, **Occidental Mythology The Masks of God**, New York: The Viking Press, 1974, p. 199.

¹⁶² Cavendish, **The Great Religions**, p. 126.

¹⁶³ Jacques Dushesne-Guillemin, "L'Iran Antique et Zoroastre", **Histoire des religions : Les religions antiques. La formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient**, volume publié sous la direction D'Henri-Charles Puech, Paris : Gallimard, 1970, p. 635.

qui se trouve dans les plantes, le feu Vazista, qui lutte avec Spenjagrya dans les nuages, le feu Spenista, qui est utilisé pour le travail. Laissant de côté le premier et le dernier, d'interprétation incertaine, on aperçoit dans les trois autres le reflet d'une doctrine physique sur l'universelle présence du feu : le feu de l'éclair (celui qui lutte avec le démon du tonnerre, Spenjagrya, dans les nuages) provoque la pluie, qui nourrit les plantes (d'où on peut le faire sortir en frottant deux bouts de bois l'un contre l'autre) ; mais elles peuvent aussi nourrir les animaux et l'homme, où le feu devient chaleur animale. »¹⁶⁴

Il y a deux points importants dans ces classifications liées au feu. Le premier est le côté du feu qui est dirigé vers le divin, « *Berezisavab, qui brille devant le Seigneur* », nous rappelle le feu lorsque Yahweh s'est révélé pour la première fois à Moïse. Ici, le feu est comme un intermédiaire entre l'homme et Dieu. Ainsi, nous voyons que la connexion entre le sacré et le feu s'infiltré dans les religions monothéistes. Le deuxième point important est que le feu est un élément qui donne vie à toutes les créatures vivantes telles que l'homme, l'animal et la plante. À ce stade, nous nous souvenons de la vision d'Héraclite du feu comme principe de tout dans l'univers.

4.6. La puissance purificatrice du feu : Aspect sacré du feu en Asie centrale

En Asie centrale, le feu était considéré comme sacré et symbole de la famille. Les Turcs chamaniques pensaient que le feu avait été envoyé par le dieu Ulgen. Il existe un mythe qui explique pourquoi et comment le feu a pris naissance. « *On dit que les hommes étaient des cueilleurs précédemment et qu'ils n'avaient ainsi pas besoin de feu pour se nourrir. Le temps est passé et Dieu leur a ordonné de manger de la viande. Ulgen leur a appris à allumer un feu en venant avec deux pierres, l'une blanche et l'autre noire. Il a brûlé les herbes séchées en frappant une pierre avec l'autre pierre. Pour cette raison, le feu sacré est allumé avec du silex dans les rituels.* »¹⁶⁵

Comme il ressort des prières du chaman lues à l'esprit du feu, il existe une relation très étroite entre l'adoration du feu et l'adoration du foyer familial. La continuité du fumage du foyer familial est perçue comme une preuve de la continuité de la lignée.

¹⁶⁴ Ibid. , p. 636.

¹⁶⁵ Esat Korkmaz, *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2003, p. 29.

« Dans les communautés turques et mongoles de l'Altay, des sacrifices ont été offerts au feu afin de se débarrasser de la négativité, pour fuir le mal et se protéger contre les maladies. Par exemple, les envoyés arrivant devant le Gokturk Khaganate devaient passer par le feu, pour expulser les mauvais esprits qui étaient susceptibles de les accompagner. Cette tradition s'est poursuivie dans les palais mongols. »¹⁶⁶

Ici, nous voyons l'effet purificateur du feu, qui est accepté comme l'un des quatre éléments de la philosophie. Les Turcs croyaient probablement que le feu nettoyait à la fois les possessions matérielles et les mauvais esprits. *« Il y a du feu dans toutes les cérémonies accomplies par les chamans. Lors des cérémonies sacrificielles, une partie de l'animal abattu est présentée à l'esprit de feu ; la cérémonie du serment a lieu contre le feu ; divination est racontée en regardant le feu. L'incendie brûlé lors des cérémonies de mort et de deuil ne s'éteint pas avant la fin de la cérémonie. »¹⁶⁷*

Le culte du feu forme une unité avec le culte du foyer et est associé au culte des ancêtres : Selon la croyance, l'esprit de l'ancêtre est l'esprit du feu. Le feu ou le foyer est le symbole de la maison et de la continuité dans la maison. *« Il est interdit de verser de l'eau et des ordures sur le feu en raison du caractère sacré, de jeter les cheveux et de mélanger le tout à la fois. Les approches chamaniques du feu sont courantes en Anatolie. La relation entre le feu et le foyer familial aussi. Pour cette raison, on pense que le feu ne devrait pas s'éteindre dans la maison la nuit, et si cela doit arriver, le foyer s'éteint, ce qui signifie l'extinction de la lignée famille. Ce qui est censé être contaminé spirituellement est nettoyé en le gardant en feu. Dans certaines régions, certains jours de l'année, il existe une tradition de brûler la paille et de sauter par-dessus. On pense que ceux qui sautent par-dessus le feu seront exempts de toutes sortes de maux et maladies. Selon la croyance commune, cracher dans le feu, uriner dessus ou jouer avec le feu détruit la personne. Dans certaines régions, le nouveau-né est placé dans une casserole et maintenu au-dessus du feu pendant une courte période afin de se protéger contre les effets néfastes et les maladies. »¹⁶⁸*

Nous y voyons une attitude similaire à celle de l'œuvre d'Hésiode qui donne des conseils à son frère. Il l'a averti de respecter le feu. Cela nous montre la proximité des

¹⁶⁶ **Ibid.**

¹⁶⁷ **Ibid.**, p. 29-30.

¹⁶⁸ **Ibid.**, p. 30.

deux cultures. « *Ne fais pas d'eau debout, tourné vers le soleil ; depuis l'heure où il se couche jusqu'à son lever, souviens-toi de ne pas uriner ni sur le chemin ni en t'avançant hors du chemin ; pas davantage en relevant ta tunique : les nuits appartiennent aux Bienheureux ; l'homme pieux et avisé s'accroupit, ou s'approche du mur de la cour bien close. Ne va pas non plus, dans ta maison, montrer indécemment près du foyer tes parties souillées de sperme : évite cela.* »¹⁶⁹

Le soin apporté à la combustion constante du feu est commun chez les Turcs comme à Rome. La combustion continue du feu devait être associée à la continuité de l'existence de l'âme vivante de la famille ou de la communauté. « *Aux Turcs, le feu brûle toujours dans les maisons et les temples, et il est fait très attention de ne pas l'éteindre. Si le feu s'éteint pour une raison inconnue, le feu ne sera pas rallumé. Un tison est tiré du voisin le plus proche de même lignée.* »¹⁷⁰ Le caractère sacré du feu a continué dans les communautés anatoliennes après l'adoption de la religion islamique. « *Dans la tradition l'ordre Ahi, Bektachi et Mevlevi, le feu et le foyer brûle le feu sont sacrés. La démolition d'une maison ou un événement néfaste arrivant à quelqu'un s'exprimerait par ces mots « le feu s'éteint du foyer ».*¹⁷¹

Le rôle attribué au feu est bien sûr légitimé par un rituel sacrificiel, comme dans de nombreuses cultures. Révélant ici peut-être la croyance que l'effet transformateur du feu puisse venir du sang d'un sacrifice. « *Comme le foyer, la pierre du foyer portait également un caractère sacré spécial et était respectée. En Anatolie, notamment dans les villages, lors de la construction d'une maison, des prières sont lues, des animaux sacrifiés, des cadeaux distribués pour remplacer la pierre du foyer.* »¹⁷²

En conséquence, nous pensons que la combustion du feu chez les anciens Turcs, comme dans la Rome antique, signifie la continuité d'institutions telles que familles ou un État. De plus, croire que le feu purifie certaines maladies et les mauvais esprits donne une autre fonction au feu. Tout d'abord, on voit que la maladie est considérée comme une forme de mauvais esprit ayant influence sur la personne. Cette

¹⁶⁹ Hésiode, **Les travaux et les jours**, p. 112.

¹⁷⁰ Murat Uraz, **Türk mitolojisi**, İstanbul: Mitologya Yayınları, 1992, p. 166.

¹⁷¹ İsmet Zeki Eyüboğlu, **Anadolu İnançlar, Anadolu Mitolojisi**, İstanbul: Geçit Kitapevi, 1987, p. 83.

¹⁷² **Ibid.**

tradition de guérir les hommes par le feu existe toujours dans certaines régions d'Anatolie aujourd'hui. La cérémonie du sacrifice en faisant un foyer nous emmène dans la même logique. Si vous voulez construire quelque chose de nouveau, pour le faire survivre, une vie doit être sacrifiée. Le caractère sacré du foyer, qui représente la maison, est ainsi renforcé.

4.7. Rituels sacrificiels pour les fourneaux de forgeron

Le pouvoir transformateur du feu doit avoir un lien spécial avec la présence active de l'homme dans l'univers. C'est pourquoi cette existence active a toujours été associée à un rituel de sacrifice sanglant. Cette situation nécessite de réexaminer le sens que l'humain a chargé le cosmos. En d'autres termes, nous devons réfléchir dans quelle mesure le sacrifice aux fourneaux sont une application du mythe cosmogonique. Eliade dit à cet égard :

« La promotion du sacrifice sanglant en tant que condition de toute création – aussi bien cosmogonie qu'anthropogonie – renforce, d'un part, les homologations entre l'homme et le Cosmos (car l'Univers, lui aussi, dérive d'un Géant primordial, un Macranthrope), mais, surtout, introduit cette idée que la vie ne peut s'engendrer qu'à partir d'une autre vie qu'on immole. Ces types de cosmogonies et d'anthropogonies auront des conséquences considérables : on arrivera à ne plus concevoir de « création » ou de « fabrication » possible sans un sacrifice préalable. »¹⁷³

La croyance selon laquelle un sacrifice initie la création ou la révélation de quelque chose de nouveau se retrouve dans de nombreux mythes. Parmi de nombreux exemples, les mythes sur la création de l'univers en sont des exemples les plus évidents. Le sacrifice y est considéré comme nécessaire pour inaugurer les lieux où de nouvelles créations auront lieu, comme les fours. Voici quelques passages sanglants et violents de la création de l'univers :

« Du corps du monstre marin Tiamat qu'il a terrassé, Marduk crée l'Univers. Des motifs analogues se rencontrent ailleurs : dans la mythologie germanique, le géant Ymir constitue la matière première, comme P'anku et Purusha dans les mythologies chinoise et indienne. Purusha signifie « homme », ce qui montre bien que le « sacrifice humain » remplissait une fonction cosmogonique dans certaines traditions indiennes. Mais un tel

¹⁷³ Mircea Eliade, **Forgerons et alchimistes**, Paris : Flammarion, 1977, p. 24-25.

sacrifice était exemplaire : la victime humaine immolée incarnait le Macranthrope divin primordial. C'était toujours un Dieu qu'on sacrifiait, un Dieu représenté par un homme. Ce symbolisme ressort aussi bien des traditions mythologiques en relation avec la création de l'homme que de mythes sur l'origine des plantes alimentaires. Pour créer l'homme, Marduk s'immole soi-même : « Je solidifierai mon sang, j'en ferai de l'os. Je dresserai l'homme debout, en vérité l'homme sera.. Je bâtirai l'homme, l'habitant de la Terre... » King, qui fut le premier à traduire ce texte, le rapprochait de la tradition mésopotamienne de la création transmise par Bérosee (IV^e siècle av J.C., auteur d'une précieuse histoire chaldéenne, écrite en grec, aujourd'hui perdue) : « Et Bêl voyant que la terre était déserte mais fertile, ordonna à l'un des dieux de lui (la tête de Bêl) enlever la tête, de mêler de la terre son sang qui en coulerait et de façonner des hommes et des animaux capables de supporter l'air. » Des idées cosmologiques analogues se retrouvent en Égypte. Le sens profond de tous ces mythes est assez clair : la création est un sacrifice. On n'arrive à animer ce qu'on a créé qu'en lui transmettant sa propre vie (sang, larmes, sperme, « âme », etc.). »¹⁷⁴

L'être humain a utilisé le feu pour transformer des métaux, en outre de la nécessité du chauffage et la cuisson de la viande. Dans de nombreuses sociétés, ces processus de transformation étaient considérés comme un événement extraordinaire et les forgerons avaient été respectés dans leur communauté en tant que personnes très spéciales. De nombreuses cérémonies et rituels sacrificiels étant effectuées par les forgerons pour allumer leurs fourneaux et travailler sur la fusion nous montrent à quel point ils sont sensibles à cet égard. Tout d'abord, l'extraction de minerai du ventre de la Terre Mère est un événement sacré en soi. La deuxième étape de cet événement est leur transformation en fourneaux. Les rituels pratiqués par les Africains au cours de ce processus sont assez intéressants.

« On installe des campements près des mines, et on vit là, virtuellement pur, pendant toute la saison. Les fondeurs Achewa observent la continence la plus rigoureuse pendant tout ce temps. Les Bayeke n'acceptent pas des femmes auprès des fourneaux. Les Baila, qui vivent isolés pendant toute la saison métallurgique, sont encore plus rigoureux : l'ouvrier qui a eu une pollution nocturne doit être purifié. Mêmes tabous sexuels chez les Bakitara : si le fabricant de soufflets a eu des rapports sexuels au cours de son travail, les soufflets se rempliront constamment d'eau et refuseront de faire leur office. Les Pangwe s'abstiennent des rapports sexuels deux mois avant et pendant tout le temps que durent les travaux de la fusion. La croyance que l'acte sexuel peut compromettre le succès des travaux est générale dans toute l'Afrique noire. L'interdiction des rapports

¹⁷⁴ Ibid., p. 25-26.

apparaît même dans les chansons rituelles qu'on chante pendant les travaux. Ainsi, les Baila chantent : « Kongwe (clitoris) et Malaba la Noire (labia feminae) m'horrifient ! J'ai trouvé Kongwe en soufflant dans le feu. Konwe m'horrifie ! Passe loin de moi, passe loin, toi, avec qui nous avons eu des relations répétées, passe loin de moi ! »¹⁷⁵

Ces chansons chantées pendant le travail indiquent probablement la sainteté attribuée au travail accompli. La sexualité représente le monde terrestre et doit être tenue à l'écart de la zone sacrée. Un autre de ces rituels est le suivant:

« Avant de se rendre au campement, le maître-forgerons invoque la protection des divinités. « Vous, grands-parents, qui nous avez enseigné ces travaux, précédez-nous (c'est -à- dire : soyez devant nous pour nous montrer comment nous devons faire). Toi, le miséricordieux, qui habites on ne sait où, pardonnez-nous. Toi, mon soleil, ma lumière, prends soin de moi. Moi, je vous remercie tous. » La veille de départ pour les hauts fourneaux, tout le monde doit garder la continence. Le matin, le maître forgeron sort sa boîte à remèdes, lui fait ses adorations et ensuite tous défilent devant la boîte, s'agenouillent et reçoivent sur le front une légère couche de terre blanche. Lorsque le convoi s'achemine vers les Fourneaux, un enfant porte la boîte à remèdes, un autre un couple de poulets. Au campement, l'opération la plus importante est l'introduction des remèdes dans le four et le sacrifice qui l'accompagne. Les enfants apportent les poulets, les immolent devant le maître-forgeron et aspergent avec le sang le feu, le minerai, le charbon.. Puis « l'un d'eux entre dans l'intérieur du four, tandis que l'autre reste à l'extérieur ; ils continuent leurs aspersions en disant plusieurs fois (à la divinité sans doute) : « allume toi-même le feu, qu'il brûle bien ! » Sur les indications du chef, l'enfant qui se trouve à l'intérieur place les remèdes dans la cuvette creusée au fond du four, dépose aussi les deux têtes de poulets et recouvre le tout avec la terre. La forge est également sanctifiée par le sacrifice d'un coq. Le forgeron entre à l'intérieur, immole la victime et répand son sang sur la pierre-enclume en disant : « Que cette forge ne gâte pas mon fer ! Qu'elle m'apporte richesse et fortune ! »¹⁷⁶

Ici, les têtes de poulets enterrés sous le four paraît se substituer à un sacrifice réel. Tous ces rituels, le fait que le forgeron ait prié les dieux avant de commencer son travail, nous indiquent que le processus lié à la forge et à son foyer allait au-delà d'un simple événement ordinaire. Un autre exemple de ce type est tiré de la tradition chinoise.

¹⁷⁵ Ibid., p. 48-49.

¹⁷⁶ Ibid., p. 50-51.

« Mo-ye et Kan-tsiang mâle et femelle, sont un couple d'épées : ils sont aussi, mari et femme, un ménage de forgerons. Kan-tsiang, le mari, ayant reçu l'ordre de forger deux épées, se mit à la besogne et ne put réussir, après trois mois d'effort, à faire entrer le métal en fusion. A sa femme, Mo-ye, qui lui demandait la raison de son insuccès, il répondit d'abord évasivement. Elle insista, rappelant le principe que la transformation de la matière sainte (qu'est métal) exige pour s'accomplir (le sacrifice d') une personne. Kan-tsiang raconta alors que son maître n'avait réussi à réaliser la fusion qu'en se jetant, lui et sa femme, dans la fournaise. Mo-ye se déclara prête à donner son corps, si son mari faisait fondre le sien ». Ils coupèrent leurs cheveux et rognèrent leurs ongles. « Ensemble, ils jetèrent dans le fourneau rognure et cheveux. Ils donnèrent la partie pour donner le tout ». D'après une autre version, « Mo-ye ayant demandé à son mari pourquoi le métal n'entrait pas en fusion, celui-ci répondit : « Ngeou le fondeur, mon maître défunt (ou l'Ancien Maître) voulant fondre une épée et la fusion ne se produisant pas, se servit d'une fille pour la marier au génie du Fourneau. Mo-ye, à ces paroles, se jeta dans le fourneau et la coulée se fit »¹⁷⁷

Dans cette histoire, jeter dans le fourneau rognure et cheveux est un autre exemple de sacrifice de substitution. Voyons maintenant quels types de mythes existent chez Inde. Le mythe de certaines tribus aborigènes de l'Inde centrale attire notre attention sur une intéressante histoire de forgerons Asûr (un très petit groupe ethnique austroasiatique vivant principalement en Inde). Selon le Birhor (peuple forestier traditionnellement nomade en Inde), *« les Asûr furent les premiers à fondre le fer sur cette Terre. L'insupportable fumée qui commençait à s'échapper de leurs fourneaux troublait Sing-Bonga, là-haut. Sing-Bonga envoya messenger après messenger pour dissuader les Asurs de fondre le fer. Mais les Asurs refusèrent de renoncer à leur occupation favorite, et mutilèrent et chassèrent le messenger d'oiseaux de Sing-Bonga. Le messenger retourna à Sing-Bonga et raconta comment ils s'en étaient sortis. Alors Sing-Bonga lui-même descendit sur la terre et, sous la forme d'un garçon affligé de plaies, piégea les Asurs mâles dans une fournaise et les brûla vifs. Et enfin, Sing Bonga lança les Asurs femelles dans différentes directions ; leurs esprits hantent encore les rochers et les bois, les étangs, les ruisseaux et les sources sur lesquels ils sont tombés. »*.¹⁷⁸

Un point important concernant la fumée de feu est mentionné dans ce mythe, en se rappellent des autres mythes nous ayant raconté que le feu est un don des dieux

¹⁷⁷ Ibid., p. 51-52.

¹⁷⁸ Sarat Chandra Roy, **The Birhors**, Ranchi: Journal of the Royal Asiatic Society, 1925, p. 402-403.

ou volé des dieux. Ces mythes nous montrent que le feu n'est pas réellement considéré comme quelque chose de naturel. Parce que la fumée qui se dégage est gênante. Par anticipation, la nature pourrait être endommagée par la pollution de l'air dans les sociétés industrielles. Cet aspect du feu, le déséquilibre de son utilisation excessive, pourrait être ce qui veut être expliqué dans le mythe ci-dessus. Dans ce mythe, le motif du sacrifice humain nous rappellent complètement le sacrifice de construction. Pour construire quelque chose, un esprit est nécessaire pour le maintenir en vie. Cela ne peut se produire que par l'intermédiaire d'une créature porteuse d'esprit. Voici le texte capital, appartenant à la bibliothèque d'Assurbanipal :

« Quand tu disposeras le plan d'un fourneau à minerais (ku-bu), tu chercheras un jour favorable dans un mois favorable, et alors tu disposeras le plan du fourneau. Pendant qu'ils construisent le fourneau, tu (les) regarderas et tu travailleras toi-même (?) (dans la maison du fourneau) : tu apporteras les embryons (nés avant le temps...), un autre (?), un étranger ne doit pas entrer, ni personne d'impur ne doit marcher devant eux : tu dois offrir les libations dues devant eux : le jour où tu déposeras le « minerais » dans le fourneau, tu feras devant l'embryon un sacrifice ; tu poseras un encensoir avec de l'encens de pin, tu verseras de la bière kurunna devant eux. Tu allumeras un feu sous le fourneau et tu déposeras le « minerais » dans le fourneau. Les hommes que tu amèneras pour prendre soin du fourneau doivent se purifier, et (après) tu les établiras pour avoir soin du fourneau. Le bois que tu brûleras sous le fourneau sera du styrax (sarbatu), épais, de grosses bûches écorcées, qui n'ont pas été (exposées) en fagots, mais conservées sous des enveloppes en peau, coupées dans le mois d'Ab. Ce bois sera mis sous ton fourneau. »¹⁷⁹

On peut comprendre de ce texte que les hommes ont réalisé de nombreuses cérémonies afin de transformer les métaux. Un jour spécial est choisi pour la construction du fourneau, les ouvriers qui feront le four doivent être purs, suivies de sacrifices. Tous ces détails soulignent l'importance particulière des fourneaux. D'autre part, si le concept de ku-bu dans ce texte est accepté comme embryon, le fourneau agit également comme une sorte de ventre. Comme une mère qui donne naissance à son bébé, le fourneau révèle une nouvelle entité issue de mines. Ici, nous pouvons dire que les cérémonies sacrificielles se produisent lorsqu'il s'agit d'une nouvelle création.

¹⁷⁹ Eliade, **Forgerons et alchimistes**, p. 60-61.

Ce fait nous rappelle que dans la tradition alchimique, la terre est assimilée au ventre d'une mère. Les alchimistes affirment également que les minerais, tel les foetus se développant et grandissant dans le ventre de la mère, ont mûri dans le ventre de la Terre-Mère. En ce sens, les fourneaux des forgerons sont sacrés, tout comme le travail de la Terre-Mère qui permet aux métaux de croître avec le temps. Ce processus peut en fait être considéré comme une intervention dans le temps. Le forgeron, en peu de temps, avec un travail spécial, opère un travail que la Terre-Mère pourrait faire en de longues années. Dans un sens, cela confère aux forgerons et aux alchimistes une position sacrée dans de nombreuses sociétés.

Une autre chose importante est l'assimilation des fours à l'énergie féminine. Comme on le voit dans la mythologie grecque, la déesse du four Hestia était une femme. Les Vestales, protectrices du feu sacré de Rome, étaient des femmes. C'est la femme qui cuisine dans de nombreuses cultures devant le four. Ces faits nous permettent de repenser la fonction des fours dans les communautés et leur perception. Voir ce texte, où une discussion plus détaillée est faite sur cette question.¹⁸⁰

En conséquence, nous pourrions dire comme cela : nous ne pouvons pas savoir avec certitude le genre de vie que les hommes vivaient au début de leur vie dans le monde. C'est un fait que pour qu'un être humain puisse survivre dans des conditions parfois difficiles, il doive fabriquer beaucoup de choses comme un abri, une maison et de la nourriture. Cette nécessité l'a peut-être incité à utiliser le feu. En ce sens, nous pouvons dire que les êtres humains sont une entité qui transforme leur environnement même que ce soit des modes de vies actuels aux plus primitifs. À ce stade, le mythe de Prométhée nous donne de nombreux messages, en volant le feu aux dieux et enseignant aux hommes beaucoup sur l'art de survivre.

En plus de transformer beaucoup de choses, le feu joue un rôle important dans la nutrition humaine. Souvenons-nous que, selon la croyance des anciens Turcs, les hommes étaient à l'origine des cueilleurs et n'avaient pas besoin de feu pour se nourrir. Le moment venu, Dieu leur a ordonné de manger de la viande, puis il leur a appris à allumer un feu. Ainsi, le don du feu par le dieu Ülgen a été attribué à l'alimentation de l'homme avec de la viande. La racine structurelle de certains mots à cet égard peut

¹⁸⁰ Voir Ahmet Uhri, **Ateşin Kültür Tarihi**, Dost Kitabevi, Ankara, 2003.

également nous donner un indice intéressant. Par exemple, en vieux turc, le feu est appelé "od". Le mot "oda", qui signifie chambre, et le mot "ocak", qui signifie foyer, sont dérivés du mot "od". Nous voyons ici la fonction du feu pour unir les hommes. Probablement à cause de cela, les hommes ont donné au feu une signification sacrée. Pour cette raison, Hestia, la déesse du foyer, qui reflète cette signification, nous apparaît comme une figure très importante. L'état élargit de la famille est la société. Si nous acceptons la société comme une grande famille, les vestales, protectrices du feu sacré de Rome, avait également une fonction très importante. De plus, lors de périodes de tensions sociales, les vestales ayant été à plusieurs reprises prises comme boucs émissaires nous renvoie au lien du sacrifice au concept de sacré.

Une autre version du respect du feu, à travers la religion zoroastrienne et certains des rituels de cette religion ont apportés une variété d'angles nouveaux à notre sujet. Dans cette religion, nous avons vu que le respect du feu s'est transformé en une sorte de passion et, en ce sens, a atteint des points très extrêmes. Aussi la croyance en laquelle le feu des anciens Turcs protège une personne de l'influence des mauvais esprits le place comme force surnaturelle, au-delà des êtres physiques. D'un autre côté, le fait que le feu ait la capacité de transformer certaines « choses » en quelque chose d'autre a probablement amené les hommes à le considérer comme une force créatrice. On voit donc que dans ce processus de création, des sacrifices ont été offerts aux fourneaux pour donner une nouvelle vie.

DEUXIÈME PARTIE : SACRIFICES DANS LES RELIGIONS MONOTHEISTES

1. Le sacrifice dans le judaïsme

1.1. Abraham, père de trois religions monothéistes

Lorsque nous devons étudier le rituel du sacrifice dans les religions monothéistes, le prophète Abraham nous vient à l'esprit en premier. La caractéristique la plus importante du prophète Abraham est qu'il a été soumis à une grande épreuve par Dieu. Dieu a demandé à Abraham de sacrifier son fils unique, qu'il aimait beaucoup. D'autre part, le prophète Abraham apparaît comme la figure la plus importante de la tradition du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Qu'est-ce qui le rend plus spécial que les autres prophètes ? Pourquoi Abraham est-il considéré comme le père de la foi dans trois religions ? Pourquoi les religions monothéistes sont-elles appelées religions abrahamiques ?

Quand nous regardons ce qui est dit dans la Torah au sujet d'Abraham, nous voyons qu'il différerait des autres prophètes à bien des égards. Tout d'abord, Dieu a ordonné à Abraham de quitter les lieux où il est né et a grandi. « *L'Éternel dit à Abram : Va-t'en de ton pays, de ta patrie, et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, et je te bénirai ; je rendrai ton nom grand, et tu seras une source de bénédiction.* (Genèse 12,1-2) »

Ces versets semblent déterminer le sort des Hébreux. Le fait qu'un peuple doive quitter sa patrie pendant des siècles se transforme en un mode d'existence sur terre, qui commence avec son premier ancêtre. Même le mot « hébreu » semble indiquer ce destin. Quand on regarde l'étymologie de ce mot, on voit que le mot signifie «

traverser, passer ») lié au fait que le peuple était connu comme « ceux qui venaient de l'autre côté de la rivière ».¹ Le sens ici semble déterminer le destin d'un peuple qui est toujours vu comme l'autre partout où il va. La migration commencée avec Abraham se poursuit en se renouvelant au fil du temps. Dans son livre *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel décrit ainsi l'aliénation d'Abraham sur la Terre :

« Abraham errait avec ses troupeaux sur une terre sans limites ; il n'en aurait pas cultivé ni embelli la moindre parcelle de façon à se sentir plus proche d'elle, à se prendre d'affection pour elle et à l'adopter comme une partie de son monde ; il faisait seulement paître son bétail sur cette terre. L'eau reposait en nappes profondes sans mouvement, sans vie ; elle était amenée au jour avec peine ; achetée à haut prix ou extorquée à d'autres : bien conquis de haute lutte, besoin urgent pour lui et son bétail. Les buissons qui souvent lui offraient ombre et fraîcheur, il les abandonnaît bientôt ; il y recevait bien des théophanies, des visions de son Objet Très-Haut, mais il ne s'y attardait pas pour eux-mêmes, avec un amour qui les eût rendus dignes de la divinité et les eût fait participer à elle. Il était un étranger sur terre aussi bien à l'égard des hommes et il le resta toujours... »²

Hegel souligne ici qu'Abraham n'a établi aucun lien avec la terre. Ce qui est essentiel pour Abraham, c'est la vie nomade. Cette vie nomade d'Abraham, l'ancêtre du peuple juif, deviendra plus tard la part la plus importante du destin du peuple juif. Alors pourquoi Dieu ordonna-t-il à Abraham d'émigrer ? Comment comprendre cette volonté de Dieu ? Selon un commentaire :

« Le Dieu juif est un dieu jaloux qui ne veut pas partager son peuple avec rien ni personne. C'est pourquoi il sépare sa nation – celle qui deviendra sa nation- de la terre de ses ancêtres, des affections, des coutumes, des habitudes familiales et même des divinités qui habitent cette terre. Le commandement s'accompagne d'une promesse qui, surtout lorsqu'il sent vaciller chez son peuple toute confiance en Lui, deviendra ensuite un pacte. De ce pacte, de cette alliance qui se renouvelle plusieurs fois dans le temps, ses enfants mâles favoris devront porter un signe indélébile jusque dans leur chair. »³

¹ Salime Leyla Gürkan, "İbrânîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibraniler> (22.06.2023).

² G.W. F. Hegel, **L'esprit du christianisme et son destin**, Traduit par : Jean Hyppolite, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p. 6-7.

³ Vincenzo Vitiello, « Désert, éthos, abandon », **La religion** : Séminaire de Capri, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris : Editions du Seuil, 1996, p. 152.

Selon cette interprétation, Dieu veut séparer la nation juive des us et coutumes des autres nations. Il existe de nombreux signes évidents de cette séparation. La plus importante d'entre elles est que le peuple juif a de nombreuses responsabilités liées au fait d'être le peuple élu de Dieu. Ces responsabilités créent des difficultés dans leurs relations avec les autres. La plus importante de ces difficultés est d'exister en tant qu'autre. Hegel souligne que le sort de ce peuple a été déterminé par le sort d'Abraham :

« Avec Abraham, le véritable ancêtre de Juifs, commence l'histoire de ce peuple : son esprit est l'unité, l'âme qui a conduit les destins de toute sa postérité ; il apparaît sous des traits différents, selon qu'il combat certaines puissances, ou que, succombant à la force ou à la séduction, il assume une nature étrangère qui le corrompt ; il se montre donc sous une forme différente, dans la lutte en armes et dans la soumission à la loi du plus fort ; cette forme se nomme le destin. »⁴

La différence entre les Juifs et les autres peuples n'est pas leur seule caractéristique. Leur Dieu est aussi étranger au monde, tout comme le peuple juif. Hegel exprime cette situation comme suit :

« Le monde entier, son opposé absolu, était Maintenu dans L'existence par un Dieu qui lui restait étranger, un Dieu dont aucun élément dans la nature ne devait participer, mais qui dominait tout. De même c'est de lui que l'autre opposé, l'opposé à la totalité du monde, Abraham qui, comme tel, eût été tout aussi incapable d'être, tenait son existence ; c'est seulement grâce au Dieu qu'il entraînait aussi en rapport médiateur avec le monde, le seul type de liaison possible entre eux ; - son Être Idéal (sein Ideal) lui soumettait ce monde, lui en offrait ce dont il avait besoin, et garantissait sa sécurité contre le reste. »⁵

Le Dieu d'Abraham n'est pas immanent au monde comme les autres dieux. Il est invisible, impossible à peindre et ne peut être représenté par aucun objet. On peut penser que cette compréhension de Dieu a été un grand pas intellectuel pour cette période. Ce sujet retient également l'attention de Freud, et il l'analyse dans son livre *Moïse et le monothéisme* :

« L'une des lois mosaïques a plus d'importance qu'on ne lui en attribue tout d'abord. C'est l'interdiction de se faire une image de Dieu, c'est-à-dire l'obligation d'adorer un

⁴ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 2.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

dieu invisible. Je présume que Moïse a dû, sur ce point, être plus strict encore que la religion d'Aton. Peut-être ne cherchait-il qu'à être logique, sa Divinité ne devait avoir ni nom ni visage. Peut-être s'agissait-il là d'une nouvelle mesure de protection contre d'illicites pratiques magiques. Mais une fois cette interdiction admise, elle avait certainement d'importants effets, à savoir : une mise à l'arrière-plan de la perception sensorielle par rapport à l'idée abstraite, un triomphe de la spiritualité sur les sens ou plus précisément un renoncement aux instincts avec tout ce que ce renoncement implique au point de vue psychologique. »⁶

Déplacer Dieu au-delà du domaine des sens le rend à la fois inaccessible et indéfinissable. Cette approche devient la caractéristique la plus importante qui distingue les religions abrahamiques des autres religions. D'une part, cela indique « une victoire de la spiritualité sur la sensualité », ou la supériorité de la pensée sur la matière. Freud analyse cela à travers un personnage de la mythologie grecque. Ce personnage est Orestie, qui a tué sa mère pour venger son père. Tuer la mère, c'est en quelque sorte mettre le sensoriel au second plan. Freud l'explique ainsi :

« Un processus plus tardif se présente à nous sous une forme bien plus tangible : sous l'influence de conditions extérieures qu'il ne nous appartient pas d'étudier ici et qui d'ailleurs ne sont pas toutes bien connues, une organisation patriarcale de la société succéda à l'organisation matriarcale, ce qui naturellement provoqua un grand bouleversement des lois alors en vigueur. Il nous semble percevoir comme un écho de cette révolution dans l'Orestie d'Eschyle. Mais ce bouleversement, ce passage de la mère au père a un autre sens encore .. il marque une victoire de la spiritualité sur la sensualité et par là un progrès de la civilisation. En effet, la maternité est révélée par les sens, tandis que la paternité est une conjecture basée sur des déductions et des hypothèses. Le fait de donner ainsi le pas au processus cogitatif sur la perception sensorielle fut lourd de conséquences. »⁷

Cependant, certaines histoires de la Bible nous laissent dans le doute quant à savoir si cette compréhension abstraite de Dieu est établie. Dans l'histoire du prophète Jacob, une idole nommée théraphim est mentionnée. Selon Genèse 31, il y a une idole appartenant à Laban, le beau-père du prophète Jacob. Rachel (la femme de Jacob) prend le Théraphim de son père en s'échappant avec son mari, Jacob. Elle le cache dans un bât, et quand Laban vient les chercher, elle s'assied dessus et fait semblant de

⁶ Sigmund Freud, **Moïse et le monothéisme**, Traduit par : Anne Berman, Québec, Université du Québec, 1948, p. 79.

⁷ **Ibid.**

ne pas pouvoir se lever car elle a ses règles. Quel était exactement le but ultime de Rachel en agissant ainsi ? Ce n'est pas certain. La bible ne nous explique pas cela.

Cependant, nous pouvons affirmer que cette compréhension de Dieu dans le judaïsme ouvre la porte à la pensée abstraite. La compréhension qu'il existe un principe invisible au-delà du monde visible nous offre une façon différente de penser. Comme dans les idées de Platon. Revenons à l'interprétation hégélienne du prophète Abraham. Hegel compare le Dieu jaloux d'Abraham à d'autres dieux :

« Comme Abraham ne pouvait réaliser le seul rapport possible avec le monde infini qui lui était opposé, la domination, elle resta l'apanage de son Être Idéal. Lui-même subissait bien aussi sa domination ; mais puisqu'il était celui dont l'esprit contenait l'idée, celui qui la servait, il était le favori de la divinité, comme la racine de celle-ci était le mépris d'Abraham pour le monde entier, il était l'unique favori. C'est pourquoi le Dieu d'Abraham diffère essentiellement des Lares et de dieux nationaux ; une famille, une nation, qui vénère ses Lares ou son dieu national s'est bien aussi isolée ; elle a bien divisé l'Un et exclus les autres parties de la sienne ; mais elle les autorise en même temps ; elle ne s'est pas réservé l'Incommensurable, bannissant de lui tout le reste, mais elle accorde aux autres des droits égaux aux siens, et reconnaît les Lares et les Dieux des autres comme des Lares et comme des Dieux ; au contraire, il y avait dans le Dieu jaloux d'Abraham et de sa descendance l'exigence effrayante que lui et sa nation fussent les seuls à avoir un Dieu. »⁸

Ce Dieu jaloux, qui interdit aux Juifs de reproduire son image et veut qu'ils obéissent à ses règles, empêche ce peuple d'établir des relations avec d'autres peuples pendant des siècles. L'épreuve de ce peuple, qui est toujours considéré comme l'autre par de nombreuses sociétés, a toujours été difficile. La plus difficile de ces épreuves commence avec Abraham, l'ancêtre des Juifs.

1.2. Le Sacrifice d'unique

L'événement initial, constituant la base du rituel sacrificiel dans les religions monothéistes, repose sur Abraham. Ce rituel sacrificiel se transforme en une apparence complètement différente dans le christianisme. Cependant, dans l'Islam, même aujourd'hui, il continue d'exister dans sa forme originale. Ce rituel est initié par

⁸ G.W. F. Hegel, **L'esprit du christianisme et son destin**, p. 8.

l'épreuve du prophète Abraham. C'est une épreuve très difficile qui demande une pure obéissance. Dieu demande à Abraham de sacrifier son fils, celui qui est unique.

Voici le point problématique. Abraham a deux fils, et lequel de ces fils est l'unique ? Puisque, selon la tradition, c'est le fils premier-né qui doit être sacrifié. Alors, pourquoi cela ne fait-il pas référence à Ismaël, le fils techniquement premier-né d'Abraham ? La Bible ignore-t-elle cette information et accorde-t-elle à Isaac le droit d'être le premier-né ? Ou Ismaël perd-il sa position de premier-né parce que sa mère, Agar, est une servante ? Y a-t-il alors un problème avec la position des enfants nés des esclaves ? Il doit être recherché. Mais d'abord, regardons l'histoire de la naissance d'Ismaël. Dans la narration de la Bible, Dieu fait la promesse suivante au prophète Abraham. « *Je ferais de toi une grande nation.* » (Genèse 12 :2) Pour devenir une grande nation, Abraham doit avoir un enfant. Cependant, cette promesse de Dieu ne se réalise jamais, et après une longue attente, Abraham se rebelle :

« *Seigneur Éternel, que me donneras-tu ? Je m'en vais sans enfants ; et l'héritier de ma maison, c'est Eliezer de Damas. Et Abram dit : Voici, tu ne m'as pas donné de postérité, et celui qui est né dans ma maison sera mon héritier.* (Genèse 15 :2-3) » Dieu calme Abraham avec ces paroles : « *Regarde vers le ciel, et compte les étoiles, si tu peux les compter. Et il lui dit : Telle sera ta postérité.* (Genèse 15 :5) » Pour que la promesse de cette lignée, aussi innombrable que les étoiles, se réalise, Abraham doit d'abord faire un sacrifice à Dieu. Dieu dit à Abraham ce qu'il doit faire en premier : « *Prends une génisse de trois ans, une chèvre de trois ans, un bélier de trois ans, une tourterelle et une jeune colombe.* (Genèse 15 :9) »

Abraham répond à ces demandes de Dieu. Mais l'enfant promis n'est toujours pas né. La foi d'Abraham en Dieu est-elle testée ici ? Parce qu'Abraham a maintenant quatre-vingt-six ans. À ce stade, nous voyons que la raison, et non la foi, vient au premier plan. La patience et la confiance sont abandonnées et Sara apporte une solution rationnelle à cette situation. « *Et Saraï dit à Abram : Voici, l'Éternel m'a rendue stérile ; viens, je te prie, vers ma servante ; peut-être aurai-je par elle des enfants. Abram écouta la voix de Saraï. Alors Saraï, femme d'Abram, prit Agar, l'Égyptienne, sa servante, et la donna pour femme à Abram, son mari, après qu'Abram*

eut habité dix années dans le pays de Canaan. Il alla vers Agar, et elle devint enceinte. (Genèse 16 :2-4) »

Cela devrait faire partie de la culture de cette période qu'une femme noble qui est stérile présente sa servante à son mari et que l'enfant né soit accepté par la femme noble. Parce que la même situation apparaît plus tard dans la Bible comme suit : le fils d'Isaac, Jacob va chez son oncle Laban et sert sept ans pour épouser sa plus jeune fille Rachel. Cependant, le soir du mariage, Laban donne sa fille aînée Léa à Jacob. Le lendemain matin, lorsque Jacob demande des comptes à Laban, il apprend qu'il doit travailler pour Rachel pendant encore sept ans, puis épouse également Rachel. Léa, la femme de Jacob, lui donna des enfants. Cependant, Rachel n'a pas d'enfants. Cette situation est décrite dans la Torah comme suit : *« Lorsque Rachel vit qu'elle ne donnait point d'enfants à Jacob, elle porta envie à sa sœur, et elle dit à Jacob : Donne-moi des enfants, ou je meurs ! La colère de Jacob s'enflamma contre Rachel, et il dit : Suis-je à la place de Dieu, qui t'empêche d'être féconde ? Elle dit : Voici ma servante Bilha ; va vers elle ; qu'elle enfante sur mes genoux, et que par elle j'aie aussi des fils. (Genèse 30 :1-3) »*

Nous comprenons des mots de Rachel *« que par elle j'aie aussi des fils »* que les enfants de la servante sont également considérés comme appartenant à la femme noble. De plus, Jacob avait 12 fils de ces deux sœurs et de leurs deux servantes. Ceux-ci furent plus tard considérés comme les ancêtres des 12 tribus de la race juive. Ici, la légitimité des enfants nés de servantes n'est pas remise en cause et ils sont considérés comme l'enfant d'une femme noble.

Revenant à nouveau à la situation d'Ismaël, Ismaël devrait être considéré comme l'enfant de Saraï selon cette tradition. Après tout, c'est elle qui a proposé Agar à son mari. L'accomplissement de la promesse de Dieu n'était plus possible, et Saraï propose une solution selon la tradition. Mais plus tard ironiquement Dieu lui donnera Isaac à l'âge de 90 ans, et Dieu condamnera Abraham et Saraï, qui se moquaient de cette situation, avec ces mots : *« Y a-t-il rien qui soit étonnant de la part de l'Éternel ? (Genèse 18 :14) »*

D'un autre côté, l'autre problème avec Ismaël est qu'il a été chassé de la maison familiale après la naissance et le sevrage d'Isaac. Peut-être parce que Saraï le voit comme une menace ontologique pour Isaac. Il est étrange qu'Ismaël soit encore dépeint comme un enfant dans la Bible dans cette affaire de déportation. D'après la Bible Saraï, qui vit Ismaël se moquer d'Isaac lors de la cérémonie organisée pour marquer le sevrage d'Isaac, dit à Abraham ainsi : « *Chasse cette servante et son fils, car le fils de cette servante n'héritera pas avec mon fils, avec Isaac.* » (Genèse 21 :10) Après cela, par ordre de Dieu, Abraham renvoie Agar et Ismaël de la maison vers le désert.

Cependant, comme le souligne Harman, il y a un problème avec l'âge d'Ismaël dans le texte qui décrit l'envoi d'Ismaël dans le désert.⁹ Ismaël est représenté ici comme un petit enfant. Cependant, nous pouvons calculer qu'Ismaël n'était pas un petit enfant à cette époque, sur la base de l'âge d'Abraham indiqué dans la Bible. Alors qu'Abraham avait 86 ans quand Ismaël est né. Quand Isaac est né, Abraham avait 100 ans. Bien que le sevrage moyen d'Isaac soit de deux ans, Ismaël est probablement un jeune homme de 16 ans lorsqu'il a été envoyé dans le désert. Néanmoins, dans le récit qui en est fait ici, et également plus tard lorsqu'il dépeint la vie d'Agar dans le désert de Beer-Schéba, Ismaël est toujours mentionné comme un petit enfant. Quand l'eau de l'outre fut épuisée, elle laissa l'enfant sous un des arbrisseaux. (Genèse 21 :15)) On verra qu'Ismaël a été représenté comme un enfant pendant des siècles, non seulement par les scribes de la Bible mais aussi par de nombreux peintres, en particulier l'artiste hollandais Rembrandt. Quelle pourrait être la raison de cela ? Les scribes de la Bible trouveraient-ils l'abandon d'Ismaël dans le désert alors qu'il n'était qu'un petit enfant moins dramatique ?

Dans la chronologie de la Bible, Ismaël est expulsé et privé d'héritage. Ensuite, Dieu demande à Abraham de sacrifier son fils unique. En d'autres termes, Ismaël est expulsé en premier et Isaac est placé dans sa position unique. Alors, quels sont les privilèges d'être le premier-né ? Pourquoi les scribes de la Bible essaient-ils de faire d'Isaac la position de fils premier-né ? D'après les histoires racontées dans la Bible, nous comprenons que le fils premier-né conserve le statut de père. Nous voyons cela dans les ruses de Jacob pour voler le premier droit d'aînesse d'Esau. Ceci est plus clair

⁹ Voir Ömer Faruk Harman, « Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kurban », Éditeur : Ali Bakkal, **1. Hz. İbrahim sempozyumu bildirileri**, 17-18 Ekim 1997, Şanlıurfa, 2007. pp. 149-158.

dans la Bible quand Isaac dit à Ésaü qu'il doit maintenant se soumettre à Jacob : « *Voici, je l'ai établi ton maître, et je lui ai donné tous ses frères pour serviteurs.* » (Genèse (27-37))

Il y a aussi un aspect d'héritage à l'événement. Ici, il faut se pencher sur la loi juive et aborder la question de l'héritage. Selon la loi juive, le fils premier-né hérite de deux droits. « *Si un homme, qui a deux femmes, aime l'une et n'aime pas l'autre, et s'il en a des fils dont le premier-né soit de la femme qu'il n'aime pas, 16il ne pourra point, quand il partagera son bien entre ses fils, reconnaître comme premier-né le fils de celle qu'il aime, à la place du fils de celle qu'il n'aime pas, et qui est le premier-né. Mais il reconnaîtra pour premier-né le fils de celle qu'il n'aime pas, et lui donnera sur son bien une portion double ; car ce fils est les prémices de sa vigueur, le droit d'aînesse lui appartient. (Deutéronome 21 :15-17)* »

En revanche, l'aspect tragique de l'envoi d'Ismaël dans le désert par son père est assez saisissant. Être ignoré par le père. Bien sûr, cela a des traumatismes psychologiques qui laissent des traces profondes dans l'âme de la personne. À ce stade, nous nous attendons à ce que Freud dise quelque chose dans son livre Moïse et le monothéisme. Mais Freud n'en parle jamais, il l'ignore absolument. Car l'intérêt de Freud, ce ne sont pas les fils ignorés par leurs pères, mais plutôt la théorie d'Atkinson : « *les fils révoltés se liguèrent contre leur père, le vainquirent puis le dévorèrent en commun.* »¹⁰

D'autre part, il est évident dans la loi de Moïse que les premiers-nés sont considérés comme le droit de Dieu. À cet égard, les versets de la Torah sont très clairs. Dans le livre de l'Exode : Yahvé parla à Moïse en ces termes : « *L'Éternel parla à Moïse, et dit : Consacre-moi tout premier-né, tout premier-né parmi les enfants d'Israël, tant des hommes que des animaux : il m'appartient. (Exode 13 :1-2)* » La Bible relie cette tradition aux miracles qui ont eu lieu en Égypte et au souvenir de ce jour :

« *Quand l'Éternel t'aura fait entrer dans le pays des Cananéens, comme il l'a juré à toi et à tes pères, et qu'il te l'aura donné, tu consacreras à l'Éternel tout premier-né, même*

¹⁰ Freud, **Moïse et le monothéisme**, p. 90.

tout premier-né des animaux que tu auras : les mâles appartiennent à l'Éternel. Tu rachèteras avec un agneau tout premier-né de l'âne ; et, si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras aussi tout premier-né de l'homme parmi tes fils. Et lorsque ton fils te demandera un jour : Que signifie cela ? tu lui répondras : Par sa main puissante, l'Éternel nous a fait sortir d'Égypte, de la maison de servitude ; et, comme Pharaon s'obstinait à ne point nous laisser aller, l'Éternel fit mourir tous les premiers-nés dans le pays d'Égypte, depuis les premiers-nés des hommes jusqu'aux premiers-nés des animaux. Voilà pourquoi j'offre en sacrifice à l'Éternel tout premier-né des mâles, et je rachète tout premier-né de mes fils. (Exode 13 : 11-15) »

Eliade explique ainsi la dévotion des premiers-nés à cette époque : « Sous l'angle formel, le sacrifice d'Abraham n'est rien d'autre que le sacrifice du premier-né, usage fréquent dans ce monde paléo-oriental, dans lequel les Hébreux ont évolué jusqu'à l'époque des prophètes. Le premier enfant était souvent considéré comme celui du dieu ; en effet, dans tout l'Orient archaïque, les jeunes filles avaient l'habitude de passer une nuit dans le temple et concevaient ainsi du dieu (de son représentant, le prêtre, ou de son envoyé l'« étranger ». Par le sacrifice de ce premier enfant, on rendait à la divinité ce qui lui appartenait. Le sang jeune augmentait ainsi l'énergie épuisée du dieu (car les divinités dites de la fertilité épuisaient leur propre substance dans l'effort déployé pour soutenir le monde et assurer son opulence ; elles avaient donc elles-mêmes besoin d'être régénérées périodiquement). »¹¹

L'explication d'Eliade contredit la compréhension traditionnelle de Dieu qui est omnipotent. Cependant, une telle approche peut être possible pour cette période. D'autre part, on voit que la pratique de sacrifier des enfants parmi les Hébreux a été pratiquée à nouveau même après Abraham. Quand on regarde la Bible, on voit que Jephthé a sacrifié sa propre fille. (Juges 11 :31-40) Après la division du royaume d'Israël en deux, cette pratique s'appliqua également aux règnes d'Achaz et de Manassé, et ces deux rois firent passer leurs propres enfants par le feu. (2 Chroniques 28 : 3-33: 6)

L'autre chose est que cette histoire met fin au sacrifice humain et le transforme en sacrifice animal. Cependant, bien qu'Abraham renforce sa foi, Ismaël est sacrifié. Alors qu'Isaac est présenté comme unique, Ismaël est relégué à l'arrière-plan

¹¹ Mircea Eliade, **Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition**, Paris : Gallimard, 1969. p. 129-130.

de l'histoire. En fait, c'est une histoire dans laquelle le fils premier-né est ignoré et on peut dire que c'est une autre forme de sacrifice.

« Donc, avec cette catastrophe d'Égypte, le sacrifice authentique du fils « premier-né » « payé avec le sacrifice d'un animal digne » a mis un terme au processus d'évolution en faveur du sacrifice. Abraham, cependant, avait failli sacrifier son fils premier-né, né d'esclave Égyptien, au nom d'un autre « premier-né » (Isaac), comme « le premier-né parmi les animaux ». En d'autres termes, le prix de la future souveraineté d'Isaac, même s'il avait été sauvé en devenant archer (Genèse 21 : 20) dans le désert avec soutien de Dieu, a été payé par Ismaël et sa mère en se perdant dans le désert. »¹²

1.3. Abraham : le chevalier de la foi

Laissons de côté la question d'Ismaël pour l'instant et acceptons Isaac comme fils unique d'Abraham. Examinons donc de plus près cette épreuve difficile qu'Abraham a traversée. Pour cela, nous devons regarder notre première source, la Bible. Dans le livre de la Genèse :

« Dieu dit : Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac ; va-t'en au pays de Morija, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai. Abraham se leva de bon matin, sella son âne, et prit avec lui deux serviteurs et son fils Isaac. Il fendit du bois pour l'holocauste, et partit pour aller au lieu que Dieu lui avait dit. Le troisième jour, Abraham, levant les yeux, vit le lieu de loin. Et Abraham dit à ses serviteurs : Restez ici avec l'âne ; moi et le jeune homme, nous irons jusque-là pour adorer, et nous reviendrons auprès de vous. Abraham prit le bois pour l'holocauste, le chargea sur son fils Isaac, et porta dans sa main le feu et le couteau. Et ils marchèrent tous deux ensemble. Alors Isaac, parlant à Abraham, son père, dit : Mon père ! Et il répondit : Me voici, mon fils ! Isaac reprit : Voici le feu et le bois ; mais où est l'agneau pour l'holocauste ? Abraham répondit : Mon fils, Dieu se pourvoira lui-même de l'agneau pour l'holocauste. Et ils marchèrent tous deux ensemble. Lorsqu'ils furent arrivés au lieu que Dieu lui avait dit, Abraham y éleva un autel, et rangea le bois. Il lia son fils Isaac, et le mit sur l'autel, par-dessus le bois. Puis Abraham étendit la main, et prit le couteau, pour égorger son fils. Alors l'ange de l'Éternel l'appela des cieux, et dit : Abraham ! Abraham ! Et il répondit : Me voici ! L'ange dit : N'avance pas ta main sur l'enfant, et ne lui fais rien ; car je sais maintenant que tu crains Dieu, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique. (Genèse 22 :1-12) »

¹² Melih Başaran, **Kurbansal Sunu, Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri**, İstanbul: Ayrıntı, 2005, p. 205.

Le facteur le plus important qui rend cette histoire frappante est l'obéissance d'Abraham à l'ordre de Dieu. Ainsi, l'humanité apprend grâce à Abraham à croire inconditionnellement. Selon Kierkegaard, Abraham est le deuxième père du genre humain et le chevalier de la foi. Ce qu'Abraham a fait est une forme d'héroïsme, et il y a en fait plusieurs variétés d'héroïsme. Kierkegaard dit à cet égard :

« Nul ne passera de ceux qui furent grands ; mais chacun fut grand à sa manière, chacun en proportion de la grandeur de ce qu'il a aimé. Car qui s'aima lui-même fut grand de sa personne et qui aima autrui fut grand de son don, mais celui qui aima Dieu fut le plus grand de tous. Chacun restera dans le souvenir, mais chacun fut grand selon son espérance. L'un fut grand dans l'espérance du possible ; un autre dans l'espérance de l'éternité ; mais celui qui espéra l'impossible fut de tous le plus grand. Chacun restera dans le souvenir, mais chacun fut grand selon la grandeur de son combat car celui qui combattit le monde fut grand en triomphant du monde, et qui se combattit lui-même fut grand pour être venu à bout de soi ; mais qui lutta contre Dieu fut le plus grand de tous. Tels furent les combats sur cette terre : homme contra homme, un contre mille ; mais celui qui lutta contre Dieu fut le plus grand de tous. Tels furent les combats ici-bas : l'un vainquit contre tous en usant de sa force, l'autre désarma Dieu par sa propre faiblesse. Il y eut celui qui, s'appuyant sur lui-même, tout obtint et celui qui, certain de sa force, tout sacrifia : mais celui qui crut en Dieu fut le plus grand de tous. Il y eut des hommes grands pour leur énergie, pour la sagesse, l'espérance ou l'amour. Mais de tous, Abraham fut le plus grand : grand pour l'énergie dont la force est faiblesse, grand pour la sagesse dont le secret est folie, grand par l'espoir dont la forme est démence, grand par l'amour qui est haine de soi. »¹³

Kierkegaard discute de la grandeur d'une personne sur ses proches et dit qu'une personne restera dans les mémoires à travers ces proches. Il essaie de nous prouver qu'Abraham mérite d'être le plus grand à cause de cette épreuve avec Dieu. En se rendant, Abraham est devenu le vainqueur de cette épreuve avec sa faiblesse et est devenu la personne la plus importante de l'histoire qui mérite qu'on se souvienne de lui. Cette obéissance au commandement de Dieu, en s'abandonnant sans poser de questions, semble créer un nouveau phénomène. Il est important de se rappeler que dans cette histoire, Isaac a été donné à Abraham et à Sarah pendant leur vieillesse.

¹³ Søren Kierkegaard, **Crainte et tremblement**, Traduit du danois et préfacé par : Charles Le Blanc, Paris : Payot & Rivages, 2000, p. 54-55.

Bien qu'Isaac ait été promis par Dieu, il n'est pas né pendant des années, puis Dieu a voulu qu'il soit sacrifié. Eliade fait le commentaire suivant à propos d'Isaac :

« Dans un certain sens, Isaac était un fils de Dieu, puisqu'il avait été donné à Abraham et à Sarah alors que celle-ci avait largement dépassé l'âge d'enfanter. Mais Isaac leur fut donné par leur foi ; il était fils de la promesse et de la foi. Son sacrifice par Abraham, bien qu'il ressemble formellement à tous les sacrifices de nouveau-nés du monde paléo-sémite, s'en différencie foncièrement par le contenu. Alors que pour tout le monde paléo-sémite un tel sacrifice, malgré sa fonction religieuse, était uniquement une coutume, un rite dont la signification était parfaitement intelligible, dans le cas d'Abraham, c'est un acte de foi. Abraham ne comprend pas pourquoi ce sacrifice lui est demandé, et pourtant il l'accomplit parce que c'est le Seigneur qui le lui a demandé. Par cet acte, en apparence absurde, Abraham fonde une nouvelle expérience religieuse, la foi. »¹⁴

Cette nouvelle expérience apprend aux croyants à se soumettre sans condition. Cette soumission inconditionnelle sera utilisée bien plus tard dans le christianisme, l'islam et notamment dans le soufisme. Accepter par abnégation tout ce qui vient de Dieu, sera accepté comme un signe de foi solide. Eliade décrit cette relation entre Abraham et Dieu comme suit : *« Pour Abraham, Isaac était un don du Seigneur et non le produit d'une conception directe et substantielle. Entre Dieu et Abraham s'ouvrait un abîme, une rupture radicale de continuité. L'acte religieux d'Abraham inaugure une nouvelle dimension religieuse : Dieu se révèle comme personnel, comme une existence « totalement distincte » qui ordonne, gratifie, demande, sans aucune justification rationnelle (c'est-à-dire générale et prévisible) et pour qui tout est possible. Cette nouvelle dimension religieuse rend possible la « foi » au sens judéo-chrétien. »¹⁵*

Mais nous pouvons lire toute cette histoire d'une autre manière. Il y avait quelque chose au-delà de toutes ces étapes de test et de pratiques de foi. Peut-être qu'Abraham avait en quelque sorte transformé le sacrifice humain en sacrifice animal et changé la tradition au bénéfice de l'être humain. Cependant, cette épreuve d'Abraham avec son enfant n'est pas compréhensible pour une personne laïque. Nous rencontrons ici les notions de sacré et de profane. Le sacré n'est pas quelque chose qui peut être compris avec l'esprit. Eliade l'explique ainsi :

¹⁴ Eliade, **Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition**, p. 129-130.

¹⁵ **Ibid.**, p. 129-131.

« Nous avons affaire ici à un cas spécial de la dialectique du sacré : non seulement le « profane » est transmuté en « sacré » tout en conservant sa structure première (une pierre sacrée ne cesse pas d'être une pierre) mais la sacralisation » n'est même pas saisissable par l'intelligence : l'infanticide n'est pas transformé en un rituel visant à un effet spécifique (comme les choses se passaient chez ceux qui sacrifiaient leurs premiers-nés). Abraham n'accomplit pas un rituel (puisque'il ne poursuivait aucun objectif et ne comprenait pas le sens de son acte) ; d'autre part, sa « foi » l'assurait qu'il ne commettait pas un crime. On dirait qu'Abraham ne doutait pas de la « sacralité » de son geste, mais elle était « irrécognoscible » et par conséquent, inconnaissable. »¹⁶

À ce stade, Abraham n'a pas commis de meurtre, il a essayé de remplir les exigences de sa foi. Cette foi irrationnelle et inconditionnelle d'Abraham deviendra le point de repère du peuple juif dans le temps. « La méditation sur cette impossibilité de reconnaître le « sacré » (puisque le « sacré » est complètement identifié avec le « profane ») aura des conséquences considérables. Comme nous le verrons, la « foi abrahamique » permettra au peuple juif, après la deuxième destruction du Temple et la disparition de l'État, de supporter toutes les épreuves de leur tragique histoire. »¹⁷

1.4. L'analyse de Derrida

Kierkegaard, dans son ouvrage *Crainte et tremblement*, traite du difficile processus vécu par le prophète Abraham. Cette œuvre est un récit poétique du processus au cours duquel la foi d'Abraham a été testée et sa soumission inconditionnelle à ce commandement de Dieu. Que voulait dire Kierkegaard dans ce livre ? Veut-il regagner le prestige perdu du christianisme en racontant la soumission et la foi d'Abraham dans l'Europe du XIXe siècle ? Cependant, son travail a attiré l'attention de nombreux philosophes. L'un d'eux est Jacques Derrida. Derrida discute longuement du travail de Kierkegaard dans son œuvre *Donner la mort*. Derrida commence d'abord par dire : « *Mysterium tremendum. Mystère effroyable, secret qui fait trembler* ». Il discute ensuite de ce qui fera trembler une personne.

« Qu'est-ce qui fait trembler dans le *mysterium tremendum* ? C'est le don de l'amour infini, la dissymétrie entre le regard divin qui me voit et moi-même qui ne vois pas cela

¹⁶ Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses V.I.*, p. 188.

¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

même qui me regarde, c'est la mort donnée et endurée de l'irremplaçable, c'est la disproportion entre le don infini et ma finitude, la responsabilité comme culpabilité, le péché, le salut, le repentir et le sacrifice. »¹⁸

L'expression de Derrida ici "entre le regard divin qui me voit et moi-même qui ne vois pas" souligne l'invisibilité du Dieu juif. Quel est le but de Derrida en mettant cet accent ? Cela indique-t-il le Dieu invisible qui fait sentir sa présence en demandant les choses les plus dures à ceux qui croient en lui ? D'autre part, avec le titre de Crainte et tremblement de Kierkegaard, comporte une référence à Saint Paul. Dans L'Épître aux Philippiens Saint Paul dit à ses élèves : *« Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours obéi, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, non seulement comme en ma présence, mais bien plus encore maintenant que je suis absent. (Philippiens 2 :12) »*

Il est évident que Kierkegaard s'est inspiré de ces vers comme titre de son livre. Derrida interprète ces conseils que saint Paul a donnés à ses élèves comme suit : *« ...il est demandé aux disciples de travailler à leur salut non pas en présence mais en l'absence du maître : sans voir ni savoir, sans entendre la loi ou les raisons de la loi. Sans savoir d'où vient la chose et ce qui nous attend, nous sommes livrés à la solitude absolue »¹⁹*

Derrida fait ici référence aux « raisons de la loi ». Cependant, dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, Dieu n'explique pas les raisons des lois religieuses. Parce qu'il n'a pas besoin d'expliquer les raisons des règles religieuses avec une méthode rationnelle. Tout au long de l'histoire, le clergé et les érudits religieux ont entrepris la tâche d'expliquer les règles religieuses avec une méthode rationnelle. Prenez le judaïsme, la première des religions monothéistes. Selon Robertson Smith, dans la foi juive, Dieu est perçu comme « roi de son peuple et le seigneur de la terre ».²⁰ Cette compréhension se poursuit également dans le christianisme et l'islam. Dans de nombreuses histoires du soufisme, Dieu est comparé à un roi.

¹⁸ Jacques Derrida, **Donner la mort**, Paris : Galilée, 1999, p. 82.

¹⁹ **Ibid.**, p. 83.

²⁰ Robertson Smith, **Lectures on the Religion of the Semites**, London : Adam and Charles Black, 1894, p. 346-347.

D'autre part, tout comme Dieu est assimilé à un roi, le roi est assimilé à un dieu. Cela se reflète aussi dans la politique. Le concept de "Sultan est l'ombre de Dieu sur terre" est dominant, comme indiqué dans l'inscription sur la porte du palais de Topkapi dans l'Empire ottoman. Puisque Dieu est accepté comme le propriétaire absolu de tout, il ne doit rien aux personnes qui vivent en tant qu'invités dans sa propriété. Derrida associe le fait que Dieu n'explique rien, à son attribut d'être un Dieu :

« Dieu ne donne pas ses raisons, il agit comme il entend, il n'a pas à donner ses raisons et à partager quoi que ce soit avec nous : ni ses motivations s'il en a, ni ses délibérations, ni même ses décisions. Il ne serait pas Dieu autrement, nous n'aurions pas affaire à l'Autre comme Dieu ou à Dieu comme tout autre. Si l'autre partageait avec nous ses raisons en nous les expliquant, s'il nous parlait tout le temps sans aucun secret, il ne serait pas l'autre, nous serions dans un élément d'homogénéité : dans l'homologie, voire le monologique. »²¹

Derrida semble résumer ici la démarche des religions abrahamiques. Dans les religions abrahamiques, Dieu n'a rien à expliquer à ses croyants. C'est ce qui fait de lui un dieu. Les croyants doivent aussi accepter tout ce qui vient de lui. L'expression «Hikmetinden sual olunmaz (Vous ne pouvez pas être interrogé sur votre sagesse) » en turc signifie exactement cela. Avec sa volonté limitée, l'homme ne peut pas comprendre la sagesse de Dieu, qui a une volonté illimitée. Par conséquent, il doit se soumettre à tout ce qui vient de Dieu. Écoutons à nouveau Derrida :

« On comprend que Kierkegaard ait élu, pour son titre, le discours d'un grand juif converti, Paul, au moment de méditer une expérience encore juive du Dieu caché, secret, séparé, absent ou mystérieux, celui-là même qui décide, sans révéler ses raisons, d'exiger d'Abraham le geste le plus cruel et le plus impossible : d'offrir son fils Isaac en sacrifice. Tout cela se passe en secret. Dieu garde le silence sur ses raisons, Abraham aussi... »²²

Dans *Crainte et tremblement* de Kierkegaard, Abraham se tait dès le premier pas qu'il fait pour exécuter l'ordre de Dieu. C'est comme s'il montrait par ce silence qu'il exécutera l'ordre de Dieu. Peut-être que ce commandement de Dieu est trop lourd pour être mis en mots. Derrida définit ce silence comme suit : « *Abraham ne parle pas*

²¹ Derrida, **Donner la mort**, p. 83-84.

²² **Ibid.**, p. 84-85.

*de ce que Dieu lui a ordonné, à lui tout seul, il n'en parle pas à Sarah, il n'en parle pas à Eliezer, il n'en parle pas à Isaac. Il doit garder le secret (c'est son devoir) mais c'est aussi un secret qu'il doit garder, double nécessité, parce qu'il ne peut que le garder, au fond : il ne le connaît pas, il sait qu'il y en a, mais il en ignore le sens et les raisons ultimes. Il est tenu au secret parce qu'il est au secret. »*²³

Nous reviendrons de ce silence d'Abraham plus tard. Revenons maintenant à Kierkegaard. Kierkegaard cite le Nouveau Testament dans son travail. Cette citation est la parole que Jésus a dite aux foules qui le suivaient : *« Si quelqu'un vient à moi, et s'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. (Luc 14 :26) »* Ces versets très frappants et choquants indiquent-ils qu'une personne doit abandonner tous ses proches pour progresser sur le chemin de la foi ? Les personnes que nous aimons sont-elles un voile entre Dieu et nous ? Kierkegaard interprète ces versets comme suit : *« Voilà bien un terrible discours, et qui donc pourra jamais l'entendre ? C'est d'ailleurs pourquoi on ne l'écoute que très rarement. Ce silence n'est qu'un vain subterfuge. »*²⁴ Après avoir mentionné que ces versets ne sont pas très courants, Kierkegaard poursuit : *« Les mots sont terrible, mais je crois cependant qu'ils peuvent se comprendre sans que celui qui les a compris n'ait pour autant le courage de les mettre en pratique. On devrait toutefois avoir l'honnêteté de reconnaître ce qui est écrit et d'admettre qu'il s'agit-là d'une grande chose, dût-on ne point avoir le courage de l'accomplir. »*²⁵ À ce stade, Derrida analyse ces paroles de Kierkegaard qui est une figure chrétienne fidèle, comme suit :

« Il (Kierkegaard) en aiguise la rigueur sans chercher à la rendre moins scandaleuse ou paradoxale. Mais la haine d'Abraham pour l'éthique et donc pour les siens (la famille, les amis, les proches, la nation, mais à la limite l'humanité entière, le genre ou l'espèce) doit rester absolument douloureuse. Si je donne la mort à ce que je hais, ce n'est pas un sacrifice. Je dois sacrifier ce que j'aime. Je dois en venir à haïr ce que j'aime, dans le même moment, à l'instant de donner la mort. Je dois haïr et trahir les miens, c'est-à-dire leur donner la mort dans le sacrifice, non pas en tant que je les hais, ce serait trop facile, mais en tant que je les aime. Je dois les haïr en tant que je les aime. La haine ne serait pas la haine, ce serait trop facile, si elle haïssait le haïssable. Il lui faut haïr et trahir le

²³ **Ibid.**

²⁴ Kierkegaard, **Crainte et tremblement**, p. 133.

²⁵ **Ibid.**, p. 134.

*plus aimable. La haine ne peut être la haine, ce ne peut être que le sacrifice de l'amour à l'amour. Ce qu'on n'aime pas, on n'a pas à le haïr, à le trahir dans le parjure, à lui donner la mort. »*²⁶

Traitant de la logique du sacrifice de ce que l'on aime au profit de sa foi, Derrida nous ébranle par le pouvoir des mots. Surtout ce mot est très puissant « *Si je donne la mort à ce que je hais, ce n'est pas un sacrifice. Je dois sacrifier ce que j'aime* » Par ce mot il résume la logique du sacrifice des religions monothéistes. Selon ces religions, vous montrez votre dévotion à Dieu en abandonnant vos proches.

*« Hérétique ou paradoxal, ce chevalier de la foi est-il juif, chrétien ou judéo- chrétien-musulman ? le sacrifice d'Isaac appartient à ce qu'on ose à peine appeler le trésor commun, le terrifiant secret d'un mysterium tremendum propre aux trois religions dites du Livre comme religions des peuples abrahamiques. L'exigence et la rigueur hyperbolique poussent le chevalier de la foi à dire et à faire des choses qui paraîtront atroces (et devront même l'être). Elles doivent révolter ceux qui se réclament de la morale en général, de la morale judéo- chrétien-musulman ou de la religion d'amour en général. »*²⁷

Kierkegaard voit dans l'amour d'Abraham pour son fils la seule condition de ce sacrifice. Et ici, il convient de mentionner la différence entre Caïn et Abraham. Bien sûr, c'est la jalousie et la haine qui ont poussé Caïn à tuer son frère. C'est la haine de ceux qui ne sont pas préférés. Cependant, pour Abraham, son fils est le seul et le plus digne d'amour. Par conséquent, en risquant de le sacrifier, il montre sa dévotion à Dieu. Cependant, bien qu'il s'agisse d'un sacrifice aux yeux de Dieu, il n'est pas compréhensible par les hommes. C'est peut-être pour cette raison que Kierkegaard utilise le terme « chevalier de la foi » pour Abraham. Parce qu'Abraham accomplit quelque chose qui est incompréhensible pour beaucoup de gens. Ce n'est rien d'autre que la chevalerie. Kierkegaard décrit l'amour d'Abraham pour Dieu et Isaac comme suit : « *...car c'est cet amour pour Isaac, par son opposition paradoxale à l'amour qu'il porte à Dieu, qui fait de son acte un sacrifice. Mais l'angoisse et la détresse de ce paradoxe font qu'Abraham ne peut, humainement parlant, se faire comprendre. Ce n'est qu'au moment où son geste se trouve en contradiction absolue avec son sentiment*

²⁶ Derrida, **Donner la mort**, p. 92-93.

²⁷ **Ibid.**, p. 93.

*qu'il peut sacrifier Isaac ; pourtant, la réalité de son action, appartenant au général, fait qu'il est, et reste, un meurtrier. »*²⁸

Alors que cette attitude d'Abraham signifie montrer son amour avec le plus grand sacrifice dans sa relation avec Dieu, elle se transforme en être meurtrier dans sa relation avec les hommes. C'est peut-être pour ça qu'il ne peut rien dire à Sarah, Eliezer et Isaac. Parce que c'est quelque chose qui ne peut pas être exprimé en termes de relations humaines.

1.4.1. Responsabilité et la mort

Dans son ouvrage *Donner la mort*, Derrida analyse les Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire de Jan Patočka. Au cours de ces analyses, Derrida met en avant le concept de responsabilité.

*« Être responsable, être libre ou capable de décider, pense-t-on souvent à partir d'une analyse du concept même de responsabilité, de liberté ou de décision, cela ne doit pas être une possibilité acquise, conditionnée ou conditionnelle. Même s'il y a incontestablement une histoire de la liberté ou de la responsabilité, une telle historicité, pense-t-on, doit rester extrinsèque. Elle ne doit pas toucher l'essence d'une expérience qui consiste justement à s'arracher à ses propres conditions historiques. Que serait une responsabilité motivée, conditionnée, rendue possible par une histoire ? Bien que certains puissent penser qu'il n'y a d'exercice de la responsabilité que de façon essentiellement historique, le concept classique de la décision et de la responsabilité semble exclure de l'essence même, du cœur ou du moment propre de la décision responsable tout enchaînement historique. »*²⁹

La responsabilité concerne la liberté humaine et la prise de décision. Dans quelle mesure une personne est-elle libre, et peut-elle rompre avec les conditions historiques en prenant ses décisions ? Ici, Derrida nous invite à considérer ces concepts à travers la mort. Derrida poursuit :

« À la responsabilité, dans l'expérience de décisions absolues, prises sans continuité avec un savoir ou des normes données, donc prise dans l'épreuve même de l'indécidable ; à la foi religieuse, à travers une forme d'engagement ou de rapport à

²⁸ Kierkegaard, **Crainte et tremblement**, p. 136.

²⁹ Derrida, **Donner la mort**, p. 19-20.

*l'autre qui se porte, dans le risque absolu, au-delà du savoir et de la certitude ; au don et au don de la mort qui me met en rapport avec la transcendance de l'autre, avec Dieu comme bonté oublieuse de soi – et qui me donne ce qu'elle me donne dans une nouvelle expérience de la mort. Responsabilité et foi vont ensemble, si paradoxal que cela puisse paraître à certains, et toutes deux devraient, d'un même pas, excéder la maîtrise et le savoir. La mort donnée serait cette alliance de la responsabilité et de la foi. C'est à la condition de cette ouverture excessive qu'il y aurait histoire. »*³⁰

Que veut dire Derrida quand il dit « la responsabilité et la foi vont ensemble ». Est-ce parce que ce sont les deux concepts qui occupent le plus l'esprit humain ? Le fait que l'homme soit un être rationnel fait-il de lui un être responsable ? Nos croyances nous chargent-elles de responsabilité ? La responsabilité et la croyance sont-elles l'une des caractéristiques les plus fondamentales de l'homme ? D'autre part, dans quel but Derrida a-t-il utilisé les mots « se donner la mort » ? Cela semble indiquer une situation où la foi et la responsabilité dominent. Derrida dit : « *Comment se donne-t-on la mort ? Comment se la donne-t-on au sens où se donner la mort, c'est mourir en assumant la responsabilité de sa mort, se suicider mais aussi bien se sacrifier pour autrui, mourir pour l'autre, donc peut-être donner sa vie en se donnant la mort, en acceptant la mort donnée, comme ont pu le faire de façon si différente Socrate, le Christ et quelques autres ? [...] Quel est le rapport entre le « se donner la mort » et le sacrifice ? Entre se donner la mort et mourir pour l'autre ? Entre le sacrifice, le suicide et l'économie de ce don ?* »³¹

Derrida fait un rapprochement entre l'épreuve d'Abraham et la mort de Socrate et le Christ. La mort de ces personnes est une sorte de sacrifice. Mais quelle est la différence entre le sacrifice et le suicide ? Il nous fait réfléchir. D'autre part, Derrida établit un lien intéressant entre la mort et la responsabilité.

« Faire l'expérience de la responsabilité, depuis la loi donnée, faire l'expérience de sa singularité absolue et appréhender sa propre mort, c'est la même expérience : la mort est bien ce que personne ne peut ni endurer ni affronter à ma place. Mon irremplaçabilité est bien conférée, livrée, on pourrait dire donnée par la mort. C'est le même don, la même source, on devrait dire la même bonté et la même loi. Depuis la

³⁰ **Ibid.**, p. 20-21.

³¹ **Ibid.**, p. 26-27.

mort comme lieu de mon irremplaçabilité, c'est-à-dire de ma singularité, je me sens appelé à ma responsabilité. En ce sens, seul un mortel est responsable. »³²

1.4.2. Le silence d'Abraham

En lisant l'analyse de Derrida, nous voyons qu'il a une approche à deux volets. D'une part, c'est un juif mystique qui connaît très bien la Bible, d'autre part, c'est un philosophe qui a le droit de tout critiquer. Derrida aborde constamment les questions suivantes dans son analyse. L'épreuve d'Abraham avec Dieu, l'invisibilité de Dieu, la soumission d'Abraham au commandement de Dieu, le silence d'Abraham. D'autre part, les concepts de responsabilité, d'éthique et de mort apparaissent dans le cadre de leurs relations les uns avec les autres.

« ...l'éthique doit être sacrifiée au nom du devoir. C'est un devoir que de ne pas respecter, par devoir, le devoir éthique. On doit se comporter de façon non éthique, non responsable, non seulement éthique ou responsable et cela au nom du devoir, d'un devoir infini, au nom du devoir absolu. Et ce nom qui doit toujours être singulier n'est autre ici que le nom de Dieu comme tout autre, le nom sans nom de Dieu, le nom imprononçable de Dieu comme l'autre auquel me lie une obligation absolue, inconditionnelle, un devoir incomparable, non négociable. L'autre comme autre absolu, à savoir Dieu, doit rester transcendant, caché, secret, jaloux de l'amour, de la demande, de l'ordre qu'il donne et qu'il demande de garder secret. Le secret est ici essentiel à l'exercice de cette responsabilité absolue comme responsabilité sacrificielle. »³³

Le Dieu dont Derrida parle ici est le dieu juif. C'est un dieu dont il est interdit de prononcer le nom, transcendant au-delà de tout. *« Sans doute l'histoire est-elle monstrueuse, inouïe, à peine pensable : un père prêt à donner la mort à son fils bien-aimé, à son amour irremplaçable, et cela parce que l'Autre, le grand Autre le lui demande ou le lui ordonne sans lui donner la moindre raison ; un père infanticide qui cache à son fils et aux siens ce qu'il va faire et sans savoir pourquoi, quel crime abominable, quel mystère effroyable (tremendum) au regard de l'amour, de l'humanité, de la famille ; de la morale ! »³⁴* Il est assez intéressant que Derrida définisse ici Dieu comme *« le grand Autre »*. Cette affirmation rappelle les affirmations de Hegel que nous avons citées plus haut. *« Le monde entier, son opposé*

³² Ibid., p. 64.

³³ Ibid., p. 96.

³⁴ Ibid., p. 97.

*absolu, était maintenu dans l'existence par un Dieu qui lui restait étranger, un Dieu dont aucun élément dans la nature ne devait participer, mais qui dominait tout. »*³⁵ Le dieu, ce « le grand Autre », demande à Abraham quelque chose d'incompréhensible.

*« Abominable aux yeux de tous, le sacrifice d'Isaac doit continuer à paraître tel qu'il est : atroce, criminel, impardonnable [...]. Le point de vue éthique doit garder sa valeur : Abraham est un meurtrier. Or le spectacle de cet assassinat, insoutenable dans la brièveté dense et rythmée d'un théâtre, n'est-ce pas en même temps la chose du monde la plus quotidienne ? Ne s'inscrit-elle pas dans la structure de notre existence au point de ne même plus constituer un événement ? La répétition du sacrifice d'Isaac, dira-t-on, est bien improbable aujourd'hui. [...] Qu'on imagine un père emmenant son fils pour un sacrifice sur la colline de Montmartre. Si Dieu ne lui envoie pas un agneau de substitution [...], [tout sera] organisé pour que l'homme soit condamné sans appel par le tribunal de toute société civilisée. Mais en revanche le bon fonctionnement de ladite société n'est en rien perturbé [...] par le fait que, en raison de la structure et des lois du marché telle qu'elle l'a institué et le régit, [...] la même société fait mourir ou [...] laisse mourir de faim et de maladie des centaines de millions d'enfants [...], sans qu'aucun tribunal moral ou juridique soit jamais compétent pour juger ici du sacrifice - du sacrifice de l'autre en vue de ne pas se sacrifier soi-même. Non seulement une telle société participe à ce sacrifice incalculable, mais elle l'organise. Le bon fonctionnement de son ordre économique, politique, juridique, le bon fonctionnement de son discours moral et de sa bonne conscience supposent l'opération permanente de ce sacrifice. »*³⁶

Derrida insiste constamment sur le silence d'Abraham dans son œuvre *Donner la Mort*. Ce secret entre lui et Dieu impose à Abraham le silence. Derrida travaille ce silence comme un poème tout au long du livre. Il y a ce silence dans chaque acte d'Abraham, et Derrida le porte constamment à notre attention. Puis, tout d'un coup, il ôte à Abraham son statut de légende mythologique de la Bible et le transpose dans la vie que nous vivons aujourd'hui. Nous pouvons nous demander si le silence d'Abraham était éthique. Mais dans le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui, des centaines de personnes sont sacrifiées. Si une personne essaie ouvertement de répéter le rituel accompli par Abraham, il sera trouvé étrange par la société. Mais la même société continue sa vie en ignorant la mort de centaines de personnes chaque jour. Derrida poursuit :

³⁵ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 7.

³⁶ Derrida, *Donner la mort*, p. 118-119.

« D'un sacrifice qui n'est pas même invisible, puisque de temps à autre la télévision en montre et en tient à distance quelques images insoutenables et que quelques voix s'élèvent pour y rappeler. Mais ces images et ces voix sont radicalement impuissantes pour induire le moindre changement effectif, pour assigner la moindre responsabilité, et pour fournir autre chose que des alibis. Que cet ordre soit fondé sur le non-fondement d'un chaos (abîme et bouche ouverte), cela se rappellera nécessairement un jour à ceux qui l'oublient aussi nécessairement. Nous ne parlons même pas des guerres, des moins récentes et des plus récentes, où l'on peut attendre pour l'éternité que la morale ou le droit international (qu'on les viole ouvertement ou qu'on s'en réclame hypocritement) déterminent avec la moindre rigueur une responsabilité ou une culpabilité pour des centaines de milliers de victimes sacrifiées et on ne sait même pas à qui ni à quoi, victimes innombrables dont chaque singularité est chaque fois infiniment singulière, tout autre étant tout autre, qu'il s'agisse des victimes de l'État irakien ou des victimes de la coalition mondiale qui l'accusait de ne pas respecter le droit. »³⁷

Ici, Derrida enfonce le silence d'Abraham dans nos esprits, comme un clou, et rapporte toute l'histoire à cette question. N'y a-t-il pas un parallèle entre le silence d'Abraham et le silence du monde sur les maux qui se produisent chaque jour ? Des milliers d'endroits ne se transforment-ils pas chaque jour en mont Moriah ? Ici, naturellement, le concept de responsabilité vient à l'esprit. C'est le concept qui sépare l'homme des autres êtres, que son esprit lui impose et qu'il doit ressentir avec tout son être. Alors envers qui doit-on se sentir responsable ? Où en est la race humaine à ce stade ? Quelle responsabilité ressentons-nous envers les personnes qui sont mortes lors des guerres qui se déroulent dans les pays voisins à côté de nous ? Dans quelle mesure nous sentons-nous responsables de la mort de ces victimes ? Ou ces personnes sont-elles autres pour nous ? Quelle est l'importance de la mort de l'autre pour nous ?

En évoquant « *les victimes de l'État irakien* », Derrida attire notre attention sur les personnes qui y sont mortes. Par exemple, que signifient aux yeux d'un Européen ces personnes mortes en Irak ? Si ce qui s'est passé en Irak s'était passé dans n'importe quel pays d'Europe, auraient-ils pu se taire ainsi ? Les mots de deux reporters occidentaux pendant la guerre actuelle entre l'Ukraine et la Russie peuvent répondre à ces questions. Un des reporters dit à propos de cette guerre : « *C'est très émouvant pour moi parce que je vois des Européens aux yeux bleus et aux cheveux blonds se faire tuer tous les jours* » Un autre exprime sa surprise : « *ce n'est pas un endroit, n'en*

³⁷ **Ibid.**, p. 119-120.

*déplaise à l'Irak ou à l'Afghanistan, qui a connu des conflits pendant des décennies. C'est une ville relativement civilisée relativement européenne où vous ne vous attendez pas à ce que cela se produise »*³⁸

Ainsi, pour un Européen, des hommes pourraient mourir chaque jour dans un pays non civilisé. Il n'y a pas de mal à les sacrifier. Si vous n'avez pas les yeux bleus et les cheveux blonds, vous méritez de mourir. Puisque vous n'êtes pas un Européen, vous êtes l'autre. Ces deux reporters essaient de dire que ces personnes qui sont mortes en Ukraine ne sont pas l'autre. Ils disent qu'ils ne méritent pas une telle mort parce qu'ils ne sont pas les autres. En d'autres termes, dans le monde d'aujourd'hui, la victime n'est pas l'unique et la plus aimée, comme dans l'épreuve d'Abraham, mais l'autre. L'autre peut mourir. Revenons à Derrida :

*« Je donne la mort, je parjure, je n'ai pas besoin de lever le couteau sur mon fils au sommet du mont Moriah pour cela. Jour et nuit, à chaque instant, sur tous les monts Moriah du monde, je suis en train de faire cela, lever le couteau sur ce que j'aime et dois aimer, sur l'autre, tel ou telle autre à qui je dois fidélité absolue, incommensurablement. Abraham n'est fidèle à Dieu que dans le parjure, dans la trahison de tous les siens, et de l'unicité de chacun des siens, ici exemplairement de son fils unique et bien-aimé ; et il ne saurait préférer la fidélité aux siens, ou à son fils, qu'en trahissant l'autre absolu : Dieu si l'on veut. »*³⁹

Oui, le monde est devenu un Mont Moriah et tout le monde est responsable de ce crime. Nous faisons partie de ce crime avec ce que nous choisissons ou ne choisissons pas, ce que nous faisons ou ne faisons pas dans la vie. Derrida poursuit :

« Ne cherchons pas d'exemples, il y en aurait trop, un à chaque pas. En préférant, ce que je fais ici à l'instant, ne fût-ce qu'en lui accordant du temps et de l'attention, en choisissant mon travail, mon activité de citoyen ou de philosophe professoral et professionnel, écrivant ou parlant ici dans une langue publique qui se trouve être le français, je fais peut-être mon devoir. Mais je sacrifie, les trahissant à chaque instant, toutes mes autres obligations : à l'égard des autres autres que je ne connais pas ou que je connais, des milliards de mes « semblables » (sans parler des animaux qui sont encore plus des autres que mes semblables) qui meurent de faim ou de maladie. Je trahis ma fidélité ou mes obligations à l'égard d'autres concitoyens, à l'égard de ceux qui ne

³⁸ https://www.youtube.com/watch?v=LTf2dhqzGyM&ab_channel=numuves

³⁹ Derrida, **Donner la mort**, p. 98.

parlent pas ma langue et auxquels je ne parle ni ne réponds, à l'égard de chacun de ceux qui écoutent ou qui lisent, et à qui je ne réponds ni ne m'adresse de façon propre, c'est-à-dire singulière [...], donc aussi à l'égard de ceux que j'aime en privé, les miens, ma famille, mes fils dont chacun est le fils unique que je sacrifie à l'autre, chacun étant sacrifié à chacun sur cette terre de Moriah qui est notre habitat de tous les jours et de chaque seconde. »⁴⁰

Derrida définit tout notre habitat comme « terre de Moriah ». C'est un habitat où quelqu'un doit être une victime pour que quelqu'un d'autre vive. Derrida révèle ainsi la complexité de cette scène qu'on appelle le monde.

« Le sacrifice d'Isaac continue tous les jours. Des engins à donner la mort sans compter livrent une guerre sans front. Il n'y a pas un front entre responsabilité et irresponsabilité mais entre différentes appropriations du même sacrifice, différents ordres de responsabilité aussi, différents autres ordres : le religieux et l'éthique, le religieux et l'éthico-politique, le théologique et le politique, le théologico-politique, le théocratique et l'éthico-politique, etc., le secret et le public, le profane et le sacré, le singulier et le générique, l'humain et le non-humain. La guerre sacrificielle fait rage non seulement entre les religions dites du Livre et les nations abrahamiques qui se réfèrent expressément au sacrifice d'Isaac, d'Ismaël, d'Abraham ou d'Ibrahim, mais entre elles et le reste du monde affamé, l'immense majorité des hommes et même des vivants, sans parler des autres, morts ou non-vivants, morts ou à naître, qui n'appartiennent pas au peuple d'Abraham ou d'Ibrahim, tous ces autres à qui les noms d'Abraham et d'Ibrahim n'ont jamais rien dit parce qu'ils ne répondent ou ne correspondent à rien. »⁴¹

Derrida soustrait le sacrifice d'Isaac à un motif religieux appartenant aux religions Abrahamiques et en fait une question éthique qui concerne toute l'humanité. Ici, bien sûr, la question de la responsabilité nous vient à l'esprit et naturellement l'aspect éthique de la question doit également être abordé. Mais il y a quelque chose de plus. Le fait que l'éthique soit en cause dans nos relations avec autrui nous oblige à penser la mort d'autrui. Quand il s'agit de la mort de quelqu'un d'autre, les mots suivants de Levinas viennent à l'esprit :

« Sympathie et compassion, avoir mal pour l'autre ou « mourir mille morts » pour l'autre ont pour condition de possibilité une substitution plus radicale à autrui. Une responsabilité pour autrui dans le supporter son malheur ou sa fin comme si on en était

⁴⁰ **Ibid.**, p. 98-99.

⁴¹ **Ibid.**, p. 100-101.

coupable. Ultime proximité. Survivre comme coupable. Dans ce sens, le sacrifice pour autrui créerait avec la mort d'autrui un autre rapport : responsabilité qui serait peut-être le pourquoi l'on peut mourir. Dans la culpabilité de survivant la mort d'autrui est mon affaire. Ma mort est ma part dans la mort d'autrui et dans ma mort je meurs cette mort qui est ma faute. La mort de l'autre n'est pas seulement un moment de la mienne té de ma fonction ontologique. »⁴²

1.5. L'importance du Temple de Salomon dans la réalisation du rituel sacrificiel dans le judaïsme

Il peut y avoir de nombreuses raisons pour lesquelles les hommes exécutent des rituels sacrificiels. Nous pouvons dire que la raison la plus importante est d'établir un lien entre l'homme et Dieu. Alors, à quoi devrait ressembler le lieu de ce rituel ? Quel genre d'endroit les hommes préfèrent-ils pour effectuer ce rituel ? Lorsque nous regardons les religions monothéistes, nous savons que le rituel du sacrifice était pratiqué à la fois par les juifs et les musulmans. Cependant, bien que ce rituel soit toujours pratiqué par les musulmans, il n'est pas pratiqué par les juifs. Quelle pourrait être la raison de cela ? Le rituel du sacrifice a-t-il perdu de son importance chez le peuple juif au fil du temps ? Y a-t-il un lien entre la destruction du temple de Salomon, qui est très important pour les Juifs, et la non-exécution du rituel sacrificiel ? Tout d'abord, attardons-nous sur l'importance des temples en eux-mêmes afin accomplir des rituels. Selon une interprétation, on peut établir un lien entre rituels et temples comme suit :

« L'adoption d'un mode de vie sédentaire, l'agriculture plus technique, les innovations technologiques obtenues grâce à l'utilisation du métal et les scènes de catastrophe provoquées par les guerres ont déclenché l'existence d'une vie pleine de menaces et de peurs qui ont nécessité l'application de rituels dans tous les domaines de la vie. De nouveaux problèmes, maladies, formes de relations, organisation capitaliste et changements similaires provoqués par la modernité archaïque ont fait en sorte que les rituels couvrent tous les domaines de la vie. Une nouvelle réponse à chaque peur apportée par la vie moderne a ouvert la porte à l'invention de nouveaux rituels... La systématisation des rituels et le développement des temples sont assez parallèles. Dans

⁴² Emmanuel Levinas, **Dieu, la mort et le temps**, Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland Paris : Grasset, 2002, p. 49.

*ce contexte, le concept de temples prend de l'importance en tant que lieux où les rituels sont principalement exécutés. »*⁴³

En revanche, il est fort probable que les temples aient été utilisés par les dirigeants politiques pour légitimer leur propre autorité. *« Les rois ou les seigneurs féodaux accomplissaient des rituels royaux dans les temples, combinant leur autorité avec l'autorité cosmique du temple. De plus, puisque chaque nouveau bâtiment de temple était associé à la demande du roi, il devenait un symbole visuel et architectural de l'intimité entre le roi et le Dieu. »*⁴⁴

À la lumière de ces informations, lorsque nous examinons l'histoire chronologique des Juifs, nous voyons que la transition des Israélites vers une civilisation pleinement sédentaire a eu lieu pendant la période du roi David. La régularisation par David de l'administration du royaume, l'établissement d'une armée permanente et le renforcement de l'État sont décrits en détail dans la Bible. Selon cela, David accomplit fidèlement la tâche qu'il avait reçue de Dieu, donna à son royaume l'étendue que Dieu avait promise à la génération d'Abraham, et sa souveraineté s'étendit des rives de l'Euphrate aux rives de la mer Rouge. (II. Samuel, 8/I. Chroniques, 18) David veut couronner toutes ces réalisations en construisant un temple à Jérusalem. Cependant, cette demande est rejetée par Dieu pour les raisons suivantes : *« Tu as versé beaucoup de sang, et tu as fait de grandes guerres ; tu ne bâtiras pas une maison à mon nom, car tu as versé devant moi beaucoup de sang sur la terre. (1 Chroniques, 22/8)*

David, qui a versé trop de sang humain, ne peut pas construire un temple. Salomon remplira cette tâche. Cependant, David fait des préparatifs pour le temple. David énumère ces préparations comme suit : *« J'ai préparé pour la maison de l'Éternel cent mille talents d'or, un million de talents d'argent, et une quantité d'airain et de fer qu'il n'est pas possible de peser, bois et des pierres (1 Chroniques 22/14) »* Plus tard, la construction du temple par Salomon s'exprime comme suit : *« Salomon commença à bâtir la maison de l'Éternel à Jérusalem, sur la montagne de Morija, qui avait été indiquée à David, son père, dans le lieu préparé par David sur l'aire d'Ornan, le Jébusien. (2 Chroniques 3/1) »*

⁴³ Kürşat Demirci, **Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş**, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013, p. 79.

⁴⁴ **Ibid.**, p. 83.

N'oublions pas que le mont Moriah était l'endroit où Abraham emmena son fils unique pour le sacrifier. Selon les informations données par la Bible, le temple a été ouvert par une grande cérémonie et les Israélites se sont prosternés sur le sol de pierre face à des situations extraordinaires. « *Le roi Salomon immola vingt-deux mille bœufs et cent vingt mille brebis. (2 Chroniques 7/5)* »

Bien sûr, nous ne savons pas si des milliers d'animaux ont été sacrifiés ici. Car les scribes de L'Ancien Testament ont choisi d'exagérer tout ce qui concernait Salomon. Cependant, en exagérant ce nombre, ils ont peut-être voulu souligner l'importance du Temple de Salomon. Nous pouvons aussi probablement supposer que le but de l'exécution de tant d'animaux était d'animer une construction. Il n'y a peut-être pas d'autre temple où tant d'animaux ont été sacrifiés après sa construction. C'est comme si tant d'animaux avaient été sacrifiés pour faire en sorte que ce temple continue d'exister pour toujours.

Il est ici une autre occasion de noter que dans les usages d'un des peuples du monde antique, un sacrifice était fait lors de la construction d'un bâtiment, ainsi que pour la reconstruction d'un bâtiment détruit. Nous comprenons cela à partir des expressions écrites sur une pierre de fondation appartenant au roi assyrien Assurbanipal (669-633 av. J.-C.). « *Si ce bâtiment devait être démoli sous le règne d'un souverain ultérieur, qu'il le rénove. Qu'il trouve mes armoiries et les enduise d'huile, et offre-lui un sacrifice* »⁴⁵.

Revenons au temple de Salomon. Ce temple est très important pour le judaïsme. Il y a trois points à noter ici.

1. Il est interdit à David de construire un temple parce qu'il a versé trop de sang humain.
2. Le temple est construit sur le mont Moriah, où Abraham emmena son fils unique pour le sacrifier.
3. Lorsque le Temple est achevé, des quantités de sang animal sont versés pour son inauguration.

Cela pourrait être vu comme une expression symbolique de la fin du sacrifice humain et de la transition vers le sacrifice animal. Des centaines de personnes ont versé du

⁴⁵ **Ibid.**, p. 93.

sang pour que David puisse établir un État. Cependant, lors de l'établissement d'un État, il ne peut pas établir un temple. Salomon, d'autre part, n'a pas à se battre comme son père David, et la tâche de construire le temple lui est confiée par Dieu. Ainsi, les étapes du passage à une vie sédentaire avec le temple sont fournies. Salomon, considéré comme le roi par les Juifs, a renforcé l'existence de l'État avec le temple et garanti un lieu qui réunirait Dieu et le peuple.

Un autre sujet lié au temple de Salomon est le suivant : « *dans le judaïsme, nous rencontrons le concept du temple céleste (beyt ha şamayim). Il y avait un style de méditation courant chez les mystiques, en particulier dans les premiers jours du judaïsme. Selon cela, le temple céleste, qui est l'équivalent du temple sur terre et dans le ciel, était visualisé dans l'esprit comme un mandala, et il était visité dans les pièces qui le formaient.* »⁴⁶ Selon le judaïsme, le temple existait avant la création du monde et était dans le ciel. Le Seigneur a commencé à créer le monde d'où son ombre est tombée, puis à ce moment-là, Il a créé Adam.⁴⁷ Par conséquent, le temple a également un rôle important dans le sens cosmique. La connexion que l'on souhaite établir avec le royaume divin est assurée par la zone où se trouve ce temple. Nous comprenons déjà cela dans la Bible à partir de l'adresse de Dieu : « *Quand je fermerai le ciel et qu'il n'y aura point de pluie, quand j'ordonnerai aux sauterelles de consumer le pays, quand j'enverrai la peste parmi mon peuple ; si mon peuple sur qui est invoqué mon nom s'humilie, prie, et cherche ma face, et s'il se détourne de ses mauvaises voies, -je l'exaucerai des cieux, je lui pardonnerai son péché, et je guérirai son pays. Mes yeux seront ouverts désormais, et mes oreilles seront attentives à la prière faite en ce lieu.* » (II. Chroniques 7/13 -15)

Ces déclarations soulignent qu'un temple est nécessaire pour que Dieu réponde aux prières de ses serviteurs. Comme s'il était sous-entendu que toute prière faite à l'extérieur du temple ne sera pas entendue par Dieu. Par conséquent, l'occupation babylonienne de Jérusalem et la destruction du temple de Salomon ont dû laisser un choc profond dans l'esprit des Hébreux. Ce qui est détruit ici n'est pas seulement une

⁴⁶ Kürşat Demirci, **Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık -İnançlar ve Tarih**, İstanbul: Ayışığıkitapları, 2018, p. 66.

⁴⁷ Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-aksa> (14.12.2022).

simple structure, mais aussi un monde de sens. Il s'agit de rompre le lien entre le croyant et Dieu.

Les Juifs, qui ont dû quitter Jérusalem et vivre dans la diaspora, ont dû porter la douleur de leurs temples détruits dans leur cœur tout en vivant loin de leurs propres terres. À tel point que cette douleur a été transmise de génération en génération en héritage. Nous pouvons le voir dans le roman de Stefan Zweig, *The Buried Candelabrum*. Dans cet ouvrage, Zweig décrit poétiquement les difficultés de la vie en diaspora. Dans ce récit, il rêve de retourner à Jérusalem et de reconstruire le Temple comme ça : « *Quel bonheur inimaginable, quelle grâce incroyable, de pouvoir ramener à la maison l'emblème sacré, de reconstruire le Temple et de vivre dans son ombre.* »⁴⁸

Bien sûr, il y a le rêve de revenir de la diaspora et de faire revivre le rituel sacrificiel après la construction du temple. Dans le roman, les Juifs disent ce qui suit dans une prière collective : « *Sois miséricordieux, ô Seigneur, envers ton peuple Israël, dans ta bonté, rends ton emblème sacré à Sion et ramène à Jérusalem le service du sacrifice.* »⁴⁹ Ici, nous comprenons que la fonction la plus importante du temple est le lieu où se déroule le rituel sacrificiel. Il y a des déclarations dans la Bible qui soutiennent cela : « *Lorsque Salomon eut achevé la maison de l'Éternel et la maison du roi, et qu'il eut réussi dans tout ce qu'il s'était proposé de faire dans la maison de l'Éternel et dans la maison du roi, l'Éternel apparut à Salomon pendant la nuit, et lui dit : J'exauce ta prière, et je choisis ce lieu comme la maison où l'on devra m'offrir des sacrifices. (2 Chroniques 7 :11-12)* »

De ces déclarations, nous comprenons qu'avant de demander quoi que ce soit à Dieu, il est nécessaire de sacrifier dans le temple. Ainsi, il devient encore plus clair que le rituel du sacrifice est un moyen de communiquer avec Dieu. Par conséquent, la destruction du temple et l'impossibilité d'accomplir ce rituel doivent être une source de grande souffrance. En revanche, dans l'ouvrage que nous avons évoqué plus haut, Zweig attribue des significations différentes à la destruction du temple et à la séparation des Juifs de leur patrie.

⁴⁸ Stefan Zweig, *The Buried Candelabrum*, Oxford : The East & West Library, 1944, p.66.

⁴⁹ *Ibid.*

« Peut-être que Salomon le Sage était imprudent quand il a construit le Temple à Jérusalem, comme si Dieu était un homme convoitant une habitation ici sur terre et parmi l'un de ses habitants. C'était peut-être un péché de la part de Salomon d'orner la Sainte Maison comme il l'a fait, comme si l'or était plus que la piété et le marbre plus que la stabilité intérieure. Ne pouvons-nous pas, nous Juifs, nous être écartés de la volonté de Dieu en désirant, comme les autres nations, avoir une maison et un foyer à nous, en disant : « Cette terre est à nous » et en parlant de « notre Temple » et de « notre Dieu » comme le dit un homme. « ma main » et « mes cheveux ». C'est peut-être pour cela qu'il a fait détruire le Temple, et nous a arrachés à nos foyers, afin que nous cessions de tourner nos affections vers les choses visibles et tangibles, et restions fidèles dans le domaine spirituel seul à lui l'inatteignable et l'invisible. »⁵⁰

Ces déclarations de Zweig rappellent le Moïse et le monothéisme de Freud. Là, Freud dit que l'interdiction de faire l'image de Dieu ouvre la porte à la pensée abstraite chez les juifs. Zweig va encore plus loin. Zweig établit un parallèle entre la destruction du temple et la conversion de la foi d'un peuple au spirituel. Ainsi, il élève l'attention et la foi du peuple juif du concret à l'abstrait.

1.6. Sur le choix de l'animal à sacrifier et le secondaire du féminin

À quoi devrait ressembler le sacrifice animal dans la tradition juive ? Lorsque nous regardons l'Ancien Testament, nous voyons que la caractéristique essentielle de l'animal à sacrifier est que l'animal doit être sans défaut. Dans de nombreux cas, le Dieu d'Israël a voulu que l'animal soit sacrifié pour être un mâle et a ordonné qu'une attention particulière soit portée à ce problème. Dans le livre de Lévitique, ces critères sont mentionnés comme suit : *« Lorsque quelqu'un d'entre vous fera une offrande à l'Éternel, il offrira du bétail, du gros ou du menu bétail. Si son offrande est un holocauste de gros bétail, il offrira un mâle sans défaut ; (Lévitique 1/2-3) »* Dans un autre chapitre du Lévitique, Dieu ordonne à nouveau que l'animal sacrifié soit un mâle sans défaut. *« Si son offrande est un holocauste de menu bétail, d'agneaux ou de chèvres, il offrira un mâle sans défaut. (Lévitique 1/10) »* Il semble que le Dieu d'Israël soit obsédé par la perfection. C'est pourquoi Dieu compte une par une les caractéristiques qui peuvent être considérées comme un défaut chez un animal :

⁵⁰ **Ibid.**, p. 34.

« Tout homme de la maison d'Israël ou des étrangers en Israël, qui offrira un holocauste à l'Éternel, soit pour l'accomplissement d'un vœu, soit comme offrande volontaire, prendra un mâle sans défaut parmi les bœufs, les agneaux ou les chèvres, afin que sa victime soit agréée. Vous n'en offrirez aucune qui ait un défaut, car elle ne serait pas agréée. Si un homme offre à l'Éternel du gros ou du menu bétail en sacrifice d'actions de grâces, soit pour l'accomplissement d'un vœu, soit comme offrande volontaire, la victime sera sans défaut, afin qu'elle soit agréée ; il n'y aura en elle aucun défaut. Vous n'en offrirez point qui soit aveugle, estropiée, ou mutilée, qui ait des ulcères, la gale ou une dartre ; vous n'en ferez point sur l'autel un sacrifice consumé par le feu devant l'Éternel. (Lévitique 22/18-22) »

Cependant, cela ne suffit pas à Dieu. Il insiste avec insistance sur le fait que l'animal à sacrifier doit être un mâle parfait. Cette perfection comprend également la perfection des testicules de l'animal : *« Tu pourras sacrifier comme offrande volontaire un bœuf ou un agneau ayant un membre trop long ou trop court, mais il ne sera point agréé pour l'accomplissement d'un vœu. Vous n'offrirez point à l'Éternel un animal dont les testicules ont été froissés, écrasés, arrachés ou coupés ; vous ne l'offrirez point en sacrifice dans votre pays. » (Lévitique 22/23-24)*

Pourquoi le Dieu d'Israël est-il si méticuleux à ce sujet ? Quand nous regardons les déclarations dans la Bible, nous voyons que le Dieu d'Israël est dépeint comme la figure paternelle et les Hébreux comme les enfants d'Israël. Autrement dit, dans les textes religieux, Dieu lui-même affiche une apparence masculine. Faut-il sacrifier un animal masculin ou un animal masculin à un dieu masculin ? Pourquoi Dieu choisirait-il spécifiquement de sacrifier un animal mâle plutôt qu'un animal femelle ? Est-ce qu'être une femme est un défaut ? Le genre féminin est-il sous-évalué ou subordonné ? Si oui, cela s'applique-t-il également aux humains ?

Stella Georgourdi explique les critères requis pour la sélection de l'animal à sacrifier dans un article dans lequel il explique que dans le monde d'aujourd'hui en Grèce, le rituel du sacrifice se poursuit selon des pratiques anciennes dans une communauté d'un village de croyance orthodoxe :

« Les critères déterminant le choix de la victime varient, semble-t-il, d'un lieu à l'autre. S'il s'agit d'un veau, un veau gras au poil brillant sera choisi. Si c'est un mouton, il sera tout blanc ou tout noir, et bien engraisé aussi. Dans certaines régions, les mâles sont préférés aux femelles. Au-delà d'éventuelles considérations économiques, il semble que

la dévalorisation du sexe féminin s'étend également au règne animal. Les mâles sont sacrifiés, dit-on parfois, « parce que la femelle est la créature du Diable », comme la femme ou la fille une calamité pour la famille, un poids mort dont on se débarrasse par le mariage ; et même pour cela il faut payer une dot. »⁵¹

La continuation du rituel du sacrifice dans le monde chrétien moderne d'aujourd'hui est un phénomène remarquable. Il est également intéressant de noter que le nom Kourbinia est le même que le mot utilisé en arabe et en turc. Probablement en raison de l'influence de l'Empire ottoman, un tel nom s'est infiltré dans la culture. Nous ne savons pas si cette pratique est un héritage de la culture grecque antique ou si elle s'est poursuivie sous l'influence de la domination de l'Empire ottoman. Cependant, il est à noter que la femme n'est pas privilégiée dans la sélection des victimes, comme dans le judaïsme. Comme cela montre que le christianisme a suivi le judaïsme sur de nombreux points, c'est une indication que la doctrine du péché originel s'est infiltrée dans tous les domaines de la vie. Selon cette logique, la femelle est toujours dangereuse.

D'autre part, Maïmonide fait la déclaration suivante sur la nécessité de sacrifier une chèvre pour un péché d'idolâtrie commis par inadvertance :

« Ce qu'il faut savoir encore, c'est que plus un péché est grave, et plus le sacrifice qu'il exige diminue de valeur quant à son espèce. C'est pourquoi le péché d'idolâtrie commis par inadvertance demande particulièrement une chèvre, et les autres péchés d'un particulier exigent une brebis ou une chèvre ; car dans toute espèce, la femelle vaut moins que le mâle, et il n'y a pas de péché plus grand que l'idolâtrie, n'd'espèce au-dessous de la chèvre. »⁵²

Certaines expressions de cette affirmation n'ont-elles pas un trait tendant à insulter le sexe féminin ? Ne serait-il pas sous-entendu dans ce texte que le péché soit identifié au féminin ? Regardons la place des femmes dans les religions monothéistes, dans la perspective levée par ces questions.

⁵¹ Stella Georgourdi, « Sanctified Slaughter in Modern Greece: The "Kourbinia" of the Saints », **The Cuisine of Sacrifice among the Greeks**, Translated by Paula Wissing, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1989, p. 188.

⁵² Moïse Maïmonide, **Le guide des égarés**, p. 1138.

1.6.1. Séduisante Eve

Tout au long de l'histoire, il doit y avoir de nombreuses raisons, notamment culturelles, géographiques et politiques, pour que le statut des femmes soit considéré comme secondaire par rapport aux hommes. Notre préoccupation ici est le discours des textes religieux et de la philosophie. Les textes religieux sont acceptés comme sacrés et la philosophie est acceptée comme un produit de la raison. C'est pourquoi ils ont façonné la façon de penser des gens pendant des siècles. Une compréhension appuyée par des références religieuses et philosophiques dans la période antique doit avoir préparé une base plus légitime à cette situation. En d'autres termes, nous essaierons d'examiner le point de vue de la religion et de la philosophie sur les femmes, bien que brièvement, des textes acceptés comme le produit de la révélation et de la raison.

Tout d'abord, dans les religions monothéistes, une femme est placée dans un lieu saint parce qu'elle est mère et maintient la lignée. Cependant, d'autre part, une place secondaire est attribuée aux femmes dans un sens ontologique. Le double sens attribué aux phénomènes qui existent dans de nombreuses cultures devient encore plus complexe lorsqu'il s'agit des femmes. Le judaïsme, première des religions monothéistes, place le statut de la femme au second plan dans le premier récit de la création. Le livre de la Genèse de la Bible décrit la création de la femme à partir de la côte d'Adam comme suit : « *Alors l'Éternel Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme, qui s'endormit ; il prit une de ses côtes, et referma la chair à sa place. 22L'Eternel Dieu forma une femme de la côte qu'il avait prise de l'homme, et il l'amena vers l'homme. (Genèse 2/21-22)*

Le point intéressant dans cette histoire est le suivant : la position supérieure de la femme, qui donne naissance aux enfants et entretient la génération, est abaissée. Bien sûr, la femme continue la génération avec sa fécondité. Mais cette femme doit son existence à un petit morceau pris à l'homme. Ainsi, la femme occupe une position secondaire et l'homme prend une position comme la cause première d'Aristote en philosophie.

Selon l'histoire de la Genèse, Adam, qui a été créé à partir de poussière de la terre et a vécu dans le jardin d'Eden, s'est vu interdire de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et il a été informé que s'il mangeait, il deviendrait un être mortel. Cependant, le serpent a trompé Eve et, à travers elle, Adam, et leur a fait manger le fruit défendu. Ainsi fut commis le péché originel (Genèse, 2/7-25 ; 3/1-24).

La punition pour la femme qui ose manger du fruit défendu et force l'homme à commettre ce crime est révélée à la femme par Dieu comme suit : « *J'augmenterai la souffrance de tes grossesses, tu enfanteras avec douleur, et tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi. (Genèse 3/16)* La punition pour un homme qui écoute sa femme et commet ce crime est la suivante : « *Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre : Tu n'en mangeras point ! le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie. (Genèse 3/16)* »

Trois héros sont particulièrement importants dans l'histoire de ce péché originel racontée dans la Genèse : le diable, le serpent et la femme. Ici, le diable tente le serpent, et le serpent tente Eve. Il semble que le motif du diable et du serpent ne sera pas effacé de la mémoire avant longtemps. Dans l'histoire, les femmes sont parfois identifiées au serpent, et parfois, comme au Moyen Âge, elles sont accusées de collaborer avec le diable. Quant à Adam, il a été séduit par Eve, et ne joue que le rôle de victime. Nous pouvons le voir à partir des discussions sur l'étymologie du nom Eve. Selon la Genèse, le nom Eve a été donné à la mère de la génération humaine par Adam, signifiant "vivant, vivant", car elle est la mère de tous les êtres vivants : « *Adam donna à sa femme le nom d'Eve : car elle a été la mère de tous les vivants. (Genèse, 3/20)* »

Cependant, selon une autre source, le mot Eve est dérivé du mot araméen hewyah ou hiweya, signifiant "serpent". Les commentateurs Rabbani associent le mot havvâh à cette racine en araméen. Selon cela, le serpent était la raison pour laquelle Eve a été détruite, et Eve était le serpent de son mari dans ce sens.⁵³ Encore, le judaïsme n'attache pas autant de sens à cette histoire que le christianisme. Quand nous arrivons au christianisme, nous voyons que la position des femmes devient encore plus

⁵³ Ömer Faruk Harman, "Havva", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/havva> (28.01.2023).

tragique. Le récit de la création à Genèse a été radicalement interprété au détriment des femmes, d'abord par saint Paul, puis par saint Augustin. L'effet brutal de ces interprétations se poursuivra pendant des siècles et de nombreuses femmes tomberont, victimes de l'histoire.

Le christianisme, qui a développé la doctrine du péché originel, a accepté que tous les descendants d'Adam et Eve aient participé à ce crime en raison de l'hérédité. Selon st. Paul, qui a révélé la doctrine de la rédemption concernant Jésus, le péché est entré dans le monde par Adam. Chaque personne porte une partie de la culpabilité d'Adam, et ce crime est transmis de génération en génération. C'est Jésus qui sauve l'humanité de ce crime. À ce stade, saint Paul fait la comparaison suivante entre Adam et Jésus : *« Car, comme par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été rendus pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul beaucoup seront rendus justes. (Romains 5/19) »*

D'autre part, saint Augustin, le théologien le plus important de l'Église chrétienne d'Occident, a développé plus avant la doctrine du « péché original » et il a porté un coup énorme aux femmes. Dans sa *La cité de Dieu*, Augustin analyse le récit de la création en genèse et établit un lien clair entre sexualité et péché :

« Dans le paradis corporel où les deux premiers être humains masculin et féminin se trouvaient en compagnie de tous les autres animaux terrestres apprivoisés et inoffensifs, il choisit pour leur parler le serpent, cet animal glissant à la démarche onduleuse et tortueuse, tout à fait apte à son projet ; par sa présence angélique et sa nature supérieure, il soumit le serpent par sa malignité spirituelle et il s'en servit comme d'un instrument pour abuser la femme par des propos fallacieux. Il commença évidemment par la partie la plus faible du couple humain pour parvenir graduellement à son dessein total, car il n'estimait pas l'homme suffisamment crédule ni capable d'être trompé, à moins de céder à l'erreur d'un autre. »⁵⁴

L'expression « Il commençait évidemment par la partie la plus faible du couple humain » prend ici tout son sens, et saint Augustin précise bien qu'il considère Eve comme la personne la plus faible. Selon lui, Adam est en fait fort et le serpent ne va pas directement à Adam. Il le trompe à travers la femme. Car la faiblesse de l'homme

⁵⁴ Saint Augustin, *La cité de Dieu*, XIV, X, Édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon ; avec pour ce volume la collaboration de Sophie Astic, Paris : Gallimard, 2000, p. 570-571.

fait directement référence à la femme. Saint Augustin poursuit : « *De la même façon, en effet, Aaron ne consentit pas de son plein gré à fabriquer une idole pour le peuple égaré, mais il céda à la contrainte ; de même, il n'est pas crédible de penser que Salomon soit tombé dans l'erreur de servir des idoles, mais il fut poussé à ces sacrilèges par les caresses de ses femmes. Ainsi faut-il croire que l'homme fut séduit par sa femme, l'un séduit par l'autre, l'être humain séduit par l'être humain, l'époux séduit par l'épouse, pour transgresser la loi de Dieu...* »⁵⁵

Ici aussi, saint Augustin donne des exemples de prophètes comme Aaron et Salomon qui sont venus après Adam. Aaron fut persuadé par les Hébreux et Salomon par ses femmes, et ils s'écartèrent du droit chemin. Aaron et Salomon ne sont pas des gens ordinaires. Cependant, ils ont également pris le mauvais chemin. Par conséquent, les femmes peuvent facilement séduire les hommes. Plus de treize siècles après saint Augustin, nous rencontrons le théologien et philosophe danois Kierkegaard. Il commente le concept de « pèche originale ». Ce commentaire qu'il a fait est une indication que les livres saints peuvent avoir le même effet même après des siècles. Kierkegaard, à un moment de sa discussion sur le concept de « pèche originale », ramène le sujet aux secondaires d'Eve :

*« On a rappelé que la création d'Ève préfigurait déjà symboliquement la conséquence de la génération. En quelque sorte Ève signifie le fait d'être dérivé. Le dérivé n'est jamais aussi parfait que le primordial. Mais ici la différence n'est que quantitative. L'individu depuis Adam est essentiellement aussi primordial que le premier homme. Pour tous les individus pris en bloc depuis Adam la différence, c'est la dérivation ; mais pour chacun en particulier la dérivation peut à son tour signifier un plus ou un moins. »*⁵⁶

Il donne une explication de la phrase « Le dérivé n'est jamais aussi parfait que le primordial. » dans une note de bas de page comme celle-ci : « *Ceci ne vaut naturellement que dans le genre humain, où l'individu est orienté comme esprit ; par contre, dans les espèces animales, tout exemplaire postérieur vaut autant que le premier, ou plutôt la primauté ici ne signifie absolument rien.* »⁵⁷

⁵⁵ **Ibid.**

⁵⁶ Søren Kierkegaard, **Miettes philosophiques ; le concept de l'angoisse ; traité du désespoir**, Traduit par : Knud Ferlov, Jean-Jacques Gateau, Paris : Gallimard, 1990, p. 227.

⁵⁷ **Ibid.**, p. 227.

Ainsi, Kierkegaard tente de prouver que les femmes sont ontologiquement secondaires. Comment la situation d'un être humain, considéré comme supérieur aux animaux en raison de son intelligence, change-t-elle lorsqu'il s'agit d'une femme ? En ce qui concerne les animaux, il n'y a pas de secondaire chez les femelles, comment cela peut-il être chez les humains ? Ce n'est pas compréhensible. Dans ce cas, les femelles animales ont ontologiquement plus de valeur que les femelles des humains. D'autre part, il semble que selon Kierkegaard la continuation de la génération par la femme n'est pas une chose valable. Il essaie de prouver que les femmes sont plus sensuelles que les hommes avec l'argument suivant :

« La femme est plus sensuelle que l'homme : c'est ce que sa structure physique montre à première vue. M'étendre là-dessus n'est pas dans mon projet ; c'est une besogne pour la physiologie. En revanche je démontrerai ma thèse d'une autre façon, c'est-à-dire esthétiquement en la regardant sous son angle idéal, la Beauté, en rappelant que cette circonstance même prouve justement qu'elle est plus sensuelle que l'homme. Puis éthiquement aussi je la regarderai sous son angle idéal, la procréation, en rappelant encore que cette circonstance même prouve justement qu'elle est plus sensuelle que l'homme »⁵⁸.

C'est un argument enfantin pour Kierkegaard de présenter la structure physique d'une femme comme preuve qu'elle est plus sensuelle. Tout ce qu'il avance à ce sujet est plein d'incohérences et d'absurdités. Kierkegaard continue ainsi : *« Pour l'éthique la femme atteint son apogée dans la procréation. C'est pourquoi l'Écriture dit que son désir doit se porter vers l'homme. Il est vrai qu'en effet celui de l'homme aussi doit se porter vers elle, mais sa vie ne culmine dans ce désir que mauvaise ou perdue. Mais le fait que la femme a ici son apogée montre justement qu'elle est plus sensuelle. »⁵⁹*

Ainsi, Kierkegaard se saisit de la faculté de procréation d'une femme pour la retourner contre elle. La dégradation de la nature féminine à une position aussi inférieure, n'est-elle pas la forme écrite d'un phénomène vécu extérieurement dans la culture chrétienne de l'Europe ? Kierkegaard poursuit en basant ses arguments sur le récit de la Genèse : *« Quand donc le récit de la Genèse contre toute analogie fait séduire l'homme par la femme, rien n'est plus régulier cependant à y regarder de plus près ; car cette séduction est justement une séduction féminine, puisqu'au fond ce n'est*

⁵⁸ **Ibid.**, p. 228.

⁵⁹ **Ibid.**, p. 230.

que par l'entremise d'Eve qu'Adam est séduit par le serpent. Ailleurs quand on parle de séduction, l'usage du langage (éblouir, enjôler, etc.) donne toujours à l'homme la supériorité. »⁶⁰

Les arguments de Kierkegaard jettent beaucoup de lumière sur notre compréhension du monde de cette période. Dans ce contexte, nous voyons que les femmes sont humiliées par l'image d'Eve. Alors, n'y a-t-il pas une femme glorifiée dans le christianisme ? Bien sûr, il y a Marie. Alors que Marie reçoit le titre de « mère de dieu » et est exaltée, Eve, la première mère de l'humanité, est dévalorisée. C'est comme si le christianisme exaltait un couple de Jésus et Marie tout en dégradant le couple d'Adam et Eve. Dans cette situation, les femmes ont été le plus lésées et sacrifiées.

Le Moyen Âge est sans doute la période où cette situation a été vécue le plus cruellement. Au Moyen Âge, alors que des institutions telles que les monastères ont émergé, le mariage et la sexualité ont été rabaissés dans ce contexte. Les premiers Pères de l'Église considéraient le sexe féminin comme une créature séduisante et dangereuse. Être sous l'emprise des femmes doivent avoir été accepté par un homme comme une humiliation. Umberto Eco nous donne l'un des exemples les plus radicaux :

« Les premiers Pères de l'Église manifestent une profonde horreur pour le sexe, au point que certains d'entre eux recourent à l'autocastration, et la femme est toujours indiquée comme source de péché. Cette misogynie mystique est certainement présente dans le monde monastique médiéval et il suffit de rappeler le passage dans lequel Odon de Cluny au Xe siècle rappelle que « la beauté du corps est tout dans la peau ». En effet, si les hommes voyaient ce qui se cache sous la peau, doués comme les lynx de Béotie de la pénétration visuelle interne, la seule vue des femmes lui serait nauséabonde : cette grâce féminine n'est que flegme, sang, bile jaune, bile noire. dans la gorge, dans le ventre : partout, de la crasse... Et nous qui répugnons à toucher du vomi ou du fumier même du bout des doigts, comment pouvons-nous donc souhaiter tenir dans nos bras un simple sac d'excréments ! »⁶¹

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Umberto Eco, **Ortaçağ Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar**, Traduit par Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa, 2014, p. 26 « I primi Padri della Chiesa manifestano un profondo orrore per il sesso, tanto che alcuni di loro ricorrono all'autocastrazione, e la donna è sempre indicata come fomite di peccato. Questa misoginia mistica è certamente presente nel mondo monastico medievale e basti ricordare il brano in cui Oddone di Cluny nel X secolo ricorda che "la bellezza del corpo è tutta nella

D'autre part, le philosophe grec Aristote, faisant autorité notable dans le monde islamique et l'Europe du Moyen Âge, a porté le plus grand coup aux femmes. Il semble que sa définition de « En effet, la femelle est comme un mâle infirme. »⁶² ait continué son effet pendant des siècles. Cette compréhension transforme la femme en un être irrationnel, elle soutient également l'image de l'Eve séductrice qui conduit l'homme au mal par le discours religieux. Ainsi, l'approche négative de la philosophie et des discours religieux envers la femme la transforme en un être qui coopère avec le diable. À la suite de cette compréhension, les femmes ont longtemps été accusées de sorcellerie.

L'accusation des femmes de sorcellerie est un phénomène observé dans de nombreux pays. Donnons juste un exemple de l'Allemagne ici. Les lettres, intitulées *Summis desiderantes affectibus* (1495) et *Maleus Maleficarum* 1496, écrites par les *Institoris* et Sprenger, portant le sceau du pape, ont conduit à une persécution insensée du sexe féminin en Allemagne. Un siècle plus tard, la chasse aux sorcières s'est poursuivie plus intensément dans les régions où le protestantisme était prédominant.⁶³

Quand nous regardons l'islam, nous voyons que l'histoire de la création est racontée dans un langage plus court et plus symbolique. Par exemple, le Coran ne mentionne pas la création d'Eve à partir de la côte d'Adam. Ils mangent tous les deux ensemble le fruit de l'arbre défendu. (Al-Baqarah 2/35-37; el-A'râf 7/19-22). L'information contenue dans le livre de Genèse, qui montre la femme comme la cause du péché originel, ne se trouve pas dans le Coran. Il est dit dans le Coran que le diable les a trompés tous les deux, les faisant être expulsés du paradis. (Al-Baqarah, 2/36).

pelle. In effetti se gli uomini vedessero ciò che sta sotto la pelle, dotati come le linci della Beozia della penetrazione visiva interna, la sola vista delle donne gli riuscirebbe nauseabonda: questa grazia femminile non è che subburra, sangue, umore, fiele. Considerate quello che si nasconde nelle narici, nella gola, nel ventre: dappertutto, sporcizie... E noi che ripugniamo dal toccare anche solo con la punta della dita il vomito o il letame, come possiamo dunque desiderare di stringere nelle nostre braccia un semplice sacco di escrementi! » Umberto Eco, **Il Medioevo - Barbari Cristiani Musulmani**, Encyclomedia Publishers, p. 26.

⁶² Aristote, **Le mouvement des animaux**, Œuvres complètes, Éditeur : Pierre Pellegrin Les Belles Lettres pour les traductions des *Topiques* et *De la génération et la corruption*, Paris : Éditions Flammarion, 2014. p. 3278.

⁶³ Mircea Eliade, Ioan P. Coulliano, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, Traduit par : Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, p. 144.

Plus important encore, il n'y a aucune croyance dans l'islam que le péché commis par les personnes précédentes est transmis aux générations suivantes, comme dans le judaïsme et le christianisme. Selon l'islam, personne ne porte le fardeau du péché d'autrui (al-An'am 6/164). En ce sens, il n'y a pas de péché originel dans l'islam. Cependant, les informations du judaïsme sur la création d'Eve à partir de la côte d'Adam et sur son alimentation avec le fruit défendu se sont également infiltrées dans la culture islamique.

1.6.2. Les femmes ont-elles la responsabilité de faire leurs dévotions ?

On peut dire qu'être responsable des dévotions est un indicateur de l'acceptation d'une femme en tant qu'individu. Quand on regarde le judaïsme et le christianisme, on voit que les femmes sont exemptées de certains cultes. Par exemple, les trois pèlerinages annuels dans le judaïsme ne sont stipulés que pour les hommes. (Exode 23:17) C'est un phénomène qui renforce la condition secondaire des femmes. Quand nous regardons le christianisme, nous rencontrons une compréhension similaire. Selon saint Paul, une femme a été créée pour un homme, et non un homme pour une femme, et donc les femmes doivent être soumises à leurs maris comme elles le sont au Seigneur. « *Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur ; car le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'Église, qui est son corps, et dont il est le Sauveur. (Éphésiens 5/22)* »

Ce n'est pas un hasard si le mari est comparé à Christ et la femme à l'Eglise. Parce que, selon la croyance chrétienne, la naissance de l'église a eu lieu avec la résurrection de Jésus-Christ. Avec la résurrection du Christ, une nouvelle humanité et une nouvelle création ont commencé. Selon la déclaration des pères de l'église, tout comme la première Eve a été créée à partir de la côte d'Adam endormi, la deuxième Eve (église) est née de la côte du Messie endormi.⁶⁴ Ici, on conseille aux femmes d'obéir à leur mari et on leur rappelle les principaux devoirs que la religion juge appropriés pour elles. Encore une fois, saint Paul décrit comment les femmes doivent se comporter dans l'Église : « *Comme dans toutes les Églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis d'y parler ; mais qu'elles*

⁶⁴ Mehmet Aydın, "Kilise", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kilise#1> (11.02.2023).

soient soumises, selon que le dit aussi la loi. Si elles veulent s'instruire sur quelque chose, qu'elles interrogent leurs maris à la maison ; car il est malséant à une femme de parler dans l'Église. (1 Corinthiens 14 /33-35) »

Ainsi, dans le christianisme, on attend des femmes qu'elles cachent leur existence en se taisant et en obéissant. Cette attitude devrait couvrir tout, de leur comportement à leur façon de s'habiller :

« Je veux aussi que les femmes, vêtues d'une manière décente, avec pudeur et modestie, ne se parent ni de tresses, ni d'or, ni de perles, ni d'habits somptueux, mais qu'elles se parent de bonnes œuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de servir Dieu. Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme ; mais elle doit demeurer dans le silence. Car Adam a été formé le premier, Eve ensuite ; et ce n'est pas Adam qui a été séduit, c'est la femme qui, séduite, s'est rendue coupable de transgression. (1 Timothée 2/9-15) »

Avec l'interdiction de la participation des femmes à l'enseignement, les femmes ne sont pas autorisées à exister dans la sphère publique, et il est rappelé à chaque fois qu'Eve a séduit Adam. Ainsi, le rôle secondaire des femmes dans le christianisme est légitimé. Quand nous abordons l'islam, nous voyons qu'il n'y a pas de parallèle entre le livre saint, le Coran, et les pratiques dans les sociétés islamiques. Dans le Coran, un portrait d'une femme égale aux hommes en termes de droits et de responsabilités est dressé. Les femmes sont égales aux hommes en termes d'être un serviteur d'Allah ; Leurs responsabilités religieuses sont également au même niveau (Âl-i Imrân, 3/195 ; et-Tawba, 9/71). Cependant, quand on regarde le processus historique, on peut dire que les femmes, qui jouaient un rôle plus actif à l'époque du prophète Mahomet, sont devenues plus passives au fil du temps pour de nombreuses raisons telles que l'établissement de l'État islamique, les conquêtes et l'interaction avec d'autres cultures.

1.6.3. Sang menstruel

Il existe de nombreuses raisons pour lesquelles les femmes sont considérées comme moins précieuses que les hommes dans de nombreuses cultures. L'une des raisons est le sang qui s'écoule hors du corps des femmes pendant leur période menstruelle. Dans de nombreuses cultures, les femmes sont considérées comme

impures pendant cette période. On leur demande également de faire une pause dans les nombreuses tâches quotidiennes et le culte. Dans une étude sur ce sujet, cette situation s'exprime ainsi : « *Dans de nombreuses sociétés primitives, la femme menstruée était exclue de la vie la plus ordinaire de sa tribu pendant quatre ou cinq jours par mois. Incapable de planter, de récolter, de cuisiner, de s'associer avec son mari ou de se promener librement dans le village, la femme se rendit plutôt à la hutte menstruelle, une habitation exiguë de feuilles et d'écorces, située à quelque distance du village* »⁶⁵. Cette pratique s'appelle « chhaupadi » et est une pratique d'origine hindoue.⁶⁶ C'est une autre tragédie que cette pratique soit encore pratiquée au Népal, même aujourd'hui.⁶⁷ Pourquoi les femmes sont bannies du foyer le temps de leurs règles. Ou pourquoi ne sont-ils pas autorisés à adorer ?

Quelles pourraient être les raisons d'une pratique aussi cruelle qui fait que les femmes se sentent sans valeur ? Il semble que les hommes aient eu des difficultés à définir le genre féminin. Cela les a amenés à percevoir les femmes comme une espèce différente. Le meilleur exemple de cela a été dit par le célèbre Roman Pline, qui a vécu au 1er siècle après JC. Dans son Histoire naturelle, il définit le sang menstruel comme suit :

*« Son contact aigre le vin nouveau, les récoltes qu'il touche deviennent stériles, les greffons meurent, les graines des jardins se dessèchent, les fruits des arbres tombent, le bord de l'acier et la lueur de l'ivoire s'émoussent, les ruches d'abeilles meurent, même le bronze et le fer sont aussitôt saisis par la rouille, et une horrible odeur emplit l'air ; y goûter rend les chiens fous et infecte leurs morsures avec un poison incurable... Même cette toute petite créature, la fourmi, y serait sensible et jetterait des grains de maïs qui en goûteraient et ne les toucherait plus. »*⁶⁸

Dans le judaïsme, le sang menstruel d'une femme est considéré comme impur. Dans le livre de Lévitique, des informations sont données sur ce qu'il faut faire à ce

⁶⁵ Janice Delaney, Mary Jane Lupton and Emily Toth, **The Curse : A Cultural History of Menstruation**, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988, s. 9.

⁶⁶ https://www.lemonde.fr/asie-pacifique/article/2017/08/09/le-nepal-interdit-l-exil-menstruel_5170572_3216.html

⁶⁷ <https://www.ouest-france.fr/leditiondusoir/2019-02-04/chhaupadi-996a5a1f-fd12-49d4-9e7c-24c595978343>

⁶⁸ Pliny, **Natural History**, Translated by: H. Rackham Cambridge: Harvard University Press, 1961, Livre 7., p. 549. Dans : Janice Delaney, Mary Jane Lupton and Emily Toth, **The Curse, A Cultural History of Menstruation**, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988, s. 9.

sujet et il est indiqué qu'une personne qui touche une femme qui a ses règles sera considérée comme impure : « *La femme qui aura un flux, un flux de sang en sa chair, restera sept jours dans son impureté. Quiconque la touchera sera impur jusqu'au soir. Tout lit sur lequel elle couchera pendant son impureté sera impur, et tout objet sur lequel elle s'assiera sera impur. Quiconque touchera son lit lavera ses vêtements, se lavera dans l'eau, et sera impur jusqu'au soir. (Lévitique 15/19-21)* »

Ces expressions parlent le plus clairement des horreurs des hommes envers les femmes menstruées. Ces règles semblent avoir été contraignantes pour les femmes juives et chrétiennes. L'histoire racontée dans le livre de la Genèse nous fait penser que cette pratique est devenue taboue au fil du temps. Lorsque Jacob, ses deux femmes et ses enfants se fauillent la nuit, Laban les poursuit et leur demande s'ils ont récupéré les théraphim perdus. Rachel lui cache les dieux de la maison de son père en affirmant qu'elle a ses règles. Assise sur la selle du chameau où elle a caché les images volées, Rachel dit à son père : « *Que mon seigneur ne se fâche point, si je ne puis me lever devant toi, car j'ai ce qui est ordinaire aux femmes. (Genèse 31/35)* »

En ce qui concerne l'islam, il est dit dans le Coran que la période menstruelle est une sorte de détresse et d'inconfort et que les relations sexuelles avec les femmes doivent être évitées pendant cette période (al-Baqara 2/222). Comme on le voit dans certaines autres sociétés, les femmes menstruées n'étaient pas considérées comme impures dans l'islam. Cependant, cela était considéré comme un obstacle à l'accomplissement de certains actes de culte tels que la prière et le jeûne.

D'autre part, dans les zones géographiques où la culture islamique est vécue, une femme a honte d'affirmer qu'elle a ses règles devant des hommes. Ceci est perçu comme une gêne pour eux. En ce sens, l'utilisation de la langue est également essentielle. Une femme en Anatolie déclare sa période menstruelle comme « je suis impure ». Cela indique comment ce temps périodique naturel que vit la femme est perçu. Même dans le langage utilisé, nous voyons les impositions de la domination masculine. Ce qui est intéressant, c'est que les femmes elles-mêmes adoptent ce langage.

1.6.4. Naître comme femme est-il une punition ?

La crémation d'une personne décédée est une tradition séculaire dans la culture indienne. Il y a un autre aspect de cette tradition : on s'attend à ce que la femme d'un homme décédé consente volontairement à être brûlée avec le corps de son mari. Cette tradition, appelée sati, rappelle l'enterrement du mort avec ses effets personnels, qui existe dans certaines cultures. Cette tradition est bien sûr étrangère aux cultures dans lesquelles nous sommes nés. C'est pourquoi elle nous est difficilement compréhensible. Cela a probablement aussi à voir avec le concept de temps. Tout d'abord, les religions monothéistes ont une compréhension linéaire du temps, ainsi les êtres vivants viennent à la vie une seule fois. Dans des cultures telles que l'hindouisme, il existe un sens du temps plus circulaire et une âme peut s'incarner plusieurs fois. En ce sens, il devrait sans doute être plus facile de convaincre une femme de brûler avec son conjoint décédé. Pourtant, un des arguments mis en avant pour convaincre les femmes est assez intéressant.

Les déclarations suivantes de l'indologue et érudit sanskrit Pandurang Vaman Kane sont assez intéressantes dans ce sens : « Aussi longtemps que la femme (en tant qu'épouse :stri) ne se brûle pas par le feu à la mort de son mari, elle ne sera jamais libérée (mucyate) de son corps de femme (strisarir : c'est- à-dire, dans le cycle des naissances) »⁶⁹.

Alors que ces expressions demandent aux femmes de consentir à être incinérées avec les maris de leur plein gré, elles promettent qu'elles se débarrasseront de l'humiliation d'être nées de nouveau en tant que femme par la réincarnation. Spivak interprète ces déclarations comme suit : « ...donne- toi maintenant la mort sur le bûcher de ton mari, et tu pourras tuer son corps de femme dans tout le cycle de la naissance. Par un tour supplémentaire du paradoxe, l'accent mis sur la volonté libre montre le singulier malheur que constitue le fait d'avoir un corps de femme. »⁷⁰

Laissons de côté la culture indienne et regardons cette prière qu'un homme juif récitait dans ses rituels matinaux. « Seigneur, merci de ne pas avoir fait de moi une

⁶⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, **Les subalternes peuvent-elles parler ?**, Traduit de l'anglais par Jérôme Vidal, Paris : Éditions Amsterdam, 2009, p. 90.

⁷⁰ **Ibid.**

femme ! »⁷¹ Cette prière est probablement l'indication la plus importante de l'acceptation de la femme comme secondaire dans le judaïsme. Comme la raison de cette prière est indiquée, l'étude de la Torah, qui est considérée comme le devoir principal des hommes et fermée aux femmes, c'est-à-dire la fonction d'éducation religieuse (ainsi que le devoir de continuer la génération) fait de l'homme le ' sexe primaire » et donc un élément plus précieux que la femme. Une extension de cette compréhension est le principe de la littérature juive ultérieure selon lequel, dans la plupart des situations mettant la vie en danger, sauver la vie de l'homme prime sur celle de la femme.⁷²

De ce fait, on peut dire que le langage masculin est dominant dans l'approche des textes religieux et philosophiques aux femmes. Ce langage masculin définissait tout en se centrant. Les hommes définissent les femmes en fonction de leurs similitudes ou de leurs différences. Les pensées, le langage et les perceptions sont également construits selon cet esprit centré sur les hommes. On peut voir les traces de cette approche dans les expressions utilisées pour parler de l'opposition entre hommes et femmes. « *L'opposition entre les sexes s'inscrit dans la série des oppositions mythico- rituelles : haut/bas, dessus/dessous, sec/humide, chaud/froid, actif/passif* »⁷³.

L'approche d'Aristote qui met l'homme au centre tout en définissant la femme est également très importante. Cette définition est un point de référence important pour l'approche des femmes. Il semble que pendant des siècles, les femmes ont été définies en termes de ce que les hommes ont en tant que corps. Cette définition est allée jusqu'à définir l'organe sexuel de la femme. Cela devrait être l'un des exemples les plus évidents de la pensée centrée sur les hommes. Les déclarations de Pierre Bourdieu dans son ouvrage *La domination masculine* sont assez révélatrices en ce sens :

« ...la définition sociale des organes sexuels, loin d'être un simple enregistrement de propriétés naturelles, directement livrées à la perception, est le produit d'une construction opérée au prix d'une série de choix orientés ou, mieux, au travers de l'accentuation de certaines différences ou de la scotomisation de certaines similitudes.

⁷¹ Ömer Faruk Harman, "Kadın", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadin#1> (31.01.2023).

⁷² Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", **Bütün Yönleriyle Yahudilik**, 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum) Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, 2012, p. 643.

⁷³ Pierre Bourdieu, **La domination masculine**, Paris : Editions du Seuil, 1998, p. 24.

La représentation du vagin comme phallus inversé, que Marie-Christine Pouchelle découvre dans les écrits d'un chirurgien du Moyen Age, obéit aux mêmes oppositions fondamentales entre le positif et le négatif, l'endroit et l'envers, qui s'imposent dès que le principe masculin est posé en mesure de toute chose. Sachant ainsi que l'homme et la femme sont perçus comme deux variantes, supérieure et inférieure, de la même physiologie, on comprend que, jusqu' à la Renaissance, on ne dispose pas de terme anatomique pour décrire en détail le sexe de la femme que l'on se représente comme composé des mêmes organes que celui de l'homme, mais organisés autrement. »⁷⁴

Cet exemple pointé par Bourdieu montre un aspect tragique de la façon dont les femmes sont perçues. Il semble que l'approche qui considère les femmes comme secondaires dans de nombreuses sociétés ait été acceptée et adoptée par les femmes au cours des siècles. Les femmes ont admis qu'elles sont inadéquates et déficientes. En ce sens, les déclarations suivantes de Bourdieu au début de son livre sont très significatives : *« Étant inclus, homme ou femme, dans l'objet que nous nous efforçons d'appréhender, nous avons incorporé, sous la forme de schèmes inconscients de perception et d'appréciation, les structures historiques de l'ordre masculin ; nous risquons donc de recourir, pour penser la domination masculine, à des modes de pensée qui sont eux-mêmes la produit de la domination. »⁷⁵*

Revenons à notre point de départ. Ce n'est pas un phénomène ordinaire dans la Bible que le Dieu d'Israël veuille que les animaux mâles soient sacrifiés. Ce phénomène est la manifestation de la compréhension dominée par l'attachement masculin, qui accepte le genre masculin comme parfait et complet sur une autre plateforme. Cette domination masculine a accepté les hommes comme supérieurs face aux humains ou aux animaux et a construit une culture qui favorise les hommes par rapport à cette approche. Les religions et la philosophie ont également contribué à la construction de cette culture et ont préparé un terrain solide pour la formation de nombreuses valeurs conformes à ce principe de supériorité. Les femmes ont également joué leur rôle dans la formation de ces valeurs. Tout en jouant ces rôles, les femmes sont toujours restées passives en retrait. Dans ce contexte, les femmes sont restées dans la position des victimes tout au long de l'histoire.

⁷⁴ **Ibid.**, p. 20-21.

⁷⁵ **Ibid.**, p. 11.

2. Le sacrifice dans le Christianisme

2.1. Le sang de Jésus comme symbole de l'alliance avec Dieu

Dans le christianisme, le vin symbolise le sang de Jésus lors du sacrement de l'Eucharistie. Ce fait se base sur le dernier repas de Jésus. Dans l'évangile de Matthieu, lors du dernier repas de Jésus avec ses disciples, il est écrit : *« Il prit ensuite une coupe ; et, après avoir rendu grâces, il la leur donna, en disant : Buvez-en tous ; car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. » (Matthieu 26 / 28)*

Le langage symbolique utilisé par Jésus a été accepté par le monde chrétien, et le vin intervient depuis des siècles comme motif religieux dans le rituel eucharistique. Jésus déclare en outre qu'il est le symbole d'une alliance. Cette alliance est, bien sûr, une alliance avec Dieu. Mais pourquoi une alliance aurait-elle besoin de sang ? Une alliance avec Dieu exige-t-elle un sacrifice ? À partir de ces questions, nous essaierons de comprendre ce que symbolise le sang de Jésus, en reprenant les accords passés avec Dieu par les prophètes précédents.

Dans le sacrement de l'Eucharistie, la substitution du vin au sang ne relève pas du simple fait d'un jeu de similitude de couleur. Les significations attribuées au sang et au vin depuis fort longtemps, et même bien avant le christianisme, semblent s'être fusionnées.

Voyons en premier lieu le sens attribué au sang. Dans les cultures archaïques, comme en attestent certains textes, les hommes voyaient le flux sanguin comme principe vital du corps, et croyaient qu'il donnait lui-même vie au corps. On retrouve cette vision dans un des textes de la Torah : *« l'âme de la chair est dans le sang » (Lévitique 17/ 11)* Cette vision donne au sang une portée métaphysique, qui expliquerait l'acte du sacrifice du sang voué à animer une construction, que l'on retrouve dans de nombreuses cultures. S'il faut des pierres pour structurer le corps d'un bâtiment, il faut le sang d'un être vivant pour qu'il vive également. Le transfert

de la vie a lieu au versement de ce sang. Parfois également, le sang fonctionnait déjà comme sceau d'un accord entre Dieu et les humains. La Torah en décrit le meilleur exemple ici :

« Dieu dit à Moïse : Monte vers l'Éternel, toi et Aaron, Nadab et Abihu, et soixante-dix des anciens d'Israël, et vous vous prosternerez de loin. Moïse s'approchera seul de l'Éternel ; les autres ne s'approcheront pas, et le peuple ne montera point avec lui. Moïse vint rapporter au peuple toutes les paroles de l'Éternel et toutes les lois. Le peuple entier répondit d'une même voix : Nous ferons tout ce que l'Éternel a dit. Moïse écrivit toutes les paroles de l'Éternel. Puis il se leva de bon matin ; il bâtit un autel au pied de la montagne, et dressa douze pierres pour les douze tribus d'Israël. Il envoya des jeunes hommes, enfants d'Israël, pour offrir à l'Éternel des holocaustes, et immoler des taureaux en sacrifices d'actions de grâces. Moïse prit la moitié du sang, qu'il mit dans des bassins, et il répandit l'autre moitié sur l'autel....Il prit le livre de l'alliance, et le lut en présence du peuple; ils dirent: Nous ferons tout ce que l'Éternel a dit, et nous obéirons....Moïse prit le sang, et il le répandit sur le peuple, en disant: Voici le sang de l'alliance que l'Éternel a faite avec vous selon toutes ces paroles.... » (Exode 24 :1-8)

Ce récit nous montre un des processus d'alliance entre Dieu et les hommes. Au regard d'autres événements décrits dans la Torah, cette forme d'alliance se tisse au fil du temps. La première alliance que Dieu fit avec les humains, eut lieu en présence de Noé et de ses suivants. Nous y décelons deux étapes. La Torah évoque la première chose que fit Noé après le déluge, lorsqu'il débarqua de l'arche avec les humains et les créatures : *« Noé bâtit un autel à l'Éternel ; il prit de toutes les bêtes pures et de tous les oiseaux purs, et il offrit des holocaustes sur l'autel. L'Éternel sentit une odeur agréable, et l'Éternel dit en son cœur : Je ne maudirai plus la terre, à cause de l'homme, parce que les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse ; et je ne frapperai plus tout ce qui est vivant, comme je l'ai fait. Tant que la terre subsistera, les semailles et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point. » (Genèse 8/20-22)*

Était-ce une expression de gratitude de Noé après le déluge ? Événement menaçant d'un niveau prodigieusement extraordinaire ? Ce type de rituel sacrificiel fait écho à de nombreuses cultures ; il est la première chose que font les hommes face à tout facteur perturbateur tel que la famine, la faim, les inondations. Rappelons-nous ce que Durkheim avait à dire à ce sujet :

« Tous les ans, les plantes meurent ; renaîtront-elles ? Les espèces animales tendent à s'éteindre par l'effet de la mort naturelle ou violente ; se renouvelleront-elles à temps et comme il convient ? La pluie surtout est capricieuse ; il y a de longs moments pendant lesquels elle paraît avoir disparu sans retour. Ce dont témoignent ces fléchissements périodiques de la nature, c'est que, aux époques correspondantes, les êtres sacrés dont dépendent les animaux, les plantes, la pluie, etc., passent par les mêmes états critiques ; ils ont donc, eux aussi, leurs périodes de défaillance. Mais l'homme ne saurait assister à ces spectacles en témoin indifférent. Pour qu'il vive, il faut que la vie universelle continue, et par conséquent, que les dieux ne meurent pas. Il cherche donc à les soutenir, à les aider ; pour cela, il met à leur service les forces dont il dispose et qu'il mobilise pour la circonstance. Le sang qui coule dans ses veines a des vertus fécondantes : il le répandra. Dans les rochers sacrés que possède son clan, il ira puiser les germes de vie qui y sommeillent et il les sèmera dans l'espace. En un mot, il fera des oblations. »⁷⁶

L'histoire de Noé mentionnée ci-dessus, nous montre une situation quelque peu similaire à la description psychologique des peuples primitifs que mentionne Durkheim, où les sacrifices consentis pour le maintien de l'ordre dans l'univers fonctionnent également pour le Dieu d'Israël. Mais à la différence des dieux des primitifs, le Dieu d'Israël vient perturber l'ordre de l'univers pour une raison morale. Il regrette d'avoir créé l'homme à cause du mal qu'il a perpétré. Cette situation est exprimée dans les versets suivants : « *L'Éternel vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre, et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal. L'Éternel se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il fut affligé en son cœur.* » (Genèse 6/ 5-6)

Après le déluge, Dieu promet qu'il ne troublera plus l'ordre du monde. On trouve cette promesse dans la deuxième étape de l'alliance entre Dieu et Noé : « *J'établis mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du déluge, et il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre. Et Dieu dit : C'est ici le signe de l'alliance que j'établis entre moi et vous, et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour les générations à toujours : j'ai placé mon arc dans la nue, et il servira de signe d'alliance entre moi et la terre. Quand j'aurai rassemblé des nuages au-dessus de la terre, l'arc paraîtra dans la nue ; et je me souviendrai de mon alliance entre moi*

⁷⁶ Émile Durkheim, **Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie**, Paris : Les Presses universitaires de France, 1968, p.331-332.

et vous, et tous les êtres vivants, de toute chair, et les eaux ne deviendront plus un déluge pour détruire toute chair. » (Genèse 9 : 11-15)

Dieu a promis que le déluge ne se reproduirait plus. L'arche représente l'arc-en-ciel, qui est le symbole de cette alliance pour tous les humains, un artifice rappelant Dieu à sa promesse. Cette alliance est universelle, elle recouvre tous les hommes et tous les animaux de la terre. Un autre point attire notre attention ici. « *L'Éternel sentit une odeur agréable* » nous suggère un Dieu aux traits anthropomorphe, un dieu d'Israël doté d'un odorat. Aussi, l'expression « *je me souviendrai de mon alliance* » suggère un Dieu faillible, comme l'être humain, pouvant oublier et ayant besoin d'un outil de rappel (l'arc-en-ciel). De telles expressions anthropomorphiques du dieu évolueront au cours du temps.

2.1.1. Le signe de l'alliance avec Abraham : la circoncision

Une autre alliance est évoquée avec le prophète Abraham et ses descendants. L'alliance faite ici ne concerne plus l'humanité entière, mais se restreint au prophète Abraham et à ses descendants. Cela jette les premières bases pour que les Hébreux soient considérés comme peuple élu. Cette importante alliance est narrée comme suit dans la Torah : « *L'Éternel dit à Abraham : Lève les yeux, et, du lieu où tu es, regarde vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident ; car tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours. Je rendrai ta postérité comme la poussière de la terre, en sorte que, si quelqu'un peut compter la poussière de la terre, ta postérité aussi sera comptée. » (Genèse 13/ 15-16)*

Ces versets attestent selon la Torah de la qualité de peuple choisi des Israélites. Plus tard dans Genèse, Dieu apparaît à Abraham et lui dit : « *Voici mon alliance, que je fais avec toi. Tu deviendras père d'une multitude de nations. On ne t'appellera plus Abram ; mais ton nom sera Abraham, car je te rends père d'une multitude de nations. Je te rendrai fécond à l'infini, je ferai de toi des nations ; et des rois sortiront de toi. J'établirai mon alliance entre moi et toi, et tes descendants après toi, selon leurs générations : ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de ta postérité après toi. (Genèse 17 / 5-8) »*

Abraham en tant que père de nombreuses nations, verra son nom évoluer d'Abram à Abraham. La position privilégiée que lui donne le dieu est scellée. Elle couvre également toutes les générations descendantes d'Abraham. En échange de cette alliance, le dieu d'Israël demande un sacrifice à Abraham, sur ses hommes, ses descendants et toutes les générations à venir. En continuant dans la Torah :

« C'est ici mon alliance, que vous garderez entre moi et vous, et ta postérité après toi : tout mâle parmi vous sera circoncis. Vous vous circoncirez ; et ce sera un signe d'alliance entre moi et vous. A l'âge de huit jours, tout mâle parmi vous sera circoncis, selon vos générations, qu'il soit né dans la maison, ou qu'il soit acquis à prix d'argent de tout fils d'étranger, sans appartenir à ta race. On devra circoncire celui qui est né dans la maison et celui qui est acquis à prix d'argent ; et mon alliance sera dans votre chair une alliance perpétuelle. Un mâle incirconcis, qui n'aura pas été circoncis dans sa chair, sera exterminé du milieu de son peuple : il aura violé mon alliance. » (Genèse 17/11-14)

Sont évoquées ici les premières traces d'une pratique qui perdure depuis des siècles. La circoncision est une sorte de sacrifice, un signe de dévotion à Dieu fait dans la chair, qui mérite que l'on s'y attarde un moment. Que signifie de porter la marque d'un accord avec Dieu sur le corps ? Derrida attribue de nombreuses significations à la circoncision dans son ouvrage intitulé *Circumfession*, qui est aussi une sorte de confession. *« Circoncision, je n'ai jamais parlé que de ça, considérez le discours sur la limite, les marges, marques, marches, etc., la clôture, l'anneau (alliance et don), le sacrifice, l'écriture du corps, le pharmakos exclu ou retranché, la coupure/couture de Glas, le coup et le recoudre, ... »*⁷⁷

Ces définitions faites par Derrida nous amènent à réfléchir à l'impact de cette pratique religieuse sur une personne. Que signifie la circoncision pour un juif, surtout lorsqu'il vit en Europe où n'existe pas cette pratique ? La circoncision doit-elle être considérée comme une sorte de sceau ethnico-religieux ? Est-il cohérent que cette pratique, qui est le signe de l'alliance faite entre Dieu et la génération d'Abraham, perdure jusqu'aux temps modernes ? Derrière la définition de Derrida de la circoncision comme sorte de "sacrifice", peut-être fait-il référence à un événement raconté dans la Torah. Moïse se met en route avec sa famille pour accomplir la mission

⁷⁷ Jacques Derrida, **Circumfession**, Translated by : Geoffrey Bennington, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991, p. 70.

que Dieu lui a confiée. « *Pendant le voyage, en un lieu où Moïse passa la nuit, l'Éternel l'attaqua et voulut le faire mourir. Séphora prit une pierre aiguë, coupa le prépuce de son fils, et le jeta aux pieds de Moïse, en disant : Tu es pour moi un époux de sang ! Et l'Éternel le laissa. C'est alors qu'elle dit : Époux de sang ! à cause de la circoncision.* » (Exode : 4/ 24-26)

Dans ce récit, la colère du dieu s'apaise après le rituel de circoncision. Ainsi il devient un sacrifice en vue d'apaiser un dieu en colère. D'un autre côté, le comportement spontané de Séphora en tant que mère est notable. C'est ainsi qu'elle a ouvert la voie à toutes les femmes juives qui ont permis à leurs jeunes garçons d'être circoncis.⁷⁸ D'autre part, il y a une explication sur les raisons de la colère de Dieu. « *Moïse lui-même faillit être condamné à mort parce qu'il avait circoncis son fils en retard.* »⁷⁹ À cette époque, Moïse en négligeant l'alliance entre Abraham et Dieu, a failli faire face à la mort. Cette histoire nous montre que la circoncision est un signe fort de la relation entre Dieu et les Juifs.

Lorsque ce lien s'affaiblit, le rituel de circoncision s'éloigne. Par exemple, alors que tous les garçons des Israélites sortis d'Égypte avec Moïse étaient circoncis, les garçons nés pendant leurs quarante années d'errance dans le désert ne l'étaient pas. Dieu ordonna à Josué, qui devint le chef des Israélites après Moïse, de circoncire tous ceux qui n'avaient pas été circoncis dans le désert. Cet événement est décrit dans la Torah comme suit :

« Tout ce peuple sorti d'Égypte était circoncis ; mais tout le peuple né dans le désert, pendant la route, après la sortie d'Égypte, n'avait point été circoncis. Car les enfants d'Israël avaient marché quarante ans dans le désert jusqu'à la destruction de toute la nation des hommes de guerre qui étaient sortis d'Égypte et qui n'avaient point écouté la voix de l'Éternel ; l'Éternel leur jura de ne pas leur faire voir le pays qu'il avait juré à leurs pères de nous donner, pays où coulent le lait et le miel. Lorsqu'on eut achevé de circoncire toute la nation, ils restèrent à leur place dans le camp jusqu'à leur guérison. L'Éternel dit à Josué : Aujourd'hui, j'ai roulé de dessus vous l'opprobre de l'Égypte. »
(Josué, 5/ 5-9)

⁷⁸ **Ibid.**, p. 74.

⁷⁹ George Robinson, **Essential Judaism A Complete Guide to Beliefs Customs and Rituals**, New York: Atria Pocket Books, 2000, s. 244.

Le fait que Dieu ait dit à Josué après la circoncision : « *Aujourd'hui, j'ai levé de dessus vous l'opprobre de l'Égypte* », indique que le lien qui avait été rompu avec Dieu lors de l'errance dans le désert a été rétabli. Il ne faut pas oublier que Moïse tient une place importante dans le judaïsme. Il a libéré un peuple de la captivité, lui a donné une nouvelle identité et a déterminé le sort d'un peuple avec des règles établies. La notion de rituel de circoncision, et le lien entre le Dieu d'Israël et les Juifs qu'il évoque est encore soulignée à son époque. Pourtant, selon Freud, la pratique de la circoncision a commencé à l'époque de Moïse. Il a tenté de prouver que Moïse était un Égyptien dans son ouvrage *Moïse et le monothéisme*. Moïse, qui a fait sortir les Hébreux d'Égypte et les a libérés de l'esclavage, aurait voulu en faire un peuple saint en commençant cette pratique. Ses arguments sont les suivants :

« On sait de quelle manière les hommes, peuples ou individus, réagissent à l'égard de cette très ancienne coutume devenue si malaisée à comprendre. A ceux qui ne l'ont point adoptée, elle semble singulière et assez effrayante, mais ceux qui l'ont conservée en sont fiers. Ils se sentent grandis, anoblis par elle et méprisent les incirconcis qu'ils trouvent malpropres. Aujourd'hui encore, l'une des injures que jette le Turc à la tête du Chrétien est celle de « Chien incirconcis ». Tout porte à croire que Moïse qui, en sa qualité d'Égyptien était circoncis, devait partager cette manière de voir. Il fallait donc que les Juifs en compagnie desquels il abandonna sa patrie remplaçassent avantageusement pour lui les Égyptiens qu'il quittait et ne fussent en aucun cas inférieurs à ceux-ci. Moïse voulait faire d'eux un « peuple saint », ainsi qu'il est textuellement dit dans la Bible. C'est en signe de cette consécration qu'il leur fit adopter la coutume qui les rendrait au moins les égaux des Égyptiens. En outre, il ne pouvait être qu'agréable à Moïse de les voir se distinguer, par la circoncision, des peuples étrangers chez qui leur exode devait les conduire. Les Juifs éviteraient ainsi de se mêler à ces peuples, semblables en cela aux Égyptiens eux-mêmes qui se différenciaient de tous les étrangers. »⁸⁰

Freud souligne les similitudes entre les Égyptiens et les Hébreux, non seulement en termes de pratique de la circoncision, mais aussi pour d'autres caractéristiques. Se référant au témoignage d'Hérodote à ce sujet, Freud dit :

« Hérodote, qui visita l'Égypte aux environs de 450 av. J.-C., relate dans le récit de son voyage un fait bien propre à caractériser le peuple égyptien et qui offre une surprenante similitude avec certaines particularités connues du judaïsme plus tardif. « Ils sont, à tous égards, plus pieux que les autres hommes desquels ils se distinguent encore par certaines

⁸⁰ Freud, *Moïse et le monothéisme*, p. 23-24.

coutumes. Ainsi ils pratiquent la circoncision qu'ils furent pour des raisons de propreté les premiers à adopter ; ensuite ils ont horreur des porcs, ce qui tient certainement au fait que Set sous la forme d'un porc noir a blessé Horus ; enfin et surtout, ils respectent les vaches que jamais ils ne mangent ni ne sacrifient parce que, ce faisant, ils offenseraient Isis aux Cornes de vache. C'est pourquoi jamais un homme ou une femme égyptienne ne voudraient embrasser un Grec, se servir de son couteau, de sa broche ou de sa marmite, ni ne mangeraient de la chair d'un bœuf (pourtant) pur qui aurait été découpé avec un couteau grec... Dans leur étroit orgueil, ils considéraient de haut les autres peuples qui étaient impurs et plus éloignés qu'eux-mêmes des dieux. »⁸¹

Il est tout à fait naturel que les Hébreux, qui avaient été longtemps sous la captivité des Égyptiens, aient été influencés par leur mode de vie. Cependant, des recherches supplémentaires doivent être effectuées pour justifier l'affirmation de Freud. Adolf Erman, d'autre part, analyse l'attitude d'Hérodote envers les Égyptiens comme suit :

« En lisant ces descriptions aujourd'hui, il est évident que le voyageur grec éprouvait pour les Égyptiens ce sentiment de respect nécessairement exalté par leur civilisation extrêmement ancienne. Pour lui, les Égyptiens apparaissaient comme les survivants d'une phase révolue de l'humanité. Ils considéraient les autres nations autour d'eux avec un mépris obtus, comme impurs et moins intimes avec les dieux qu'eux-mêmes. De la nouvelle vie qui palpitait dans le monde autour, ils ne pouvaient ni ne voulaient en prendre part, et ils désiraient encore poursuivre leur vie au service et sous la garde de leurs dieux. Tant que cela leur fut permis, ils ne se soucièrent guère de quoi que ce soit d'autre. »⁸²

Ces déclarations d'Erman légitiment la comparaison de Freud sur certains traits caractéristiques des Juifs avec les Égyptiens. Dans le monde d'aujourd'hui, tout comme pour les anciens Égyptiens, les habitudes alimentaires des Juifs, tout du moins ceux qui se considèrent religieux, et leur dévotion à Dieu sont une des raisons principales pour laquelle ils se considèrent supérieurs aux autres nations. Ce qui s'illustre par exemple dans le sens du terme « goy » (pluriel goyim) pour qualifier plus péjorativement les autres nations. Cependant, il y a un point ici qui mérite d'être clarifié. Dans le récit de Freud, on a l'impression que la pratique de la circoncision a

⁸¹ **Ibid.**, p. 24., Adolf Erman, **A handbook of Egyptian religion**, Traduit en anglais par A. S. Gaiffith, London, 1907 p. 181, Herodotus, **The History of Herodotus**, Translated into English by G. C. Macaulay, M.A. Volume II., p. 41.

⁸² Erman, **A handbook of Egyptian religion**, p. 181.

d'abord existé uniquement que chez les Égyptiens, puis s'est transmise aux Juifs. Or il faut savoir que la circoncision, cependant, était pratiquée par de nombreux groupes dans l'ancien Proche-Orient.⁸³

Ce qui est remarquable ici, est le rôle prépondérant de la circoncision en tant que marqueur ethnique, différenciant les Juifs des autres groupes. Il peut être aisément considéré comme signe qui distingue les Juifs des autres nations avec qui ils vivaient au Moyen Âge ou à l'époque moderne. Car bien que le christianisme apparaisse comme une continuation du judaïsme, il n'a pas transmis cette pratique. Rappelons-nous que saint Paul fit son activité de prédication principalement parmi les citoyens romains (les Gentils). Paul adoucit les règles plus austères des Hébreux, tout en invitant les Gentils qui ne connaissaient pas la loi de Moïse à l'écouter. Les expliquant aux personnes peu familières avec la pratique de la circoncision, il disait : « ..voyant que l'Évangile m'avait été confié pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis, - car celui qui a fait de Pierre l'apôtre des circoncis a aussi fait de moi l'apôtre des païens. » (Galates.2/7-8)

Paul va jusqu'à déclarer que la circoncision n'est pas nécessaire pour la foi : « La circoncision n'est rien, et l'incirconcision n'est rien, mais l'observation des commandements de Dieu est tout. (Corinthiens, 7.19) » Ainsi, la pratique de la circoncision cesse d'être un signe de dévotion à Dieu pour les chrétiens. Pour ces derniers, cette pratique ne se résume qu'à un rituel vide de sens. A l'opposé, certains philosophes juifs vont jusqu'à expliquer rationnellement les bienfaits de la circoncision pour les individus. Par exemple le philosophe juif du premier siècle Philo croyait que la justification de la circoncision était double : hygiénique parce qu'elle favorisait la propreté, et morale parce que c'était un rappel constant aux hommes de la nécessité de contrôler leurs pulsions sexuelles.⁸⁴ Onze siècles plus tard, Maïmonide dit :

« Le véritable but, c'est la douleur corporelle à infliger à ce membre et qui ne dérange en rien les fonctions nécessaires pour la conversation de l'individu, ni ne détruit la procréation, mais qui diminue la passion et la trop grande concupiscence. Que la

⁸³ Avraham Faust, "The Bible, Archaeology, and the Practice of Circumcision in Israelite and Philistine Societies." **Journal of Biblical Literature**, vol. 134, no. 2, 2015, pp. 273–290. JSTOR, www.jstor.org/stable/10.15699/jbl.1342.2015.2936. Accessed 27 June 2021. p. 273.

⁸⁴ Robinson, **EJCGBCR**, p. 244.

circuncision affaiblit la concupiscence et diminue quelquefois la volupté, c'est une chose dont on ne peut douter ; car si dès la naissance on fait saigner ce membre en lui ôtant sa couverture, il sera indubitablement affaibli. »⁸⁵

Philo et Maïmonide tentent tous deux de légitimer cette pratique en fournissant une explication morale et rationnelle. Cependant, Maimonide ajoute un autre commentaire remarquable à ce sujet : « *La circoncision a, selon moi, un autre motif très important : elle fait que ceux qui professent cette idée de l'unité de Dieu se distinguent par un même signe corporel qui leur est imprimé à tous, de sort que celui qui n'en fait pas partie ne peux pas, étant étranger, prétendre leur appartenir. »⁸⁶*

L'explication de Maïmonide est notable du fait que d'une part elle réunit deux membres de religions monothéistes sous un même toit, par la pratique de la circoncision : musulmans et juifs, qui croient que Dieu est un, et d'autre part pour ironiser sur le fait que les chrétiens tournant leur attention sur la trinité du père, du fils et de l'esprit saint et portant atteinte à la compréhension du tawhid de ces religions à volonté plus monothéistes se distinguent eux-mêmes en n'appliquant pas la pratique de la circoncision. Bien sûr, il y a de nombreuses raisons pour lesquelles le christianisme a rompu avec cette croyance en l'unité. Nous n'examinerons pas cette question en détail. Cependant, des siècles après Maïmonide, Freud attire aussi l'attention sur cette situation : « *Le christianisme n'atteignait pas le degré de spiritualité du judaïsme et n'était plus purement monothéiste. »⁸⁷*

Bien que les arguments rationnels de Philo et Maimonide sur la circoncision ne soient pas convaincants, un des aspects qui semble le plus important concernant la pratique de la circoncision pour les Juifs est qu'elle crée un lien entre l'unicité de Dieu et les croyants, tout en donnant en outre un sentiment d'appartenance à une communauté ethnique. Le commentaire suivant de Robinson à ce sujet éclaire bien ce point :

« Ce qui rend la circoncision importante, c'est sa résonance avec une symbolique plus vaste, en tant que brit / alliance, un lien entre un juif nouvellement né et une histoire de quatre mille ans, un signe de la relation entre les juifs et Dieu. Comme beaucoup d'autres

⁸⁵ Moïse Maïmonide, **Le guide des égarés**, p. 1176.

⁸⁶ **Ibid.**

⁸⁷ Freud, **Moïse et le monothéisme**, p. 63.

mitsvot, la circoncision peut s'expliquer par une variété de raisonnements peu convaincants, mais en fin de compte c'est une mitsvah que l'on accomplit pour soi-même en tant que subordination à une entité plus large ; que cette entité soit le Tout-Puissant ou un sens de la communauté historique et de la continuité dépendra de la nature de ses croyances, mais c'est l'une des rares pratiques sur lesquelles presque tous les Juifs sont d'accord. Ne pas circoncire son fils, c'est le couper du peuple juif, dans la loi juive et symboliquement. »⁸⁸

Dans son travail, Derrida raconte l'histoire de son inclusion dans une communauté à travers la circoncision en tant que petit bébé. C'est aussi l'une des pratiques rituelles juives les plus anciennes et les plus suivies. Bien que la circoncision soit également un élément important de l'islam, elle est encore plus étroitement associée au judaïsme. Par conséquent, selon Freud, les Juifs rappellent aux gens un traumatisme dont ils ne veulent pas se souvenir. C'est une des causes de l'antisémitisme. Nous pouvons inclure ici cette approche intéressante de Freud :

« C'est à une époque très éloignée que la haine contre les Juifs a pris racine et c'est de l'inconscient des peuples qu'elle émane. Je prévois bien que les motifs vont en paraître, au premier abord, incroyables. J'ose avancer que la jalousie provoquée par un peuple qui prétendait être le premier-né et le favori de Dieu le Père n'est pas encore éteinte aujourd'hui, comme si les autres peuples eux-mêmes ajoutaient foi à une pareille prétention. D'autre part, parmi toutes les coutumes propres aux Juifs, celle de la circoncision fait une désagréable et inquiétante impression, sans doute parce qu'elle rappelle la menace d'une castration redoutée, évoquant ainsi une partie de ce passé primitif volontiers oubliée. »⁸⁹

En revanche, Pierre Bourdieu considère le rituel de la circoncision sous un autre angle. Selon lui, le rituel de la circoncision pour un garçon marque « *le passage du seuil du monde masculin* »⁹⁰. Nous n'examinerons pas en détail cette autre approche intéressante de Bourdieu, pour nous restreindre au contexte de l'alliance entre Abraham et Dieu.

⁸⁸ Robinson, **EJCGBCR**, p. 244.

⁸⁹ Freud, **Moïse et le monothéisme**, p. 64.

⁹⁰ Bourdieu, **La domination masculine**, p. 32.

2.1.2. Résultat de l'alliance avec Dieu : être le peuple élu

Il semblerait qu'à travers les alliances passées avec Dieu, les modes de vie d'une nation s'en trouvent progressivement façonnés. Pour chaque alliance conclue avec Dieu, celle-ci exige de nouveaux sacrifices, donnant à leur tour le privilège d'être un peuple élu. Une des autres alliances qui a été faite avec les Enfants d'Israël est celle du Sinaï, à Horeb (voir Deutéronome, 5 :2, 29 :1). Moïse y agit comme intermédiaire entre Dieu et les enfants d'Israël. Dieu s'adresse aux Israélites de façon suivante : *« Maintenant, si vous écoutez ma voix, et si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez entre tous les peuples, car toute la terre est à moi ; vous serez pour moi un royaume de sacrificateurs et une nation sainte. (Exode, 19/ 5-6) »*

Comme condition de cette alliance, Dieu leur demande d'obéir aux dix commandements (Exode, 20 :1-17) et énumère ses exigences qui établissent la loi juive. Au premier ordre de ces revendications, il est interdit de fabriquer des idoles afin de ne pas éparpiller sa foi et son énergie ailleurs que vers le monothéisme. Ensuite, ils reçoivent l'ordre de construire un autel sur le champ : *« Vous ne ferez point des dieux d'argent et des dieux d'or, pour me les associer ; vous ne vous en ferez point. Tu m'élèveras un autel de terre, sur lequel tu offriras tes holocaustes et tes sacrifices d'actions de grâces, tes brebis et tes bœufs. » (Exode, 20 :23-24)*

L'ordre de construire un autel semble favoriser la place centrale qu'occupe le rituel du sacrifice dans la loi juive. Le symbole de cette alliance est le sabbat, devant être vécu selon les règles décrétées pour ce jour. *« Les enfants d'Israël observeront le sabbat, en le célébrant, eux et leurs descendants, comme une alliance perpétuelle. Ce sera entre moi et les enfants d'Israël un signe qui devra durer à perpétuité ; car en six jours l'Éternel a fait les cieux et la terre, et le septième jour il a cessé son œuvre et il s'est reposé. » (Exode, 31/ 16-17)*

En tant que nation ayant fait alliance avec Dieu, les Israélites gagnent clairement le privilège d'être une nation choisie. En échange, ce privilège implique une lourde responsabilité d'obédience à la loi juive. Peut-on se poser une question légitime ? Pour quelle raison alors les Israélites ont-ils eu le privilège d'être le peuple élu de Dieu ? Est-ce parce qu'ils sont une race spéciale ? Est-ce pour une autre raison ? Selon

certain rabbin, la raison principale serait qu'ils aspirent à porter la responsabilité de la Torah. Parce que Dieu offrit la Torah à toutes les nations qui existaient à cette époque, mais aucune autre que les Hébreux ne l'acceptèrent. Cette situation est décrite comme suit, dans le livre Pirke De Rabbi Eliezer, appartenant à la littérature Rabbinique :

« Rabbi Tarphon a dit : Le Saint, béni soit-Il, s'est levé et est venu du mont Sinaï et a été révélé aux fils d'Ésaü, comme il est dit : « et Il dit : L'Éternel est venu du Sinaï, Il s'est levé sur eux de Séir » (Deutéronome 33 :2). Et Séir signifie seulement les fils d'Ésaü, comme il est dit, « Ésaü s'établit dans la montagne de Séir » (Genèse 36 :8). Le Saint béni soit-Il leur dit : Accepterez-vous pour vous la Torah ? Ils lui dirent : Qu'est-ce qui y est écrit ? Il leur répondit : Il y est écrit : « Tu ne tueras point. » (Exode 20 :13). Ils ont répondu à Lui : Nous ne pouvons abandonner la bénédiction avec laquelle Isaac bénit Ésaü, car il lui dit : « Tu vivras de ton épée » (Genèse 27 :40). De là, il s'est tourné et a été révélé aux enfants d'Ismaël, comme il est dit, « Il a resplendi de la montagne de Paran » (Deutéronome 33 :2). « Paran » signifie seulement les fils d'Ismaël, comme il est dit, Il habita dans le désert de Paran » (Genèse 21 :21). Le Saint, béni soit-Il leur dit : Accepterez-vous pour vous la Torah ? Ils Lui dirent : Qu'est-ce qui y est écrit ? Il leur répondit : « Tu ne déroberas point » (Exode 20 :15) y est écrit. Ils lui dirent : Nous ne pouvons abandonner l'usage que nos pères ont observé, car ils ont fait descendre Joseph en Égypte, comme il est dit : « Car j'ai été enlevé du pays des Hébreux » (Genèse 40 :15). De là, il envoya des messagers à toutes les nations du monde. Il leur dit : Recevrez-vous pour vous la Torah ? Ils Lui dit : Qu'est-ce qui y est écrit ? Il leur dit : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. » (Ex. xx. 3). Ils lui dirent : Nous n'avons aucun plaisir dans la Torah, qu'il donne donc sa Torah à son peuple, comme il est dit : « L'Éternel donne la force à son peuple ; L'Éternel bénit son peuple et le rend heureux. » (Psaume 29 :11). »⁹¹

Nous comprenons à partir de ce texte que le Rabbin essaie de rationaliser l'élection de la nation hébraïque par Dieu, car certes, être une nation choisie signifie une injustice et implique une tension envers les autres nations. Et Dieu, d'autre part, pour parfait que l'on veuille le tenir se doit d'être juste envers tous les êtres qu'il a créé. Baki Adam a commenté ce texte intéressant comme suit :

⁹¹ Pirkê De Rabbi Eliezer, **The Chapters of Rabbi Eliezer the Great** According to the text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna, Translated by Gerald Friedlander, New York: Hermon Press, 1970 p. 318-319.

« L'acceptation par Israël de la Torah, que d'autres nations avaient peur d'accepter, a été interprétée comme une supériorité par les rabbins. Les rabbins voulaient montrer que les enfants d'Israël étaient une nation noble et distinguée en qualifiant les fils d'Ésaü d'assassins, les fils d'Ismaël (Arabes) de voleurs et les autres nations d'idolâtres. Selon eux, Israël a accepté l'offre de Dieu sans aucune difficulté car c'est une nation noble. C'est pourquoi Israël est la plus courageuse, la plus audacieuse et la plus sainte de toutes les nations. »⁹²

Bien que Rabbi Tarphon ait essayé d'établir une base morale pour l'élection des Juifs par Dieu, la situation est différente dans la Torah. Nous pouvons trouver de nombreuses actions dans la Torah où le concept d'élection est orienté vers une conception raciale visant à sa propre préservation. Par exemple le prophète Abraham s'est opposé dès le début au mariage de ses descendants avec des femmes étrangères. *« Abraham dit à son serviteur, le plus ancien de sa maison, l'intendant de tous ses biens : Mets, je te prie, ta main sous ma cuisse ; et je te ferai jurer par l'Éternel, le Dieu du ciel et le Dieu de la terre, de ne pas prendre pour mon fils une femme parmi les filles des Cananéens au milieu desquels j'habite, mais d'aller dans mon pays et dans ma patrie prendre une femme pour mon fils Isaac. » (Genèse. 24 : 2-4)*

Plus tard, le mariage du fils d'Isaac, Ésaü, avec une femme étrangère n'est pas toléré. La mère d'Ésaü, Rebecca, s'en plaint : *« Rebecca dit à Isaac : Je suis dégoûtée de la vie, à cause des filles de Heth. Si Jacob prend une femme, comme celles-ci, parmi les filles de Heth, parmi les filles du pays, à quoi me sert la vie ? (Genèse 27 : 46) »* De cette plainte, Isaac s'en va avertir Jacob : *« Isaac appela Jacob, le bénit, et lui donna cet ordre : Tu ne prendras pas une femme parmi les filles de Canaan. » (Genèse 28 : 1)*

Le concept d'être choisi par Dieu préexiste à Abraham. Dans la Torah, il y a des enfants choisis par Dieu dès l'époque d'Adam. Dieu accepte l'offrande d'Abel et non celle de Caïn. Puis chronologiquement, il choisit un personnage dans chaque génération ; Il préfère Isaac à Ismaël, Jacob à Ésaü et Joseph à ses autres frères. Les frères non choisis resteront toujours comme extérieurs. Ismaël particulièrement, est sévèrement exposé à cet état d'exclusion. Il est entre autres constamment humilié à

⁹² Baki Adam, **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018, p. 79.

cause de sa mère, Agar. Elle-même en position dominée du fait de son statut d'esclave de Sarah, elle est la cible d'attaques récurrentes.

2.1.3. L'inexorabilité d'être peuple choisi

Le concept d'élu de Dieu est-il une projection rétrospective des Juifs à travers les diasporas ? Nous n'aborderons pas cette question ici. Cependant, il est notable qu'être peuple élu de Dieu et faire alliance avec lui impose un lourd fardeau. Parce le tribut à payer pour rompre cette alliance est particulièrement lourd. Selon ce qui est dit dans la Torah, les Juifs ne respectaient souvent pas cette alliance avec Dieu :

« Et l'on répondra : C'est parce qu'ils ont abandonné l'alliance contractée avec eux par l'Éternel, le Dieu de leurs pères, lorsqu'il les fit sortir du pays d'Égypte ; c'est parce qu'ils sont allés servir d'autres dieux et se prosterner devant eux, des dieux qu'ils ne connaissaient point et que l'Éternel ne leur avait point donnés en partage. Alors la colère de l'Éternel s'est enflammée contre ce pays, et il a fait venir sur lui toutes les malédictions écrites dans ce livre. 'Éternel les a arrachés de leur pays avec colère, avec fureur, avec une grande indignation, et il les a jetés sur un autre pays, comme on le voit aujourd'hui. » (Deutéronome 31/ 25-28)

Dans le livre des Rois, ils n'ont pas simplement rompu l'alliance, mais Elie nous explique dans un dialogue avec Dieu, comment le peuple d'Israël s'est écarté du monothéisme : *« ...les enfants d'Israël ont abandonné ton alliance, ils ont renversé tes autels, et ils ont tué par l'épée tes prophètes ; je suis resté, moi seul, et ils cherchent à m'ôter la vie. (1 Rois 19/ 10) »* Les Juifs qui sont revenus sur cette alliance donnée à Dieu sont humiliés dans le livre de Jérémie par l'analogie suivante : *« Il dit : Lorsqu'un homme répudie sa femme, Qu'elle le quitte et devienne la femme d'un autre, Cet homme retourne-t-il encore vers elle ? Le pays même ne serait-il pas souillé ? Et toi, tu t'es prostituée à de nombreux amants, Et tu reviendrais à moi ! dit l'Éternel. » (Jérémie 3/ 1)*

Dieu est comparé à un homme et le peuple d'Israël à une femme. Sans s'attarder sur cette première connotation, il s'en suit qu'adorer d'autres dieux est assimilé à de la prostitution. Cette relation entre les Hébreux et Dieu est tel un mariage. Tant d'expressions de colère et de menaces parsèment dans la Torah. Puis plus tard, comme

à l'issue d'une dispute conjugale Dieu prend pitié des Juifs et renouvelle son accord avec eux :

« Voici, les jours viennent, dit l'Éternel, Où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda Une alliance nouvelle, Non comme l'alliance que je traitai avec leurs pères, Le jour où je les saisis par la main Pour les faire sortir du pays d'Égypte, Alliance qu'ils ont violée, Quoique je fusse leur maître, dit l'Éternel. Mais voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël, Après ces jours-là, dit l'Éternel : Je mettrai ma loi au dedans d'eux, Je l'écrirai dans leur cœur ; Et je serai leur Dieu, Et ils seront mon peuple. »
(Jérémie 31/ 31-32)

Nous citons ces versets de la Torah en détail ici. Ces extraits nous aideront à voir comment la rupture et le rétablissement de cette alliance entre Dieu et les Juifs se sont reflétés dans l'histoire au fil du temps. Il peut être intéressant de considérer les Écritures dans le contexte historique et leur impact. Le christianisme est d'abord vu comme une secte juive, est sa montée comme une rivalité pour les juifs. Ces derniers vivent une période très difficile en Europe. Le meurtre de Jésus suite à sa provocation du clergé orthodoxe juif avait déjà provoqué un sentiment d'antisémitisme prononcé chez les chrétiens et constituait une menace réelle pour les Juifs.

Selon Demirci, le thème du « vengeur de Jésus » était un élément fort qui animait le peuple chrétien. Sans la doctrine du témoignage développée par Saint Augustin, la plupart des Juifs d'Europe auraient été persécutés.⁹³ Voyons ce témoignage qu'il avançait concernant les Juifs. Il dit dans *La cité de Dieu* :

« Quelqu'un dit peut-être que les chrétiens ont inventé ces prophéties sur le Christ, que l'on produit sous le nom de la sibylle ou autres, s'il en est qui n'appartiennent pas au peuple juif. Celles qui ressortent des écrits de nos ennemis nous suffisent : c'est à cause de ce témoignage que ces derniers nous fournissent malgré eux en possédant et en conservant ces écrits, que nous les savons dispersés par toutes les nations, de quelque côté que s'étende l'Église du Christ. Et il y a là-dessus dans les Psaumes, qu'ils lisent eux aussi, une annonce prophétique, là où il est écrit : « Mon Dieu par sa miséricorde me préviendra ; mon Dieu m'a fait entendre au sujet de mes ennemis : Ne les massacre pas, sinon mon peuple oubliera la loi ; que ta vigueur les disperse. » (Psaume 59 :11) Dieu a donc montré à l'Église à propos de ses ennemis les Juifs la grâce de sa miséricorde, parce que, Selon la parole de l'Apôtre, « leur faux pas a procuré le salut

⁹³ Kürşat Demirci, **Yahudilik ve Dini Çoğulculuk**, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, p. 42.

aux gentils » (Romains 11:11). Il « ne les massacre pas », c'est-à-dire qu'il n'a pas détruit en eux, bien que vaincus et écrasés par les Romains, leur qualité de juifs, de peur qu'oublieux de la loi de Dieu ils ne puissent plus rendre le témoignage dont il s'agit. Ainsi, ce serait peu de dire « Ne les massacra pas, sinon mon peuple oubliera la loi », sans ajouter « que ta vigueur les disperse ». Car si, avec ce témoignage des Écritures, ils s'étaient renfermés dans leur propre pays, et non répandus partout, assurément l'Église qui, elle, est partout, ne pourrait plus les trouver, à travers toutes les nations, comme témoins des prophéties qui ont annoncé le Christ. »⁹⁴

Qu'est-ce qui a poussé Saint Augustin à développer une telle doctrine ? Le fait qu'il l'ait développée en se basant sur les livres saints, en fait une intervention intéressante des livres saints sur le cours de l'histoire. Déjà en ayant raffermis les chrétiens et positionnés au centre du jeu divin, là où les juifs ne deviennent plus que le symbole vivant de ce que Dieu peut faire aux pécheurs. Il semble également que la doctrine du témoignage d'Augustin ait façonné tout au long du Moyen Âge les attitudes théologiques à tenir envers les juifs et modéré le comportement chrétien à leur égard. Les traces de cette approche sont visibles même au XI^e siècle : « *Réfléchissant au retour des Juifs en France à la suite de leur persécution en 1010, Rodulfus Glaber remarqua qu'il convenait, bien qu'ultimement pour leur confusion, que certains d'entre eux survivent pour l'avenir en servant de témoins à leur propre perfidie, ou de témoignage au sang du Christ qu'ils avaient versé.* »⁹⁵

Avec cette interprétation, Rodulfus Glaber place cet événement dans un cadre christocentrique. En outre, cette interprétation fournit un bon exemple de la façon dont une personne observe et réfléchit sur les choses dans le cadre de sa propre religion, de sa propre nationalité et de ses propres concepts. D'autre part, il est remarquable de noter l'hostilité envers le judaïsme de membres d'une religion ayant pourtant établi ses bases sur ce même judaïsme.

Nos identités déterminant pour beaucoup les limites de notre monde de pensée. On voit d'ailleurs que les opinions des Juifs envers eux-mêmes ne sont pas très différentes. Il semble qu'il y ait un fort sentiment de culpabilité dans leur psychologie.

⁹⁴ Augustin d'Hippone, **La cité de Dieu**, Édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon ; avec pour ce volume la collaboration de Sophie Astic, Paris : Gallimard, 2000, p. 128.

⁹⁵ Michael Frassetto, "Augustine's Doctrine of Witness and Attitudes toward the Jews in the Eleventh Century." **Church History and Religious Culture** 87, no. 3 (2007): 287-304. Accessed July 31, 2021. <http://www.jstor.org/stable/23922672>.

Du fait qu'il soit bien ancré dans la Torah que l'alliance avec Dieu exige un sacrifice, renoncer à ce sacrifice a un coût élevé. Les Juifs de la diaspora se sont probablement blâmés pour chaque catastrophe qui leur est arrivée. Au fil du temps, ce sentiment de culpabilité est devenu une partie de leurs croyances. Il serait très significatif ici de donner un exemple de l'époque où nous vivons sur la façon dont ce sentiment de culpabilité a été ravivé pendant des siècles. Les autobiographies, dans lesquelles nombre des membres de cette communauté expriment le monde de leurs sentiments et de croyances, sont comme des indices nous suggérant comment les individus peuvent être façonnés par leur société mère. Deborah Feldman qui a grandi dans la communauté hassidique de Satmar, dit dans son autobiographie *Unorthodox* comme ceci : « *Nous apprenons à l'école que Dieu a envoyé Hitler pour punir les Juifs de s'être illustrés par eux-mêmes. Il est venu nous nettoyer, éliminer tous les juifs assimilés, tous les frei Yidden qui pensaient pouvoir se libérer du joug des élus. Maintenant, nous expierons leurs péchés.* »⁹⁶

On ressent par cette anecdote tout le fardeau que puisse encore porter sur ses épaules un peuple élu. Et l'on se demanderait cependant, une religion ne devrait-elle pourtant pas être le fait d'un choix personnel ? Pourquoi ressort-il du peuple juifs cet attachement inconditionnel à leur religion, là où d'autres peuvent choisir plus librement leur destinée religieuse ? Il semble que Dieu ait choisi non seulement leurs ancêtres, mais aussi tout un peuple avec ses descendants. À ce, Feldman dit que son grand-père, un survivant de l'holocauste, fit la déclaration suivante :

*« Le Midrash dit que chaque âme juive était présente lorsque la Torah a été transmise au peuple élu, et cela signifie que même si nous ne nous en souvenons pas, nous étions là et nous avons choisi d'accepter la responsabilité d'être un élu. ... pour chacun d'entre nous, rejeter l'une quelconque des lois signifierait que nous étions des hypocrites, car nous étions présents au moment où l'engagement a été pris. Il n'y a pas d'immunité pour une âme juive. »*⁹⁷

Ainsi, nous comprenons que selon la culture juive, être choisi est un état de fait bien supérieur à la volonté personnelle immédiate. Un juif qui ne veut pas vivre selon la Torah trahit sa promesse à Dieu. En outre le traumatisme de l'holocauste sur cette

⁹⁶ Deborah Feldman, **Unorthodox: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots**, New York : Simon & Schuster Paperback, 2020, p. 96.

⁹⁷ **Ibid.**, p. 60.

communauté semble en avoir encore accru le sentiment de culpabilité. Pour ne plus revivre un holocauste, il faut plaire à Dieu. Une réaction classique à cela est d'offrir un sacrifice, de faire encore et toujours plus que ce que la Torah exige. Ainsi, un nouveau type de sacrifice fut inventé. Un rabbi de la communauté qui ne considérait pas suffisant que les femmes hassidiques se couvrent les cheveux de perruques ou portent un turban leur ordonna de se raser intégralement les cheveux. La grand-mère de Feldman raconte cette situation : « ... *le Rabbin veut que nous soyons plus ehrlich, plus pieux, que n'importe quel juif ne l'a jamais été. Il dit que si nous faisons des efforts extrêmes pour rendre Dieu fier de nous, il ne nous fera plus jamais de mal, comme il l'a fait pendant la guerre* ». ⁹⁸

Une des interprétations possibles serait que tout comme les hommes qui par la circoncision portent une marque sur leur corps afin de montrer leur dévotion à Dieu, les femmes doivent en porter une également. En revanche, la hauteur du traumatisme infligé de la guerre et la culpabilité semblent avoir à bien des égards amené les individus à rompre avec la réalité. La grand-mère de Feldman par exemple établit une relation de cause à effet de manière différente. Selon elle : « *Hitler avait des pattes de poulet. C'est pourquoi il n'a jamais enlevé ses chaussures. Pour qu'ils ne voient pas qu'il était un sheid, un fantôme.* » ⁹⁹

Il est vraiment intéressant de constater que même dans le monde moderne d'aujourd'hui, il y ait encore et toujours de telles interprétations des événements. Elle nous fournit des éléments de compréhension remarquables. Cette communauté sent encore qu'elle doit éponger la colère de Dieu en affectant son mode de vie. Il est intéressant de constater la relative continuité de l'humanité depuis les temps anciens, où peut de choses ont finalement changé. Oui, nous utilisons peut-être des outils techniquement différents et avancés, mais émotionnellement, beaucoup de nos attitudes nous relient aux tribus primitives.

⁹⁸ **Ibid.**, p. 25.

⁹⁹ **Ibid.**, p. 95.

2.1.4. Le vin comme symbole du sang de Jésus

Chronologiquement, la dernière chaîne des alliances faites avec Dieu est celle faite par Jésus. Cette dernière annule les engagements précédents. Au dernier souper, Jésus montre sa propre chair et son propre sang comme symboles de la nouvelle alliance. En reprenant le fil chronologique des événements, la tension qui a commencé par la demande de Dieu à Abraham, de sacrifier son fils atteint ici son paroxysme. La demande de Dieu a été accordée, et par un sacrifice humain. En ce sens, le christianisme renverse la culture de substitution. Il n'y a plus de bélier apporté à Abraham par l'ange. Il y a un être humain, Jésus-Christ, lui-même Agneau de Dieu, lui-même fils qui s'immole. Il n'y a plus le sang d'un bélier, mais le sang de Jésus. Saint Paul décrit fièrement cette situation :

« Mais Christ est venu comme souverain sacrificateur des biens à venir ; il a traversé le tabernacle plus grand et plus parfait, qui n'est pas construit de main d'homme, c'est-à-dire, qui n'est pas de cette création ; et il est entré une fois pour toutes dans le lieu très saint, non avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, ayant obtenu une rédemption éternelle. Car si le sang des taureaux et des boucs, et la cendre d'une vache, répandue sur ceux qui sont souillés, sanctifient et procurent la pureté de la chair, combien plus le sang de Christ, qui, par un esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il votre conscience des œuvres mortes, afin que vous serviez le Dieu vivant ! Et c'est pour cela qu'il est le médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, la mort étant intervenue pour le rachat des transgressions commises sous la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel qui leur a été promis. » (Hébreux 9/11-15)

Ici, saint Paul avance le sang de Jésus comme sorte de purification ultime qu'il compare au sang d'autres animaux. Il faut se rappeler des significations très particulières étaient attribuées au sang humain ou animal dans les temps anciens. Il était depuis fort longtemps utilisé dans les rituels religieux de nombreuses sociétés et une valeur spirituelle très élevée lui était attribuée. À cet égard, jetons un coup d'œil aux pratiques religieuses des indigènes australiens mentionnées par Durkheim qui nous offre un exemple du clan de la Chenille Witchetty :

« Dans un certain nombre de clans, pour rendre le rite plus efficace, les hommes mêlent à la substance de la pierre quelque chose de leur propre substance. Des jeunes gens s'ouvrent les veines et laissent leur sang s'écouler à flots sur le rocher. C'est ce qui arrive

notamment dans l'Intichiuma de la fleur Hakea, chez les Arunta. La cérémonie a lieu dans un endroit sacré, autour d'une pierre également sacrée, qui représente, aux yeux des indigènes, des fleurs Hakea. Après quelques opérations préliminaires, « le vieillard qui dirige l'exécution du rite, invite un jeune homme à s'ouvrir les veines. Celui-ci obéit et laisse son sang se répandre librement sur la pierre, tandis que les assistants continuent à chanter. Le sang coule jusqu'à ce que la pierre en soit complètement couverte ». L'objet de cette pratique est de revivifier, en quelque sorte, les vertus de la pierre et d'en renforcer l'efficacité. Il ne faut pas oublier, en effet, que les gens du clan sont eux-mêmes des parents de la plante ou de l'animal dont ils portent le nom ; en eux, et notamment dans leur sang, réside le même principe de vie. Il est donc naturel qu'on se serve de ce sang et des germes mystiques qu'il charrie pour assurer la reproduction régulière de l'espèce totémique. »¹⁰⁰

Ce texte nous rappelle de nouveau au principe vivifiant du sang. Ici, les individus essaient de rétablir leur lien d'identité avec les plantes et les pierres en y versant leur sang. Dans d'autres cas c'est le sang d'une autre créature vivante qui est bu. Quel en était alors le sens ? Le commentaire de Robertson Smith sur cette question semble nous éclairer. « L'idée qu'en mangeant la chair, ou en particulier en buvant le sang d'un autre être vivant, un homme absorbe sa nature ou sa vie dans la sienne, est une notion qui apparaît chez les peuples primitifs sous de nombreuses formes. »¹⁰¹ À cet égard, Smith nous donne un exemple de fraternité de sang, qui est courante dans les sociétés orientales :

« Mais l'application la plus notable de l'idée se trouve dans le rite de la fraternité du sang, dont on trouve des exemples partout dans le monde. Dans la forme la plus simple de ce rite, deux hommes deviennent frères en s'ouvrant les veines et en se suçant le sang. Désormais leurs vies ne sont plus deux mais une. Cette forme d'alliance est encore connue au Liban et dans certaines parties de l'Arabie. Dans la littérature arabe ancienne, il existe de nombreuses références à l'alliance du sang, mais au lieu du sang humain, celui d'une victime tuée au sanctuaire est utilisé. Le rituel, dans ce cas, est que tous ceux qui participent au pacte doivent tremper leurs mains dans le sang, qui en même temps est appliqué à la pierre sacrée qui symbolise la divinité, ou est versé à sa base. »

¹⁰²

¹⁰⁰ Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie**, Livre III, p. 41.

¹⁰¹ Robertson Smith, **Lectures on the Religion of the Semites**, p. 313.

¹⁰² **Ibid.**, p. 314.

Le sang est dit aussi guérir parfois des maladies. Donnons un exemple des indigènes de l'Australie à cet égard. « *Quand un homme est malade ou fatigué, il arrive fréquemment chez les Arunta que, pour le ranimer, un de ses jeunes compagnons s'ouvre les veines et l'arrose de son sang.* »¹⁰³ Il semble que la fraternité établie par le sang dans les sociétés anciennes ne se limite pas aux seuls humains. Les hommes ont également pu établir une fraternité avec des êtres métaphysiques tels que les djinns. Citons Maïmonide à ce sujet :

*« Il faut savoir que les Sabiens considéraient le sang comme une chose impure, et, malgré cela, ils le mangeaient, parce qu'ils croyaient que c'était la nourriture des démons, et que, si quelqu'un en mangeait, il fraternisait par là avec ces malins esprits qui venaient auprès de lui et lui faisaient connaître les choses futures, comme se l'imagine le vulgaire à l'égard des démons. Il y avait cependant des gens à qui il paraissait dur de manger du sang, car c'est une chose qui répugne à la nature humaine. Ceux-là donc, ayant égorgé un animal, en recueillaient le sang dans un vase ou dans une fosse, et mangeaient la chair de cet animal auprès du sang ; ils s'imaginaient, en faisant cela, que les démons mangeaient ce sang, qui était leur nourriture, pendant qu'eux-mêmes ils mangeaient la chair, et que, par-là, la fraternisation pouvait être obtenue, puisqu'ils mangeaient tous à la même table et dans la même réunion. Selon leur opinion, les démons devaient alors leur apparaître dans un songe, leur faire connaître les choses cachées et leur rendre des services. »*¹⁰⁴

Pourquoi les hommes dans les temps anciens croyaient-ils établir des fraternités de sang ? Probablement par la croyance en son essence spirituelle, vivante. Parce que lorsque le sang s'écoulait hors du corps de la personne, l'âme était également partie. Ainsi, fut établi un nouveau type de relation par le sang. Fermons cette digression sur les liens d'identités établis par les peuples anciens à travers le sang pour revenir maintenant à la représentation du sang de Jésus par le vin dans la liturgie eucharistique.

Précisons tout d'abord que la représentation du sang de Jésus par le vin dans cette liturgie est problématique tant pour le judaïsme que pour l'islam. Consommer du sang est interdit dans le judaïsme comme dans l'islam. L'attitude de la Torah concernant l'interdiction de boire du sang est clairement définie. « *Si un homme de la*

¹⁰³ Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie**, Livre III, p. 41.

¹⁰⁴ Moïse Maïmonide, **Le guide des égarés**, p. 1134-1135.

maison d'Israël ou des étrangers qui séjournent au milieu d'eux mange du sang d'une espèce quelconque, je tournerai ma face contre celui qui mange le sang, et je le retrancherai du milieu de son peuple. » (Lévitique 17/ 10) En interprétant ce verset, Maïmonide se rapporte à l'attitude des Sabiens mentionnée ci-dessus et dit : *«...mangent du sang...on est conduit à une espèce d'idolâtrie, qui est le culte des démons »*¹⁰⁵

Si boire du sang et s'identifier à un être à travers lui est tabou dans le judaïsme, comment le vin dans le christianisme peut-il représenter le sang de Jésus ? Pour répondre à cette question, nous ferions mieux de ne pas nous tourner vers le judaïsme, mais vers d'autres sources où puise la culture Chrétienne. Considérant le rôle important de Paul dans la formation de la culture chrétienne, les religions à mystères par lesquelles il a été influencé seront un indice important pour nous.

Dans les cultes de Mithra et d'Attis, qui sont courants en Anatolie depuis l'époque pré-paulienne, se déroulent lors de cérémonies des sacrifices d'animaux divers représentant l'être divin et dont les hommes mangeaient la viande. Par exemple, des cérémonies de sacrifices de taureaux ont eu lieu dans les temples du culte de Mithra, sur la base du mythe selon lequel le dieu sauveur Mithra a sacrifié le taureau, symbolisant la première créature de l'être suprême Ahura Mazda. En outre, les adeptes du culte de Mithra organisaient déjà un rituel composé de pain et de vin célébrant le dernier repas du dieu sauveur Mithra, au cours duquel ont assistés Hélios ainsi que d'autres êtres divins. Le vin de ce rituel était censé représenter le sang du taureau divin sacrifié. Les participants voulaient absorber la substance divine qui leur donnerait immortalité, et également force contre les mauvais esprits.¹⁰⁶

Le sacrement de l'Eucharistie dans le christianisme est une sorte de sacrifice de substitution faisant appel à l'union avec le Christ. D'autres similitudes peuvent être trouvées avec rituels dionysiaques,¹⁰⁷ et peut-être y a-t-il une part de vérité, car dans les deux cas, ce qui absorbé symbolise la chair des dieux (Jésus et Dionysos). La seule différence est que l'un se déroule dans la nature sauvage, de manière barbare, tandis

¹⁰⁵ **Ibid.**, p. 1136.

¹⁰⁶ Şinasi Gündüz, **Pavlus Hristiyanlığın Mimarı**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017. p. 102-103.

¹⁰⁷ Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », p. 10.

que l'autre se déroule dans l'enceinte d'une l'église de manière plus symbolique et civilisée.

Sans aucun doute, nous pouvons soutenir que les chrétiens re-sacrifient symboliquement Jésus par le sacrement de l'Eucharistie. L'argument suivant de Durkheim sur le sacrifice stimule assez cette vision : « *Sans doute, le sacrifice, est, en partie, un procédé de communion ; mais c'est aussi, et non moins essentiellement, un don, un acte de renoncement. Il suppose toujours que le fidèle abandonne aux dieux quelque chose de sa substance ou de ses biens. Toute tentative pour ramener un de ces éléments à l'autre est vaine. Peut-être même l'oblation est-elle plus permanente que la communion.* »¹⁰⁸

Durkheim attribue une mission morale au rituel sacrificiel. Ainsi implique-t-il qu'il y a quelque chose de commun entre la tribu la plus primitive d'Australie et le christianisme ou autres religions plus civilisées. C'est l'acte de renoncement. L'acte de renoncement est un acte d'accomplissement d'une sorte de prise responsabilité morale. Nous avons parlé du vin représentant le sang de Jésus dans le sacrement de l'Eucharistie. Il semble que comme le sang, le vin joue également un rôle important dans de nombreux rituels religieux. Au fil du temps, alors que le sang était de moins en moins utilisé dans les rituels, le vin s'y est substitué et a continué d'exister en tant que motif indispensable. Il existe différentes interprétations sur la découverte du vin par l'homme dans de nombreuses cultures. Nous pensons qu'il est utile d'aborder certains de ces mythes ici. Par exemple, la première apparition du vin dans la culture juive se produit après le déluge avec l'alliance de Dieu. La Torah décrit cette situation comme suit : « *Noé commença à cultiver la terre, et planta de la vigne. Il but du vin, s'enivra...* (Genèse 9/20-21) »

Et dans la culture grecque, le vin est toujours associé au dieu Dionysos. Hésiode, qui semble avoir vécu vers 700 avant JC, parle du vin ainsi : « *met dans tes vases les dons de Dionysos riche en joies* » (Les travaux et les jours, 614)¹⁰⁹ Dans la culture islamique, la première apparition du vin arrive avec Adam, précédant Noé. Adam fut le premier à semer la terre. Il existe par exemple un mythe décliné parmi

¹⁰⁸ Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie**, Livre III, p. 52.

¹⁰⁹ Hésiode, **Théogonie - Les travaux et les jours - Le bouclier**, p. 108.

diverses cultures et qui est transmis par le célèbre écrivain arabe du XVe siècle al-Damiri :

« Quand Adam, l'ancêtre de l'humanité, planta pour la première fois une vigne, le maudit Satan vint, rouge de joie, sacrifiant un paon et y versa son sang. Lorsque pousse la vigne et donne des feuilles, Satan vient y sacrifier un singe et répandre son sang sur les racines. Puis, lorsque les raisins apparaissent, Satan sacrifie un lion cette fois et y verse son sang. Les raisins se nourrissent du sang du lion. Quand les raisins sont mûrs, Satan vient se réjouir, sacrifie un cochon et y verse son sang. Par conséquent ce sont les qualités de ces quatre animaux qui sont passées dans le vin. »¹¹⁰

Dans ce mythe, et en raison de l'influence de la culture islamique, le vin y est vu comme un tour du diable, un moyen de séduire les hommes. L'aspect qui nous intéresse ici, est la nécessité nouvellement rappelée de d'avoir à verser le sang d'êtres vivants afin de vivifier et faire pousser les raisins. Chaque partie de la plante semble avoir besoin d'un sacrifice. Il est également intéressant de voir que sang et vin s'intervertissent constamment. Alors que dans ce mythe le sang se transforme en vin, dans la culture chrétienne, le vin se transforme en sang. De plus, il ne faut pas oublier qu'en raison du sacrement de l'Eucharistie, le vin est désormais identifié à Jésus. Cette identification ne se limite pas aux sociétés où le christianisme est répandu. Cette approche se retrouve également dans la poésie ottomane, qui était autrefois un art très populaire. Par exemple, citons l'exemple de deux poètes qui ont vécu au XVIe siècle. Le poète nommé Zati, se réfère au vin comme Îsî Suyu (l'eau de Jésus) et le poète nommé Nev'i comme Âb-ı Messiah (l'eau du Messie) dans ses poèmes.¹¹¹

En conclusion, afin d'étayer le fait que le sang de Jésus puisse être le symbole de l'alliance avec Dieu, nous l'avons mise en relief avec les autres alliances passées, décrites dans la Torah. Dans ce processus nous avons vu qu'un sacrifice à Dieu était offert à chaque fois. Comme si chaque choix était un abandon particulier. Afin d'examiner plus en détail les alliances faites avec Dieu, nous avons réalisé que certains phénomènes dans les religions monothéistes faisaient aussi écho à d'autres religions plus éloignées dans le temps et l'espace. Nous avons vu à quel point le duo chair et sang a longuement persisté dans processus. En ce sens, dans le Coran, « *ni leurs chairs*

¹¹⁰ Hasan Özdemir, "Şarabın İcadı ve Dört Vasfı", *Türkoloji Dergisi*, XI, p. 144.

¹¹¹ Savaşkan Cem Bahadır, *16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*, Thèse de doctorat non publiée, İstanbul, 2012, p. 45.

ni leurs sangs n'atteindront Allah, mais ce qui l'atteint de votre part c'est la piété. » (Hajj,37) Le verset semble plus significatif. Sans étudier d'autres religions, nous ne serions pas en mesure de comprendre plus en profondeur la comparaison de ce que le sang pourrait signifier dans ce verset. En regardant les conditions de l'alliance sous un autre angle, nous pourrions voir Dieu comme un monarque, et les hommes vivant sur sa terre nous rappeler que le sacrifice puisse avoir des significations similaires dans les dimensions mondaines et divine.

Aussi rationnellement incomprise puisse-t-elle être parfois, on ne peut cependant ne pas noter comment la notion du sacrifice à travers les âges reflète, certes la société d'où elle émerge, mais aussi affecte en profondeur sa cohésion et en modifie le cours. Jusqu'à aujourd'hui, le sang de Jésus fut encore versé pour servir les membres de la communauté, ce qui souligne l'importance de la fonction sociale du phénomène. Mais que dire alors de l'abandon progressif de l'acte du sacrifice consenti, du don d'une part de soi pour disons quelque chose de plus grand, de divin, de vivant et de vivifiant et le renforcement de l'individualisme égocentré ? Et de rajouter par les temps qui courent, un sacrifice imposé par la société, pour la société, sans consentement individuel ni conscience aurait-il le même pouvoir vivifiant et fécondant ?

2.2. Un prophète qui est sacrifié pour le bien de l'humanité

Dans la Torah, l'histoire du péché a été commencée comme suit. Après la création d'Adam et d'Eve, un événement se produisit comme cela.

« Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs, que l'Éternel Dieu avait faits. Il dit à la femme : Dieu a-t-il réellement dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? La femme répondit au serpent : Nous mangeons du fruit des arbres du jardin. Mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit: Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mouriez Alors le serpent dit à la femme: Vous ne mourrez point; mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. La femme vit que l'arbre était bon à manger et agréable à la vue, et qu'il était précieux pour ouvrir l'intelligence ; elle prit de son fruit, et en mangea ; elle en donna aussi à son mari, qui était auprès d'elle, et il en mangea. (Genèse, 3/1-6) »

L'« échec initiatique » d'Adam fut réinterprété comme une punition amplement justifiée : sa désobéissance trahissait son orgueil luciférien, le désir de ressembler à Dieu. C'était le plus grand péché que la créature pouvait commettre contre son Créateur. C'était le « péché originel », notion grosse de conséquences pour les théologies hébraïque et chrétienne. Une vision semblable de la « chute » ne pouvait s'imposer que dans une religion centrée sur la toute-puissance et la jalousie de Dieu. Tel qu'il nous a été transmis, le récit biblique indique l'autorité grandissante du monothéisme yahviste.¹¹²

Ainsi, pendant des siècles, le premier péché qui est comme une tache noire sur le front de l'être humain est abordée. Avec ce péché originel, toute une humanité est polluée, alors qu'elle était à cet instant déjà dans les cellules d'Adam. Avec la crucifixion du Prophète Jésus, l'humanité est sauvée de ce péché originel. La croix où Jésus est crucifié n'est pas un morceau de bois ordinaire. La Croix, faite du bois de l'Arbre du bien et du mal, est identifiée ou se substitue à l'Arbre Cosmique ; elle est décrite comme un arbre qui « monte de la terre aux cieux », plante immortelle qui « se dresse au centre du ciel et de la terre, ferme soutient de l'Univers », « l'arbre de vie planté au Calvaire »¹¹³

D'autres thèmes archaïques se sont progressivement intégrés dans le scénario de la Crucifixion. « Puisque Jésus-Christ fut crucifié au Centre du Monde, là où Adam avait été créé et enseveli, son sang coulant sur « la tête d'Adam » le baptisa et le racheta de son péché originel, la Croix (= Arbre de Vie) devient la source des sacrements (symbolisés par l'huile d'olive, le blé, la vigne, auxquels sont associées les herbes médicinales). »¹¹⁴

Voici une situation intéressante qui attire notre attention. Il est mentionné dans les sources islamiques que le fruit de l'arbre interdit qu'Adam a mangé était probablement le blé, le raisin ou le figuier.¹¹⁵ Dans ce cas, pouvons-nous nous poser une question comme celle-ci ? Le fruit de la couronne est-il le matériau de la croix que le Christ Jésus a étendu sur la croix. Alors que Jésus paie le coût du péché de son

¹¹² Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. I.** p. 180.

¹¹³ **Ibid.**, p. 382.

¹¹⁴ **Ibid.**, p. 383.

¹¹⁵ Zemahşeri, **El-Keşşaf**, C. I., Traduit par : Yrd. Doç. Dr. Muhammed Coşkun Editör Prof. Dr. Murat Sülün, İstanbul:Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, p.350.

premier ancêtre avec son propre sang, ce processus se déroule à travers le même arbre. L'expression des versets ci-dessus dans la Torah est réalisée complètement. « *qui châtie la faute des pères sur les fils des fils, sur la troisième et sur la quatrième (génération)*. (Exode, 34/ 7) » En d'autres termes, Dieu veut se venger, et ensuite il prend sa revanche de la manière la plus significative. Le reflet du flux du sang du Prophète Jésus est différent dans l'Europe chrétienne.

Ces thèmes mythologiques, élaborés surtout par les auteurs chrétiens à partir du III^e siècle, ont une préhistoire longue et complexe : du sang et du corps d'un dieu ou d'un être primordial supplicié, poussent des plantes merveilleuses. Mais il importe de souligner dès maintenant que ces scénarios et ces images archaïques, repris par les auteurs chrétiens, ont connu un succès sans égal dans le folklore religieux de l'Europe. D'innombrables légendes et chansons populaires roumaine, par exemple, le sang de Sauveur produit le blé, le crème et la vigne.

« ...Et ma chair tombait
la où elle tombait
du bon blé venait... »
« ...Des clous il enfonçait
mon sang jaillissait
et où il s'égouttait
du bon vin coulait... »
« Des côtes ont coulé
de sang et de l'eau
Du sang et de l'eau - la vigne
De la vigne – des fruits
Des fruits – le vin:
Le sang de Seigneur pour les chrétiens »¹¹⁶

Ici, nous ne devons pas oublier un point. La croyance selon laquelle les péchés ou les meurtres commis par les ancêtres pèsent sur le sort des générations suivantes n'est pas une notion prédominante et exclusive aux religions monothéistes. Un autre exemple de lutte sanglante ayant abouti au meurtre des frères jumeaux Romulus et Remus se retrouve dans la légende de la fondation de Rome.

¹¹⁶ Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II.**, p. 383.

2.3. Transformer le rituel du sacrifice en une autre forme : la crucifixion de Jésus

Contrairement au judaïsme, la caractéristique la plus distinctive du christianisme est qu'il s'agit d'une religion dans laquelle Jésus est au centre. Toutes les doctrines sont basées sur des croyances et des conceptions sur Jésus. Nous pouvons le voir dans l'approche chrétienne du sacrifice. Quand nous regardons la première période du christianisme, quand Jésus était vivant, nous voyons qu'il a agi selon la loi juive. Il y a aussi des exemples de lui agissant selon la loi juive concernant le sacrifice. Par exemple, après avoir guéri un lépreux, Jésus lui a demandé d'offrir un sacrifice (Matthieu, 8/4) comme le stipule la loi juive (Lévitique, 13/49, 14/2-9) et d'offrir une offrande après la personne qui réconcilie avec son frère religieux (Matthieu, 5/23-24).

Cependant, après la mort de Jésus, la vision du rituel sacrificiel a également changé. Le christianisme, qui a émergé comme une secte juive au début, a acquis une identité religieuse distincte au fil du temps. Ainsi, de nombreuses règles des lois juives ont été modifiées ou ont acquies une apparence différente. Cela se reflète également dans l'approche du christianisme envers le rituel sacrificiel.

Tout d'abord, il convient de noter que la crucifixion de Jésus a une importance centrale dans la théologie chrétienne. Selon cette théologie, les péchés de toute l'humanité ont été pardonnés par la crucifixion de Jésus. Il est souligné dans Matthieu que Jésus a sacrifié sa vie pour beaucoup : « *C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme la rançon de plusieurs. (Matthieu 20/28)* »

D'autre part, nous voyons que le concept de péché vient au premier plan dans le christianisme. Bien sûr, c'est un concept hérité du judaïsme. Le concept de péché dans le judaïsme est principalement substitué à la relation Dieu-homme. Violer l'ordre que Dieu a établi dans le récit de la création (Genèse 3/1-24) ou se rebeller contre Dieu (Nombres 14:9) peuvent être cités en exemple. Tout péché contre Dieu entraîne la détérioration des relations avec Dieu. Dans l'Ancien Testament, il est souvent affirmé que la relation entre Dieu et les Hébreux s'est détériorée, et que les Hébreux ont laissé Dieu sous l'influence d'autres peuples : « *Lorsque tu annonceras à ce peuple toutes ces*

choses, Ils te diront : Pourquoi l'Éternel nous menace-t-il de tous ces grands malheurs ? Quelle est notre iniquité ? Quel péché avons-nous commis contre l'Éternel, notre Dieu ? Alors tu leur répondras : Vos pères m'ont abandonné, dit l'Éternel, Ils sont allés après d'autres dieux, Ils les ont servis et se sont prosternés devant eux ; Ils m'ont abandonné, et n'ont point observé ma loi. Et vous, vous avez fait le mal plus encore que vos pères ; Et voici, vous suivez chacun les penchants de votre mauvais cœur, Pour ne point m'écouter. » (Jérémie 16/ 11-12)

D'autre part, le philosophe hébreu Maïmonide aborde le concept de péché avec une logique très intéressante. Il est nécessaire de mentionner ici sa démarche pour comprendre en quoi l'esprit d'un croyant formé aux philosophies est différent de celui d'un croyant ordinaire. Maïmonide dit :

« Tu connais cette sentence des docteurs : « Les pensées du péché sont pires que le péché », et j'ai là-dessus une explication très remarquable. C'est que l'homme qui commet un péché ne pèche que par suite des accidents qui s'attachent à sa matière, comme nous l'avons exposé, je veux dire qu'il pèche par son animalité ; mais la pensée est une des propriétés de l'homme qui appartiennent à sa forme. Si donc il porte sa pensée sur le péché, il pèche par la plus noble de ses deux parties. Or celui qui, par injustice, fait travailler un esclave ignorant n'est pas aussi coupable que celui qui exige le service d'un homme libre et distingué ; car cette forme humaine et toutes les propriétés qui lui appartiennent ne doivent être employées que pour ce qui est digne d'elles, c'est-à-dire pour s'attacher à ce qu'il y a de plus élevé, et non pour descendre au degré le plus bas. »¹¹⁷

Il sur la supériorité de l'âme sur le corps. Alors pourquoi l'âme est-elle suprême dans la philosophie de Maïmonide ? Pourquoi Maïmonide compare-t-il l'âme à une personne libre ? Bien sûr, on retrouve le côté aristotélicien de Maïmonide dans ces explications. Rappelons-nous, que selon Aristote, que l'homme est une entité composée de deux éléments distincts, l'âme et le corps. Le corps est matière, et l'esprit est la forme qui le façonne et lui donne la qualité "humaine". Cela montre que l'âme est supérieure au corps. Cette approche d'Aristote a influencé des philosophes tels que Fârâbî et Avicenne dans le monde islamique, ainsi que Maïmonide, qui a été élevé sous l'influence de la philosophie islamique.

¹¹⁷ Maïmonide, **Le guide des égarés**, p. 850-851.

Cependant, avec la crucifixion de Jésus dans le christianisme, le concept de péché devient un motif encore plus important. La personne qui s'attarde le plus sur ce concept est Paul. Plaçant la crucifixion de Jésus au centre de sa théologie, Paul donne trop de sens au concept de péché. Selon lui, une mauvaise période pour l'humanité a pris fin avec la mort de Jésus sur la croix. Il l'exprime ainsi : « ...notre Seigneur Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher du présent siècle mauvais, selon la volonté de notre Dieu et Père... » (Galates 1/4) Selon Paul, Jésus a consenti à être jugé selon l'ancienne loi et a ainsi libéré les croyants de cette loi. En d'autres termes, une nouvelle ère commence avec la crucifixion du Christ :

« Car tous ceux qui s'attachent aux œuvres de la loi sont sous la malédiction ; car il est écrit : Maudit est quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la loi, et ne le met pas en pratique. Et que nul ne soit justifié devant Dieu par la loi, cela est évident, puisqu'il est dit : Le juste vivra par la foi. Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction pour nous-car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au bois. » (Galates 3/ 10-13)

Ainsi, Jésus-Christ a enduré sa propre damnation pour l'amour des êtres humains et a risqué la mort sur la croix afin de les sauver de la malédiction. D'autre part, dans la théologie chrétienne, avec la mort douloureuse de Jésus, l'humanité est purifiée des péchés et l'ancienne alliance avec Dieu est annulée. Ainsi commence la nouvelle alliance. Ceci est exprimé dans la Bible :

« En effet, la loi, qui possède une ombre des biens à venir, et non l'exacte représentation des choses, ne peut jamais, par les mêmes sacrifices qu'on offre perpétuellement chaque année, amener les assistants à la perfection. Autrement, n'aurait-on pas cessé de les offrir, parce que ceux qui rendent ce culte, étant une fois purifiés, n'auraient plus eu aucune conscience de leurs péchés ? Mais le souvenir des péchés est renouvelé chaque année par ces sacrifices ; car il est impossible que le sang des taureaux et des boucs ôte les péchés. C'est pourquoi Christ, entrant dans le monde, dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, Mais tu m'as formé un corps ; u n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Voici, je viens Dans le rouleau du livre il est question de moi Pour faire, ô Dieu, ta volonté. Après avoir dit d'abord : Tu n'as voulu et tu n'as agréé ni sacrifices ni offrandes, Ni holocaustes ni sacrifices pour le péché ce qu'on offre selon la loi, l dit ensuite : Voici, je viens Pour faire ta volonté. Il abolit ainsi la première chose pour établir la seconde. (Hébreux 10/ 1-8) »

Ainsi, les rituels sacrificiels prennent fin avec le christianisme. Il n'est plus nécessaire de saigner les animaux. Parce que le sang de Jésus vaut le sang de tous les animaux. Dieu n'a pas besoin de ces sacrifices sanglants de toute façon. Alors, comment une seule personne peut-elle purifier les péchés de toute une humanité ? Bien sûr, il n'y a pas de formules mathématiques toutes faites pour cela. Cependant, il semble que cette question ait également préoccupé d'autres esprits. Un écrivain argentin Jorge Luis Borges, célèbre pour ses nouvelles, commente ce sujet comme suit : « *Ce qu'un homme fait est quelque chose qui est fait, dans une certaine mesure, par tous les hommes. C'est pourquoi une désobéissance commise dans un jardin contamine le genre humain, c'est pourquoi il n'est pas injuste que la crucifixion d'un seul Juif suffise à le sauver.* »¹¹⁸

A ce sujet, Augustin aborde cette question dans son livre *La Cité de Dieu* et pose la question suivante : « *Au fait, qui pourrait délirer au point de penser que ce qu'on offre à Dieu dans les sacrifices subviendrait à tel ou tel de ses besoins ?* »¹¹⁹ La qualité de la question d'Augustin nous montre qu'une notion de Dieu qui n'a besoin de rien est enracinée dans le christianisme. Car dans de nombreuses cultures, on croyait que les dieux avaient besoin de sacrifices qui leur étaient offerts. Augustin n'est pas seulement un théologien qui a dominé et façonné la culture chrétienne, mais aussi un philosophe qui connaissait très bien la philosophie grecque. Il répond à cette question comme suit :

*« On doit croire que Dieu n'a non seulement nul besoin de bétail ni de quoi que ce soit de corruptible et de terrestre, mais pas même de la justice de l'homme : c'est à l'homme que profite tout ce dont il fait droitement l'hommage à Dieu, et pas à Dieu lui-même. Et personne n'ira dire, s'il boit, qu'il est utile à la fontaine, et pas plus à la lumière s'il voit. Quant aux sacrifices qu'offraient autrefois les patriarches sous forme de bétail immolé – chose que, maintenant, le peuple de Dieu lit dans les textes, mais ne fait plus-, il ne faut voir là rien d'autre que la figure de ce qui s'accomplit parmi nous pour que nous nous attachions à Dieu, et veillions à ce que notre prochain fasse de même. Ainsi, le sacrifice visible est le sacrement, autrement dit le signe sacré, du sacrifice invisible. »*¹²⁰

¹¹⁸ Jorge Luis Borges, **Ficciones**, New York: Everyman's Library, 1993, p. 95. Nous trouvons une autre version de cette image conceptuelle dans le Coran, en l'étendant cependant au fait de tuer ou de sauver quelqu'un de la mort. « ...tuer une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur terre, serait comme tuer tous les hommes. Et quiconque lui ferait don de la vie, ferait don de la vie à tous les hommes. (Al-Maidah 5/32) »

¹¹⁹ Augustin d'Hippone, **La cité de Dieu**, p. 375.

¹²⁰ **Ibid.**, p. 376.

Ces paroles d'Augustin, déclarant que Dieu n'a besoin de rien, sont aussi un défi aux anciennes règles juives. D'autre part, Augustin se concentre sur ce que signifie le sacrifice pour le christianisme. Soulignant l'aspect de ce culte qui rapproche de Dieu, il dit :

« Ainsi le sacrifice véritable, c'est toute œuvre qui nous unit à Dieu dans une communion sainte : toute œuvre, donc, accomplie en vue de ce bien ultime par quoi vraiment nous pouvons être heureux. Et voilà pourquoi même la miséricorde, par quoi nous venons en aide à quelqu'un, si ce n'est pas pour Dieu que nous la pratiquons, n'est pas un sacrifice. En effet, bien qu'accompli ou offert par l'homme, le sacrifice n'en reste pas moins chose divine, et c'est même pourquoi les anciens Latins lui avaient donné ce nom. De ce fait, l'homme lui-même consacré par le nom de Dieu et voué à Dieu, en tant qu'il meurt au monde afin de vivre pour Dieu, constitue un sacrifice »¹²¹.

Dans le christianisme, la signification attribuée à la crucifixion de Jésus est assez élevée. Le dernier repas que Jésus a pris avec ses apôtres avant d'être jugé et crucifié porte également de nombreux symboles. Le repas que Jésus a eu avec ses apôtres ce soir-là indique qu'il sera sacrifié, tout comme un bouc émissaire. Ceci est décrit dans Matthieu comme suit :

« Pendant qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain ; et, après avoir rendu grâces, il le rompit, et le donna aux disciples, en disant : Prenez, mangez, ceci est mon corps. Il prit ensuite une coupe ; et, après avoir rendu grâces, il la leur donna, en disant : Buvez-en tous ; car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. (Matthieu 26/ 26-28) »

Ici, le sang apparaît comme un motif très important. Car le pardon de Dieu exige du sang, comme le dit Matthieu : *« Et presque tout, d'après la loi, est purifié avec du sang, et sans effusion de sang il n'y a pas de pardon. »* (Matthieu 9/ 22) Le dernier repas a été réinterprétée au cours des siècles dans la culture chrétienne. L'une de ces interprétations est faite par le philosophe allemand Hegel, qui a vécu au XIXe siècle. Il commente le dernier repas dans son *L'esprit du christianisme et son destin* comme ça :

¹²¹ Ibid., p. 378.

« Le lien du sang répandu et des amis de Jésus n'est pas qu'il aurait été répandu, comme quelque chose d'objectif, pour eux, pour leur utilité, mais (comme l'indique l'expression : qui mange ma chair et boit mon sang) le sang est le lien même, le rapport qui les unit au vin qu'ils ont tous bu dans la même coupe, qui est pour tous et le même pour tous ; ils en boivent tous, un même esprit de l'amour. Si ce qui les identifie était un avantage, un bienfait découlant du sacrifice du corps et de l'effusion du sang, ils ne se trouveraient unis sous ce rapport que dans un même concept ; mais dans la mesure où ils mangent le pain et où ils boivent le vin, où le corps de Jésus et son sang passent en eux, Jésus est en eux tous et sa nature les pénètre divinement, comme amour. Ainsi le pain et le vin n'existent pas simplement pour l'entendement, comme des objets ; l'acte de manger et de boire n'est pas une pure union avec soi-même produite par leur anéantissement, ni le sentiment la simple saveur de l'aliment et de la boisson ; l'esprit de Jésus en qui ses disciples sont un seul et même être, est devenu pour le sens externe une réalité, présente comme objet. Mais l'amour objectivé, ce subjectif devenu chose, retourne à sa nature, redevient subjectif dans l'acte de manger. A cet égard, on peut comparer ce retour à celui de la pensée devenue chose dans le mot écrit et qui, à partir d'un élément mort, d'un simple objet, retrouve dans la lecture sa subjectivité »¹²².

Hegel voit dans ce partage du pain et du vin le lien d'amour qui unit Jésus à ses apôtres. Avec ce lien, une unité se forme entre eux. Ce repas deviendra un rituel à l'église dans la liturgie de l'Eucharistie après la mort de Jésus, et à travers ce rituel, l'union entre les croyants et Dieu aura lieu. Hegel tente de retracer la formation de cette unité spirituelle dans les cultures en donnant un exemple tiré de la culture arabe :

« Quand un Arabe boit une tasse de café avec un étranger, il conclut par là avec lui un pacte d'amitié. Cette action commune les lie et ce lien engage l'Arabe à se montrer parfaitement loyal et secourable à l'égard de l'étranger. L'acte de manger et de boire en commun n'est pas ici ce qu'on nomme un signe ; la relation entre le signe et le désigné n'est pas en elle-même spiritualité, vie ; c'est un lien objectif ; le signe et le désigné sont étrangers l'un à l'autre et leur liaison ne s'opère qu'en dehors d'eux dans un troisième terme, c'est une liaison pensée. Manger et boire avec quelqu'un est un acte d'union, et l'expression même de cette union ; ce n'est pas un signe conventionnel ; il serait contre le sentiment naturel d'individus ennemis de boire ensemble un verre de vin ; le sentiment de communauté enfermé dans cette action contredirait aux dispositions dans lesquelles ils sont par ailleurs l'un à l'égard de l'autre »¹²³

¹²² Hegel, **L'esprit du christianisme et son destin**, p. 72-73.

¹²³ **Ibid.**, p. 70-71.

Hegel essaie de prouver que deux personnes mangeant et buvant ensemble est un signe d'amitié. Ainsi, cela renforce encore le sens du dernier repas que Jésus et ses apôtres ont mangé ensemble. Alors, peut-on considérer ce champ de croyance qui nous est présenté dans une perspective positiviste qui place l'esprit en son centre ? Bien sûr que non. Car selon la tradition positiviste, c'est un événement ordinaire que Jésus ait eu le dernier souper avec ses apôtres, puis ait été jugé et soit mort par crucifixion. Les significations que le christianisme attribue à ces événements sont entièrement liées aux domaines de croyance des croyants qui croient en cette religion. Le positivisme, en revanche, ne s'intéresse pas au domaine de la croyance. Par conséquent, selon le positivisme, la mort de Jésus comme prix pour les péchés des gens n'est pas un phénomène inexplicable. Le point de vue suivant avancé à ce sujet nous présente plus clairement le manteau du point de vue religieux.

« Les traditions religieuses, la naissance et la mort, le début et la fin de la terre et de l'humanité, et les événements qui se produisent autour de nous, non seulement rationnellement, mais prennent également en compte la relation physique de cause à effet, ainsi que les causes et effets métaphysiques, et apportent une autre perspective sur les événements de la tradition positiviste. Ainsi, tant les réflexions sur la création et l'existence de la vie après la mort que les miracles qui expriment l'extraordinaire ou l'extraordinaire dans les événements quotidiens ont une place importante dans les doctrines religieuses. »¹²⁴

En conséquence, nous pouvons dire que la compréhension de la mort de Jésus sur la croix seule est suffisante pour le sacrifice et la croyance que d'autres actes de sacrifice sont inutiles se sont installées dans la théologie chrétienne. Selon cette compréhension, Jésus lui-même a été sacrifié pour les péchés de l'humanité et a annulé le système sacrificiel de l'Ancien Testament. L'islam, la dernière des religions monothéistes, maintient le rituel du sacrifice comme dans sa forme originelle, comme dans le judaïsme. Dans ce contexte, la culture islamique n'accepte ni la croyance que Jésus est mort sur la croix ni qu'il était un sacrifice pour les péchés de toute l'humanité.

L'Islam, la dernière des religions monothéistes, fonde le rituel sacrificiel sur Abraham. L'Islam accepte cette tradition comme continuant dans le christianisme et n'accepte pas que Jésus ait pu être tué. Parce qu'accepter probablement cela signifierait

¹²⁴ Şinasi Gündüz, **Pavlus Hristiyanlığın Mimarı**, Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2017 p. 157-158.

que l'acceptation du sacrifice humain dans les religions monothéistes se poursuit. Peut-être à cause de cela, l'Islam insiste sur le fait que Jésus n'a pas été tué. Selon le Coran « *ils ne l'ont ni tué ni crucifié...* » (An-Nisa'a, 4/157) Cette verset cependant, ouvre la porte à la croyance que le Messie a toujours créé un sauveur en attente dans le monde islamique.¹²⁵

2.4. L'analyse de Freud

Freud fut un psychanalyste important qui a marqué l'histoire de la pensée et ses opinions furent reconnues comme jalons sérieux pavant la compréhension de l'existence psychologique de l'homme par de nombreux penseurs. Certains penseurs cependant se sont fortement opposés à ses idées. Dans notre cas, du fait qu'il aborde le phénomène du sacrifice sous un angle très différent, nous prendrons un temps pour considérer son interprétation métaphorique. Deux travaux de Freud à ce sujet sévirent de base à notre étude. Ce sont *Totem et tabou* et *Moïse et le monothéisme*. Dans son ouvrage, *Totem et Tabou* il affirme que la tradition du sacrifice dans les sociétés primitives est un facteur qui maintient la société en cohésion. Dans son ouvrage *Moïse et le monothéisme*, il traite de la question du judaïsme des religions monothéistes. Dans ses deux œuvres, on peut avancer qu'il s'est inspiré de la théorie du complexe d'Œdipe. Regardons *Totem et tabou*.

*« Dans les temps les plus anciens, l'animal sacrificiel avait été lui-même sacré et sa vie inviolable ; elle ne pouvait lui être ôtée qu'avec la participation et la co-culpabilité de toute la tribu et en présence du dieu, afin de fournir la substance sacrée, par la consommation de laquelle les compagnons de clan s'assuraient l'identité matérielle les liant entre eux et avec la divinité. Le sacrifice était un sacrement, l'animal sacrificiel lui-même un compagnon de tribu. C'était en réalité le vieil animal totem, le dieu primitif lui-même, par la mise à mort et la consommation duquel les compagnons du clan rafraîchissaient et assuraient leur ressemblance au dieu. »*¹²⁶

Ici, Freud aborde l'attitude des hommes primitifs à l'égard de l'animal du clan. Ces informations nous donnent une vision intéressante de la perception de l'univers,

¹²⁵ Voir **Beklenen Kurtarıcı İnancı**, [Sempozyumu] Ed: Yusuf Şevki Yavuz 29 Mayıs Üniversitesi (KURAMER), İstanbul, 2016.

¹²⁶ Sigmund Freud, **Totem et tabou**, Quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés, Œuvres complètes, Presses Universitaires De France, p. 356-357.

de Dieu et des animaux par les peuples antiques. Selon cette logique, tuer un animal signifie tuer un membre du clan. Et lorsque cet acte est accompli avec un rituel, il cesse d'être un crime. Robertson Smith explique pourquoi les peuples du monde antique pratiquaient des rituels de sacrifice collectif comme suit :

« ...la faim elle-même ne justifie pas le massacre, sauf que l'acte du clan était si profondément enraciné qu'il a survécu à la doctrine selon laquelle tout massacre est un sacrifice. Ce fait suffit à lever le dernier doute quant à la thèse selon laquelle tout sacrifice était originellement un sacrifice clanique, et en même temps il place le massacre d'une victime sous un jour nouveau, en le classant parmi les actes qui, dans la société primitive, sont illégales pour un individu et ne peuvent être justifiées que lorsque l'ensemble du clan partage la responsabilité de l'acte. »¹²⁷

Cette explication révèle également la logique du sacrifice dans le monde antique. Cette action garantissait également le partage du blâme par l'ensemble des membres de la tribu. Elle avait également formé un lien de sang entre eux ; manger ensemble l'animal sacré devait donner aux membres le sentiment d'appartenir au même clan. Aujourd'hui même, il est important de manger ensemble dans nos sociétés. Qu'est-ce que cela signifiait en outre dans le monde antique dans le cas d'un sacrifice ? A quoi bon boire le sang de la victime ? Probablement pensaient-ils que les liens de parenté étaient liés au sang. Boire ensemble le sang de la victime signifiait, en un sens, le rétablissement de ce lien. Robertson Smith donne un exemple de la cérémonie sacrificielle sauvage au cours de laquelle le sang de la victime était bu dans une ancienne société arabe.

« dans la plus ancienne forme connue de sacrifice arabe, telle que décrite par Nilus (Moine du mont Sinaï), le chameau choisi comme victime était attaché sur un grossier autel de pierres empilées, et lorsque le chef de la bande avait mené trois fois les fidèles autour de l'autel dans une procession solennelle accompagnée de chants, il infligeait la première blessure, alors que les derniers mots de l'hymne étaient encore sur les lèvres de l'assistance, puis en toute hâte allaient boire le sang qui jaillissait. Immédiatement, toute la compagnie devenait victimes de leurs épées, coupant des morceaux de chair frémissante et les dévorant crus avec une hâte si sauvage, que dans le court intervalle compris entre le lever de l'étoile du jour qui marquait l'heure du début du service et la

¹²⁷ Smith, **The Religions of the Semites**, p. 284.

*disparition de ses rayons devant le soleil levant, le chameau tout entier, corps et os, peau, sang et entrailles, avait été entièrement dévoré. »*¹²⁸

Ce repas sacrificiel était probablement l'une des cérémonies les plus importantes au cours desquelles les membres du clan se sentaient pleinement entiers. Freud interprète ce repas sacrificiel cité par Smith comme suit : « *Ce rite barbare témoignant d'un extrême archaïsme n'était pas, d'après toutes les preuves dont on dispose, un usage isolé, mais la forme générale originelle du sacrifice totémique qui connut à une époque ultérieure les atténuations les plus diverses.* »¹²⁹

Un autre aspect des rituels sacrificiels dans le monde antique est le deuil de l'animal abattu après la pratique du sacrifice. Selon Robertson Smith, « *Le deuil n'est pas une expression spontanée de sympathie pour la tragédie divine, mais obligatoire et imposé par la peur d'une colère surnaturelle.* »¹³⁰ Le fait de pleurer et de faire son deuil est le plus susceptible d'être évité en raison des conséquences potentielles du sentiment de culpabilité et en même temps, cela crée une sorte de catharsis. En regardant la critique de Freud :

*« Mais à ce deuil succède la plus bruyante joie festive, le déchaînement de toutes les pulsions et l'autorisation de toutes les satisfactions. Il nous est ici donné de pénétrer sans peine l'essence de la fête.¹³¹ Une fête est un excès autorisé, ou bien plutôt commandé, l'effraction solennelle d'un interdit. Ce n'est pas parce que les hommes sont d'humeur joyeuse à la suite d'une quelconque prescription qu'ils commettent des outre passements, mais l'excès réside dans l'essence de la fête ; l'humeur festive est engendrée par le libre accès à ce qui est d'ordinaire interdit. »*¹³²

Dans la nature même de la fête, réside le soulagement de l'ensemble des membres du clan vis-à-vis des sentiments reprônés. La musique entre en jeu à ce point précis pour aider à réaliser la catharsis en la paradoxale coexistence des sentiments de douleurs. D'autre part Freud lie l'étrangeté de ce cas, au complexe paternel. Les communautés primitives seraient le reflet de l'humeur d'un enfant.

¹²⁸ Ibid., p. 338.

¹²⁹ Freud, *Totem et tabou*, p. 357.

¹³⁰ Smith, *The Religions of the Semites*, p. 412.

¹³¹ Freud, *Totem et tabou*, p.359.

¹³² Ibid.

« La psychanalyse nous a révélé que l'animal totem est effectivement le substitut du père, ce avec quoi s'accordait sans doute la contradiction voulant qu'il est ordinairement interdit de le tuer tandis que sa mise à mort devient une festivité, qu'on tue l'animal alors qu'on en observe le deuil. La position de sentiment ambivalente, qui caractérise aujourd'hui encore le complexe paternel chez nos enfants et se poursuit souvent dans la vie des adultes, s'étendrait aussi au substitut paternel qu'est l'animal totem. »¹³³

Ainsi Freud établit un lien psychologique entre le père et l'animal totémique. Mais il semble que cela ne lui suffise pas lorsqu'il affirme plus encore que ces hommes ont parfois tué leur père comme ils ont tué l'animal totem. À ce stade, il s'appuie sur les théories de Charles Darwin et d'Atkinson sur l'apparition de la race humaine. Il tente ensuite de placer sa théorie dans le cadre de la théologie juive et chrétienne. L'un des éléments les plus importants venant infirmer cette théorie à nos yeux est qu'elle constitue une spéculation reposant sur des faits non prouvés. Le deuxième problème viendrait du fait qu'il s'inspire de ses patients névrosés pour étendre ses conclusions à l'ensemble de la race humaine jusqu'à fantasmer de considérer l'ensemble de l'humanité comme sa patientèle. Nous devons cependant admettre, que les écrits de Freud et ses conclusions font preuve d'une telle intelligence qu'il serait impossible de ne pas le considérer. Regardons ce qu'il dit au sujet de la formation de la névrose :

« Traumatisme précoce, défense, latence, explosion de la névrose, retour partiel du refoulé, telle est, d'après nous, l'évolution d'une névrose. J'invite maintenant le lecteur à faire un pas de plus et à admettre qu'il est possible de faire un rapprochement entre l'histoire de l'espèce humaine et celle de l'individu. Cela revient à dire que l'espèce humaine subit, elle aussi, des processus à contenus agressivo-sexuels qui laissent des traces permanentes bien qu'ayant été, pour la plupart, écartés et oubliés. Plus tard, après une longue période de latence, ils redeviennent actifs et produisent des phénomènes comparables, par leur structure et leur tendance, aux symptômes névrotiques. »¹³⁴

Il peut sembler significatif à première vue d'établir des parallèles entre l'histoire de l'espèce humaine et celle de l'individu. Le fait que les hommes soient primitifs dans de nombreuses régions du monde antique par rapport à aujourd'hui peut nous amener à les voir comme des enfants. Cependant, le fait qu'il existe de nombreux individus différents dans le monde, grandissant dans des environnements forts différents

¹³³ *Ibid.*, p. 360.

¹³⁴ Sigmund Freud, **Moïse et le monothéisme**, Traduit en français par Anne Berman, Reproduit par les Éditions Gallimard, Québec : Chicoutimi, 2002, p. 58.

constituerait le point faible de cette théorie. Après cette explication, Freud expose les théories qui soutiendront son idée.

« Mon argumentation se base sur une suggestion de Charles Darwin et se réfère à une hypothèse d'Atkinson : aux temps primitifs, l'homme vivait en petites hordes dont chacune était gouvernée par un mâle vigoureux. L'époque ne peut être précisée et nos connaissances géologiques elles-mêmes ne nous apprennent rien à ce sujet. Sans doute le langage n'était-il alors qu'à peine ébauché. Un point essentiel de notre argumentation est que le destin que nous allons retracer fut celui de tous les hommes primitifs, donc celui aussi de nos aïeux. »¹³⁵

Cette théorie n'est pas très différente de prétendre que la race humaine se compose de deux personnes nommées Adam et Eve. Compte tenu de l'attitude de Freud à l'égard des religions monothéistes, il semble vouloir réfuter ici un mythe en produisant un mythe contraire. En réécoutant Freud :

« Cette histoire ainsi racontée paraît très condensée comme si ce qui avait mis des années à s'achever, ce qui s'était répété sans cesse, ne s'était en réalité produit qu'une seule fois. Le mâle vigoureux, seigneur et père de toute la horde, disposait à son gré et brutalement d'un pouvoir illimité. Toutes les femelles lui appartenaient : les femmes et les filles de sa propre horde ainsi, sans doute, que celles ravies aux autres hordes. Le sort des fils était pénible : quand il leur arrivait de susciter la jalousie de leur père, ils étaient massacrés, châtrés ou chassés, se voyaient contraints de vivre en petites communautés et ne pouvaient se procurer de femmes que par le rapt. Il arrivait que certains d'entre eux finissent par se créer une situation analogue à celle du père dans la horde primitive. Les fils les plus jeunes avaient naturellement une situation privilégiée, protégés qu'ils étaient par l'amour de leur mère et l'âge de leur père ; ils pouvaient ainsi plus aisément succéder à celui-ci. Il semble qu'on puisse, dans un grand nombre de légendes et de mythes, retrouver des traces de l'évincement de l'aîné et de la préférence accordée au cadet. »¹³⁶

Ici, Freud combine les théories qu'il a prises de Darwin et d'Atkinson et établit une nouvelle théorie. Il l'admettra plus tard.¹³⁷ Toute l'argumentation de Freud repose

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid, p. 58-59.

¹³⁷ « J'ai déjà soutenu cette thèse il y a un quart de siècle de cela, en 1912, dans mon livre *Totem et Tabou* et ne ferai que répéter ce que j'ai dit alors. Mon argumentation se base sur une suggestion de Ch. Darwin et se réfère à une hypothèse d'Atkinson : aux temps primitifs, l'homme vivait en petites hordes dont chacune était gouvernée par un mâle vigoureux. L'époque ne peut être précisée et nos connaissances géologiques elles-mêmes ne nous apprennent rien à ce sujet. Sans doute le langage

sur l'existence de ce motif paternel vigoureux. Alors pourquoi n'avoir choisi uniquement que le scénario du père cruel et égoïste dans cette théorie ? Cette question n'a pas de réponse. Alors qu'il pourrait aisément être également soutenu la thèse des pères miséricordieux qui auraient existés depuis les temps anciens jusqu'à notre époque.

« A ce premier stade d'organisation « sociale » succéda ensuite un autre où, sans doute, les frères chassés, groupés en communautés, s'associèrent pour vaincre leur père et - suivant la coutume de l'époque - le dévorer. Ce cannibalisme ne doit pas nous choquer ; il a survécu jusqu'en des époques bien plus tardives. Le point essentiel est que nous attribuons à ces hommes primitifs des sentiments et des émotions analogues à ceux que les recherches psychanalytiques nous ont permis de découvrir chez nos primitifs actuels et chez nos enfants, ce qui revient à dire que tout en craignant et haïssant leur père, ils le vénéraient aussi et le prenaient pour exemple. En réalité chacun aurait voulu se mettre à sa place. L'acte cannibale doit donc être considéré comme une tentative d'identification au père en s'en incorporant un morceau. »¹³⁸

Le point à critiquer ici est que Freud part de l'hypothèse selon laquelle tout enfant haït son père. Mais n'est-ce pas une bien trop grande généralisation ? Une thèse basée principalement sur des a priori ? Freud affirme aussi que ces frères, qui ont tué et mangé leurs pères, ont formé une alliance dans le temps :

« Durant cette période de « horde des frères », le souvenir du père resta vivace et un animal plein de force, qui peut-être avait été, lui aussi d'abord redouté, fut promu substitut du père. Un pareil choix a certes de quoi nous surprendre, mais le gouffre que l'homme a créé par la suite entre l'animal et lui n'existait pas pour le primitif, et continue à ne pas exister pour nos enfants dont les phobies d'animaux, nous avons eu l'occasion de le constater, s'expliquent par la crainte de leur père. Dans les relations avec l'animal totem se retrouvait intacte l'ambivalence des sentiments inspirés par le père. D'une part, le totem était considéré comme un ancêtre incarné, l'esprit protecteur du clan, qui devait, à ce titre, être révérentiel et ménagé, d'autre part, on instituait une fête où un sort semblable à celui qu'avait subi le père était réservé à l'animal totem. Il était mis à mort puis mangé par tous les membres du clan assemblés. (Le repas totémique, d'après Robertson Smith.) Cette grande fête était en réalité la fête de la victoire des fils coalisés contre leur père. »¹³⁹

n'était-il alors qu'à peine ébauché. Un point essentiel de notre argumentation est que le destin que nous allons retracer fut celui de tous les hommes primitifs, donc celui aussi de nos aïeux. » **Ibid**, p. 58.

¹³⁸ **Ibid.**, p. 59.

¹³⁹ **Ibid.**

Ici, Freud a d'abord présenté sa thèse selon laquelle les religions sont nées à travers la relation avec le père et plus tard avec l'animal totem. Selon lui totémisme est la première forme d'apparition de la religion. *« A l'animal succèdent des dieux humains dont l'origine totémique ne nous est pas dissimulée. Le dieu conserve sa forme animale ou tout au moins une tête d'animal, ou bien le totem devient le compagnon inséparable du dieu ou bien encore le mythe nous représente le dieu tuant justement l'animal qui n'est autre cependant que son prédécesseur. »*¹⁴⁰

Vraisemblablement, cette compréhension résultait du fait de voir les dieux et les animaux comme des êtres humains. Les dieux peuvent manger et être en colère comme les humains. De plus, les animaux et les dieux peuvent être interchangeés, comme des enfants échangeant de place dans un jeu. En ce sens, les dieux peuvent parfois être à tête animale. Ces conceptions sont aussi la preuve que l'homme est intimement lié à la nature. Freud affirme qu'au fil du temps, les humains en sont venus à croire au monothéisme comme suit. *« Les dieux mâles reflètent les conditions de l'époque patriarcale : ils sont nombreux, doivent se partager l'autorité et obéissent parfois à un dieu encore plus puissant qu'eux. Un pas de plus et nous voilà en face du sujet qui nous occupe ici : le retour à un dieu père, seul, unique, omnipotent. »*¹⁴¹

À ce stade, Freud tente de prouver que Dieu est un dessein humain n'étant autre qu'un père glorifié. Cependant, il n'a pas suffisamment de preuves et ne peut aller au-delà de cette hypothèse. Il est déjà conscient de ces lacunes et utilise les déclarations suivantes, pouvant être considérées comme des aveux :

« Il faut bien convenir que cet aperçu historique est plein de lacunes et, en bien des points d'incertitudes, toutefois nul ne saurait, sans sous-estimer grandement la richesse et la force convaincante du matériel sur lequel nous nous basons, qualifier de fantaisiste notre façon de concevoir l'histoire primitive. De grands fragments du passé, ici rassemblés en un tout, sont historiquement prouvés, comme, par exemple, le totémisme, les communautés de mâles. D'autres faits ont trouvé de remarquables répliques. C'est ainsi que plus d'un auteur a été frappé de la similitude qui existe entre le rite de la communion chrétienne - par lequel le croyant s'assimile symboliquement le sang et la chair de son dieu - et le repas totémique qui a une signification semblable. De nombreux

¹⁴⁰ Ibid., p. 60.

¹⁴¹ Ibid.

reliquats de l'époque primitive oubliée subsistent dans les légendes et les contes populaires. De plus, l'étude analytique de la vie psychique des enfants a permis de récolter une moisson abondante et inespérée de documents susceptibles de combler les lacunes de notre connaissance des temps primitifs, Pour faire mieux ressortir toute l'importance des relations entre père et fils, contentons-nous de citer les phobies d'animaux, l'étrange peur d'être mangé par le père et l'énorme intensité de la peur de la castration. »¹⁴²

Là encore, Freud démontre les signes de patients pédiatriques se voulant attributs de l'ensemble du genre humains. D'autre part, il applique également le crime des enfants parricides, aux religions monothéistes. En d'autres termes, si nous acceptons le prophète Moïse comme ancêtre des religions monothéistes, il devrait connaître le même sort que le père initial du processus historique. Au début de son livre, Freud parlait du fait que Moïse n'était pas un peuple hébreu, mais aurait pu être tué par les personnes qu'il avait sauvées d'Égypte. Pour argumenter, il souligne le caractère fort et puissant de Moïse et convainc le lecteur à ce sujet. Dans l'Ancien Testament, Moïse est effectivement décrit comme tel. Il établit des parallèles entre le caractère de Moïse et le dessein de Dieu des Juifs, tout comme les parallèles qu'il établit entre Dieu et le premier père fort. Il dit :

« Ce fut, indubitablement, l'imposante image paternelle qui, en la personne de Moïse, condescendit à assurer aux misérables laboureurs juifs qu'ils étaient les fils préférés du père. Et quelle séduction dut exercer sur eux l'idée d'un Dieu unique, éternel, omnipotent, qui, en dépit de leur humble condition, daignait conclure avec eux une alliance en leur promettant, à condition qu'ils continuassent à l'adorer, de veiller sur eux ! Sans doute leur fut-il difficile de séparer l'image de Moïse de celle de son Dieu. Juste intuition, car Moïse dut attribuer certains des traits de son propre caractère au Seigneur : l'irascibilité et l'implacabilité, par exemple. En tuant leur grand homme, les Juifs ne firent que répéter un crime qui, aux époques primitives, avait été une loi dirigée contre le roi divin et qui, nous l'avons vu, avait un prototype plus lointain encore. »¹⁴³

¹⁴² **Ibid.**

¹⁴³ **Ibid.**, p. 77. Y a-t-il un effet de la période dans laquelle Freud vécut, en arrière-plan de l'affirmation de Moïse, le fondateur de judaïsme était-il Juif lui-même ? C'est un point d'interrogation dans les esprits. Fethi Benslama fait un commentaire à ce sujet. « *Freud déconstruisait ainsi en 1939, dans la période la plus sombre de l'idéologie de l'origine et de la pureté en Europe, l'unicité origininaire, pour proposer une écriture multiple et répétée de l'origine, toujours hétérogène et extérieure à la totalité que l'on veut imposer en son nom. Sa disparité, nous dit-il, est temporelle, géographique, matérielle et langagière ; jusqu'au fondateur lui-même qui n'échappe pas au caractère composite de son identité puisque, selon Freud, il y aurait au moins deux Moïse !* » Fethi Benslama, **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, Paris : Flammarion, 2012. p. 32.

Le concept juif d'un Dieu fort est-il uniquement le fruit de leurs aspirations à s'élever au-delà de leur condition d'esclaves ? Vivre une condition aussi difficile les a-t-il conduits à l'idée d'un Dieu idéal aussi noble qu'omnipotent ? Pouvons-nous penser ainsi ? Plus les hommes se sentent impuissants, plus leur idée de dieu est grande. Ces remarques de Freud ne semblent pas si incohérentes. Les troubles et les privations dans le monde matériel de l'homme enrichissent probablement ses desseins dans le domaine spirituel. Comment devrions-nous alors interpréter ces affirmations de Freud à propos du prophète Moïse ? Pour cela, il faut se pencher sur les expériences de Moïse avec le peuple hébreu dans l'Ancien Testament. Selon ce qui est décrit dans l'Exode, le prophète Moïse fait sortir le peuple hébreu d'Égypte à la suite d'une lutte difficile avec Pharaon. Ils doivent cependant dans ce processus traverser ensemble une période très difficile. Ces personnes, fraîchement libérées de l'esclavage, ne veulent pas payer le lourd tribut de la liberté. Arrivés au désert, les Hébreux commencèrent à murmurer sur Moïse et Aaron : *« Que ne sommes-nous morts par la main de l'Éternel dans le pays d'Égypte, quand nous étions assis près des pots de viande, quand nous mangions du pain à satiété ? car vous nous avez menés dans ce désert pour faire mourir de faim toute cette multitude. »* (Exode 16/2-3)

Les Hébreux se plaignent comme des enfants face aux dures conditions du désert. La nourriture qu'ils mangeaient à l'époque de l'esclavage en Égypte leur manque. *« Qui nous donnera de la viande à manger ? Nous nous souvenons des poissons que nous mangions en Égypte, et qui ne nous coûtaient rien, des concombres, des melons, des poireaux, des oignons et des aulx. Maintenant, notre âme est desséchée. »* (Nombres 11/4-6) Ces plaintes des Hébreux irritent le Dieu juif. Moïse semble être pris en étau entre Dieu et les Hébreux. D'un côté, les plaintes du peuple, de l'autre, la colère du Dieu. Vraisemblablement, le prophète Moïse, en pleine détresse se lamente :

« Pourquoi affliges-tu ton serviteur, et pourquoi n'ai-je pas trouvé grâce à tes yeux, que tu aies mis sur moi la charge de tout ce peuple ? Est-ce moi qui ai conçu ce peuple ? est-ce moi qui l'ai enfanté, pour que tu me dises : Porte-le sur ton sein, comme le nourricier porte un enfant, jusqu'au pays que tu as juré à ses pères de lui donner ? Où prendrai-je de la viande pour donner à tout ce peuple ? Car ils pleurent auprès de moi, en disant : Donne-nous de la viande à manger ! Je ne puis pas, à moi seul, porter tout ce peuple, car il est trop pesant pour moi. » (Nombres 11/11-14)

Ces paroles du prophète Moïse, excluent-elles réellement l'amour qui puisse exister entre lui et le peuple hébreu ? Il était probablement très ardu pour le prophète Moïse, en tant que leader, de guider un peuple avec une telle mentalité. N'est-il pas compréhensible d'éprouver de la colère à la place du prophète Moïse ? D'autre part, Freud considère le christianisme comme extension historique du judaïsme et interprète la relation ambivalente entre père et fils dans le contexte de ces deux religions.

« Nous avons dit déjà que la cérémonie chrétienne de la Sainte Communion par laquelle le croyant s'incorpore la chair et le sang du Rédempteur ne fait que répéter l'ancien repas totémique, en perdant, il est vrai, tout caractère agressif pour ne reproduire que la tendresse et l'adoration. L'ambivalence qui prédomine dans les relations entre père et fils transparait toutefois nettement dans le résultat final de la réforme religieuse qui, destinée soi-disant à amener une réconciliation avec le père, aboutit au détronement et à la destitution de celui-ci. Le judaïsme avait été la religion du père, le christianisme devint la religion du fils. L'ancien Dieu, le Dieu-Père, passa au second plan ; le Christ, son Fils, prit sa place, comme aurait voulu le faire, à une époque révolue, chacun des fils révoltés. »¹⁴⁴

Freud a tout à fait raison de décrire le judaïsme comme « la religion du père ». Car, dans l'Ancien Testament, à partir de la sortie d'Égypte, il est dépeint que le peuple hébreu déviait du droit chemin et que Dieu le grondait et le menaçait toujours comme un père, Ici la relation entre Dieu et le peuple d'Israël a tout de celle d'un enfant immature et d'un père autoritaire. Dans le judaïsme, Dieu est au centre. Alors que dans le christianisme, Jésus est considéré comme dieu et joue un rôle central dans la théologie.

« D'autres éléments resurgis de la tragédie qui s'était jouée autour de la personne du père primitif ne sont nullement compatibles avec la religion mosaïque. A cette époque le sentiment de culpabilité ne demeura pas l'apanage des Juifs ; il affecta, à la manière d'un vague malaise, d'un triste pressentiment dont nul ne pouvait expliquer la cause, tous les peuples méditerranéens. Les historiens modernes parlent d'un vieillissement de la culture antique, je les soupçonne fort de n'avoir vu, dans cette dépression des peuples, que les causes occasionnelles et accessoires. C'est le judaïsme qui clarifia cette situation pénible. »¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ibid. p. 62.

¹⁴⁵ Ibid. p. 92.

Dans le judaïsme, bien que le prophète Moïse fut un sauveur qui fit sortir les Hébreux d'Égypte, Jéhovah restait au centre. Le meurtre de ce père, cependant, a créé un sentiment de culpabilité. D'après Freud, Saint Paul construit toute la théologie chrétienne sur cette culpabilité par la formule suivante :

« Bien que les voies eussent été préparées de différents côtés, ce fut cependant dans l'esprit d'un Juif, Saul de Tarse, qui en tant que citoyen romain était appelé Paul, que naquit l'idée suivante : Si nous sommes aussi malheureux, c'est parce que nous avons tué Dieu le Père. » Nous concevons parfaitement qu'il n'ait pu saisir cette vérité que sous la forme fabulée, erronée, de cette bonne nouvelle : « Nous voilà débarrassés de toute culpabilité depuis que l'un d'entre nous a donné sa vie pour le rachat de tous nos péchés. » Évidemment, on ne trouve pas dans cette formule d'allusion au meurtre de Dieu, mais un crime que seul le sacrifice d'une vie pouvait racheter pouvait-il être autre chose qu'un meurtre ? Il était dit, de plus, que le sacrifié était le propre Fils de Dieu, ce qui établissait un lien entre l'illusion et la vérité historique. Puisant sa force dans une vérité historique, la nouvelle foi put surmonter tous les obstacles ; au sentiment enivrant d'avoir été choisi succéda le soulagement de la rédemption salvatrice. Toutefois le fait de l'assassinat du père, quand son souvenir resurgit dans la mémoire des hommes, eut à surmonter de bien plus grands obstacles que l'autre, celui qui avait constitué l'essence du monothéisme. Ce fait-là subit aussi de bien plus considérables déformations. Le meurtre dont on ne pouvait faire mention fut remplacé par le concept vraiment vague du péché originel. »¹⁴⁶

L'approche de Freud concernant la doctrine du péché originel est en effet très intrigante. Elle nous amène à repenser les raisons pour lesquelles cette doctrine occupe une place si centrale dans le christianisme. Il s'agirait d'attribuer dans le christianisme, la mort de Jésus sur la croix à une cause particulière et d'en construire un monde de sens glorifiant sa mort. Et si le christianisme avait rejeté cette mort comme le fait l'islam ? Comment aborder cette même question du point de vue de l'islam, dernière des religions monothéistes ? Freud semble s'abstenir de commenter l'islam. Est-ce parce qu'il n'y a pas de la figure d'un dieu père dans la culture islamique ? Il mentionne l'islam dans son livre:

« L'auteur avoue à regret qu'il est forcé de s'en tenir à ce seul exemple parce que ses connaissances techniques ne lui permettent pas de compléter ses recherches. Son savoir limité lui permet toutefois d'ajouter que l'instauration de la religion de Mahomet lui paraît être une répétition abrégée de la religion juive sur laquelle elle s'est modelée. Il

¹⁴⁶ Ibid. p. 92-93.

semble que le Prophète ait d'abord projeté d'adopter, pour lui-même et pour son peuple, le judaïsme tel qu'il se présentait alors. En récupérant le grand et unique Père primitif, les Arabes acquirent une conscience d'eux-mêmes extraordinairement accrue qui leur valut de grands succès matériels, mais leur dynamisme s'y épuisa. Allah se montra bien plus reconnaissant envers son peuple élu que ne l'avait jadis été Jahvé envers le sien. Cependant, le développement interne de la nouvelle religion ne tarda pas à s'arrêter, peut-être parce qu'elle manquait de cette profondeur qu'avait donnée à la religion juive le meurtre de son fondateur.¹⁴⁷

Nous devons réfléchir un peu à cette interprétation de Freud. Tout d'abord, il n'y a pas l'image d'un « dieu père » dans l'Islam. Dieu n'est pas une référence au père dans le Coran. À cet égard, la sourate Al-Ihlas rejettera la reproduction divine. Ceci est indiqué dans le Coran « *Allah, Le Seul à être imploré pour ce que nous désirons. Il n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus. Et nul n'est égal à Lui* » Ainsi, dans l'Islam, la dernière des religions monothéistes, la figure paternelle n'est pas projetée sur le dieu contrairement au christianisme et au judaïsme. Cependant, il traite la question de l'origine islamique à travers la présence d'un prophète, et la constante référence à celui-ci : Abraham dans le Coran. Fethi Benslama commente ce sujet comme suit. « *Dès son émergence, la dernière religion monothéiste est entrée en conflit avec celles qui l'ont précédées, ce qui a focalisé le début de la prédication du fondateur autour de l'héritage d'une première foi, celle d'Abraham dont il présente l'islam comme la réappropriation, après sa déformation et son oubli par le judaïsme et le christianisme. Le retour à Abraham a été le mot d'ordre de la refondation mahométane, un retour qui se veut l'ultime du monothéisme, scellant ainsi son origine à sa fin.* »¹⁴⁸

Cet attachement étroit de l'islam à Abraham est évident dans tous les aspects de la religion. Il y a toujours une référence à lui, en particulier dans les prières effectuées cinq fois par jour et pendant le Hajj. La référence au prophète Abraham dans ces cultes signifie la confirmation de son rôle de père fondateur. L'accepter comme ancêtre fondateur revient en fait à l'accepter comme père. Benslama continue :

¹⁴⁷ Ibid. p. 65.

¹⁴⁸ Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, p. 114.

« Si une réappropriation du Père-originaire est envisageable dans l'islam, elle passe assurément par la figure d'Abraham, le père que le monothéisme met Entête de son archive, et que nous appellerons le Père-de-la-genèse. Il faut souligner, en effet, que la formation de l'islam serait incompréhensible sans cette figure, sans ce qu'elle a pu engager de la problématique des origines. C'est par ce Père-de-la-genèse que le prophète de l'islam s'ouvre l'accès à l'Unique et au Grand. »¹⁴⁹

L'Islam maintient la continuité du lien avec le prophète Abraham à travers le rituel du sacrifice. Cela nous montre que le rituel du sacrifice est au centre des religions Abrahamiques. Pour les musulmans, la signification de ce rituel est la confirmation de la foi en Dieu, tout comme cela était le cas avec Abraham. A travers ce rituel, est revécu l'expérience d'Abraham au moment où Ismaël (ou Isaac) fut sauvé. En établissant un lien entre le passé et le présent, les musulmans renforcent leur foi. Benslama exprime très bien cette situation :

« L'Islam est la seule des trois religions monothéistes à faire de la commémoration du sacrifice d'Abraham une obligation rituelle annuelle au cours de laquelle chaque père de famille procède au sacrifice du bœuf substitutif. Cet élément est capital dans la formation du complexe paternel en islam, puisque le renoncement au meurtre du fils est mis en scène et rejoué d'une manière permanente. Plus qu'une remémoration, on pourrait parler ici d'une réactualisation du renoncement au meurtre du fils et de son pacte. Mais si cette mise en scène du sacrifice, son actus au sens théâtral du terme, rappelle le renoncement, elle convoque du même coup son origine, ou ce pourquoi il s'est constitué comme renoncement. »¹⁵⁰

2.4.1. Une critique la théorie de Freud

Freud a été particulièrement critiqué par de nombreux scientifiques. Parce qu'il voyait le totémisme comme le début de la culture humaine et parce qu'il avait placé le complexe d'Œdipe à la base de sa théorie. Nous verrons les critiques de Malinowski à ce sujet. Dans son ouvrage Malinowski critique le complexe d'Œdipe et traite des faiblesses de cette théorie. *« Pour le psychanalyste, le complexe d'Œdipe est le fondement de toute culture. Cela doit signifier pour eux non seulement que le complexe régit tous les phénomènes culturels, mais également qu'il les a tous précédés temporairement. Le complexe est le fond et l'origine duquel a grandi l'ordre*

¹⁴⁹ Ibid., p. 118.

¹⁵⁰ Ibid.

*totémique, le premier élément de loi, les débuts du rituel, l'institution du droit de la mère, tout ce qui, en fait, est considéré par l'anthropologue général et par le psychanalyste comme le premier élément de la culture. »*¹⁵¹

La théorie que Freud a reprise de Darwin et d'Atkinson, combinée à une nouvelle théorie est aussi pleine d'incohérences. Malinowski énumère ces incohérences une à une et tente de nous sauver de l'attrait de cette complexe élucubration. *« Pourquoi le père devrait-il expulser les fils s'ils sont naturellement et instinctivement enclins à quitter la famille dès qu'ils n'ont plus besoin de protection parentale ? Pourquoi devraient-ils manquer de filles si les enfants adultes du même sexe doivent également sortir ? Pourquoi les jeunes hommes resteraient-ils autour de la horde parentale, pourquoi devraient-ils haïr le père et souhaiter sa mort ? Comme nous le savons, ils sont heureux d'être libres et ne souhaitent pas retourner dans la horde parentale. Pourquoi devraient-ils finalement même tenter ou accomplir l'acte fastidieux et déplaisant de tuer le vieil homme, en attendant simplement sa retraite, ils pourraient obtenir un accès libre à la horde s'ils le désiraient ? »*¹⁵²

Soulignant l'illogisme du meurtre du père âgé, Malinowski nous en fait également ressentir toute son inutilité. Pour lui la théorie de Freud était purement fictive et inspirée de la structure familiale européenne caractéristique de son temps. *« Il est facile de percevoir que la horde primitive a été dotée de tous les préjugés, inadaptations et colères d'une famille européenne de la classe moyenne, puis lâché dans une jungle préhistorique fantasmée pour se déchaîner dans une hypothèse des plus séduisantes mais des plus fantastiques. »*¹⁵³

« Comme nous l'avons vu, il nous est demandé de croire que le crime totémique produit un remords qui s'exprime dans le sacrement de la fête totémique endo-cannibale, et dans l'institution du tabou sexuel. Ce qui impliquerait de facto et paradoxalement la présence d'une conscience chez les fils parricides. Mais la conscience est un trait mental très peu naturel imposé à l'homme par la culture. Cela impliquerait également qu'ils aient la possibilité de légiférer, d'établir des valeurs morales, des cérémonies religieuses et des liens sociaux. Encore une fois, il est impossible de l'assumer ou de l'imaginer, pour la

¹⁵¹ Bronislaw Malinowski, **Sex and repression in savage society**, London : Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 162-163.

¹⁵² **Ibid.**, p. 164.

¹⁵³ **Ibid.**, p. 165.

*simple raison que, par hypothèse, l'événement se produirait dans un milieu pré culturel.
Et la culture, faut-il le rappeler, ne peut être créée en un instant et en un seul acte. »*¹⁵⁴

Malinowski trouve paradoxal que le meurtre du père puisse impliquer des remords chez les fils. Il affirme que la conscience est une propriété mentale contre nature imposée par la culture. Cette affirmation amène les questions suivantes. Est-elle réellement construite intégralement par la culture maternelle, induisant son lot de sentiments tels que le regret, ou est-ce dans la nature humaine ? Un sentiment émerge-t-il d'une conscience formée par des liens sociaux et par la religion ? Comment le phénomène que nous appelons la culture s'est-il formé au fil du temps ?

Bien que cette théorie de Freud ne puisse être prouvée, elle a néanmoins l'avantage d'éveiller notre curiosité sur la façon dont les cultures se forment, dont les liens sociaux s'établissent et comment les hommes se mettent à vivre en groupe. Avec la thèse du parricide, il a capturé un des désirs paradoxaux et immémoriaux de l'esprit humain, que nous essayons encore et toujours de comprendre à travers les mythes ou les contes de fées. Les exemples historiques de luttes entre pères, fils et frères pour prendre le pouvoir, pour se dominer et rivaliser sont innombrables. Malgré tout, la figure paternelle décrite par Freud reste trop despotique et trop dure pour coller à une généralité. Issu d'une famille juive, Freud décrit également le prophète Moïse comme dur et rigide. Tout cela soulève une question Freud s'est-il inspiré de la figure du Dieu de l'Ancien Testament, très souvent furieux, vengeur et punissant inmanquablement ceux qui s'écartaient du droit chemin ?

Ainsi, l'institution du totémisme par Freud comme unique début de la religion et l'affirmation de l'existence d'un meurtre originel ne peuvent être exempt de critiques. Freud a posé le problème de l'origine en passant par un mythe, (ayant uniquement trait au pur archétype masculin) et a attribué ultérieurement une croyance religieuse à cette origine. Reconnaissons toutefois, que tenter de renverser les fondements cosmologiques du début de l'humanité pour l'expliquer par une dimension psychologique est une initiative remarquable. Même si l'aspect religieux est clairement évincé, son approche psychanalytique de l'histoire humaine a ouvert de nouveaux horizons dans le monde scientifique.

¹⁵⁴ Ibid.

3. Le sacrifice dans la culture islamique

Tout d'abord, nous pouvons dire que l'islam reprend à son compte et à bien des égards des éléments importants de tradition de la culture juive. La croyance en un dieu unique, l'acceptation d'Abraham comme référence principale, et l'importance accordée au rituel sacrificiel pourraient en être quelques-unes. Avant d'expliquer le rituel du sacrifice dans la culture islamique, regardons comment la première relation entre Dieu et le peuple est décrite dans les livres saints. En décrivant le christianisme, nous nous sommes suffisamment attardés sur Adam et Eve. Concentrons-nous maintenant sur Abel et Caïn, qui ont offert le premier sacrifice au Dieu mentionné dans la Torah et le Coran. Le livre de la Genèse décrit cette histoire comme suit :

« Adam connut Eve, sa femme ; elle conçut, et enfanta Caïn et elle dit : J'ai formé un homme avec l'aide de l'Éternel. Elle enfanta encore son frère Abel. Abel fut berger, et Caïn fut laboureur. Au bout de quelque temps, Caïn fit à l'Éternel une offrande des fruits de la terre ; et Abel, de son côté, en fit une des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse. L'Éternel porta un regard favorable sur Abel et sur son offrande ; mais il ne porta pas un regard favorable sur Caïn et sur son offrande. (Genèse 4/1-5)

Cette histoire ne soulève-t-elle pas beaucoup de questions ? Que représentent les métiers choisis par ces deux frères ? Pourquoi leur est-il nécessaire d'offrir un sacrifice à Dieu ? Pourquoi Dieu accepte-t-il l'offrande d'Abel mais pas celle de Caïn ? À ce stade, une des réponses à nos questions nous est donnée par Robertson Smith : à cette époque « ...le stade de développement religieux dans lequel la divinité est conçue, est comme roi de son peuple et seigneur de la terre, et en tant que telle est habituellement abordée avec des dons et des hommages. C'était la règle de l'antiquité et c'est encore la règle en Orient, que l'inférieur ne doit pas se présenter devant son supérieur sans n'apporter de don pour « adoucir son visage » et le rendre gracieux »¹⁵⁵. En regardant la Bible, Dieu a averti les Hébreux à ce sujet : « Tu observeras la fête des pains sans levain ; pendant sept jours, au temps fixé dans le mois des épis, tu mangeras des pains sans levain, comme je t'en ai donné l'ordre, car c'est dans ce mois que tu es sorti d'Égypte ; et l'on ne se présentera point à vide devant ma face » (Exode 23 :15)

¹⁵⁵ Smith, **Lectures on the Religion of the Semites**, p. 346-347.

Dans ce cas, tout comme le citoyen d'un pays se doit de payer des impôts au roi, les hommes doivent faire une offrande à Dieu. En fait, Adonai, l'un des noms du dieu dans le judaïsme signifie Seigneur. Tout en expliquant les noms de Dieu, Maïmonide donne les informations suivantes à ce sujet : « *le nom même (d'Adonai), est également dérivé (renfermant l'idée) de seigneurie ;(on lit par exemple :) « L'homme, le Seigneur (Adonai) du pays, a parlé... »* (Genèse, 42/30)¹⁵⁶

L'analogie entre Dieu et le roi était utilisée non seulement dans le judaïsme mais aussi dans la culture islamique. L'un de ceux qui ont fait cette analogie est le poète soufi turc Yunus Emre qui a vécu au XIII^e siècle. Au début de son œuvre *Risaletü'n Nushiyye*, il décrit comment Dieu a créé le corps humain à partir de quatre éléments et commence son poème comme suit :

« Voyez quelle était la sagesse du sultan ;
Il a dit au feu, à l'eau, à la terre et au vent »
(Padişah'ın hikmeti gör neyledi;
Ateş, su, toprak ve yele söyledi.)¹⁵⁷

D'autre part, Maïmonide justifie l'analogie entre Dieu et le roi comme suit :
« ...comme on a constamment employé cette allégorie, où Dieu est comparé à un roi qui ordonne et défend, qui punit et récompense les gens de son pays, et qui a des serviteurs et des employés pour transmettre ses ordres et pour exécuter ce qu'il veut qu'on fasse, eux aussi, je veux dire les docteurs, ont partout persévéré dans cette comparaison et se sont exprimés conformément à ce qu'exigeait cette allégorie (en attribuant à Dieu (action) de parler, de répondre, d'inculquer des ordres, et d'autres actions semblables (émanant) des rois ; et ils faisaient tout cela avec sécurité, étant sûrs qu'il n'en résulterait ni confusion, ni doute. »¹⁵⁸

Il semble que cet argument avancé par Maïmonide ait été accepté et soit resté incontesté pendant de nombreuses années. Ici, nous pouvons nous poser cette question : Les hommes recouraient-ils à de tels rituels et offraient-ils des sacrifices

¹⁵⁶ Maïmonide, **Le guide des égarés**, p. 294.

¹⁵⁷ Yunus Emre, **Nasihatlär Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)**, Ed. Dr. Ziya Avşar, Sistem Ofset, Eskişehir, 2013, p.19.

¹⁵⁸ Maïmonide, **Le guide des égarés**, p. 203.

parce qu'ils pensaient que Dieu a des exigences comme un roi ? Si nous revenons à l'histoire d'Abel et Caïn, nous pouvons trouver un indice :

« Caïn fut très irrité, et son visage fut abattu. Et l'Éternel dit à Caïn : Pourquoi es-tu irrité, et pourquoi ton visage est-il abattu ? Certainement, si tu agis bien, tu relèveras ton visage, et si tu agis mal, le péché se couche à la porte, et ses désirs se portent vers toi : mais toi, domine sur lui. Cependant, Caïn adressa la parole à son frère Abel ; mais, comme ils étaient dans les champs, Caïn se jeta sur son frère Abel, et le tua. (Genèse 4/5-8) »

Ainsi, le premier meurtre est commis. Quelle est la raison de ce premier meurtre ? Est-ce de la rivalité ou de la jalousie entre deux frères ? Une histoire similaire apparaît dans la mythologie romaine. Les frères jumeaux Romulus et Remus fondèrent la ville de Rome. Dans cette histoire aussi, il y a une rivalité entre deux frères. Quel message ces histoires veulent-elles véhiculer ? Pour nous rappeler que les êtres humains sont en constante compétition ?

Une autre question dans cette histoire préoccupe nos esprits. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas accepté les offrandes de Caïn et d'Abel en même temps ? Dieu était-il censé préférer les offrandes de l'un d'eux ? N'est-ce pas Dieu lui-même qui choisit une seule des offrandes et les rend ennemis les uns des autres ? La réponse à cette question n'est expliquée ni dans l'Ancien Testament ni dans le Coran. Cependant, le Nouveau Testament nous donne une explication : *« C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn ; c'est par elle qu'il fut déclaré juste, Dieu approuvant ses offrandes ; et c'est par elle qu'il parle encore, quoique mort. » (Hébreux 11/4)*

La foi d'Abel l'a incité à offrir une meilleure offrande à Dieu. Caïn n'a donc pas offert une bonne offrande à Dieu. Plus tard, sa jalousie a entraîné sa perte. Ces deux enfants d'Adam deviennent les représentants de deux voies distinctes. L'un choisit le chemin du bien et de la droiture, l'autre choisit le mal et l'envie. Ainsi, alors que l'un est l'ancêtre d'une lignée vertueuse, l'autre est considéré comme l'ancêtre d'une lignée de pécheurs. Le Nouveau Testament insiste constamment sur la différence entre ces deux frères. Abel est comparé à Jésus pour être innocent et assassiné injustement. (Matthieu 23/35) Paul compare le sang d'Abel versé sous l'effet de la colère avec le sang de Jésus répandu pour la gloire du Seigneur (Hébreux 12/24).

Caïn, en revanche, est constamment calomnié comme la personne que suivent les impies. « *Malheur à eux ! car ils ont suivi la voie de Caïn* » (Jude 1/11)

L'histoire de Caïn et d'Abel est racontée dans le Coran de la même manière que dans l'Ancien Testament, sans que leurs noms ne soient donnés. Mais dans la narration du Coran, à la fin de l'histoire, le meurtrier regrette ses mauvaises actions. Il y a un détail dans le Coran qui n'est pas mentionné dans l'Ancien Testament. Après que Caïn ait tué son frère, il ne sait plus quoi faire de son cadavre. Plus tard, il est témoin d'un corbeau tuant et enterrant un autre corbeau, et ce qu'il voit l'inspire. Ainsi, il enterre le corps de son frère décédé. (el-Mâide 5/27-31).

Dans l'Ancien Testament, après que Caïn ait commis le meurtre, le dialogue suivant a lieu entre lui et le Dieu : « *L'Éternel dit à Caïn : Où est ton frère Abel ? Il répondit : Je ne sais pas ; suis-je le gardien de mon frère ? Et Dieu dit : Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. (Genèse 4/9-10)* » Ce qui est paradoxal dans ce dialogue, est la fonction de gardien à laquelle Caïn s'identifie. Cependant, pour être un gardien, il faille vivre dans une communauté. Selon Genèse, les seules personnes qui y vivaient à cette époque étaient Adam, Eve et Caïn. Le dialogue de Caïn avec Dieu continue ainsi :

« *Maintenant, tu seras maudit de la terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus sa richesse. Tu seras errant et vagabond sur la terre. Caïn dit à l'Éternel : Mon châtiment est trop grand pour être supporté. Voici, tu me chasses aujourd'hui de cette terre ; je serai caché loin de ta face, je serai errant et vagabond sur la terre, et quiconque me trouvera me tuera.* » (Genèse 4/11-14)

Là encore, les propos de Caïn « pourrais me trouvera me tuera » sont contradictoires. Ces mots impliquent que quelqu'un le trouvera et vengera Abel. S. H. Hooke commente la situation contradictoire décrite dans cette histoire : « *Le rituel du sacrifice est assumé, et une étape de civilisation a été atteint qui implique la construction de villes, la connaissance du travail des métaux, et la construction d'instruments de musique. Tout cela est tout à fait incompatible avec les débuts de la vie sur la terre après l'expulsion du Paradis.* » ¹⁵⁹

¹⁵⁹ Hooke, **Middle Eastern Mythology**, p. 123.

Selon une interprétation, l'un de ces deux frères représenterait le fermier et l'autre le berger. L'un menant une vie agricole, l'autre étant un berger nomade. Les hommes de ces deux segments de la société s'affrontent dans une rivalité meurtrière pour des raisons économiques.¹⁶⁰ Le fait que l'un de ces deux frères cultive la terre et que l'autre s'occupe des animaux rappelle la distinction hégélienne entre « *la religion des fleurs* » et « *la religion des animaux* ». ¹⁶¹

Il semble que cette histoire s'inspire des mythes d'une culture à la vie agricole et aux rituels religieux. S. H. Hooke soutient également cette affirmation : « *Caïn et Abel représentent deux types différents de communauté, chacune accomplissant son rituel régulier de sacrifice. Le rejet de l'offrande de l'agriculteur implique un échec des récoltes et cela appelle une certaine forme de rituel expiatoire.* » ¹⁶² Soulignant que ce rituel se retrouve également dans le mythe sumérien, l'auteur attire notre attention sur l'effusion de sang sur le sol :

« ...le dieu-paysan invite le dieu-berger à amener ses moutons et à les faire paître dans les champs du dieu-paysan. C'est dans le champ, le sol labouré, dont l'infertilité a provoqué la situation, que le meurtre du berger a lieu, et la suggestion est que le meurtre était rituel ; ce n'était pas un meurtre impulsif provoqué par la jalousie, mais un meurtre rituel communautaire destiné à fertiliser le sol en l'arrosant du sang de la victime ; selon les mots du récit, « la terre a ouvert sa bouche pour recevoir le sang de ton frère ». ¹⁶³

Ainsi, selon cette affirmation, en tuant Abel, Caïn accomplirait une sorte de rituel sacrificiel visant à rendre la terre fertile. Là encore, le sang apparaîtrait comme élément vivifiant. Le sang a besoin d'être versé pour rendre la terre fertile, et il nous est transmis de manière voilée, comme un meurtre commis par colère et par jalousie. Peut-être que ce qui est véhiculé dans l'histoire ne serait pas un meurtre comme tel, mais un sacrifice humain. La protection de Dieu pour Caïn, après avoir commis ce meurtre rend également le texte suspect : « *L'Éternel lui dit : Si quelqu'un tuait Caïn, Caïn serait vengé sept fois. Et l'Éternel mit un signe sur Caïn pour que quiconque le*

¹⁶⁰ Metin And, **Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, p. 101.

¹⁶¹ G. W. F. Hegel, **La phénoménologie de l'esprit**, Traduit par Jean Hyppolite, Paris : Aubier, 1941, p. 216.

¹⁶² Hooke, **Middle Eastern Mythology**, p. 123.

¹⁶³ **Ibid.**, p. 124.

trouverait ne le tuât point. Puis, Caïn s'éloigna de la face de l'Éternel, et habita dans la terre de Nod, à l'orient d'Eden. » (Genèse 4/15-16) Il y a beaucoup d'incohérences dans ces versets. Puisque son frère est également mort, ne reste-t-il pas que ses parents ? Pourquoi Dieu met-il un signe sur Caïn ? Qu'est-ce que cela signifie ? S. H. Hooke l'explique ainsi :

*« Par conséquent, il est suggéré que l'évasion de Caïn représentait à l'origine une évasion rituelle. Le sacrificateur était souillé par son acte et chassé par la communauté jusqu'à ce qu'il fût purifié ; sa culpabilité était une culpabilité communautaire et non individuelle. Cela explique pourquoi le tueur bénéficiait d'une protection rituelle. Ce n'était pas un vulgaire meurtrier, mais un prêtre ou la personne sacrée qui avait accompli un acte au profit de la communauté ; un acte qui impliquait une profanation cérémonielle et le bannissement temporaire conséquent du tueur ; mais sa personne était sacro-sainte. De plus, l'explication la plus probable de la marque est qu'elle représentait une marque de tatouage ou une autre indication que le fugitif appartenait à une classe sacrée. »*¹⁶⁴

Ces explications pourraient éclairer les propos contradictoires du livre de la Genèse. Probablement, l'auteur des Écritures a ajouté diverses narrations et différents éléments à cette histoire qu'il a pu recueillir auprès de divers environnements et cultures. Il semble que de nombreux éléments tirés de différentes cultures soient inclus dans cette histoire. Hooke cite ces exemples comme suit :

*« Lors du festival babylonien du Nouvel An, dont le but était entièrement agricole, un prêtre sacrificateur et un exorciste purifiaient le sanctuaire du dieu Nabu, le fils de Marduk, avec la carcasse d'un mouton tué, enduisaient les murs du sanctuaire avec le sang du mouton ; après cela, ils étaient obligés de fuir dans le désert jusqu'à la fin de la fête, car ils étaient souillés par leur acte rituel. Dans le rituel hébraïque du Jour des Expiations, qui faisait à l'origine partie du Festival du Nouvel An d'automne, nous trouvons une combinaison similaire de meurtre rituel et de vol, mais ici les participants humains du rituel sont remplacés par des victimes animales, à savoir deux chèvres, dont l'une est tué tandis que l'autre est chassée dans le désert. Par ailleurs, dans le rituel athénien de la Bouphonia, un bœuf était rituellement abattu par deux hommes qui étaient alors obligés de fuir »*¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Ibid., p. 125-126.

¹⁶⁵ Hooke, **Middle Eastern Mythology**, p. 125.

L'élément le plus important qui attire notre attention dans cette histoire est l'existence d'un rituel de sacrifice dans la première étape de l'existence dans le livre de Genèse. Peut-être que la caractéristique la plus importante qui distingue l'homme des autres êtres vivants est sa capacité à élaborer une culture. Le fait que le rituel sacrificiel soit un élément fondamental de cette construction culturelle nous pousse à repenser ce rituel. Rappelons-nous que nous rencontrons le rituel de sacrifice dans la première entrée de la Théogonie d'Hésiode, comme si les humains ne pouvaient pas concevoir l'existence sans le sang ?

3.1. La place d'Abraham dans la culture islamique

La plus grande prétention de l'islam est d'accepter tous les prophètes, en particulier Abraham. Cependant, alors que l'islam accepte Moïse et Jésus comme prophètes, il affirme que le judaïsme et le christianisme ont été modifiés par des volontés individuelles au fil du temps. D'une part, l'islam utilise les concepts du judaïsme et du christianisme, d'autre part, il rejette fortement certains éléments de ces religions, comme la croyance trinitaire du christianisme. On a parfois affirmé que Mahomet était un faux prophète parce qu'il utilisait de nombreux éléments d'autres religions. L'un de ceux qui font ces affirmations est par exemple Jean de Damas, un prêtre chrétien et théologien ayant vécu pendant la période dynastique des Omeyyades. Dans un de ses ouvrages, il commente la religion de l'islam et son fondateur, Mahomet comme ceci : « *Mahomet, le fondateur de l'islam, est un faux prophète qui, par hasard, est tombé sur l'Ancien et le Nouveau Testament et qui, aussi, a prétendu avoir rencontré un moine arien et ainsi inventé sa propre hérésie.* »¹⁶⁶.

Pour un chrétien, bien sûr, l'islam est une fausse religion et quiconque prétend être un prophète est un hérétique. Mais peut-être que le plus difficile à accepter pour eux est le fait que cette nouvelle religion utilise les mêmes concepts et accepte les mêmes ancêtres fondateurs. Des siècles après Jean de Damas, Freud commente dans la section Points épineux de son livre *Moïse et le monothéisme*, l'Islam et sa dynamique de diffusion sur une période :

¹⁶⁶ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The heresy of the Ishmaelites*, Leiden, E.J. Brill, 1972, p. 71.

« L'auteur avoue à regret qu'il est forcé de s'en tenir à ce seul exemple parce que ses connaissances techniques ne lui permettent pas de compléter ses recherches. Son savoir limité lui permet toutefois d'ajouter que l'instauration de la religion de Mahomet lui paraît être une répétition abrégée de la religion juive sur laquelle elle s'est modelée. Il semble que le Prophète ait d'abord projeté d'adopter, pour lui-même et pour son peuple, le judaïsme tel qu'il se présentait alors. En récupérant le grand et unique Père primitif, les Arabes acquirent une conscience d'eux-mêmes extraordinairement accrue qui leur valut de grands succès matériels, mais leur dynamisme s'y épuisa. Allah se montra bien plus reconnaissant envers son peuple élu que ne l'avait jadis été Jahvé envers le sien. Cependant, le développement interne de la nouvelle religion ne tarda pas à s'arrêter, peut-être parce qu'elle manquait de cette profondeur qu'avait donnée à la religion juive le meurtre de son fondateur. »¹⁶⁷

Il semble logique que Freud définisse l'Islam comme "une répétition abrégée de la religion juive". Parce qu'à bien des égards, l'islam ressemble au judaïsme. Mais Freud accuse-t-il le prophète islamique d'être un faux, tout comme Jean de Damas ? Muhammad a-t-il simplement pris ce qui appartenait à une autre religion ? Benslama commente ce sujet comme suit :

« Dès son émergence, la dernière religion monothéiste est entrée en conflit avec celles qui l'ont précédées, ce qui a focalisé le début de la prédication du fondateur autour de l'héritage d'une première foi, "celle d'Abraham dont il présente l'islam comme la réappropriation, après sa déformation et son oubli par le judaïsme et le christianisme. Le retour d'Abraham a été le mot d'ordre de la refondation mahométane, un retour qui se veut l'ultime du monothéisme, scellant ainsi son origine à sa fin. »¹⁶⁸

L'Islam a-t-il voulu légitimer son existence en fondant son origine sur Abraham ? L'attitude de l'islam sur cette question est la suivante : le nom d'Abraham est mentionné à de nombreux endroits dans le Coran comme le père fondateur du monothéisme, et Abraham a une place plus importante dans la culture islamique que les autres prophètes. Des récits légendaires de lui apparaissent dans de nombreux domaines de la culture islamique, des miniatures à la poésie. La plus importante de ces légendes est la lutte entre Ibrahim et Nimrod. Des histoires sur la lutte entre Nimrod et Ibrahim se trouvent dans des sources juives et islamiques. Dans le livre de Genèse,

¹⁶⁷ Freud, **Moïse et le monothéisme**, p. 65.

¹⁶⁸ Benslama, **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, p. 180.

Nimrod est mentionné comme suit. « *Comme Nimrod, vaillant chasseur devant l'Éternel* » (Genèse 10/8-9)

Le nom de Nimrod n'est pas mentionné dans le Coran. Cependant, il est admis que le dirigeant qui s'est disputé avec Ibrahim dans la sourate Baqara (2/258) était Nimrod. Selon la narration, le roi Nimrod voit dans son rêve la lumière d'une étoile nouvelle supprimer celle de la lune et du soleil. Les devins interprétant le rêve lui prophétisent qu'un garçon qui naîtra dans son pays changera la religion du peuple et se tuera. Ainsi, Nimrod ordonne que tous les nouveaux nés mâles de son pays soient tués. La mère d'Abraham se rend dans une grotte et y donne naissance à Abraham. Quand Abraham grandit, il est en désaccord avec son père et le peuple au sujet des idoles. C'est pourquoi il est amené devant Nimrod. Abraham se dispute avec lui. Alors Nimrod a décidé de tuer Abraham. Abraham est jeté dans le feu avec une catapulte. Cependant, par suite d'un miracle de Dieu, la brûlure du feu disparaît. Nimrod est alors très impressionné et sacrifie quatre mille bovins à Dieu.¹⁶⁹

Le motif le plus frappant de cette histoire est que les devins ont averti le roi, tout comme dans l'histoire de la naissance de Moïse. Après cet avertissement, de nombreux enfants sont tués. Que veulent nous dire ces histoires ? Faut-il verser beaucoup de sang pour qu'un héros naisse ? Encore une fois, comme dans l'histoire de Moïse, il y a une lutte contre le mal. Quelle est la signification du sacrifice de Nimrod de quatre mille bovins à Dieu ? Serait-ce un exemple de la façon dont les hommes recourent à des rituels sacrificiels lorsqu'ils font face à leur propre impuissance ? Abraham, pour reprendre l'expression de Kierkegaard, est « un chevalier de la foi », résigné qui consent à tout ce qui lui arrive. Ainsi, par sa foi, Dieu détruit la propriété brûlante du feu. Mais le test d'Abraham ne s'arrête pas là.

Le Coran raconte l'histoire du test d'Abraham à qui il est demandé de sacrifier son enfant juste après s'être jeté dans le feu. Abraham demande d'abord à Dieu « don d'une [progéniture] d'entre les vertueux ». Alors le Dieu lui donne « d'un garçon longanime. ». « Puis quand celui-ci fut en âge de l'accompagner, [Abraham] dit : « *O mon fils, je me vois en songe en train de t'immoler. Vois donc ce que tu en penses* ».

¹⁶⁹ İbn Cerir et-Taberî, **Târihü't-Taberî**, Traduit par, Cemalettin Saylık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018, p. 245-254. And, **Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası**, p. 148-149.

dit : « O mon cher père, fais ce qui t'es commandé : tu me trouveras, s'il plaît à Allah, au nombre des endurants ». (As-Saffat, 37/100-102) Dans ce récit, le Coran ne spécifie pas de nom indiquant si l'enfant est Isaac ou Ismaël. Cela rend cette question plus compliquée. Il n'y a pas de consensus sur cette question dans le monde islamique. Selon Zemakhshari, certains musulmans affirment que cet enfant était Ismaël et ils essaient d'étayer leur affirmation par la déclaration suivante du prophète Mahomet : « Je suis le fils de deux sacrifices »¹⁷⁰.

Aussi, selon certains musulmans (İbn Abbas, İbn Ömer, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî), un jour un bédouin appellera le prophète Mahomet ; « Ô fils de deux sacrifices ! » et Muhammad a souri à ces mots. Cet incident veut être la preuve que cet enfant était Ismaël.¹⁷¹ Encore une fois, Zamakhshari rapporte que certains musulmans prétendent que l'enfant à sacrifier était Isaac.¹⁷²

Cependant, il semble que l'acceptation générale concernant Ismaël ou Isaac ait été repoussé à l'arrière-plan dans la culture islamique. Nous le comprenons mieux lorsque nous examinons les œuvres littéraires qui ont émergé au cours des siècles. Par exemple, dans la plupart des ouvrages littéraires traitant de l'histoire du sacrifice d'Abraham, le héros de cette histoire était Ismaël. Dans les œuvres de Mevlana, Yunus Emre, Fuzuli, Niyazi Mısri et Süleyman Çelebi, c'était Ismaël, le fils que Dieu voulait qu'Abraham sacrifie. Nous nous contenterons ici de ne donner qu'un exemple de ces travaux.

Süleyman Çelebi, qui a vécu au XVe siècle, ajoute un ouvrage de quatre pages appelé *Kıssa-i İsmâîl ve İbrâhîm Aleyhime's-selâm* à la fin du Mawlid qu'il a écrit pour le prophète islamique. Dans cet ouvrage, il a exprimé la question du sacrifice comme suit :

(İbrâhîm geldi buyurdu Hâcer'e
İsmâîl'in yıkayıp saçın tara
Donların yu hem ellerin kınala
Benim ile bile oduna gele)

¹⁷⁰ Zemahşeri, **El-Keşşaf**, V. 5, Traduit par Prof. Dr. Necdet Çağıl, Prof., Ed. Prof. Dr. Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016, p. 746.

¹⁷¹ **Ibid.**

¹⁷² **Ibid.**, p. 748.

« Abraham vint et dit à Agar
lave Ismaël et peigne ses cheveux
lave ses vêtements, et applique le henné sur ses mains
il pourra venir au bois avec moi »¹⁷³

Voici un détail qui n'est pas mentionné dans le Coran. Avec le père et le fils, la mère d'Ismaël, Agar, est également ajoutée à l'histoire. Ainsi, le sacrifice d'Ismaël, la reddition du père et de la mère dans ce sacrifice, est tragiquement dépeint.

De l'autre côté, nous tombons sur des informations intéressantes concernant ce bélier qui a remplacé Ismaël. Tabari rapporte que le bélier qui est envoyé à Abraham est le même bélier qu'Abel a offert à Dieu. Zamakhshari nous donne une narration similaire d'Ibn Abbas dans son interprétation du Coran. Selon lui ; Le bélier qui est venu à Ismaël était celui offert par Abel et accepté de Dieu ; il broutait au Paradis jusqu'à la substitution d'Ismaël.¹⁷⁴

Comment un animal sacrificiel devrait-il être considéré dans la culture islamique ? Une attention particulière a-t-elle été accordée à cette question. Est-ce comme dans le judaïsme ? Zamakhshari donne les informations suivantes à ce sujet. L'animal à sacrifier doit être gros et gras. Le Prophète a dit : « *Sélectionnez vos sacrifices de bonne qualité et observez-les de loin (vers l'au-delà) ! Parce qu'ils seront votre animal de selle sur le pont de Sirat !* » Parce que ce sacrifice est une rançon pour remplacer l'enfant d'Abraham.¹⁷⁵ Ainsi, un lien est établi entre la qualité de l'animal à choisir pour le sacrifice et la qualité de ce qu'une personne vivra dans l'au-delà. En d'autres termes, la qualité de l'animal être sacrifié devient une sorte d'assurance dans l'au-delà.

D'autre part, dans la culture islamique, le prophète Abraham n'est pas seulement mentionné lors du rituel sacrificiel. Les expériences du prophète Abraham ont été un point de référence dans de nombreux cultes. C'est le plus grand signe de la valeur qui lui est accordée. Par exemple, le nom du prophète Abraham est mentionné dans la séance de prières. Lors de l'exécution du pèlerinage, le sa'y est effectué entre

¹⁷³ Dede Süleyman Çelebi, **Hikaye-i mevlidü'n-Nebi sallallahü aleyhi ve sellem = Mevlid-i şerif**, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1423, <http://isamveri.org/pdf/frisaleosm/R076317.pdf>

¹⁷⁴ Zemahşeri, **El-Keşşaf**, p. 744.

¹⁷⁵ **Ibid**

Safa et Marwa. Ici, les musulmans se souviennent de la recherche d'eau d'Agar pour son fils Ismaël. De plus, le rituel de lapidation du Satan lors du pèlerinage est basé sur le prophète Abraham. Selon la légende, ce sacrifice de rançon, qui a été envoyé à la place d'Ismaël, s'est échappé d'Abraham dans un endroit appelé Cemre (l'endroit où la lapidation du Satan est faite dans le pèlerinage) et Abraham l'a attrapé en jetant sept pierres. Cela est resté comme une sunna sur la lapidation Satan. Selon une autre narration, Abraham a lapidé Satan lorsqu'il lui a chuchoté lors d'une tentative de sacrifice de son enfant.¹⁷⁶

Il semble que presque tout le culte de base soit basé sur le prophète Abraham. Ainsi, il est souligné qu'il est l'ancêtre fondateur et l'Islam établit un lien étroit avec le prophète Abraham. La continuité de ce lien est assurée par Ismaël et Agar.

3.2. La situation d'Agar et d'Ismaël

Agar et Ismaël sont les personnes qui viennent au premier plan avec Abraham dans la culture islamique. Car il est prétendu que la lignée des Arabes est basée sur Ismaël. Le nom d'Agar est mentionné pour la première fois dans l'Ancien Testament. Selon cela, Agar est une concubine égyptienne (Genèse, 16/1). Lorsqu'il y eut une famine dans le pays de Canaan (Palestine), Abraham et sa femme Saraï allèrent en Égypte pour y rester pendant un certain temps. Lorsqu'ils arrivent en Égypte, Pharaon entend parler de la beauté de Saraï et l'emmène dans son palais. En retour, il donne des animaux des esclaves et des concubines à Abraham. Pharaon essaye d'approcher Saraï, mais est puni par le Seigneur. Pharaon renvoie Saraï parce qu'il comprend qu'elle est la femme d'Abraham et qu'ils ne sont pas des gens ordinaires. Et il ne reprend pas en retour ce qu'il leur avait accordé en échange. (Genèse, 12/10-20). Agar est l'un de ces dons. Dans les sources islamiques aussi, il est indiqué qu'Agar était une concubine copte.¹⁷⁷

Cependant selon la Bible, Saraï, qui n'a pas eu d'enfants depuis longtemps, a présenté Agar à son mari conformément aux règles de l'époque. Quand Agar tombe enceinte, son attitude envers Saraï change cependant ; Saraï la traite également mal et

¹⁷⁶ Ibid

¹⁷⁷ Ibn Cerir et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, p. 256.

Agar doit la fuir. (Genèse, 16/1-6). Agar est représentée comme un objet sans volonté, qui est offerte comme cadeau d'une personne à une autre. Agar veut-elle donner un enfant à Abraham ? Ceci n'est pas expliqué dans la bible et nous ne pouvons pas le déduire du reste de l'histoire. Benslama interprète la situation d'Agar, simple objet de don, comme ceci :

« Il est frappant, dès l'entrée de cette histoire, qu'Agar se trouve au bout d'un enchaînement de dons, de contre-dons et de rétentions entre maîtres et seigneurs, enchaînement qui aboutit à la situation de ce vieux couple en plan de postérité. Et l'on demande à l'esclave de faire le présent qui relèvera le patriarcat, sans quoi il n'y aurait ni père, ni origine, ni mémoire. Il faut se demander pourquoi l'archive monothéiste place au premier livre de son écriture, dans la Genèse, cette impasse du don, cette inscription selon laquelle l'avenir de l'origine n'a pu s'ouvrir sans la matrice de l'esclave ? »¹⁷⁸

Revenons à la Bible. Pendant qu'Agar s'enfuit, l'ange l'en empêche. « *L'ange de l'Éternel la trouva près d'une source d'eau dans le désert, près de la source qui est sur le chemin de Schur. Il dit : Agar, servante de Sara, d'où viens-tu, et où vas-tu ? Elle répondit : Je fuis loin de Sara, ma maîtresse. L'ange de l'Éternel lui dit : Retourne vers ta maîtresse, et humilie-toi sous sa main. L'ange de l'Éternel lui dit : Je multiplierai ta postérité, et elle sera si nombreuse qu'on ne pourra la compter. L'ange de l'Éternel lui dit : Voici, tu es enceinte, et tu enfanteras un fils, à qui tu donneras le nom d'Ismaël ; car l'Éternel t'a entendue dans ton affliction.* » (Genèse 16:7-11) Ici, l'ange du Seigneur fait une promesse à Agar. Cela montre-t-il qu'Agar a une valeur devant le Seigneur ? Agar est comme la pièce importante d'un destin planifié, et l'ange de l'Éternel l'invite à revenir à ce jeu en la rassurant d'une promesse. Ainsi, Agar est convaincue de retourner à son état d'esclavage.

Il semble que dans le monde judéo-chrétien, bien que Saraï ne puisse pas avoir d'enfant, le fait qu'Agar ait eu un enfant, ait longtemps occupé les esprits. Une légitimité a toujours été recherchée pour l'expulsion d'Agar par Saraï, et Agar a toujours été dépeinte comme une mauvaise femme ou une simple esclave. Benslama cite le commentaire de Catherine Chalieze, sur la situation d'Agar, dans son livre *Les Matriarches* :

¹⁷⁸ Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, p. 202.

« Si souffrir ne signifie ni expiation ni châtement, pourquoi Sarah s'inclinerait-elle, sans mot dire, devant qui se moque de sa stérilité ? Devant cette cruelle dérision, cette infamie, venues de celle qui, si facilement, a eu le bonheur de concevoir ? Plutôt que de garder le silence, de mépriser cette malveillance, de se plier au triomphe provocant d'Agar, Sara choisit le renvoi, renonçant ainsi à tout espoir quant à l'enfant à naître. Le texte "témoigne de sa solitude [celle de Sara]. Elle n'attend ni compassion ni plainte, mais ne peut s'accommoder de l'humiliation. La démesure de sa souffrance n'a d'égal que son délaissement. Sans doute sa beauté, sa richesse et sa réputation vertueuse suscitaient-elles plus de jalousie que d'amitié, en tout cas, nul, si ce n'est Abraham qui lui obéit, ne partage sa blessure. Il semble bien plutôt qu'Agar s'en serve non seulement pour en faire la preuve de son iniquité, mais aussi pour justifier, elle, d'être ce qu'elle est... »¹⁷⁹

Nous comprenons de ces déclarations qu'Agar, qui s'est fait expulser de la maison par Saraï et est tombé dans une situation difficile, l'a bien mérité. Parce que cela a poussé Saraï à abandonner ses espoirs quant à l'enfant à naître. Agar, qui est facilement tombée enceinte d'Abraham, a rappelé à Saraï sa propre infertilité, et comme si cela ne suffisait pas, elle l'a méprisée. C'est pourquoi le fait qu'elle se soit fait expulser de la maison n'est pas sans une part de responsabilité commune. Les effets des rôles dans cette histoire fondatrice ont duré des siècles. Le conflit entre ces deux femmes semble avoir toujours provoqué des tensions dans les relations entre musulmans, chrétiens et juifs.

Le point le plus étrange concernant Agar dans cette histoire est celui-ci : L'ange de l'Éternel annonce à Agar la bonne nouvelle qu'elle sera la mère d'une lignée. Mais ce n'est pas une lignée aussi noble et vertueuse : « *Elle sera comme un âne sauvage ; sa main sera contre tous, et la main de tous sera contre elle ; et elle habitera en face de tous ses frères. (Genèse 16/12)* » Cela montre que même le père d'Ismaël étant Abraham ne suffit pas à rendre noble cette lignée, qualifiée « *d'âne sauvage* » car née d'une mère esclave. C'est une déclaration très désobligeante. Cependant la Genèse instaure de cette manière le premier moment du mépris des fils d'Ismaël de l'histoire.

Ce mépris est souvent souligné dans la littérature juive ultérieure. Les descendants d'Ismaël sont toujours décrits comme sauvages, non civilisés et voleurs. Dans une histoire dans laquelle la Torah a été donnée au peuple juif, il est dit que Dieu

¹⁷⁹ Ibid., p. 208-209.

a offert la Torah à d'autres peuples et qu'ils ne l'ont pas acceptée parce que les ordres qu'elle contenait étaient difficiles. L'un de ces peuples était les fils d'Ismaël, et il est dit qu'ils ne l'ont pas accepté car ils ne pouvaient pas obéir à l'ordre du « *Tu ne déroberas point* » (Exode 20/15) dans la Torah.¹⁸⁰

Dans la Genèse, de subtils commentaires ont été relevés sur le verset dans lequel Saraï présente Agar à Abraham. « *Il alla vers Agar, et elle devint enceinte.* » (Genèse 16/4) Le commentaire du Midrach Rabba sur ce passage est le suivant : « *Elle tomba enceinte lors de son premier rapport. Rabbi Elézar dit : une femme ne tombe jamais enceinte lors de son premier rapport. [...]* »¹⁸¹ Cette interprétation immisce le doute quant à l'innocence d'Agar. « *une femme ne tombe jamais enceinte lors de sa première rencontre.* » Qu'est-ce que la phrase de Rabbi Elézar essaie d'impliquer ? Qu'Agar aurait pu avoir une relation précédente avant Abraham ? Remettant en cause la position d'Ismaël comme fils d'Abraham. Ainsi, la descendance des Arabes par Abraham deviendrait techniquement problématique. Dans une autre histoire par Rabbi Hanina ben Pazi, Ismaël est comparé à Isaac à travers la métaphore des ronces et du blé : « *Quand il s'agit de ronces, nul besoin de sarcler ou même de semer, elles surgissent, s'élèvent et montent toutes seules ; pour le blé, par contre, que de peine et de fatigue avant qu'il monte* »¹⁸²

Ici Rabbi Hanina ben Pazi suggère l'inutilité évidente d'Ismaël comme épine et la rareté d'Isaac comme du blé prêt à être raffiné pour servir de source de nourriture des plus élémentaires pour les êtres humains. Cette métaphore de Rabbi Hanina ben Pazi souligne à nouveau l'élection d'Isaac et de ses descendants. Ce mépris n'est pas seulement le fait des Juifs. St Paul compare aussi Agar et Saraï, femme libre contre femme esclave :

« *Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, n'entendez-vous point la loi ? Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la femme esclave, et un de la femme libre. Mais celui de l'esclave naquit selon la chair, et celui de la femme libre naquit en vertu de la promesse. Ces choses sont allégoriques ; car ces femmes sont deux alliances. L'une du mont Sinaï, enfantant pour la servitude, c'est Agar. Car Agar veut dire Sinaï, qui est une montagne en Arabie, correspondant à la Jérusalem actuelle, qui est dans la servitude avec ses*

¹⁸⁰ Pirkê De Rabbi Eliezer, **The Chapters of Rabbi Eliezer the Great**, p. 318-319.

¹⁸¹ Benslama, **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, p. 223.

¹⁸² **Ibid.**

enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, c'est notre mère. Car il est écrit : Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantas point ! Éclate et pousse des cris, toi qui n'as pas éprouvé les douleurs de l'enfantement ! Car les enfants de la délaissée seront plus nombreux Que les enfants de celle qui était mariée. Pour vous, frères, comme Isaac, vous êtes enfants de la promesse ; et de même qu'alors celui qui était né selon la chair persécutait celui qui était né selon l'Esprit, ainsi en est-il encore maintenant. Mais que dit l'Écriture ? Chasse l'esclave et son fils, car le fils de l'esclave n'hériterait pas avec le fils de la femme libre. C'est pourquoi, frères, nous ne sommes pas enfants de l'esclave, mais de la femme libre. » (Galates 4 :21-31).

Ainsi, voit-on Agar être ostracisée et méprisée par saint Paul, considéré comme l'un des pères de la foi chrétienne. Agar, c'est « l'autre ». Ismaël est comme « celui qui était né selon la chair » et Isaac comme « celui qui était né selon l'Esprit ». (Galates 4 :29) Isaac est à nouveau glorifié dans cette analogie de la supériorité de l'esprit sur la matière, même si nous reconnaissons l'influence de la culture hellénistique sur Paul et une approche platonicienne plutôt dualiste, qui commence à exacerber dans une époque plus moderne, la supériorité de l'esprit sur la matière.

Au final, quelle est la base de cette analogie à portée spiritualiste ? Cette compréhension pourrait-elle cacher une base plus profonde ? Des kabbalistes donnent des réponses à ces questions. Selon eux l'âme des Israélites a été créée à partir de *Nefes ha elahut* (esprit divin) et l'âme des autres à partir de *Nefes ha bearnit* (âme animale).¹⁸³ D'autre part, selon Jean de Damas, les musulmans sont nommés de trois façons : Ismaélites, Hagaréniens et Sarrasins.¹⁸⁴ Il est normal qu'Ismaël et Agar soient des références dans ces noms. Mais que veut dire « Sarrasins » ? Il semble que l'esclavage d'Agar envers Saraï n'ait jamais été oublié par les non-musulmans. La citation de Benslama tirée de l'histoire éclaire ce sujet :

« Ainsi l'historiographe Masûdi mentionne que l'empereur byzantin Nicéphote (802-811) a dû prendre un décret où « [...] il défendit à ses sujets d'appeler les Arabes des Sarrasins, nom qui signifiait : esclave de Sarah, et que les Grecs donnaient aux Arabes par allusion injurieuse à Agar, mère d'Ismaël, qui avait été la servante de Sarah. »¹⁸⁵

¹⁸³ Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, p. 31.

¹⁸⁴ Sahas, *John of Damascus on Islam: The heresy of the Ishmaelites*, p. 70.

¹⁸⁵ Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, p. 258.

Il semble que l'esclavage d'Agar devienne un sujet de débat non seulement pour les chrétiens et les juifs, mais aussi pour « les Persans et les Nabatéens ». Ces derniers : « ...face aux Arabes qui ont récupéré Ismaël et Abraham et qui commencent à esquisser la reconnaissance d'Agar, vont se prévaloir d'une ascendance abrahamique par Isaac, et traiter les Arabes de fils de la « lakhnâ », soit littéralement fils de « la puante »¹⁸⁶

D'autre part, Tabari, qui est considéré comme un historien important dans le monde de la culture islamique et a utilisé de nombreux éléments de la littérature juive dans ses œuvres, ajoute une histoire qui ne se trouve pas dans la Bible et le Coran, à la tension entre ces deux femmes. Quand Isaac devint grand, ils se battirent avec Ismaël. Saraï se mit en colère contre la mère d'Ismaël, la chassa de la maison en l'attaquant, puis la ramena à la maison. Puis Saraï se fâche à nouveau contre Agar, la chasse de la maison et la ramène à la maison. Saraï jure alors de couper une part du corps d'Agar. « Dois-je lui couper le nez ou l'oreille ? Si je fais ça, cela la rendra laide. Puis elle jure qu'elle l'excisera et le fera. Agar utilise des sous-vêtements contre les saignements. Après cet événement, l'excision devient courante.¹⁸⁷

Dans cette histoire, nous voyons la jalousie féminine atteindre son apogée. Saraï fit tout ce qu'elle pût pour nuire à Agar. Ici, nous pouvons également lire entre les lignes, les valeurs d'une culture dans laquelle l'existence des femmes est basée sur leur fertilité. La valeur établie par la fécondité féminine est également évidente dans l'Ancien Testament, dans la rivalité entre les deux femmes de Jacob pour avoir des enfants. (Genèse 29-30) Ici, la jalousie de Saraï l'amena à endommager l'organe féminin de l'autre femme (Agar). L'action d'une femme infertile dans sa jeunesse, vouée à mutiler une autre femme fertile et de la laisser estropiée fait réfléchir. Il y a un réel effort pour déformer la femme lui rappelant sa propre infertilité. Dans cette histoire, alors qu'Agar hérite du rôle de l'innocente, Saraï est dépeinte comme maléfique.

Il faut s'attarder sur la mise en retrait de Saraï et sur la mise en avant d'Agar. Dans la culture islamique, le fait qu'Abraham amène Agar et Ismaël à La Mecque et

¹⁸⁶ Ibid. p. 259.

¹⁸⁷ Ibn Cerir et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, p. 264.

les y laisse est très significatif. Selon Tabari, après ces tensions avec Saraï, Dieu ordonne à Abraham de se rendre à La Mecque. Il n'y avait pas de maisons à La Mecque à cette époque. Abraham emmène Agar et son fils à La Mecque et les y laisse. Ismaël est très calme. Sa mère cherche de l'eau mais n'en trouve pas. Alors qu'elle tend l'oreille, elle pense avoir entendu un bruit du côté de Safa. Agar s'y rend, s'arrête un moment, mais ne trouve toujours pas d'eau. Puis elle pense avoir entendu un bruit du côté de Marwa. Elle y va et s'arrête un instant. Mais elle n'y trouve rien non plus. Puis elle entend les bruits des animaux de la vallée venant du côté où elle a laissé son fils. Puis elle se tourne vers Ismaël. Lorsqu'elle l'atteint, elle voit qu'Ismaël attrape l'eau qui jaillit sous sa main et en boit. Sa mère élargit l'endroit d'où provient l'eau et lui permet de s'accumuler. Ainsi, la première personne à effectuer le sa'y entre Safa et Marwa devient la mère d'Ismaël.¹⁸⁸

L'un des éléments les plus importants soulignés dans cette histoire est que les personnes qui se sont d'abord installées à La Mecque étaient Agar et Ismaël. Ainsi, nous voyons qu'une place d'importance centrale dans la culture islamique, considérée comme sacrée, a été établie par Agar et Ismaël. On se rend compte que l'eau de zamzam, considérée comme sacrée pour les musulmans, a été découverte pour la première fois grâce à Ismaël et Agar. La condition de faire la navette (sa'y) sept fois entre les collines de Safa et Marwa en pèlerinage est basée sur cette histoire. Ces marches de Agar entre Safa et Marwa afin de trouver de l'eau pour son fils sont également montrées comme un exemple pour les musulmans dans le sens où il faut lutter contre les difficultés sans tomber dans le désespoir. Les musulmans se souviennent de cet événement lors des visites du Hajj et commémorent Ismaël et Agar.

3.3. Mauvaise interprétation du rêve

Il y a quelques différences dans les récits de la Bible et du Coran au sujet du test d'Abraham quant au sacrifice de son fils. Dans la Bible, Dieu donnant cet ordre à Abraham est décrit comme suit. « Après ces choses, Dieu mit Abraham à l'épreuve, et lui dit : Abraham ! Et il répondit : Me voici ! Dieu dit : Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac ; va-t'en au pays de Morija, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai. (Genèse 22/1-2) » Dans le récit de la Bible, cet

¹⁸⁸ Ibid., p. 265.

ordre a été donné directement à Abraham par Dieu. Dans le Coran, cet ordre a été donné par un l'intermédiaire d'un rêve. Abraham dit à son fils ceci : « *O mon fils, je me vois en songe en train de t'immoler. Vois donc ce que tu en penses* ». (As-Saffat, 37/102) » Le fait qu'Abraham ait demandé l'avis de son fils indique qu'il était dans un état d'indécision à propos de cet ordre. Le philosophe juif Maïmonide interprète cet ordre donné à Abraham comme suit :

« Quant à l'histoire d'Abraham relative au sacrifice d'Isaac, elle renferme deux grandes idées qui sont fondamentales dans la religion. La première est de nous faire savoir jusqu'à quelle limite doivent s'étendre l'amour et la crainte de Dieu. Il fut ordonné (à Abraham) de faire une chose à laquelle on ne saurait comparer ni sacrifice d'argent, ni même le sacrifice de la vie ; c'était bien la chose la plus extraordinaire qui puisse arriver dans le monde, une de ces choses que la nature humaine ne peut se croire capable d'accepter. »¹⁸⁹

Par ces expressions, Maïmonide souligne que l'amour et la crainte de Dieu d'Abraham ont été mis à l'épreuve. D'autre part, Maïmonide a-t-il tenté de souligner le contraste entre la foi et la raison en soulignant l'extraordinairement de cet ordre de Dieu ? La nature humaine ne peut accepter d'exécuter un tel ordre. Mais cette homme, ancêtre d'une lignée de croyants après lui, en obéissant à cet ordre contraire à la nature humaine, prouverait-elle à toute l'humanité la fermeté en sa foi ? Maïmonide poursuit :

« La seconde idée, est de nous faire savoir que les prophètes doivent prendre pour réel ce que la révélation de Dieu leur apporte ; car il ne faut pas s'imaginer que, cette, cette révélation ayant eu lieu, comme nous l'avons exposé, dans un songe ou dans une vision au moyen de la faculté imaginative, ce que les prophètes entendent ou ce qui leur est présenté dans une parabole ne puisse pas être certain, ou du moins qu'il s'y mêlerait le doute. On a donc voulu nous faire savoir que tout ce que voit le prophète, dans la vision prophétique est pour lui réel et certain, qu'il ne doute de rien, et qu'il les considérera à l'instar de toutes les choses réelles, perçues par les sens ou par l'intelligence. »¹⁹⁰

Ici Maïmonide tente d'assurer la fiabilité des révélations venues aux prophètes. Il essaie de lever les doutes qui peuvent nous venir à l'esprit à ce sujet en entrant plus en détail sur la certitude de la révélation qui est venue à Abraham : « *La preuve en est*

¹⁸⁹ Maïmonide, **Le guide des égarés**, p. 974.

¹⁹⁰ **Ibid.**, p. 976.

*qu'Abraham s'empresse de sacrifier son « fils unique qu'il aimait » (Genèse 22 :2), ainsi qu'il lui avait été ordonné, bien que cet ordre lui fût parvenu dans un songe ou dans une vision. Mais si le songe prophétique avait été obscur pour les prophètes, s'il leur était resté quelques doutes ou incertitudes sur ce qu'ils percevaient dans la vision prophétique, ils ne se seraient pas empressés de faire ce qui répugne à la nature humaine, et Abraham n'aurait pas consenti à accomplir, dans le doute, un acte d'une si haute gravité. »*¹⁹¹

Il est très étrange que Maïmonide rapporte ici qu'Abraham a reçu cet ordre par un rêve. Maïmonide a-t-il été influencé par la culture islamique à cet égard ? Parce qu'il est dit dans le Coran que cet ordre a été donné à travers un rêve et il n'y a pas un tel détail dans la Bible. Cependant, il est intéressant que Maïmonide qualifie cet acte de « *répugne à la nature humaine* ». Selon lui, c'est comme si Abraham prouvait sa prophétie en obéissant à cet ordre en n'ayant aucun doute sur l'authenticité de la révélation qu'il a reçue. Abraham n'hésite pas à remplir cet ordre. Par conséquent, sa prophétie l'a-t-il conduit à faire quelque chose de contraire à la nature humaine ?

Muhyiddin Ibn Arabi, un soufi qui a vécu en Espagne au XIII^e siècle et qui a eu une grande influence dans le domaine du soufisme, aborde cette question sous un angle complètement différent. Son œuvre intitulée *Fususü'l-Hikem* mérite d'être examinée en fonction de notre sujet. Dans cet ouvrage, Ibn Arabi prend 27 des prophètes depuis Adam jusqu'au prophète de l'Islam Mohamed, et en fait un commentaire ésotérique à leur sujet. Henry Corbin exprime cette approche d'Ibn Arabi envers les prophètes comme suit. « *ils sont médités comme des «sagesses» typifiâtes, auxquelles leurs noms servent d'indices et de titres, ou marquent leur tonalité respective.* »¹⁹² Dans cet ouvrage, Ibn Arabi traite de l'épreuve du prophète Abraham. Selon lui, Abraham a mal interprété son rêve et s'est ainsi trompé :

« Sache – que Dieu nous aide, toi et nous ! - qu'Abraham, l'Ami de Dieu, dit à son fils : « En vérité, j'ai vu dans un songe (prophétique) que je t'immolais. » Or le songe relève de la Présence imaginative (hadarat al-khayal, c'est-à-dire de la Présence divine sous forme d'images subtiles) ; cependant, Abraham ne transposa pas son songe (du symbole

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Henry Corbin, **Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi**, Traduit par : Ralph Manheim, New Jersey : Princeton University, 1998, p. 73.

à la réalité symbolisée, comme il convient de le faire pour ce qui se manifeste dans cet état) : c'était un bélier qui apparut en songe sous la forme du fils d'Abraham, et Abraham crut à ce songe ; mais Dieu racheta l'enfant de l'illusion (wahm) d'Abraham par la « grande immolation » (du bélier), qui était la transposition divine de sa vision, transposition dont Abraham n'avait pas été conscient. »¹⁹³

Que veut dire Ibn Arabi par cette interprétation ? Essaie-t-il d'ajouter une nouvelle dimension au test d'Abraham par Dieu ? Abraham ne comprenait-il pas le langage symbolique ? Que nous apprennent les rêves à travers les symboles ? Il semble que dans le monde islamique, les rêves soient toujours interprétés comme un message que Dieu veut nous transmettre. Mais comment lit-on ce message ? C'est là que le pouvoir d'interprétation entre en jeu. Quand il s'agit d'interpréter les rêves, bien sûr, le prophète Joseph vient à l'esprit. Cet aspect de lui est souligné à la fois dans l'Ancien Testament et dans le Coran. En particulier, l'histoire de Joseph est racontée dans un chapitre spécial du Coran. Dans l'histoire de Joseph, Pharaon voit un rêve et personne ne peut interpréter ce rêve. (Genèse 41) Le processus d'interprétation du rêve du pharaon se déroule ainsi dans le Coran :

« Et le roi dit : « En vérité, je voyais (en rêve) sept vaches grasses mangées par sept maigres ; et sept épis verts, et autant d'autres, secs. O conseil de notables, donnez-moi une explication de ma vision, si vous savez interpréter le rêve. Ils dirent : « C'est un amas de rêves ! Et nous ne savons pas interpréter les rêves ! » (Yusuf, 12 : 43-44)

Quand nous regardons les prophètes dans la Torah chronologiquement, nous voyons que Joseph est venu après Abraham et que la capacité d'interpréter les rêves était un privilège spécial accordé à Joseph. Ibn Arabi fait également la comparaison suivante entre Abraham et Joseph :

« Dieu dit à Abraham, lorsqu'il l'interpella : « En vérité, ô Abraham, tu as cru en la vision ! » ce qui ne veut pas dire qu'Abraham, croyant qu'il devait immoler son fils, avait été fidèle à l'inspiration divine ; car il avait pris sa vision à la lettre, alors que tout songe exige une transposition ou interprétation. C'est pourquoi le maître de Joseph en Égypte dit « ... si vous savez interpréter les rêves » interpréter signifie transposer la forme perçue à une autre réalité ; (dans la cas mentionné) les vaches signifiaient des années fertiles ou maigres. Si Dieu louait Abraham d'avoir été fidèle

¹⁹³ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, **La sagesse des prophètes : fuṣuḥ al-hikam**, İbn Arabi, Traduit par : Titus Buckhardt, Paris : Editions Albin Michel, 1955, p. 87-88.

à la vision, il aurait fallu qu'il eût tué son fils réellement, car il avait cru qu'elle indiquait l'immolation de son enfant, tandis qu'elle symbolisait, du point de vue divin, la « grande immolation » (du bœuf). L'enfant fut donc racheté dans la pensée d'Abraham seulement, non pas en réalité et du point de vue divin. »¹⁹⁴

Ibn Arabi veut-il porter ici l'épreuve d'Abraham dans une autre dimension ? Dans ce cas, Dieu teste-t-il réellement Abraham non pas avec son fils, mais avec sa capacité à interpréter son rêve ? Maïmonide a décrit le test d'Abraham comme "répugne à la nature humaine". Ibn Arabi a-t-il voulu adoucir l'épreuve de Dieu contre la nature humaine ? Ibn Arabi continue ainsi :

« Il y a donc analogie entre la forme corporelle du bœuf et la forme imaginaire du fils d'Abraham. Si Abraham avait vu un bœuf en songe, il l'aurait interprété comme signifiant son fils ou autre chose. Dieu dit ensuite à Abraham : « En vérité, ceci est l'épreuve (rendue) évidente, ce qui veut dire que Dieu le mit à l'épreuve dans sa connaissance, éprouvant s'il savait ou non ce que la perspective propre à la vision imaginative exige d'interprétation. »¹⁹⁵

En conséquence, selon Ibn Arabi, Abraham a failli commettre le meurtre de son fils parce qu'il ne pouvait pas interpréter son rêve. Cependant, Dieu envoya un bœuf à Abraham, le protégeant de cette erreur. Ainsi, il empêcha le meurtre d'enfants de devenir une tradition. Après tout, les déclarations faites dans le Coran n'impliquent-elles pas qu'Abraham n'était pas sûr de ce qu'il devait faire à ce sujet ? « *Vois donc ce que tu en penses* ». (As-Saffat, 37/102) A cet égard, l'approche d'Ibn Arabi semble tout à fait cohérente.

Il semble que le motif de tuer le fils sans le savoir ou à cause d'un malentendu soit très traité dans les cultures orientales. Par exemple, l'histoire tragique de Rostam dans la légende iranienne peut être citée en exemple. Rostam, qui est un guerrier très fort, se bat sur le champ de bataille avec Sohrab, qui est aussi talentueux que Rostam, et dont il ne sait pas qu'il est son propre fils. Au terme du difficile combat entre ces deux hommes forts, Rostam blesse Sohrab, provoquant sa mort. ¹⁹⁶En même temps, l'histoire suivante racontée dans Dede Korkut Stories pourrait être un exemple pour

¹⁹⁴ Ibid., 89-90.

¹⁹⁵ Ibid., 90.

¹⁹⁶ Voir Firdevsî, *Şahnâme*, Traduit par : Necati Lugal, Kabalcı, İstanbul, 2014. p. 340-404.

notre sujet. Dans l'histoire de Bugach Khan, fils de Dirse Khan, Dirse Khan n'a pas d'enfants, tout comme le prophète Abraham. Il sacrifie également des chevaux, des chameaux et des bœufs et donne un festin. Alors Dieu lui donna un fils. Cependant, lorsque son fils Bugach Khan grandit et devient un jeune homme très fort, il le vit comme son propre rival, suite à une provocation et veut le tuer.¹⁹⁷

Pourquoi le motif de tuer son propre fils est-il si courant dans les cultures orientales ? Quelle en est la raison ? Il est intéressant de noter que dans les deux histoires, l'accent est mis sur le fait que les fils sont aussi forts que leurs pères. Les fils constituent-ils une menace ontologique pour leurs pères par leur existence même ? Les réponses à ces questions nécessitent des analyses psychologiques approfondies que nous ne pouvons résoudre ici.

D'un autre côté, la possibilité que l'infanticide devienne une tradition semble être devenue une préoccupation sérieuse dans le monde islamique. Zamakhshari, qui interprète ces versets sur l'épreuve du prophète Abraham dans le Coran, exprime cette préoccupation à partir des déclarations d'Ibn Abbas : Si ce rituel sacrificiel (à propos d'Ismaël) avait été achevé, il se serait transformé en une tradition et les hommes sacrifieraient leurs fils.¹⁹⁸ Dans le monde islamique, le prophète Abraham n'est pas le seul connu comme personnage ayant interrompu le meurtre de son fils au dernier moment. Une situation similaire à l'expérience d'Abraham est vécue longtemps après Abraham, avant la naissance de l'Islam dans les terres arabes.

3.4. Reprise de l'épreuve

A ce point de notre recherche, nous pouvons facilement faire la déclaration suivante : chaque début exige un rituel sacrificiel. Par conséquent, ce n'est pas une coïncidence si l'émergence de la religion de l'islam a commencé par un rituel sacrificiel. À ce stade, il est nécessaire de ramener le début de l'islam à son père, Abdullah, qui était la raison de l'existence de Muhammad. L'amour des musulmans envers le prophète islamique leur a fait raconter de nombreuses légendes à son sujet.

¹⁹⁷ Voir **Dedem Korkudun kitabı : kitâb-ı Dedem Korkut âlâ lisan-ı taife-i Oğuzan**, Ed. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, p. 25-38. **The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic**, Traduit par: Faruk Sümer, Ahmet E. Uysal, Warren S. Walker, Austin & London: University of Texas Press, 1972, p. 9-22.

¹⁹⁸ Zemahşeri, **El-Keşşaf**, p. 744.

Ceux-ci se rapportent à la naissance et à l'enfance de Muhammad ainsi qu'à la vie de son père, Abdullah. La véracité de ces histoires est, bien sûr, un sujet de débat. Cependant, ce qui compte pour nous n'est pas l'exactitude de ces histoires, mais la nécessité de créer ces histoires. A quels besoins répondaient ces histoires ? Pourquoi le motif du sacrifice est-il venu au premier plan dans ces histoires ? L'utilisation du motif du sacrifice ici aussi annonce-t-elle un nouveau démarrage ? La répétition du mythe inscrit-elle la religion de l'islam dans la lignée des religions Abrahamiques ? Parlons maintenant d'Abd al-Muttalib, le grand-père du prophète islamique Muhammad, qui a été testé comme Abraham dans cette histoire, qui commence avant même la naissance d'Abdullah.

Selon Tabari, le père d'Abdullah, Abd al-Muttalib, a fait face à l'opposition des autres notables de la tribu Quraysh lorsqu'il a redécouvert et réparé le puits de Zamzam. Pour cette raison, Abd al-Muttalib promit de sacrifier un de ses fils à Dieu près de la Kaaba s'il en a dix. Après avoir eu dix fils, il tire au sort parmi ses fils au moyen de flèches afin de déterminer l'enfant à sacrifier, et le tirage pointe vers Abdullah, le plus jeune. Là-dessus, Abd al-Muttalib, tenant la main de son fils Abdallah et tenant le couteau dans son autre main, se tourne vers les idoles où sont présentés les sacrifices. Alors, les notables de Quraysh réagirent violemment à cet incident et lui rappelèrent que s'il faisait une telle chose, cela pourrait devenir une mauvaise habitude. Ils disent aussi qu'il serait plus approprié de sacrifier un chameau au lieu d'Abdullah afin de se débarrasser de la dette votive. Plus tard, Abd al-Muttalib a sacrifié une centaine de chameaux et a sauvé son fils bien-aimé Abdullah.¹⁹⁹

Ce qui est intéressant dans cette histoire, c'est la crainte de la possibilité qu'Abd al-Muttalib sacrifie son fils. Les Qurayshites craignent que si ce rituel de sacrifice a lieu, le sacrifice humain devienne courant dans cette société. Selon cette histoire, Abd al-Muttalib, comme le prophète Abraham, s'arrête sur le point de réaliser un sacrifice humain. Dans cette histoire, l'épreuve qu'a traversée Abraham est revécue par Abd al-Muttalib après une longue période. Ici, le rôle d'Ismaël est confié à Abdallah. Dans les deux cas, les pères reviennent au dernier moment d'un meurtre. Ainsi, le même mythe est reproduit. Plus tard, après la prophétie de Mahomet, cette question vient au premier plan comme suit :

¹⁹⁹ Ibn Cerir et-Taberî, **Târihü't-Taberî**, p. 246-247.

« On rapporte qu'un homme a dit au Prophète : « Ô fils de deux sacrifices ! Il lui adresse un sourire, ce qui signifie qu'il l'accepte. Plus tard, quand on lui demande ce que cela signifie, il leur dit ce qui allait arriver à son père Abdullah, et il dit « Le deuxième Ismaël est Abdullah ». »²⁰⁰

Qu'a voulu faire le Prophète en établissant une similitude entre son père Abdallah et Ismaël ? A quoi bon échapper à la mort au dernier moment alors qu'ils sont sur le point d'être sacrifiés ? Bien qu'il y ait eu des prophètes avant Abraham dans les religions monothéistes, la véritable histoire commence avec Abraham. Le judaïsme assume le rôle de religion fondatrice en tant que première religion Abrahamique et en établissant des règles religieuses. Le christianisme, en revanche, s'écarte de cette ligne monothéiste à bien des égards. Un nouveau départ visait-il Muhammad, tout comme Abraham ? Parce que l'Islam rejette catégoriquement bon nombre des conceptions chrétiennes de la foi. Ni la doctrine du péché originel ni la croyance que Jésus est mort sur la croix pour le péché humain ne sont conformes à l'esprit de l'Islam. C'est peut-être la raison pour laquelle l'Islam n'accepte pas que Jésus soit mort sur la croix. Le Coran en parle ainsi :

« et à cause de leur parole: «Nous avons vraiment tué le Christ, Jésus, fils de Marie, le Messager d'Allah»... Or, ils ne l'ont ni tué ni crucifié ; mais ce n'était qu'un faux semblant ! Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude : ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils ne font que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué (An-Nisa'a, 157) »

En termes de culture islamique, le rejet de la mort du prophète Jésus est très significatif de ce point de vue. Ainsi, dans la culture islamique, le christianisme est ignoré et le rituel sacrificiel se poursuit tel qu'il était de façon originelle. Les musulmans se souviennent de cette épreuve du prophète Abraham en accomplissant chaque année le rituel sacrificiel. Ainsi, ils remercient Dieu d'avoir pu substituer un animal à leur fils. Pour les musulmans, ce rituel signifie répéter l'expérience d'Abraham. Ils reconstruisent également leur dévotion au prophète Abraham à travers le rituel du sacrifice.

²⁰⁰ Ibid., p.274.

3.5. L'héritage commun des religions abrahamiques : Jérusalem

Pour le judaïsme, le Christianisme et l'Islam, le lieu où Abraham a emmené son fils pour le sacrifier est considéré comme très sacré. Le caractère sacré de ce lieu est-il le fait que le rituel sacrificiel y sera exécuté ? Dans la Bible, Dieu dirige le prophète Abraham vers cet endroit comme suit : « *Dieu dit : Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac ; va-t'en au pays de Morija, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai. (Genèse 22/2)* » Où le pays de Morija est-il mentionné ici ? Nous retrouvons ce mot plus tard, lors de la construction du temple de Salomon : « *Salomon commença à bâtir la maison de l'Éternel à Jérusalem, sur la montagne de Morija, qui avait été indiquée à David, son père, dans le lieu préparé par David sur l'aire d'Ornan, le Jébusien. (II. Chroniques 3/1)* »

De ces expressions, nous comprenons que Morija est à Jérusalem, où se trouve le Temple de Salomon. Le fait que la ville de Jérusalem soit considérée comme sainte dans les trois religions monothéistes fait que sa sainteté est acceptée par de nombreuses personnes. Cependant, d'un autre côté, cela provoque une grave inimitié entre les membres de ces trois religions. A savoir, dans le processus historique, l'émergence et la propagation du Christianisme dans cette région après le Judaïsme et la crucifixion de Jésus à Jérusalem rendent ce lieu saint pour les chrétiens.

Quand on en vient à l'Islam, la situation est quelque peu compliquée. À savoir, l'Islam est né dans la géographie de l'Arabie. Bien qu'il fonde son existence sur le prophète Abraham, il limite principalement les lieux saints historiquement acceptés à La Mecque et ses environs. Par exemple, dans l'Islam, le lieu où le prophète Abraham a emmené son fils pour le sacrifier est considéré comme un lieu appelé Mina, près de la ville de La Mecque. Aujourd'hui, les musulmans y font encore des sacrifices lors de l'accomplissement du Hajj. De plus, la Kaaba, qui a été construite par le prophète Abraham avec son fils Ismaël est acceptée comme premier lieu de culte par les musulmans, où se trouve à La Mecque. Cependant, Jérusalem est également considérée comme sainte pour les musulmans. La raison en est que la mosquée Al-Aqsâ est considérée comme la première qibla pour les musulmans. Plus tard, il est indiqué dans les versets de la sourate Al-Baqarah (2/142-150) que l'emplacement de cette qibla a été changé de Jérusalem à la direction de la Kaaba. Il est également

indiqué dans le Coran que le prophète de l'Islam, Muhammad, a été amené à Masjid al-Aqsa avant de se lancer dans son voyage vers le Mi'raj : « *Gloire et Pureté à Celui qui de nuit, fit voyager Son serviteur [Muhammad], de la Mosquée Al-Harâm à la Mosquée Al-Aqsâ dont Nous avons béni l'alentour, afin de lui faire voir certaines de Nos merveilles. (Al-Isra,17/1)* »

Après la mort de Muhammad, cet endroit a été capturé par les musulmans sous le règne du calife Omar, et quand Omar a reçu la clé de Jérusalem, il s'est efforcé de nettoyer l'emplacement du temple de Salomon, qui était sous les décombres pendant la période Chrétienne, et a conduit les musulmans à y prier, puis y a construit une mosquée. Masjid al-Aqsa) a été construite. Ainsi, ce lieu, considéré comme sacré pour les trois religions monothéistes, est également devenu le centre de l'agitation en tant qu'héritage du sacré, créant un vrai problème. Derrida fait un commentaire frappant à ce sujet comme suit :

« ...ce lieu de la mort donnée, c'est le lieu où Salomon décida de bâtir la maison de Iahvé à Jérusalem, là où Dieu était aussi apparu à David, son père. Or ce lieu est aussi celui de la grande mosquée d'al-Aqsa où le sacrifice d'Ibrahim aurait pris place et d'où Mahomet se serait envolé à cheval vers le paradis, après sa mort : juste au-dessus du Temple détruit de Jérusalem et du mur des Lamentations, non loin du chemin de Croix. Il s'agit donc d'un lieu saint mais aussi disputé (radicalement, rageusement) par tous les monothéismes, par toutes les religions de Dieu unique et transcendant, de l'autre absolu. Ces trois monothéismes se combattent, inutile de le nier dans l'œcuménisme béat ; ils se font la guerre à feu et à sang, depuis toujours et plus que jamais aujourd'hui, chacun revendiquant la disposition de ce lieu et une interprétation historico-politique originale du messianisme et du sacrifice d'Isaac. La lecture, interprétation, la tradition du sacrifice d'Isaac sont elles-mêmes des lieux de sacrifice sanglants et holocaustiques »²⁰¹

²⁰¹ Jacques Derrida, **Donner la Mort**, p. 100. Ces déclarations de Derrida sur le mont Morija rappellent « La rencontre » d'un nouvelliste argentin Borges. Dans cette histoire, il y a deux couteaux que deux jeunes hommes ont utilisés pour se battre et s'entre-tuer. Et qu'un homme plus tard, garda dans sa collection, dans le cabinet de sa maison de campagne. Des années plus tard, un groupe de jeunes y arrive et deux d'entre eux commencent à se battre inutilement. Ils prennent ces deux couteaux dans l'armoire et s'attaquent. Finalement, l'un d'eux meurt. Borges commente à la fin de l'histoire : « Ce sont les armes, pas les hommes, qui se sont battus. Ils étaient couchés côte à côte dans une armoire, jusqu'à ce que des mains les réveillent... Les deux savaient se battre - les couteaux, je veux dire, pas les hommes, qui n'étaient que leurs instruments - et ils se sont bien battus cette nuit-là. » Voir Jorge Luis Borges, **The Encounter**, Collected Ficciones of Jorge Luis Borges, Traduit par: Andrew Hurley, USA: The Penguin Press, 1954, p. 769-782. Peut-être, comme ces couteaux dans l'histoire de Borges, le mont Morija n'oublie-t-il pas le moment où Abraham a failli sacrifier son fils et exige constamment des sacrifices sanglants.

Avec cette interprétation, Derrida met l'accent sur le point principal des combats sanglants entre Juifs, Chrétiens et Musulmans à Jérusalem. Abraham a sacrifié un bélier à la place de son fils à cet endroit. Aujourd'hui, cependant, les enfants d'Abraham, descendants d'Isaac et d'Ismaël, s'y sacrifient mutuellement. Dieu a empêché Abraham de verser le sang humain. Mais les peuples Abrahamiques n'hésitent pas à verser le sang les uns des autres chaque jour sur le mont Morija. C'est comme si le mont Morija réclamait du sang humain depuis des siècles en échange du sang du fils d'Abraham.



TROISIÈME PARTIE :

LE ROLE COMPLEMENTAIRE DE LA MUSIQUE AU CŒUR

DES RITUELS SACRIFICIELS

1. La fonction des rituels sacrificiels dans la société

L'aspect le plus crucial des rituels sacrificiels dans le monde antique est leur exécution collective. La musique est également un élément important lors de cette performance. Alors en quoi un élément tel que la musique était-il important ? Quel rôle joue-t-il dans le rituel du sacrifice ? Avant d'étudier la réponse à cette question, nous devons examiner la fonction du rituel sacrificiel dans la société.

Notre objectif, en axant notre travail sur un sujet tel que les rituels de sacrifices, vise un effort de compréhension de l'être humain. Tout d'abord, nous savons que nous n'avons pas le droit de juger cette affaire comme bonne ou mauvaise, noble ou perverse. Notre objectif est d'examiner ce phénomène, qui a été visible à de nombreuses périodes de l'histoire et d'essayer de le comprendre. Par conséquent, nous examinerons les croyances, les rituels et les relations sociales de certaines communautés et essayerons de trouver des indices. Certaines questions nous guideront dans cette recherche que nous faisons.

Ces questions sont les suivantes : l'homme a-t-il un caractère religieux inné ? Ou une personne agit-elle selon les valeurs de la société dans laquelle elle vit ? Quelles sont les fonctions psychologiques et sociales des rituels sacrificiels ? Les rituels donnent-ils un sens à la vie des gens ? Les rituels sont-ils exécutés comme une tâche ? La personne se débarrasse-t-elle de sa culpabilité lorsqu'elle exécute les rituels ? Les sociétés archaïques et les sociétés modernes d'aujourd'hui sont-elles différentes les

unes des autres en termes d'impact psychologique des rituels sacrificiels ? Ou ne peut-on pas dire que nous avons fait des progrès à cet égard ?

En essayant de trouver les réponses à ces questions, nous ne pouvons empêcher d'autres questions de venir à l'esprit. Pouvons-nous forger une idée du passé d'une société sur la base des rituels que pratique celle-ci aujourd'hui ? Ou autrement, pourrions-nous étudier une société comme nous aurions affaire à la psychologie d'une personne ? De même que l'on peut retrouver des traces de l'enfance dans le comportement d'un adulte, peut-on retrouver des traces du passé d'une société à partir de ses rituels actuels ? Pouvons-nous avoir l'occasion de comprendre le présent en retraçant le passé d'une société ? Bien entendu, trouver des réponses à toutes ces questions n'est pas une tâche aisée. Les croyances et les rituels des sociétés peuvent prendre des formes si complexes et parfois incompréhensibles qu'ils peuvent facilement induire en erreur un chercheur. Durkheim, qui affirmait que l'origine de la religion et l'idée de Dieu provenaient de la société et les développait sur la base du phénomène totémique, dit ce qui suit dans son ouvrage intitulé *Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* tout en parler des croyances et des pratiques des religions primitives :

« Sans doute, quand on ne considère que la lettre des formules, ces croyances et ces pratiques religieuses paraissent parfois déconcertantes et l'on peut être tenté de les attribuer à une sorte d'aberration foncière. Mais, sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable. Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuel soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être, et sont même le plus souvent, erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est affaire à la science de les découvrir. »¹

Ici, le point suivant, spécialement fait par Durkheim, est important. « Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain. » Cette compréhension souligne l'importance d'éviter de rentrer trop facilement dans des jugements de valeurs envers une communauté. Tous les rituels pratiqués dans la communauté doivent répondre à certains des besoins des individus de cette société. Ces rituels peuvent varier d'une société à l'autre. Ils peuvent prendre

¹ Durkheim, **Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie**, p. 14.

différentes formes dans le processus historique. Nous ne devons pas oublier que les êtres humains peuvent exister dans la société et que des rituels sont également accomplis au sein de la communauté. Alors ici ces questions viennent à l'esprit inévitablement ?

Quels sont les rôles des rituels dans ces sociétés ? Les rituels sont-ils les éléments qui maintiennent la société ensemble au sens spirituel, tout comme les facteurs qui maintiennent la société ensemble physiquement ? Est-ce que l'exécution de rituels dans une communauté mène à une socialisation intense ? Est-il possible de reproduire le sacré avec des rituels ? Pour répondre à ces questions, nous nous référerons à certaines disciplines telles que la philosophie, la psychologie, la sociologie et l'histoire des religions. Revenons maintenant à notre sujet principal, les êtres humains. Nous observons que peu importe l'âge auquel une personne vit, elle satisfait ses besoins spirituels ainsi que ses besoins physiques. Il répond à ces besoins spirituels grâce à certains rituels. Comme l'a dit Durkheim ; *« A la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes, il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions. »*²

Tout d'abord, nous devons admettre que les rituels ont une fonction sociale. Les rituels sont exécutés au sein de la communauté et conduisent ainsi à une socialisation intense. Lors des rituels, un nouveau sens est donné au moment et ce sens entoure tous ceux qui participent à ce rituel. Dans cet aspect, le rituel établit un lien fort. Il rassemble les hommes autour de certaines actions, intentions et objectifs. De plus, les rôles de ces personnes rassemblées pendant le rituel reflètent leur statut politique dans la société. En ce sens, on peut dire que les rituels sacrificiels ont aussi un aspect politique. À cet égard, la narration de Detienne sur le rituel du sacrifice dans la Grèce antique souligne l'importance du rituel sacrificiel dans la vie politique :

« Aucun pouvoir politique ne peut s'exercer sans pratique sacrificielle. Entrée en campagne, engagement avec l'ennemi, conclusion d'un traité, travaux d'une commission temporaire, ouverture de l'assemblée, entrée en charge de magistrats, autant d'activités

² Ibid., p. 16.

qui commencent par un sacrifice suivi d'un repas. Tous les citoyens remplissant des magistratures offrent régulièrement des sacrifices ; viande, jusqu'à une époque tardive, une cité comme Athènes garde en fonction un Archonte-Roi dont une des attributions majeures est l'administration de tous les sacrifices institués par les ancêtres, de l'ensemble des gestes rituels qui garantissent le fonctionnement harmonieux de la société. »³

Le fait que le sacrifice ait une fonction si importante dans la société le place au centre de la vie politique. À tel point que cette situation peut être comprise à partir d'articles (*d'objets ritueliques*) qu'ont emportés avec eux certains membres d'une patrie lorsqu'une colonie a été établie. Detienne poursuit comme suit : « *...pour fonder une colonie, il suffit d'emmener avec soi, depuis la métropole, une broche et une marmite contenant du feu. Le sacrifice ainsi rendu possible n'est pas seulement l'acte de fondation d'une nouvelle communauté politique engendrée par le feu de la première, il va demeurer le lieu privilégié des relations filiales qu'une colonie entretient avec sa terre d'origine.* »⁴

Avoir le droit de sacrifier est aussi signe de privilège dans la société grecque. Par exemple, les étrangers et les femmes n'ont pas ce droit. « *...qui n'a pas le droit de sacrifier, soit à titre individuel, soit au nom d'une cité, se voit dépouillé des droits politiques correspondants, qu'il s'agisse de prendre part à des concours prestigieux, comme ceux d'Olympie, ou de participer à des assemblées réunissant plusieurs cités autour d'un sanctuaire. C'est une des marques de l'étranger d'être tenu à l'écart des autels et de ne pouvoir sacrifier sans la médiation officielle d'un citoyen qui répond de lui devant les dieux et la communauté locale* »⁵ En étudiant le rituel sacrificiel dans une société, nous pouvons comprendre la hiérarchie, la position des étrangers et des femmes dans la société. Les méthodes de consommation et de partage de la viande sacrificielle peuvent également nous renseigner sur la structure démocratique de cette société. Les repas d'affaires qui ont lieu dans le monde moderne d'aujourd'hui sont probablement une extension de ce rituel.

³ Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », **La cuisine du sacrifice en pays grec**, p. 10.

⁴ **Ibid.**, p. 11.

⁵ **Ibid.**

D'un autre côté, l'un des aspects les plus importants de ces rituels est qu'ils déplacent la société du domaine du profane au domaine sacré, ou bien qu'ils créent littéralement un domaine sacré. Car comme le dit Durkheim :

« Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. La division du monde en deux domaines comprenant., l'un tout ce qui est sacré., l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse ; les croyances, les mythes, les dogmes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les unes avec les autres et avec les choses profanes. Mais, par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits ; un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison en un mot une chose quelconque peut être sacrée. »⁶

En ce sens, le sacré prend une apparence irrationnelle. Et du point de vue d'une personne ne reconnaissant pas la notion de sacré, cette situation devient beaucoup plus compliquée. Si nous prenons ici une pierre considérée comme sacrée comme exemple, l'explication d'Eliade nous aide à cet égard. *« En manifestant le sacré, un objet quelconque devient autre chose, sans cesser d'être lui-même, car il continue de participer à son milieu cosmique environnant. Une pierre sacrée reste une pierre ; apparemment (plus exactement : d'un point de vue profane) rien ne la distingue de toutes les autres pierres. Pour ceux auxquels une pierre se révèle sacrée, sa réalité immédiate se transmue au contraire en réalité surnaturelle. »⁷*

À titre d'exemple, nous pouvons prendre la pierre noire (Hacer'ül esved), qui est essentiellement considérée comme sacrée dans la culture islamique. Selon les musulmans, cette pierre descendue du paradis, a d'abord été conservée dans la montagne Abu Qubays pendant le déluge de Noé, puis a été apportée à la Kaaba lors de sa construction, par le prophète Abraham. Voir, toucher et embrasser cette pierre lors du hajj ajoute une signification particulière à la vie d'un musulman. Bien que cette

⁶ Durkheim, **Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie**, p. 42.

⁷ Mircea Eliade, **Le Sacré et le Profane**, Paris : Gallimard, 1965, p. 17-18.

Pierre ne signifie rien pour un incroyant, elle a une valeur sacrée pour les musulmans. Donc, quiconque tente de voler cette pierre ou d'en prendre un morceau paie un prix très élevé. Par exemple, en 1932, un Afghan a arraché un morceau de cette pierre, cette tentative lui a coûté cher. Il a été arrêté et exécuté.⁸ Revenant à la distinction entre le sacré et le profane, Durkheim exprime ces deux contrastes :

« Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre. L'opposition traditionnelle entre le bien et le mal n'est rien à côté de celle-là : car le bien et le mal sont deux espèces contraires d'un même genre, à savoir le moral, comme la santé et la maladie ne sont que deux aspects différents d'un même ordre de faits, la vie, tandis que le sacré et le profane ont toujours et partout été conçus par l'esprit humain comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun. Les énergies qui jouent dans l'un ne sont pas simplement celles qui se rencontrent dans l'autre, avec quelques degrés en plus ; elles sont d'une autre nature. Suivant les religions, cette opposition a été conçue de manières différentes. »⁹

Ici, la vie religieuse des personnes peut être pensée dans le cadre de leur relation aux êtres sacrés. Ces relations sont principalement révélées par des rituels. Les rituels sont parfois exécutés individuellement ou en société. Dans les croyances de nombreuses sociétés, les rituels ont un accomplissement spirituel ainsi que des avantages pour le monde matériel. Selon eux, les rituels assurent la continuité de l'ordre dans l'univers ainsi que la continuité de la société. Durkheim explique ce problème comme suit :

« Si les êtres sacrés manifestaient toujours leurs pouvoirs d'une manière parfaitement égale, il apparaîtrait, en effet, comme inconcevable que l'homme ait pu songer à leur offrir ses services ; car on ne voit pas quel besoin ils en pouvaient avoir. Mais tout d'abord, tant qu'ils se confondent avec les choses, tant qu'on voit en eux les principes de la vie cosmique, ils sont soumis eux-mêmes au rythme de cette vie. Or, elle passe par des oscillations en sens contraires et qui se succèdent suivant une loi déterminée. Tantôt, elle s'affirme dans tout son éclat ; tantôt elle faiblit au point qu'on peut se demander si elle ne va pas s'arrêter. Tous les ans, les plantes meurent ; renaîtront-elles ? Les espèces animales tendent à s'éteindre par l'effet de la mort naturelle ou violente ; se renouvelleront-elles à temps et comme il convient ? La pluie surtout est capricieuse ; il

⁸ Salim Ögüt, "**HacerülEsved**", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hacerulesved> (14.06.2023).

⁹ Durkheim, **Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie**, p. 43-44.

y a de longs moments pendant lesquels elle paraît avoir disparu sans retour. Ce dont témoignent ces fléchissements périodiques de la nature, c'est que, aux époques correspondantes, les êtres sacrés dont dépendent les animaux, les plantes, la pluie, etc., passent par les mêmes états critiques ; ils ont donc, eux aussi, leurs périodes de défaillance. Mais l'homme ne saurait assister à ces spectacles en témoin indifférent. Pour qu'il vive, il faut que la vie universelle continue, et par conséquent, que les dieux ne meurent pas. Il cherche donc à les soutenir, à les aider ; pour cela, il met à leur service les forces dont il dispose et qu'il mobilise pour la circonstance. Le sang qui coule dans ses veines a des vertus fécondantes : il le répandra. Dans les rochers sacrés que possède son clan, il ira puiser les germes de vie qui y sommeillent et il les sèmera dans l'espace. En un mot, il fera des oblations. »¹⁰

Sur la base des déclarations de Durkheim, on peut penser à une sorte d'échange entre l'homme et les dieux ou les êtres sacrés. Tant que les hommes leur offrent des offrandes, les dieux n'arrêtent pas de prendre soin d'eux. Cependant, les choses ne se passent pas toujours bien. Parfois, il peut y avoir des sécheresses et parfois des catastrophes telles que des inondations. Cela signifie la détérioration de l'espace de vie humain. Pour l'homme primitif, la cause de ces calamités est la colère des dieux, et cette colère doit être soulagée immédiatement. Cela se manifeste dans le rituel du sacrifice. Bien sûr, le point le plus important ici est que les humains peuvent communiquer avec des dieux ou des êtres métaphysiques. Ainsi, l'homme confirme que sa propre existence est aussi un aspect transcendant. Ici, nous pouvons poser une question comme celle-ci. L'homme calme-t-il la colère d'un dieu métaphysique à travers ces rituels ? Ou est-ce l'étouffement de la colère d'une personne qui croit en un être métaphysique ? Durkheim a déclaré que ces rituels répondent aux besoins humains. L'un de ces besoins est probablement de calmer la colère qui existe dans la société.

1.1. L'analyse de Nietzsche

Nous nous posons la question de savoir quel genre d'être les êtres humains sont. Nous répétons depuis des années que la caractéristique la plus importante qui distingue les humains des autres êtres vivants est la raison. Cependant, cette approche n'implique-t-elle pas le danger de traiter l'être humain comme étant uniquement composé de raison ? Les êtres humains restent tout autant une créature avec sa part

¹⁰ **Ibid.**, p. 331-332.

émotionnelle. À ce stade, nous devons nous référer à la doctrine d'un philosophe considérant l'humain comme être à deux faces. Tournons-nous alors vers Nietzsche, qui a été profondément influencé par la philosophie grecque présocratique.

Nietzsche critique les philosophes des Lumières, qui voient le but de la philosophie comme l'explication des faits par la raison. Surtout Kant. Car après la philosophie de Kant, on voit que la métaphysique tombe progressivement en disgrâce. On voit que Kant qualifie la Métaphysique de « prétendue reine » ou « bien-aimée avec laquelle on s'est brouillé » dans sa Critique de la raison pure.¹¹ L'accent mis par Kant sur la raison et son approche dédaigneuse de la métaphysique ont laissé sa marque sur la philosophie du 18e siècle.

Nietzsche s'oppose à cette attitude dans sa philosophie et souligne que les êtres humains ont aussi des aspects émotionnels. Cependant, tout en faisant cela, il met l'accent non pas sur le dieu du christianisme, mais sur les anciens dieux grecs Apollon et Dionysos. Selon Nietzsche, l'aspect émotionnel de l'homme a été émoussé par la philosophie et le christianisme dans le temps. Il attaque le clergé dans son œuvre *L'Antéchrist*. Selon lui, « la philosophie est corrompue par le sang de théologien », et un chrétien est « un animal domestique, un animal de troupeau, un homme animal malade ». ¹² Nietzsche, dans son œuvre *La naissance de la tragédie*, semble vouloir faire revivre l'aspect dionysiaque qui existait dans la nature de l'être humain oublié par la philosophie et le christianisme ayant surtout valorisé l'aspect Apollon.

« Nous aurons fait en esthétique un grand pas lorsque nous serons parvenus non seulement à la compréhension logique mais à l'immédiate certitude intuitive que l'entier développement de l'art est lié à la dualité de l'apollinien et du dionysiaque comme, analogiquement, la génération – dans ce combat perpétuel où la réconciliation n'intervient jamais que de façon périodique – dépend de la différence des sexes. Ces noms, nous les empruntons aux Grecs, lesquels, pour qui les comprend, ont donné à entendre le sens profond et la doctrine secrète de leur intuition esthétique non pas, certes, dans des concepts, mais dans les figures incisives et nettes de leur panthéon. C'est à leurs deux divinités de l'art, Apollon et Dionysos, que se rattache la connaissance que nous pouvons avoir, dans le monde grec, d'une formidable

¹¹ Immanuel Kant, **Critique de la raison pure**, Traduit par : Alain Renaut, Paris : Aubier, 1997, p. 64-684.

¹² Friedrich Nietzsche, **L'Antéchrist**, Traduit par : Éric Blondel, Paris : GF Flammarion, 1996, p. 53-47.

opposition, quant à l'origine et quant au but, entre l'art plastique – l'art apollinien – et l'art non plastique qui est celui de Dionysos. Ces deux impulsions si différentes marchent de front, mais la plupart du temps en conflit ouvert, s'excitant mutuellement à des productions toujours nouvelles et de plus en plus vigoureuses afin de perpétuer en elles ce combat de contraires (entre lesquels le mot « art » qu'on leur attribue en commun ne fait qu'apparemment jeter un pont), jusqu'à ce qu'enfin, par un geste métaphysique miraculeux de la « volonté » hellénique, elles apparaissent accouplées l'une à l'autre et, dans cet accouplement, en viennent à engendrer l'œuvre d'art à la fois dionysiaque et apollinienne, la tragédie attique. »¹³

1.1.1. Apollon : le dieu de l'harmonie

Apollo est une figure importante dans la mythologie qui rend la musique très douce. De nombreux peintres s'inspirent de lui pendant qu'ils jouaient de la musique parmi les Muses. Dans la philosophie de Nietzsche, Apollon est le dieu représentant l'harmonie, la forme et le contrôle, tandis que Dionysos est le dieu qui représente des sentiments exubérants et passionnés. L'art émerge de l'influence de ces deux dieux sur des sentiments opposés dans l'âme humaine. Alors regardons de plus près ces deux dieux, qui sont des figures importantes de la mythologie grecque. Commençons par Apollon. En examinant les peintures et sculptures réalisées à son sujet depuis des siècles, on comprend qu'Apollon est le dieu de l'harmonie. Walter Otto fait le commentaire suivant à propos d'Apollon :

« ...les artistes des siècles post-homériques ont rivalisé pour parer du plus de noblesse, du plus de gloire et en même temps du plus de lumière l'image qu'ils en ont donnée. Inoubliable pour qui l'a vu, ne fût-ce qu'une fois, l'Apollon du temple de Zeus à Olympie. L'artiste a fixé un instant de majesté écrasante : en plein milieu du tumulte qui fait rage, le dieu paraît soudain, et son bras tendu impose le calme. »¹⁴

Quand nous regardons la vie d'Apollon et le rôle que Zeus lui a donné, nous comprenons qu'il est le dieu de la raison, de l'illumination et de la loi.

¹³ Friedrich Nietzsche, **La naissance de la tragédie**, Traduit de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris : Gallimard, 1977, p. 27.

¹⁴ Walter Otto, **Les dieux de la Grèce : la figure du divin au miroir de l'esprit grec**, Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart et Armel Morgant, Préface de Marcel Detienne, Paris : Payot, 2004, p. 79.

Apollon fils de Zeus et de Léo (Latone), naquit dans la petite île de Délos.¹⁵
« Quant à son « origine », on l'a recherchée dans les régions septentrionales de l'Eurasie, ou dans l'Asie mineure. La première hypothèse s'appuie surtout sur les rapports du dieu avec les Hyperboréens, que les Grecs considéraient comme les habitants d'un pays « au-delà de Borée », c'est-à-dire au-delà du Vent du Nord. Selon le mythe delphique, Zeus avait décidé qu'Apollon résiderait à Delphes et apporterait les lois aux Hellènes. Mais le jeune dieu s'envola, sur un char tiré par les cygnes, jusqu'au pays des Hyperboréens, où il resta une année entière. Cependant, comme les Delphiens ne cessaient de l'invoquer avec chants et danses, le dieu revint. Depuis lors, il passait les trois mois d'hiver parmi les Hyperboréens et rentrait au début de l'été. Pendant son absence, Dionysos régnait à Delphes en tant que maître de l'oracle. »¹⁶

Selon la mythologie, le règne de Dionysos, lors de l'absence d'Apollon suggère une alternance de ces deux dieux. L'harmonie des contrastes nous rappelle le philosophe grec Héraclite. Ces contrastes se produisent aussi dans l'arc et la lyre, deux instruments d'Apollon. Apollon représente l'esprit. Par conséquent, il est cohérent dans ses actions et n'est pas affecté par la provocation des autres. Cela se révèle plus clairement dans un dialogue avec Poséidon.

« Dans un violent discours, Poséidon l'a provoqué en duel. Apollon répond avec calme et fierté : « Tu devrais me nommer sans mesure et inconsidéré, si je voulais lutter avec toi pour des hommes, pour cette pauvre race qui pousse et flétrit comme les feuilles des arbres. » Et comme sa sœur Artémis, avec une animosité toute féminine, le traite de lâche, il se détourne en silence. »¹⁷

La réponse et le sang-froid d'Apollon tend à montrer qu'il a agi par esprit, et non par émotion. Autrement dit, en tant que Dieu et digne représentant de l'ordre et de l'harmonie. Nous voyons également ce modèle dans sa musique.

« Dans la musique apollinienne, c'est une connaissance divine qui résonne. En tout, elle envisage et atteint la figure. Le chaotique doit prendre forme ; le déchaînement se couler dans la régularité de la mesure ; les contraires s'unir dans l'harmonie. Cette musique est ainsi la grande éducatrice, l'origine et le symbole de tout ordre dans le

¹⁵ Edith Hamilton, **La mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes**, Traduit par : Abeth de Beughem, Marabout, Marabout Université, 1978, p. 25.

¹⁶ Eliade, **Histoire des croyances et de idées religieuses, V. I.**, p. 282.

¹⁷ Otto, **Les dieux de la Grèce**, p. 84.

monde et dans la vie humaine. Apollon musicien est aussi l'ordonnateur des règles, et celui qui connaît le juste, le nécessaire et l'avenir. »¹⁸

Quels sont les pays des Hyperboréens dont il est question ici ? Il semble qu'il n'y ait pas de réponse claire à cela. Pourtant, dans certaines représentations, on voit que ce lieu ressemble au paradis rêvé dans les religions monothéistes. L'une de ces illustrations est la suivante :

« Selon Pindare, « nul ne pourrait découvrir, ni par terre, ni par mer, la voie merveilleuse qui mène vers les jeux de Hyperboréens » (Pyth. X, 29 sq)¹⁹ Autrement dit, le pays et ses habitants appartiennent à la géographie mythique. C'est une race saine, exempte de maladies et de vieillesse. C'est toujours Pindare qui affirme que les Hyperboréens peuvent vivre mille ans ; ils ne connaissent ni travail ni combats, et passent leur temps à danser et à jouer de la lyre et de la flûte. »²⁰

Dans cette représentation, nous voyons un reflet des rêves sur le ciel que nous rencontrons dans de nombreuses cultures. Au ciel, il n'y a aucune des difficultés qui existent dans le monde dans lequel nous vivons. Les hommes ne tombent pas malades et ne vieillissent pas. Ils n'ont aucune obligation de travailler. Ils n'ont pas non plus besoin de se battre pour protéger leur État. Ils passent tout leur temps à danser et à faire de la musique. Ainsi, nous rencontrons un reflet du fait que la musique est vue comme un élément appartenant au ciel et qu'on lui attribue une sainteté. Les expressions suivantes décrivent le mieux le lien établi entre la musique et le ciel.

« La musique et les rites manifestent la nature du ciel et de la terre. Ils pénètrent jusqu'aux vertus des intelligences surnaturelles. Ils font descendre les esprits d'en haut et font sortir les esprits d'en bas ; ils réalisent la substance de tous les êtres. La musique s'exerce à l'intérieur, les rites sont établis par l'extérieur. La musique correspond au ciel, les rites correspondent à la terre. La musique unifie (L'image et le son), les rites (les) différencient. »²¹

¹⁸ **Ibid.**, p.95.

¹⁹ Guthrie, **The Greeks and Their Gods**, Boston: Beacon Press, 200, p. 75.

²⁰ **Ibid.**

²¹ Marius Schneider, « Le rôle de la musique dans la mythologie et les rites des civilisations non Européennes », **Encyclopédie de la pléiade histoire de la musique : tome 1 : Des origines à Jean-Sébastien Bach**, Paris : Éditions Gallimard, 1960, p. 192.

1.1.1.1. Apollon : le dieu de la musique et purification

L'une des caractéristiques les plus importantes d'Apollon est de purifier les hommes avec sa musique. En ce sens, il apparaît comme une figure importante de l'utilisation de la musique comme moyen de purification. « *A peine né Apollon s'écrie « Qu'on me donne ma lyre et mon arc recourbé ; j'annoncerai aux hommes l'inflexible volonté de Zeus » (Hymne homérique, 132)... Cette vénération pour le « père des Olympiens » explique les rapports d'Apollon avec les idées d'ordre et de loi. A l'époque classique, il représente par excellence l'aspect légal de la religion.* »²² Il s'agit ici d'une analogie entre les lois de l'harmonie en musique et la loi divine. Apollon parle d'ordre et d'harmonie à travers sa lyre. Il purifie l'âme en provoquant une sorte de catharsis :

« *Il communique ses conseils par les oracles à Delphes, et à Athènes et Sparte par ses exegetai ; ceux-ci transmettent et expliquent les mesures décidées par le dieu concernant les liturgies des temples et, surtout, les purifications rendues nécessaires par des homicides. Car si Apollon est devenu le dieu qui écarte le mal (apotropaïos) et le purificateur par excellence (katharsios), c'est que lui-même a dû être purifié après le meurtre de Python.* »²³

Il est à noter qu'Apollon a lui-même commis un meurtre avant de devenir purificateur. Cela rappelle le concept de pharmakon, dont nous avons parlé plus haut, qui signifie à la fois poison et remède. Avant qu'Apollon puisse purifier autrui, il a lui-même vécu une situation qui lui a nécessité le besoin de se purifier. Ainsi, a-t-il servi de poison pour Python et de remède pour les humains. En d'autres termes, il a d'abord été un patient puis ensuite un purificateur. Il a acquis une expérience lui permettant de comprendre la situation des hommes. « *Tout crime d'homicide produisait une souillure maléfique, force de nature presque physique, le miasma, fléau redoutable qui menaçait des collectivités entières. Apollon a considérablement contribué à rendre plus humaines les coutumes archaïques concernant les homicides.* »²⁴ Ainsi, Apollon devient un purificateur pour les hommes malgré avoir commis un meurtre dans son passé. Bien qu'il semble y avoir ici un paradoxe, Eliade explique cette situation comme suit :

²² Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. I.**, p. 283-284.

²³ **Ibid.**, p. 284.

²⁴ **Ibid.**

« Héraclite affirmait que « l'harmonie est le résultat d'une tension entre contraires, comme celle de l'arc et de la lyre » (fr.51) En Apollon, les contraires sont assumés et intégrés dans une configuration nouvelle, plus large et plus complexe. Sa réconciliation avec Dionysos fait partie du même processus d'intégration qui l'avait promu patron des purifications à la suite du meurtre de Python. »²⁵

Dans de nombreuses cultures l'harmonie d'Apollon provient de l'unité des contraires. Le bien et le mal sont toujours liés et sont des forces interconnectées. C'est comme si la guerre et la musique se rappelaient l'une l'autre. Otto explique cette situation comme suit :

« Les affinités des deux instruments ont été souvent remarquées. Elles ne se réduisent pas aux ressemblances formelles qui ont amené Héraclite à prendre l'arc et la lyre pour symboles de l'unité des divergents. Les deux sont tendus de boyaux. On emploie volontiers le même mot pour désigner le mouvement qui tend la corde de l'arc et celui qui touche celles de l'instrument. Les deux résonnent. « L'arc vibra, sonore retentit la corde », dit l'Iliade, quand Pandaros décoche sa flèche sur Ménélas. Pindare nomme la corde de l'arc d'Héraclès la corde « ou son profond ». L'image la plus vivante se trouve dans scène célèbre de l'Odyssée. Quant Ulysse, après les vaines tentatives des prétendants, tend l'arc imposant, « tout comme un maître de la lyre et du chant tire la corde sur sa cheville », il en « prouve la tension de la main, et la corde « chante bien, comme chante l'alouette ». Peut-être l'avenir nous apprendra-t-il que l'arc et la lyre ont effectivement la même origine. L'ethnologie connaît bien l' « arc musical ». Nous savons que, dans les temps reculés, l'arc de guerre servait aussi à produire des sons musicaux. »²⁶

La musique d'Apollon a un caractère divin qui unit les contraires. C'est aussi le signe d'une sorte de sagesse. Rappelons les énoncés suivants d'Héraclite. « Pour Dieu toutes les choses sont belles, bonnes et justes. (Fr.102) Réfléchissons également au sens des paroles de Niyazi Misri. « *Kahr u lütfu şey'i vahid bilmeyen çekti azap* » Celui qui a subi une perte parce qu'il ne peut voir la détresse et la bénédiction d'une seule chose.²⁷ Tout cela porte les traces d'une même pensée. Il y a une unité dans les contrastes du monde visible. Il y a de l'harmonie dans ce que nous considérons comme

²⁵ Ibid., p. 287.

²⁶ Otto, *Les dieux de la Grèce*, p. 94-95.

²⁷ Selanikli Melami Ali Örfi Efendi, *Ey gönül: Niyazi-i Misri divanı şerhi*, p. 370.

le chaos. Ne pas pouvoir comprendre cette unité et cette harmonie est dû en premier lieu à notre propre manque de compréhension.

*« Dans la musique apollinienne, c'est une connaissance divine qui résonne. En tout, elle envisage et atteint la figure. Le chaotique doit prendre forme ; le déchaînement se couler dans la régularité de la mesure ; les contraires s'unir dans l'harmonie. Cette musique est ainsi la grande éducatrice, l'origine et le symbole de tout ordre dans le monde et dans la vie humaine. Apollon musicien est aussi l'ordonnateur des règles, et celui qui connaît le juste, le nécessaire et l'avenir. »*²⁸

Voyons comment Nietzsche a défini Apollon dans son livre *La naissance de la tragédie*.

*« Apollon, le dieu de toutes les formes plastiques, est en même temps le dieu prophétique. Lui qui d'après la racine de son nom est le « brillant », la divinité de lumière, règne aussi sur la belle apparence du monde intérieur de l'imagination. La vérité supérieure, la perfection de ces états intérieurs par opposition à l'intelligibilité lacunaire de la réalité diurne, la profonde conscience que nous avons de la nature salutaire et secourable du sommeil et du rêve sont en même temps l'analogon symbolique du don de prophétie et, de manière générale, de tous les arts qui rendent la vie possible et digne d'être vécue. Mais cette frontière délicate que l'image du rêve ne doit pas franchir sous peine d'exercer une action pathologique (auquel cas l'apparence nous tromperait comme une grossière réalité), il ne faut pas non plus qu'elle manque à l'image d'Apollon : c'est la mesure dans la délimitation, la liberté vis-à-vis des émotions les plus sauvages, le calme tout de sagesse du dieu sculpteur. Le regard d'Apollon doit être « solaire », conformément à son origine ; même chargé de colère ou de mauvaise humeur, la grâce de la belle apparence ne le quitte pas. »*²⁹

L'identification d'Apollon par Nietzsche avec la lumière du soleil est susceptible de se référer à sa personnalité consciente et maîtrisée. Ici, une connexion est établie entre le soleil et l'esprit. L'homme devient éclairé et atteint la connaissance de la vérité, tout comme le soleil illumine le monde.

²⁸ Otto, **Les dieux de la Grèce**, p. 95.

²⁹ Nietzsche, **La naissance de la tragédie**, p. 29-30.

1.1.2. Dionysos : le dieu de la passion

Dionysos est le dieu le plus important pour Nietzsche, représentant la passion et l'extase. Pour Nietzsche, qui reproche au christianisme de détruire les passions et la joie, Dionysos représente l'expression de ces sentiments. Pour comprendre l'importance de Dionysos dans la philosophie de Nietzsche, il faut d'abord examiner ce qu'il représente dans la mythologie grecque. « *Le fils de Zeus et Sémélé. Dieu de l'extase et de la terreur, de la sauvagerie et de la délivrance la plus bénie - le dieu fou dont l'apparition envoie la folie sur l'humanité - fait déjà remarquer, dans sa conception et sa naissance, sa nature mystérieuse et paradoxale.* »³⁰ Dionysos est différent des autres dieux à bien des égards. Même sa naissance sort de l'ordinaire. Otto commente ceci comme suit :

*« Les mythes de son apparition parmi les hommes, tout comme le mythe de la naissance du dieu, ont quelque chose d'inhabituel et d'étrangement passionnant à leur sujet. Il est entré au monde différemment de la manière dont on nous le conte pour les autres dieux, et il rencontre l'homme aussi d'une manière très spéciale. Dans les deux cas, son apparence est surprenante, inquiétante, violente. Et, comme tout ce qui est violent, il suscite opposition et agitation. Dès sa naissance, les autres dieux surgissent en ennemis. De terribles troubles sont engendrés dans son voisinage. La destruction de sa mère est suivie de souffrances, de détresse amère et de mort violente pour tous ceux qui s'intéressent au petit garçon, à commencer par la sœur de sa mère, Ino, qui ayant perdu la tête plonge dans la mer avec son propre enfant dans ses bras. De ce fait, même la révélation du dieu étant devenu homme, crée une émotion, une colère et une opposition sauvages parmi l'humanité. »*³¹

L'histoire de Dieu Dionysos fournit une signification ontologique au rituel sacrificiel et lui donne un rôle central dans le monde grec. Ce qui arrive au Dieu Dionysos dès le début de sa vie en fait une sorte de sacrifice incarné. Et particulièrement son assassinat par les Titans, qui en fait une référence importante pour le rituel sacrificiel. Marcel Detienne, décrit sa situation comme suit.

« ...un dieu qui prend l'apparence d'un enfant est égorgé par le groupe unanime des Titans, les Royaux de l'ancien temps. Couverts de gypse et portant un masque de terre

³⁰ Walter F Otto, **Dionysus : Myth and Cult**, Translated by Robert B. Palmer Indiana : University Press, 1965, p. 65.

³¹ **Ibid.**, p. 74.

blanche, les meurtriers font cercle autour de leur victime avec des gestes prudents, ils montrent à l'enfant des jouets fascinants une toupie, un rhombe, des poupées articulées, des osselets, un miroir. Et pendant que Dionysos enfant contemple son image captée par le cercle de métal poli, les Titans le frappent, découpent ses membres, les jettent dans un chaudron et les font ensuite rôtir à la pointe du feu. Les chairs de la victime une fois accommodées, ils entreprennent de les dévorer ; et ils ont le temps de tout engloutir, sauf le cœur, soustrait au partage en parts égales, avant que la foudre de Zeus, venant châtier leur crime, ne réduise les Titans convives en fumée et en cendres, d'où va surgir l'espèce humaine d'aujourd'hui. »³²

Il est naturel que le christianisme ait été influencé par la culture de Dionysos, lui-même alimenté par la culture latine et grecque. La crucifixion du prophète Jésus a fait de lui une victime. Et l'on peut dire en outre que le rituel du pain et du vin (L'Eucharistie) est très lié au culte de Dionysos. Si nous examinons de plus près les festivals de Dionysos ayant profondément influencé Nietzsche, nous y dévoilerons des scènes intéressantes qui pourront paraître très étranges pour les hommes d'aujourd'hui. Écoutons un élève de Schopenhauer et un ami de Nietzsche, Rohde sur ce sujet :

« Le festival se tenait au sommet des montagnes dans l'obscurité de la nuit au milieu de la lumière vacillante et incertaine des torches. Le son fort et troublé de la musique se faisait entendre, ainsi que le cliquetis des cymbales de bronze, le vacarme assourdissant et tonitruants des timbales, et à travers eux l'effrayant unisson de flûtes aux tons profonds. Excité par cette musique endiablée, le chœur des fidèles dansait avec cris aigus et jubilation. Ces danses étaient quelque chose de très différent de celle au mouvement mesuré dans lequel les Grecs d'Homère avançaient et tournaient à Païan. C'est dans des tourbillons effrénés et danses aux mouvements circulaires précipités que ces compagnies inspirées dansaient sur les pentes de la montagne. C'étaient pour la plupart des femmes qui tournoyaient dans ces danses circulaires jusqu'au point d'épuisement, elles étaient étrangement vêtues ; elles portaient des bassarai, de longs vêtements fluides, comme s'ils semblaient cousus ensemble en peau de renard, sur peaux de daim, et elles avaient même des cornes fixées à la tête. Elles laissaient flotter leurs cheveux au vent, et portaient dans leurs mains des serpents sacrés à Sabazios (Dionysos) et brandissaient des poignards ou encore des baguettes de thyrses dont la pointe de lance était dissimulée dans des feuilles de lierre. De cette façon, elles faisaient rage sauvagement jusqu'à ce que tous les sens aient été exaltés au plus haut degré d'excitation, et dans la « frénésie sacrée », elles fondaient sur la bête choisie comme victime pour lui arracher un membre après

³² Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », p. 7-8.

*l'autre. Puis saisissaient avec les dents la chair sanguinolente qu'elles dévoraient crue. »*³³

Quelle était la signification de tout cela ? Dans la scène représentée ici, pourquoi est-il choisi d'agir sauvagement plutôt que civilement ? Il semble que le démembrement et la consommation de l'animal sacrifié lors de ces fêtes se déroulaient de manière complètement irrationnelle et sauvage. Alors qu'une personne civilisée se doit d'agir selon les règles de l'esprit qui régissent et ordonnent. En nécessitant une certaine procédure, qu'il s'agisse de partager le sacrifice avec des dieux, ou avec des humains. Par exemple, Hésiode nous informe sur la façon dont le sacrifice est partagé entre les humains et les dieux à Théogonie. Ce partage semble fonder le début d'une sorte de civilisation. Examinons de plus près la célèbre scène de triche décrite dans Théogonie.

*« C'était aux temps où se réglait la querelle des dieux et des hommes mortels, à Mécôné. En ce jour-là Prométhée avait, d'un cœur empressé, partagé un bœuf énorme, qu'il avait ensuite placé devant tous. Il cherchait à tromper la pensée de Zeus : pour l'un des deux partis, il avait mis sous la peau chairs et entrailles lourdes de graisse, puis recouvert le tout du ventre du bœuf ; pour l'autre, il avait, par une ruse perfide, disposé en un tas les os nus de la bête, puis recouvert le tout de graisse blanche. »*³⁴

Ce partage du sacrifice entre les dieux et les hommes s'installe dans la culture grecque comme mythe fondateur. En revanche, selon les disciples d'Orphée, qui évitaient de manger de la viande, ce partage met de profondes distances entre l'homme et Dieu. Detienne dit à cet égard comme ça :

*« À travers ce mythe fondateur, référence implicite pour toute la pratique sacrificielle de la cité, la manducation de la viande ouvre entre les dieux et les hommes une distance dans le mouvement même qui accuse la communication entre ce monde-ci et celui des puissances divines. Désormais, les gestes de chaque sacrificateur rappellent que les hommes, en se nourrissant de chairs promises à la putréfaction, sont condamnés à la faim et à la mort, tandis que les dieux jouissent du privilège des odeurs parfumées, substances incorruptibles que les flammes du feu sacrificiel transforment en nourritures supérieures réservées aux puissances divines. »*³⁵

³³ Erwin Rohde, **Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks**, Translated by W. B. Hillis, London : Brace & Company, 1925, p. 257.

³⁴ Hésiode, **Théogonie**, V535-560, p. 51.

³⁵ Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », p. 16.

D'autre part, l'importance de la sélection de l'animal à sacrifier est l'une des caractéristiques d'une société civilisée. L'animal sélectionné doit être un animal domestique, et non pas n'importe quel animal sauvage.

« Depuis Hésiode, le monde animal est le règne de la déraison ; il ne connaît ni justice ni injustice ; les hommes ne peuvent donc établir aucun rapport de droit avec des êtres dominés par la violence, depuis le manger cru jusqu'à l'allélophagie qui les fait se dévorer mutuellement. Seules certaines espèces, les plus domestiques, parce que les hommes en contrôlent la reproduction comme les bœufs, les moutons, les chèvres, les porcs, bien que dépourvues de raison, « existent en vue du bien de l'homme », comme dit Aristote, et sont là pour l'aider dans ses travaux. Ce sont elles aussi qui fournissent les victimes des sacrifices. »³⁶

On ne sait pas si les premiers humains ont consommé de la viande à cuite ou crue. Cependant, nous avons tendance à considérer la cuisson et la consommation de viande comme une autre caractéristique qui distingue les humains des animaux ou comme un indicateur de civilisation. Par exemple, Jean-Jacques Rousseau nous dit sur un tel sujet : *« L'estomac ni les intestins de l'homme ne sont pas faits pour digérer la chair crue : en général son goût ne la supporte pas... les sauvages mêmes grillent leurs viandes. A l'usage du feu, nécessaire pour les cuire, se joint le plaisir qu'il donne à la vue, et sa chaleur agréable au corps. »³⁷*

Les propos de Rousseau peuvent également être considérés comme une croyance ou une spéculation. Cependant, nous savons qu'à l'époque de la société où se tenaient les fêtes de Dionysos, le feu était déjà connu et le rituel du sacrifice était aussi organisé selon un système et un ordre. Dans une telle société, le fait que les fidèles de Dionysos mangeaient de la viande sacrificielle crue les distinguaient des autres coutumes. Cela peut entraîner des interprétations très différentes.

« Qu'est-ce, en effet, que l'omophagie, le déchirement d'un être vivant, chassé comme une bête sauvage et dévorée tout cru, sinon une manière de refuser la condition humaine, définie par le sacrifice prométhéen et imposée par les règles du savoir-vivre qui prescrivent l'usage de la broche et du chaudron ? En mangeant des chairs crues, les

³⁶ **Ibid.**, p. 17.

³⁷ Rousseau, **Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale**, p. 92.

fidèles de Dionysos veulent se conduire comme des bêtes et, au sens strict, s'ensauvager, afin d'échapper à la condition politico-religieuse, mais, cette fois, par le bas, et du côté de la bestialité. »³⁸

Ce qui est ici politico-religieux représente en fait l'esprit et les lois. Les fidèles de Dionysos voulaient-ils en quelque sorte s'affranchir de toutes ces règles ? Quand on regarde les paradigmes du monde d'aujourd'hui, tous ces festivals peuvent nous paraître inutiles et fous. Mais ici, nous devons nous poser une question. Qu'est-ce que tout cela pouvait signifier pour ceux qui participaient à ces festivités à cette époque ? Quel genre d'expérience intérieure cela pouvait-il leur procurer ? Quelle était la signification profonde de tout ceci ? A cette question, Rohde nous propose une réponse.

« Les participants à ces festivals de danse induisaient intentionnellement en eux une sorte de passion, une exaltation extraordinaire de leur être. Un étrange ravissement les envahit dans lequel ils semblaient à eux-mêmes et aux autres « frénétiques » « possédés ». Cette stimulation excessive de ces sens allant jusqu'à l'hallucination, se produit chez ceux qui étaient sensibles à leur influence, par le tourbillon délirant de la danse, de la musique et de l'obscurité, et toutes les autres circonstances de ce culte tumultueux. Cette excitation extrême était le résultat escompté. L'exaltation violemment induite des sens avait un but religieux, dans le fait qu'un tel élargissement et extension de l'être était le seul moyen pour l'homme, semble-t-il, d'entrer dans une relation d'union avec le dieu et ses serviteurs spirituels. Le dieu est invisiblement présent parmi ses adorateurs inspirés. En tout cas, il est à portée de main, et le tumulte du festival est là pour l'amener complètement parmi eux. »³⁹

Platon décrit le Bacchant entrant dans un tel état d'attraction comme suit. « Les bacchantes ne puisent dans les fleuves le lait et le miel qu'après avoir perdu la raison »⁴⁰

Cet exemple est important car il nous montre comment une personne en état d'extase peut tendre vers les extrêmes. Alors, qu'est-ce que cela signifiait pour les Grecs ? Là encore, jetons un œil aux dires de Rohde :

³⁸ Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », p. 16.

³⁹ Rohde, **Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks**, p. 258.

⁴⁰ Platon, **Ion**, Oeuvres de Platon, Traduit par Victor Cousin (534a)

« Chaque détail confirme l'image d'une condition d'excitation sauvage dans laquelle les limites de la vie ordinaire semblaient abolies. Ces phénomènes extraordinaires transcendant toute expérience normale ont été expliqués en disant que l'âme d'une personne ainsi « possédée » n'était plus « chez elle » mais « à l'étranger » ayant abandonné son corps. C'était le sens littéral et primitif compris par le Grec lorsqu'il parlait de « l'ecstasy » de l'âme dans de telles conditions orgiaques d'excitation. Cette ecstasy est « une brève folie », tout comme la folie est une ecstasy prolongée. Mais l'ecstasy, l'aliénation mentis temporaire du culte dionysiaque n'a pas été pensée comme une vaine errance sans but dans une région de pure illusion, mais comme une hiéromanie, une folie sacrée dans laquelle l'âme, quittant le corps, s'envolait vers l'union divine. »⁴¹

Cet enthousiaste culte thrace n'était en fait que l'expression particulière, conforme à leurs particularités nationales, d'une impulsion religieuse se retrouvant partout dans le monde et éclatant à chaque étape de la civilisation. Impulsion qui doit effectivement répondre à un besoin instinctif de la nature humaine, et s'enraciner dans la constitution physique psychique de l'homme. Dans un moment d'exaltation suprême, l'homme sentait la présence au-dessus de lui et autour de lui de grandes puissances semblant s'exprimer jusque dans sa propre vie. Ainsi il ne devait plus y faire face avec un respect pieux et effrayant, confiné passivement dans les limites de sa propre personnalité distincte ; il devait briser toutes les barrières et les serrer contre son cœur, les faisant siennes dans une reddition inconditionnelle.

« L'humanité n'avait pas besoin d'attendre cet étrange produit de la poésie et de la pensée qu'est le panthéisme, pour pouvoir éprouver ce besoin instinctif de perdre pour un moment sa propre existence individuelle dans le divin. Il y a toutes sortes d'hommes, pas autrement que les membres les plus distingués de la famille humaine, qui ont une tendance et des dons spéciaux pour une telle expansion de la conscience humaine dans le supra-personnel. Ils ont une impulsion urgente à rejoindre de tels états de ravissement et de visions, et considèrent les visions aussi bien séduisantes qu'horribles qui les visitent dans ces états, comme des expériences réelles d'un autre monde dans lequel leurs « âmes » ont été transportées pendant un bref moment. Partout dans le monde, se trouvent des gens considérant une telle exaltation extatique comme le seul véritable acte religieux, le seul moyen de relations avec le monde des esprits à la disposition de l'homme, et fondent leurs performances religieuses principalement sur un cérémonial dont l'expérience a montré être le plus capable à induire des extases et des visions »⁴²

⁴¹ Rohde, **Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks**, p. 259.

⁴² **Ibid.**, p. 261.

Ces cérémonies, considérées comme irrationnelles et insensées pour les hommes d'aujourd'hui, sont vécues dans de nombreuses régions du monde et dans différentes communautés. Un tel exemple se retrouve dans la communauté Warramunga, une tribu australienne. Après que Durkheim ait fait une riche description des cérémonies accomplies par cette communauté, il analysa leur fonction comme suit :

« Une des solennités religieuses les plus importantes chez les Warramunga est celle qui concerne le serpent Wollunqua. C'est une série de cérémonies qui se développent sur plusieurs jours. Suivant le cérémonial usité chez les Warramunga, des représentants des deux phratries y prennent part, les uns en qualité d'officiants, les autres comme préparateurs et assistants. Seuls, des gens de la phratricie Uluuru ont qualité pour célébrer le rite ; mais ce sont des membres de la phratricie Kingilli qui doivent décorer les acteurs, préparer l'emplacement, les instruments, et jouer le rôle de l'assemblée. A ce titre, ils sont chargés de confectionner par avance, avec du sable mouillé, une sorte de monticule sur lequel est exécuté, au moyen du duvet rouge, un dessin qui figure le serpent Wollunqua. Vers dix ou onze heures du soir, Uluuru et Kingilli arrivèrent sur le terrain ; ils s'assirent sur le tertre et ils se mirent à chanter. Ils étaient tous dans un état d'évidente surexcitation. Un peu plus tard dans la soirée, les Uluuru amenèrent leurs femmes et les livrèrent aux Kingilli ⁴³, qui eurent commerce avec elles. On introduisit alors des jeunes gens récemment initiés auxquels toute la cérémonie fut expliquée en détail et, jusqu'à trois heures du matin, les chants se poursuivirent sans interruption. Alors eut lieu une scène d'une frénésie vraiment sauvage (a scene of the wildest excitement). Tandis que les feux, allumés de tous les côtés, faisaient ressortir violemment la blancheur des gommiers sur le fond des ténèbres environnantes, les Uluuru s'agenouillèrent les uns derrière les autres à côté du tumulus, puis ils en firent le tour en se soulevant de terre, d'un mouvement d'ensemble, les deux mains appuyées sur les cuisses, pour s'agenouiller à nouveau un peu plus loin, et ainsi de suite. En même temps, ils penchaient leurs corps tantôt à droite, tantôt à gauche poussant tous à la fois, à chacun de ces mouvements, un cri retentissant, véritable hurlement, Yrysh ! Yrrsh ! Yrrsh ! Cependant, les Kingilli, dans un grand état d'exaltation, faisaient résonner leurs boomerangs et leur chef était encore plus agité que ses compagnons. Une fois que la procession des Uluuru eut fait deux fois le tour du tumulus, ils quittèrent la position agenouillée, s'assirent et se remirent à chanter ; par moments, le chant tombait, puis reprenait brusquement. Quand le jour commença à poindre, tous sautèrent sur leurs pieds ; les feux qui s'étaient éteints, furent rallumés, les Uluuru, pressés par les Kingilli,

attaquèrent furieusement le tumulus avec des boomerangs, des lances, des bâtons, en quelques minutes il fut mis en pièces. Les feux moururent et ce fut un profond silence. »⁴⁴

Ici, se devine une folie similaire aux fêtes de Dionysos. Quelle est la signification de toutes ces cérémonies ? Est-ce pour se débarrasser de la banalité de la vie quotidienne ? Ou est-ce pour créer d'une ligne un pont entre le sacré et le profane ? Durkheim nous livre une raison de ces folles cérémonies :

« On conçoit sans peine que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette transformation intérieure, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer. Et comme, au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envahissent et le métamorphosent. Comment des expériences comme celles-là, surtout quand elles se répètent chaque jour pendant des semaines, ne lui laisseraient-elles pas la conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux ? L'un est celui où il traîne languissamment sa vie quotidienne ; au contraire, il ne peut pénétrer dans l'autre sans entrer aussitôt en rapports avec des puissances extraordinaires qui le galvanisent jusqu'à la frénésie. Le premier est le monde profane, le second, celui des choses sacrées. »⁴⁵

Peut-on alors dire que ces cérémonies folles touchent à l'état dualiste en l'homme ? Un corps animal et un esprit divin ? Le corps animal lui permettant de vivre dans ce monde physique et l'esprit divin qui y est contenu ou emprisonné. Puisque l'âme est libre et divine, elle veut être libérée. Cette liberté ne peut être atteinte que par la musique et la danse. Ici, commençons-nous à rencontrer le mysticisme. Erwin Rohde compare ces cérémonies existant dans le culte de Dionysos avec le mysticisme.

« ... L'impulsion à l'union avec Dieu, l'extinction de l'individu dans le divin - voilà ce qui forme les points de contact fondamentaux entre le mysticisme des plus cultivées et

⁴⁴ Durkheim, **Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie**, p. 212-213.

⁴⁵ **Ibid.**, p. 214.

des plus talentueuses personnes et la religion émotionnelle du « sauvage » primitif. Même les mécanismes externes d'excitation et de stimulation ne sont pas toujours supprimés par les mystiques, ils ont toujours les mêmes leviers que ceux que nous connaissons déjà dans la religion orgiaque des peuples primitifs - la musique, le tourbillon vertigineux de la danse, les stimulants narcotiques. Ainsi (pour prendre l'exemple le plus frappant parmi tant d'autres qui pourraient être donnés) les derviches de l'Orient tourbillonnent dans leurs violentes danses au cliquetis des tambours, et le son des flûtes jusqu'aux dernières étapes de l'excitation et de l'épuisement. »⁴⁶

Nous tournant de nouveau vers Nietzsche, nous comprendrons mieux pourquoi il a été si influencé par le culte dionysiaque. Nietzsche s'est préoccupé de retrouver la part de l'esprit de l'homme qui fut changée par le christianisme et la philosophie post-socratique. En effet le christianisme pacifiait les hommes tout en les éduquant dans la peur de l'enfer, alors que la philosophie en ignorait tout autant ses côtés passionnels. Malgré tout cela, Nietzsche décrit comment ces états euphoriques ne sont toujours pas effacés des peuples de l'Europe médiévale :

« Que ce soit sous l'influence du breuvage narcotique dont parlent dans leurs hymnes tous les hommes et les peuples primitifs, ou lors de l'approche puissante du printemps qui traverse la nature entière et la secoue de désir, s'éveillent ces émotions dionysiaques qui, à mesure qu'elles gagnent en intensité, abolissent la subjectivité jusqu'au plus total oubli de soi. Il y avait encore, dans le moyen âge allemand, de ces troupes sans cesse croissantes qui tournoyaient ainsi sous l'empire de la même puissance dionysiaque et qui allaient de lieu en lieu, chantant et dansant. Dans ces danseurs de la Saint-Jean et de la Saint-Guy, nous reconnaissons les chœurs bachiques es Grecs, dont la préhistoire remonte, par l'Ase Mineure, jusqu'à Babylone et aux orgies de Sacées. Il y a des hommes qui par manque d'expérience ou par stupidité se détournent de tels phénomènes comme de « maladies populaires », avec des sarcasmes ou des airs de pitié, tout remplis qu'ils sont du sentiment de leur propre santé : les malheureux, ils ne soupçonnent certainement pas quel teint cadavérique et quelle allure fantomatique prend leur « santé » quand passe en grondant auprès d'eux le cortège, flamboyant de vie, des fous de Dionysos. »⁴⁷

Alors pourquoi est-il important que cet aspect de l'homme soit rappelé pour Nietzsche ? Est-ce pour souligner la part métaphysique de l'être humain ? Nietzsche établit un lien entre la rupture du côté apollinien et dionysiaque de l'homme et l'effondrement de la tragédie grecque. Avec cet effondrement, le mythe s'effondre

⁴⁶ Rohde, **Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks**, p. 262.

⁴⁷ Nietzsche, **La naissance de la tragédie**, p. 30- 31.

également. Nietzsche établit un lien entre les mythes et l'existence métaphysique de l'homme. Selon lui, l'homme devient un être intemporel grâce aux mythes.

« C'est à eux que nous avons emprunté jusqu'à présent, afin de purifier notre esthétique, ces deux figures divines dont chacune règne sur un domaine bien délimité de l'art et dont la tragédie grecque nous a donné à pressentir la convergence et la stimulation réciproques. Le mémorable divorce de ces deux pulsions originaires de l'art entraîne, nous l'avons vu, le déclin de la tragédie grecque, processus qui correspondait à une dégénérescence et à une transformation du caractère national grec, et qui exige que nous réfléchissions sérieusement à l'étroite et nécessaire intrication, dans leurs racines mêmes, de l'art et du peuple, du mythe et des mœurs, de la tragédie et de l'État. Ce déclin de la tragédie fut en même temps le déclin du mythe. Jusqu'alors, malgré eux, les Grecs étaient contraints de rapporter aussitôt à leurs mythes toutes leurs expériences vécues, ne fût-ce du reste que pour les comprendre. Par quoi leur présent le plus proche leur apparaissant immédiatement et nécessairement sub specie aeterni et, d'une certaine manière, comme intemporel. Mais l'État, tout autant que l'art, baignait dans ce flot de l'intemporel, où il trouvait à se délasser de la charge de la consommation de l'instant. Et la valeur d'un peuple -comme du reste d'un homme- ne se mesure précisément qu'à sa capacité d'imprimer à sa vie le sceau de l'éternité : car c'est ainsi, si l'on peut dire, qu'il se désécularise et témoigne de sa foi inconsciente et profonde dans la relativité du temps et la signification véritable, c'est-à-dire métaphysique, de la vie. Le contraire se produit lorsqu'un peuple commence à se comprendre historiquement et à détruire tout autour de lui le rempart du mythe, ce qui s'accompagne ordinairement d'une sécularisation radicale, d'une rupture avec la métaphysique inconsciente qui dominait son existence antérieure et de toutes les conséquences morales qui en découlent. »⁴⁸

Nietzsche accepte ces deux dieux comme deux archétypes de sa philosophie. L'existence de ces deux dieux maintient l'esprit d'un monde vivant. S'éloigner cependant de ces dieux au fil du temps, provoque par contre l'effondrement de la tragédie. Ainsi, les mythes s'effondrent également, alors qu'ils maintenaient les individus dans une sorte de certitude, de sentiment rassurant, de vivre l'instant en créatures éternelles. Nous pouvons dire que les rituels que nous avons mentionnés ci-dessus exécutés dans une communauté servent également un tel objectif. La personne touchant à sa propre existence spirituelle peut en devenir extatique. Dans cet état, elle goûte à l'être irrationnel en elle ne pouvant à peine plus s'intégrer dans son corps. Cela

⁴⁸ Nietzsche, **La naissance de la tragédie**, p. 134-135.

nous rappelle la poésie du grand poète mystique Azerbaïdjanais du 14^e siècle Nassimi :

« Bende siğar iki cihan, ben bu cihana siğmazam »

*(Les deux mondes sont contenus en moi. Mais je ne peux pas être contenu dans ces mondes.)*⁴⁹

D'autre part, souvenons-nous que quand Nietzsche critiquait la modernité, il s'inspirait des anciens dieux grecs : Apollon et Dionysos. Il termine son œuvre *La naissance de la tragédie* pour honorer ces deux dieux. « *Mais à présent suis-moi à la tragédie et sacrifie avec moi l'autel des deux divinités !* »⁵⁰ Ici, la mention par Nietzsche du sacrifice à ces deux dieux est une invitation au monde passionné du monde grec antique, qui n'a pas été en quelque sorte remplacé par le christianisme et la philosophie post-socratique. Nous savons que dans la culture chrétienne dans laquelle Nietzsche a grandi, le rituel du sacrifice était considéré comme une activité barbare. Nietzsche pourtant, nous invite ici à sacrifier à ces deux dieux. Son souhait est-il de revenir à la complétude délaissée des mythes incluant tous leurs aspects ? Même les plus matérialisés ? Selon lui, c'est la culture socratique qui a détruit les mythes. Nietzsche décrit la condition de l'homme sans mythes comme suit :

*« ...voilà ce qu'est le présent, tel est le résultat du socratisme destructeur des mythes. Et maintenant l'homme dépossédé du mythe, cet éternel affamé, le voilà au croisement de tous les passés qui creuse et fouille en quête de racines, dût-il aller les déterrer dans les plus lointaines antiquités. Que prouve l'immense appétit d'histoire qui tenaille, dans son insatisfaction, notre civilisation moderne, que prouve ce besoin de rassembler autour d'elle des civilisations sans nombre, et ce besoin de tout connaître, si ce n'est la perte du mythe, la perte de la patrie mythique, du sein maternel mythique. »*⁵¹

Selon Nietzsche, rompre avec les mythes provoque l'auto-aliénation. Les peuples du monde moderne essaient d'exister dans une civilisation coupée de ses racines. De telles civilisations sans foyer originel ferme et sacré. À la suite de ces récits, nous en arrivons à apprécier mythes et rituels comme des éléments constitutifs d'une société, participant à maintenir sa cohésion d'ensemble. La société garde ainsi

⁴⁹ Nesimi, **Divanı Nesimi**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/1133>, p. 49 (۲.).

⁵⁰ Nietzsche, **La naissance de la tragédie**, p. 142.

⁵¹ **Ibid.**, p. 133.

son lien aux mythes fondateurs à travers des rituels, qui la transportent du temporel à l'éternel, au transcendantal. Tout ceci pour en arriver à considérer également les rituels de sacrifices, qui nous pouvons aussi le dire, ont une fonction importante au sein de la société. Rituels sacrificiels différant par de nombreux aspects, des plus matérialisés aux plus sobrement symboliques, en fonction des sociétés qui les accomplissent. Peut-être les personnes renouent-elles à travers ces rituels aux mythes fondateurs ? Ressentent-elles intérieurement la transition de l'espace profane à l'espace sacré ? Se libèrent-elles de l'effet limitant du corps et se sentent-elles s'évader du présent pour toucher l'infini ? Bien sûr, tout cela n'est pas acceptable pour un esprit essayant de se saisir des faits que par l'unique raison, et peut-être la notion de coût du sacrifice entre-t-elle en compte, par rapport à des avantages a priori invisibles et indicibles. Alors, pour se saisir des concepts Nietzscheens, nous pourrions expliquer l'existence de tels types de rituels et leur besoin d'accomplissement chez l'être humain, par l'influence de son côté dionysiaque en lui, tout aussi prééminent que son aspect Apollonien, afin que ne se rompe son équilibre intérieur. Équilibre intérieur affecté par et affectant l'harmonie et le chaos du monde extérieur.

2. L'influence de la musique sur l'être humain

Nous voyons que la musique est utilisée dans de nombreux rituels, en particulier le rituel sacrificiel. Alors pourquoi la musique joue-t-elle un rôle si important dans ces rituels ? La croyance que la musique affecte d'abord l'âme, puis ait un effet sur le corps apparaît dans de nombreuses cultures. Dans cette approche, il y a une acceptation générale que les humains se composent de deux substances principales telles que l'âme et le corps. Cette acceptation est à la base de l'approche de nombreux phénomènes et des légendes se dessinent en fonction d'elle. Nous rencontrons des motifs très intéressants dans les légendes sur la musique dans la culture orientale. L'un d'eux est le suivant.

Dieu fait une statue d'argile à sa propre forme, puis ordonne à l'esprit d'entrer dans cette statue. Cependant, l'esprit ne veut pas obéir au saint commandement en question, disant qu'il craint d'y être emprisonné. L'âme est pleine du désir de voler librement et ne veut se soumettre à aucune forme de captivité. En d'autres termes, l'âme refuse d'être piégée à l'intérieur du corps. Dieu alors, ordonne à ses anges de jouer de

la musique. Dès les premières notes de musique, l'âme s'évanouit et pénètre dans le corps fait d'argile afin de mieux capter le timbre de la musique.⁵²

Dans ce mythe, la musique joue le rôle de médiateur dans la relation entre l'âme et le corps et contribue ontologiquement à l'existence de l'être humain. Quand on regarde la culture islamique, on voit que la musique bénéficie d'un statut privilégié. La musique est utilisée comme une expression de l'amour divin, en particulier dans les cultures Mevlevi, Bektashi et Alevi. Ici, la musique est presque un moyen de communiquer avec Dieu. D'autre part, un lien peut être établi entre la signification de ce mythe et les festivités faites pour le dieu grec Dionysos. Si nous essayons de comprendre ce qui était vécu dans les fêtes de Dionysos dans le contexte raconté dans ce mythe, nous pouvons penser ainsi : les mouvements outranciers exprimés lors des fêtes dionysiaques sont l'expression du désir de se libérer du corps dans lequel l'âme est emprisonnée

Une autre chose à propos de la musique, est l'approche ambivalente des hommes à son égard. Nous voyons qu'il existe différentes approches de la musique et des musiciens dans de nombreuses cultures. Selon certains, la musique a un effet néfaste, selon d'autres, elle a un effet bénéfique. L'aspect à la fois toxique et curatif de la musique n'est-il pas une expression parfaite du concept de pharmakon. Pour cette raison, la musique a été considérée comme un élément devant être contrôlé par les autorités religieuses, philosophiques et politiques. En ce sens, il a été longuement discuté de la façon de l'écouter et de l'interpréter, dans la culture islamique.⁵³

2.1. L'Influence de la musique sur l'être humain dans la mythologie

Nous pouvons également voir cette approche ambivalente dans la mythologie grecque. Abordons alors certains personnages de la mythologie grecque sous leur aspect musical. Nous avons mentionné Apollon et Dionysos ci-dessus, considérons en maintenant d'autres, importants en termes de l'impact que procure leur musique.

⁵² Sufi İneyet Khan, **Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü**, Traduit par : Kaan H. Ökten- Tuğrul Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2001, p. 23-24.

⁵³ Voir Süleyman Uludağ, **İslam Açısından Müzik ve Sema**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, pp. 211-218.

2.1.1. Les muses

Jean-François Matéi décrit comment les Muses, les neuf filles de Zeus, ont inspiré à la fois Homère et Hésiode :

« Le prélude de la Théogonie, pendant les cent quinze premiers vers, est entièrement consacré aux Muses au bandeau d'or, filles de Zeus et Mnémosyne, qui chantent à l'unisson les hauts faits de dieux et des hommes. Elles vivent au sommet de l'Olympe et réjouissent le cœur de leur père de leurs belles voix. Avec Homère, Hésiode est le premier poète à nommer les neuf déesses et à recevoir d'elles l'accent divin de son inspiration alors qu'il gardait ses troupeaux ; elles vont lui accorder le don de connaître le passé comme l'avenir afin que le poète puisse glorifier, à leur image, « ce qui sera et ce qui fut ». Il commencera donc par les Muses sont les déesses du « commencement » de leurs voix qui savent mêler le mensonge à la vérité, elles chantent le temps de tous les engendremens, celui des hommes aussi bien que celui des dieux. »⁵⁴

Chacun des Muses possède un talent différent et ils inspirent les hommes. Leurs talents sont prétendues être : *« Clio fut la Muse de l'Histoire, Uranie celle de l'Astronomie ; Melpomène était la Tragédie, Thalie, la Comédie, Terpsichore, la Danse, Calliope, la Poésie épique ; Erato présidait à la Poésie amoureuse, Polymnie aux chants religieux et à la Rhétorique, Euterpe à la Poésie lyrique et à la Musique. »⁵⁵* Il est à noter que les Muses offrent un art qui serait voué à être bon pour l'âme, qui lui ferait oublier ses ennuis et la calmerait. Par ces aspects, les hommes ont reçu la capacité de se distancer des problèmes de ce monde et de s'orienter vers une autre direction. En un sens, les muses sont les représentantes de l'art qui transporte les hommes au-delà du temps et de l'espace, de ce qui attire les hommes.

« Les Muses charment même l'esprit de Zeus ; il les engendra pour qu'elles soient sources d'oubli face au malheur, un moyen de mettre fin aux soucis. Cependant, elles sont filles de la Mémoire. De même qu'Apollon provoque la peste et la détourne, de même les Muses, tel Janus, se situent à la frontière entre la mémoire et l'oubli, capables d'exercer leur pouvoir dans l'une et l'autre direction. »⁵⁶

⁵⁴ Jean-François Matéi, **Platon et le miroir du mythe**, Paris : Quadrige/PUF, 1996, p. 81.

⁵⁵ Hamilton, **La Mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes**, p. 34.

⁵⁶ Richard Buxton, **La Grèce de l'imaginaire**, les contextes de la mythologie, Traduit de l'anglais par Micheline Wechsler-Bruderlein, Paris : La Découverte, 1996, p. 192.

Ici, comme en musique, existe un double sens. Les muses personnifient deux types d'effets que la musique ait sur les hommes. Elles peuvent les déplacer d'une direction à l'autre. D'une part, elle fait oublier les tracas de la vie quotidienne, d'autre part, elle laisse une trace musicale indélébile dans la mémoire humaine. A propos de l'influence des muses sur le genre humaine : *« Mais les Dieux, touchés de compassion pour le genre humain, condamné par sa nature au travail, nous ont ménagé des intervalles de repos dans la succession régulière des fêtes instituées à leur honneur ; ils ont voulu que les Muses, Apollon leur chef, et Bacchus, les célébrent de concert avec nous, afin qu'avec leur secours nous puissions réparer dans ces fêtes les pertes de notre éducation. Voyez donc si ce que je prétends ici est vrai, et pris dans la nature. »*⁵⁷ Platon déclare : Le rôle des Muses est exprimé très clairement. Leur rôle est de faire oublier à l'humanité les difficultés de la vie et d'alléger le poids des responsabilités.

2.1.2. Orphée : le pouvoir de la musique

Orphée est un poète célèbre pour avoir influencé les dieux, les hommes, les animaux, la nature et même tous les êtres vivants par sa musique, comme relaté dans la mythologie grecque. L'histoire la plus célèbre racontée à son sujet est lorsqu'il tente de sauver sa femme bien-aimée, Eurydice, des enfers d'Hadès. Dans ce voyage, il surmonte tous les obstacles avec la lyre, toujours à ses côtés, prête à être jouée. Le fait que sa musique soit si puissante nous donne des indices essentiels pouvant exprimer l'effet fascinant de la musique rapporté dans la mythologie. Il y a beaucoup d'histoires à son sujet, dont certaines que nous reprenons ici :

« Le citharède est mentionné pour la première fois au VI siècle par le poète Ibykos de Rhégion, qui parle d' « Orphée au nom fameux ». Pour Pindare, il est « le jouer de phorminx, père de chants mélodieux » (Pyth. IV, 177). Eschyle l'évoque comme « celui qui charme la nature entière par ses charmes » (Agamemnon 1830). Il est figuré, à bord d'un bateau, la lyre entre les mains, et nommé expressément sur une métope du VI siècle appartenant au trésor de Sicyoniens à Delphes. Depuis le V siècle L'iconographie d'Orphée s'enrichit continuellement : on le voit jouant de la lyre et entouré d'oiseaux, d'animaux sauvages ou encore des fidèles Thraces. Il est mis en pièces par les Ménades, ou bien il est dans l'Hadès auprès d'autres divinités. Toujours du V siècle datent les premières allusions à sa descente aux Enfers pour ramener son épouse Eurydice

⁵⁷ Platon, **Les lois**, Livre II. Œuvres de Platon, Traduit par : Victor Cousin, Tome Quatrième, Paris : Bossange Frères, (653 d)

(Alceste, 357 sq.) Il échoue parce qu'il tourne trop tôt la tête, ou parce que les puissances infernales s'opposent à son entreprise. La légende le fait vivre en Thrace « une génération avant Homère », mais sur la céramique du V siècle il est toujours représenté en costume grec, en train de charmer par sa musique, bêtes sauvages ou barbares. »⁵⁸

Le point le plus frappant dans l'histoire d'Orphée est qu'il essaie de se rendre dans le royaume des morts pour tenter d'en arracher Eurydice. Eurydice fut mordue au pied par une vipère, puis mourut. Orphée ne supportant pas la douleur de cette mort tente l'impossible. C'est-à-dire aller au pays des morts et y reprendre sa femme. C'est un voyage très dangereux et Orphée n'a qu'une arme à la main pour l'accompagner dans ce périlleux voyage : sa lyre. La musique qu'il fait avec cette lyre fascine tout le monde. Orphée se disant :

« Avec mon chant
Je charmerai la fille de Déméter,
Je charmerai le Souverain des Ombres ;
J'attendrirai leurs cœurs avec ma mélodie
Et loin du Hadès, j'emporterai Eurydice⁵⁹

Dans ce poème, il est souligné comment la musique peut adoucir les cœurs. Une musique inspirée peut changer même les personnes les plus dures. Orphée adoucit les Ombres, comme la musique peut venir adoucir l'intensité d'un rituel même violent comme celui d'un sacrifice. « Il osa ce qu'aucun homme, jamais, n'avait osé pour son amour. Il entreprit le redoutable voyage dans le monde souterrain. Arrivé là, il fit résonner sa lyre et toute cette vaste multitude, prise au charme, s'immobilisa. Les arbres lui ont montré le chemin. Comme il l'a poursuivi, Orphée a joué sur sa lyre et a chanté ; les arbres ont entendu sa chanson et ont été émus par son chagrin, et avec leurs bras et leurs têtes ils lui ont montré le chemin vers le fond, caverne profonde nommée Tainaron. »⁶⁰

La musique d'Orphée réalise l'impossible. Cela amène tout le monde à agir anormalement. Donnons-en quelques exemples : « Le chien Cerbère relâche sa garde ; la roue d'Ixion cessa de tourner ; Sisyphe s'appuya sur sa pierre ; Tantale

⁵⁸ Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II.**, p. 176-177.

⁵⁹ Padraic Colum, **Myths of the world**, Illustrated by Boris Artzybasheff, New York : The Universal Library, 1971, p. 80-81.

⁶⁰ **Ibid.**

*oublia sa soif ; pour la première fois, les visages de Furies, déesses de l'épouvante, se couvrirent de larmes. Le maître du Hadès et sa Reine s'approchèrent afin de mieux entendre. »*⁶¹

Jamais auparavant ce pouvoir enchanteur de la musique d'Orphée n'avait été aussi présent chez les dieux grecs. Selon Eliade, de nombreux aspects de la biographie d'Orphée rappellent les pratiques chamaniques : *« Comme les chamans, il est guérisseur et musicien ; il charme et maîtrise les animaux sauvages ; il descend aux Enfers pour ramener Eurydice ; sa tête coupée est conservée et sert d'oracle, tout comme, au XIX siècle encore, les crânes des chamans yukagirs. »*⁶² En partant de ces informations, nous pouvons le considérer comme premier musicien pratiquant la musicothérapie. Nous rencontrons de nombreux commentaires sur la mystérieuse personnalité d'Orphée. Certains le voient comme un théologien, d'autres comme un guide du salut. Il semble toutefois que son côté ésotérique était de trop. Concernant cet aspect, Salomon Reinach dit :

*« Orphée était aux yeux des anciens, le « théologien » par excellence, l'instituteur des mystères qui assuraient le salut des hommes et, chose essentielle, l'interprète des dieux. C'est lui qui révéla aux Thraces d'abord, puis aux autres Grecs ce qu'il faut savoir des choses divines. Bien entendu, il n'a jamais existé, mais peu importe ; l'orphisme a existé et, suivant la juste expression de Jules Girard, ce fut le fait le plus intéressant de l'histoire religieuse de la Grèce. Ce fut même quelque chose de plus et de mieux. Non seulement, en effet, l'orphisme a pénétré profondément la littérature, la philosophie et l'art du monde antique, mais il leur a survécu. L'image d'Orphée, charmant les animaux aux sons de sa lyre, est le seul motif mythologique qui paraisse plusieurs fois dans les peintures des catacombes chrétiennes. Les Pères de l'Église se sont persuadés qu'Orphée avait été l'élève de Moïse ; ils ont vu en lui une « figure », ou plutôt une « préfiguration » de Jésus, parce que lui aussi, venu pour enseigner les hommes, avait été à la fois leur bienfaiteur et leur victime. »*⁶³

Il semble que la musique d'Orphée ait fait sentir son impact même des siècles plus tard. Même les pères de l'église ont été influencés par lui et ont établi des

⁶¹ Hamilton, **La mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes**, p. 121.

⁶² Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II.**, p. 177

⁶³ Salomon Reinach, **Orpheus : histoire générale des religions**, Paris : Alcide Picard, 1909. p. VII-VIII. Selon Platon « Il n'osait pas mourir par amour comme Alceste, mais c'est vivant qu'il machinait d'entrer dans l'Hadès. C'est bien pourquoi ils (les dieux) lui ont imposé un châtiment et ils l'ont fait mourir par la main des femmes » (Platon, **Sympos.** 179 d)

parallèles entre sa vie et celle de Jésus. Le fait qu'ils se soient retrouvés tous les deux auprès des personnes qu'ils soient venus éclairer, semble avoir joué un rôle important dans cette analogie. D'autre part, Orphée semble avoir influencé non seulement le clergé mais aussi les philosophes les plus importants de la philosophie grecque.

« L'idée de la métempsychose, conséquence extrême du totémisme, existait en Grèce comme en Inde à l'état de croyance populaire : elle trouva son expression mystique et poétique dans l'orphisme ; philosophique, dans la secte de Pythagore. Ce personnage « étrange qui, par certains Côtés, ressemble aux « hommes-médecins » des Peaux-Rouges, prétendait se souvenir de ses précédentes incarnations : il avait habité, entre autres corps, celui d'un paon. Orphée, que les Grecs croyaient plus ancien qu'Homère, était, à leurs yeux, un héros civilisateur, qui avait détourné les Traces de l'anthropophagie et leur avait enseigné les arts utiles. C'était, en vérité, un vieux dieu totémique de la Grèce du Nord, dont la mort violente et la résurrection étaient les articles de foi d'un culte mystique. Ce culte eut un succès extraordinaire ; non seulement il se répandit dans tout le monde grec et dans l'Italie méridionale, mais il inspira des philosophes comme Pythagore et Platon, qui donnèrent une forme plus ou moins scientifique à ses conceptions. »⁶⁴

D'autre part, l'existence de la doctrine du péché originel également dans l'Orphisme a peut-être amené les pères de l'Église à établir un lien entre Orphée et Jésus. *« L'orphisme avait une doctrine du péché originel. L'âme était enfermée dans le corps comme dans un tombeau ou une prison, et cela en punition d'une faute très ancienne commise par les Titans, ancêtres des hommes, qui avaient traîtreusement tué le jeune dieu Zagreus. »⁶⁵* Dans cette doctrine, nous rencontrons la séparation de l'âme et du corps. Plus tard, Platon systématisera cette distinction dans sa philosophie. Cette approche selon laquelle l'âme est emprisonnée dans le corps constitue le pilier des religions monothéistes et surtout des courants mystiques de ces religions. En ce sens, on peut soutenir que pour comprendre jusqu'à la mystique islamique, il faille bien comprendre l'aspect ésotérique d'Orphée.

⁶⁴ **Ibid.**, p. 121-122.

⁶⁵ **Ibid.**, p. 122.

2.1.2.1. Purification dans l'Orphisme

D'autre part Orphée était accepté comme disciple d'Apollon et avait pour mission de suivre la voie de la purification par la musique. En ce qui concerne la purification dans le monde grec, bien sûr, nous rencontrons le concept de catharsis. *« Orphée était connu surtout comme le fidèle par excellence d'Apollon. D'après une légende, il était même le fils du dieu et de la nymphe Calliope. Il doit sa mort violente à la dévotion qu'il montrait envers Apollon. L'instrument musical d'Orphée était la lyre apollinienne. Enfin, en tant que tance aux purifications, et la katharsis était une technique spécifiquement apollinienne. »*⁶⁶ Avant de décrire le concept de catharsis dans l'approche d'Orphée, il est nécessaire de se concentrer sur une question discutée dans le monde grec que Guthrie aborde comme ceci :

*« Au VI siècle, la pensée religieuse et philosophique était dominée par le problème de l'Un et de Multiple. Cela est apparu sous deux formes, l'une faisant référence au macrocosme, l'autre au microcosme. Dans sa première forme, c'était le problème des philosophes naturels de Milesian qui demanda : « Quel est le rapport entre la variété multiple du monde où nous vivons et la substance unique et originale d'où tout a pris naissance ? » Dans la deuxième forme, c'était le problème des esprits religieux de l'époque. Leur question était : « Quelle est la relation entre chaque individu et la divinité à laquelle il se sent apparenté ? Comment pouvons-nous réaliser l'unité potentielle implicite dans l'homme comme dans le dieu ? »*⁶⁷

Ce problème, est également une question des religions monothéistes, et chacune d'elles propose des méthodes différentes pour réaliser cette unité. Nous rencontrons également le concept de l'unité de l'Être dans le mysticisme islamique. Sur ce point, ainsi nous éclaircit Eliade :

« Une certaine union du divin et de l'humain s'effectuait pendant les orgia dionysiaques, mais elle était temporaire et obtenue par l'abaissement de la conscience. Les « orphiques », tout en acceptant la leçon bacchique – c'est-à-dire la participation de l'homme au divin- en ont tiré la conclusion logique : l'immortalité, et par conséquent la divinité de l'âme. Ce faisant, ils ont remplacé l'orgia par la katharsis, technique de la purification enseignée par Apollon. Le citharède devint le symbole et le patron de tout

⁶⁶ Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II**, p. 178-179.

⁶⁷ Guthrie, **The Greeks and Their Gods**, p. 316.

un mouvement, a la fois « initiatique » et « populaire », connu sous le nom d'orphisme. »⁶⁸

Néanmoins le point de vue de Platon sur le même sujet est différent. Il mentionne les charlatans à ce propos.

« Des charlatans et des devins viennent aux portes des riches, ils les persuadent que les dieux leur ont conféré un certain pouvoir, en raison de leurs sacrifices et de leurs incantations : si quelque injustice a été commise par eux-mêmes ou par leurs ancêtres, ils pourront en guérir par le biais de plaisirs et de fêtes. Désire-t-on faire du mal à un ennemi en particulier, ils feront moyennant une petite rétribution, du tort à l'homme juste comme à l'homme injuste, en recourant à des formules incantatoires et à des envoûtements, car les dieux, prétendent-ils, se laissent convaincre de leur rendre service. Toutes ces prétentions, ils les rattachent au témoignage des poètes ; certaines, pour faire voir combien le vice est facile, chantent que :

*La méchanceté, il est facile d'y accéder en nombre
le chemin qui y mène est sans obstacles,
et elle loge tout près,
mais devant la vertu, les dieux ont placé la sueur*⁶⁹

L'utilisation du verbe «chanter» indique que le poème a été récité dans un certain accord musical.

« et, ajoutent-ils, il s'agit d'un chemin long, plein d'embûches et escarpé. D'autres font témoigner Homère, pour montre la soumission des dieux aux hommes, car Homère lui aussi a dit :

*Les dieux eux-mêmes peuvent être influencés
avec des sacrifices, avec de douces supplications,
avec des libations et la fumée des sacrifices, les hommes les apaisent
et les implorent, quand ils ont transgressé la loi et commis une faute*

Ils mettent en avant quantité de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on, pour fonder sur eux les règles de leurs sacrifices, et ils font croire, non seulement aux individus mais aussi aux cités, qu'un peut être délivré et purifié de ses injustices par des sacrifices et des plaisirs innocent, que ce soit au cours de sa vie,

⁶⁸ Eliade **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II.**, p. 180.

⁶⁹ Platon, **La République**, Traduit par : Georges Leroux, Paris : GF Flammarion, 2004 (364 d 365)

*et même après la mort. Ils appellent initiations les rites qui nous délivrent des maux de là-bas ; et ceux qui n'offrent pas de sacrifices, des choses terrifiantes les attendent*⁷⁰

Les déclarations de Platon nous montrent qu'Orphée était accepté par le peuple comme ayant une autorité religieuse. Platon cependant, est dérangé par les charlatans utilisant le nom d'Orphée pour tromper les riches, ce que le poème d'Homère souligne également, par les liens entre rituels sacrificiels, purification des hommes de ses injustices. La purification nécessite des rituels, et ces rituels sont évidemment liés à l'âme. Considérons maintenant l'approche de l'âme dans l'Orphisme.

2.1.3. Transmigration et immortalité de l'âme

Le philosophe Platon, qui a systématisé l'âme et le corps comme deux substances distinctes dans sa philosophie, en est le meilleur représentant. Quelques allusions de Platon nous permettent d'entrevoir le contexte de la conception orphique de l'immortalité. En punition d'un crime primordial, l'âme est enfermée dans le corps comme dans le tombeau.

*« Le nom m'en paraît complexe, et, pour peu qu'on le modifie, très complexe même. Certains disent que le corps est le tombeau (sēma) de l'âme, parce qu'elle y est ensevelie pendant cette vie. Comme d'autre part c'est par lui que l'âme signifie ce qu'elle veut dire, on dit qu'à ce titre aussi le nom de sēma (signe) lui convient. Mais ce qui me paraît le plus vraisemblable, c'est que ce sont les orphiques qui ont établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et son, pour qu'il la maintienne saine et sauve ; il est donc, comme son nom l'indique, le sōma (sauvenir) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa dette, et il n'y a pas à y changer une seule lettre. »*⁷¹

De nombreuses approches mystiques considèrent l'âme comme emprisonnée dans le corps, et la mort est vue comme une évasion. L'âme est vue comme un voyageur utilisant un corps le temps d'un périple. La mort signifie la séparation de ce corps. La logique de la réincarnation émerge en conséquence ; l'âme peut passer à un autre corps après la mort. L'approche d'Empodokles est remarquable à cet égard.

⁷⁰ **Ibid.**, (364 d 365)

⁷¹ Platon, **Cratyle**, Traduit par : Émile Chambry, Paris : GF Flammarion, 1967, (400 c) p. 417.

« Pour Empédocle, qui suivait la « vie orphique », l'âme était prisonnière dans le corps, exilée loin des Bienheureux, revêtue de « l'étrangère tunique de la chair » (fr. B. 115 et 126). Pour Empédocle, aussi, l'immortalité impliquait la métempsycose ; c'était d'ailleurs la justification de son végétarisme (L'animal qu'on tue peut avoir en lui l'âme d'un de nos proches parents). »⁷²

Pour les Orphiques et les pythagoriciens, une raison de ne pas manger de la viande est de se prémunir de l'éventualité de manger un proche. Vraisemblablement, il était également attribué un sens plus profond à cette interdiction. Eliade l'interprète comme suit.

« En refusant la nourriture carnée, les orphiques (et les pythagoriciens) s'abstenaient des sacrifices sanglants, obligatoires dans le culte officiel. Il proclamait surtout le rejet, en sa totalité, du système religieux grec, système fondé par le premier sacrifice instauré par Prométhée. Réservant la consommation de la viande aux humains, et destinant aux dieux l'offrande des os, Prométhée a provoqué la colère de Zeus ; il a déclenché, en outre, le processus qui mit fin à l'époque « paradisiaque », lorsque les hommes vivaient en communion avec les dieux. Le retour aux pratiques végétariennes indiquait à la fois la décision d'expié la faute ancestrale et l'espoir de recouvrer, au moins partiellement, la béatitude première. »⁷³

Cette approche d'Orphée a probablement eu une influence importante sur la philosophie de Pythagore et de Platon. Au moins Platon savait que les Orphiques ne mangent pas de viande. Il explique que le rituel du sacrifice est appliqué de différentes manières d'un pays à l'autre : Allons voir ce que Platon dit sur ce sujet :

« Nous voyons même que la coutume de sacrifier des hommes s'est conservée jusqu'à nos jours en plusieurs contrées : comme au contraire nous apprenons qu'en d'autres pays on n'osait pas même toucher à la chair de bœuf, on n'immolait point d'animaux sur les autels des dieux ; on se contentait de leur offrir des gâteaux, des fruits enduits de miel, et d'autres dons purs de sang ; on s'abstenait de l'usage de la chair, ne croyant pas qu'il fût permis d'en manger ni de souiller de sang les autels des dieux ; qu'en un mot la vie de ces temps-là ressemblait à celle qui nous est recommandée dans les mystères d'Orphée, et qui consiste à se nourrir de ce qui est inanimé et à s'interdire absolument tout ce qui a vie. »⁷⁴

⁷² Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II.**, p. 182.

⁷³ **Ibid.**, p. 182-183.

⁷⁴ Platon, **Les lois**, Livre VI, (782 c- 782 d)

D'autre part, dans le mythe d'Er, Platon rapporte que toutes les âmes destinées à la réincarnation sont obligées de boire à la source du Léthé pour oublier leurs expériences dans leurs vies passées. De là, Platon se réfère au choix de l'homme quant à sa prochaine vie. Er avait vu Orphée ayant choisi sa prochaine vie. Ici, Platon semble montrer un respect secret envers cette personne qui a amené le concept de réincarnation dans le monde grec. Donnons la parole à Platon :

« Er dit aussi que ce choix des vies par chaque âme individuelle constituait un spectacle qui méritait d'être vu. C'était en effet à la fois pitoyable, drôle et surprenant. Dans la plupart des cas, le choix découlait des habitudes de vie de leur existence antérieure. Il avait vu par exemple l'âme qui avait autrefois appartenu à Orphée choisir la vie d'un cygne, parce qu'il haïssait le sexe féminin qui avait été l'instrument de sa propre mort et qu'il voulait éviter d'avoir à s'unir à une femme pour engendrer. »⁷⁵

Nous rencontrons la conception orphique de la transmigration chez l'ordre Pythagoricien, formant une sorte de communauté religieuse. On peut même dire que la réincarnation est à la base de la philosophie des pythagoriciens. Leurs modes de vie et leurs pratiques de purification semblent toujours être une extension du concept de réincarnation. Zeller affirme que la fraternité parmi les pythagoriciens était fondée sur cette philosophie : *« Toute l'idée de la fraternité qui était à la base de l'ordre pythagoricien reposait sur la doctrine de la transmigration. Tous les êtres vivants et organiques (y compris le monde des plantes) étaient considérés comme interdépendants. »⁷⁶* Celle-ci doit avoir affecté le régime alimentaire, ainsi que la notion de purification de l'âme des Orphiques et des Pythagoriciens.

« Tout comme dans la « vie orphique », leur but était d'être libéré du cercle des naissances et d'entrer dans le dernier et divin état de bonheur. La voie à suivre, la voie du salut, est ici fondamentalement la même : la purification de la sensualité, et la renonciation à la terre. Dans la méthode de cette purification, nous pouvons observer une distinction entre les Orphiques et les Pythagoriciens, en ce que le caractère purement rituel du premier est ici intellectualisé et moralisé. »⁷⁷ « La meilleure forme de purification est cependant le travail mental : c'est le moyen le plus sûr de se libérer jusqu'à ce qu'on

⁷⁵ Platon, **La République**, p. 517 (617 b)

⁷⁶ **Ibid.**

⁷⁷ Eduard Zeller, **Outlines of the History of Greek philosophy**, Traduit par : L.R. Palmer, New York : Meridian Books, 1957, p. 48.

souille, de sorte que le sensuel en nous est mortifié avant que la mort arrive réellement. A ces méthodes de purification adoptée par les Pythagoriciens appartient avec de la musique, et dans un sens particulier, avec les gymnastiques. »⁷⁸

À la lumière de toutes ces informations, on peut dire que le style de vie mystique, qui s'impose dans les religions monothéistes, a été inspiré par les efforts de style de vie des Orphiques et des Pythagoriciens pour se purifier des désirs corporels.

2.1.4. Les sirènes

Nous avons mentionné que la musique a deux aspects, tout comme le concept de pharmakon. L'un de ces aspects est l'effet curatif de la musique, et l'autre est l'effet nocif de la musique. Les Sirènes sont les représentantes de l'utilisation néfaste la musique dans la mythologie grecque : *« Les Sirènes habitaient une île de la mer. Elles avaient des voix mélodieuses et leur chant, en attirant et abusant les marins, les menait à leur perte. On ne savait rien de leur apparence car pas un de ceux qui les avaient aperçues n'était jamais revenu. »*⁷⁹ Le danger des sirènes dans « Le voyage d'Ulysse » d'Odyssée a été dépeint de façon vivante. Regardons vers Odyssée :

*« Quand leur navire eut quitté le fleuve Océan et gagné la haute mer, une douce brise augmenta leur allure. Ils n'atteignirent que trop tôt le premier des dangers contre lesquels on les avait mis en garde : c'était l'île des Sirènes, dont les chants ensorcelaient les hommes. Elles étaient assises près du rivage, entourés des ossements des hommes que leurs chants avaient attirés à la mort. Le vent tomba et il y eut un calme absolu. Les hommes roulèrent la voile, la mirent dans la cale, et ils frappèrent de leurs rames la mer écumante. Mais Ulysse pétrit un gros morceau de cire, jusqu'à ce qu'il devînt tiède et mou. Il boucha les oreilles de ses hommes et leur ordonna de l'attacher au mât. Quand le navire arriva à portée de voix de la terre, les Sirènes l'aperçurent. Elles lancèrent par-dessus les vagues les notes de leur chant harmonieux. »*⁸⁰

*Viens, grand Ulysse,
Héros au faîte de ta gloire,
Arrête, immobilise ton vaisseau
Et écoute notre histoire douce comme le miel.*

⁷⁸ Ibid., p. 49.

⁷⁹ Hamilton, **La mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes**, p. 41.

⁸⁰ Homère, **L'Iliade et de l'Odyssée**, Adapté d'Homère par Jane Werner Watson, Illustrations d'Alice et Martin Provensen, Conception et réalisation de Jean-Philippe Marin, Basé sur le livre « L'Iliade et l'Odyssée » Paris : Éditions des Deux Coqs d'Or, 1956, p. 79.

*Tourne cette noire proue vers le rivage ;
Goûte aux doux délices
De jours et de nuits remplis de magie
Qui ne sont destinés qu'aux héros.⁸¹*

Leur voix avait tant de charme qu'Ulysse fut pris d'un grand désir d'en entendre d'avantage. Avec des cris et des froncements de sourcils il demanda à ses hommes de le détacher ; mais ils ne pouvaient entendre ses cris, pas plus qu'ils n'entendaient le chant, et ils firent exprès de ne pas prêter attention à ses froncements de sourcils. Au contraire, ils tirèrent plus fort sur leurs rames pour faire avancer le navire.⁸²

Elles sont comparables à l'Eve des religions monothéistes. Tout comme Eve, elles jouent un rôle de séductrice. Comme Eve ayant fait sortir Adam de son ciel heureux le faisant descendre au monde pour faire face aux épreuves mondaines, les sirènes tirent les marins à leur perte. Mais il y a un antidote, personnifiée par Orphée pour les sauver de la dangereuse influence des sirènes. Dans le voyage des « Argonautes », Orphée qui accompagne les Argonautes, sauve leur vie grâce à sa musique.

« Avec Jason il prit la mer sur l'Argo et lorsque les héros étaient las ou lorsque le travail des rames leur devenait particulièrement pénible, Orphée faisait vibrer sa lyre ; aussitôt, un nouveau zèle les prenait et d'un seul mouvement leurs avirons frappaient la mer, au rythme de la mélodie. Ou encore, quand une querelle menaçait, il tirait de son instrument des sons si tendres, si apaisants, que les plus violents se calmaient et oubliaient leur colère. Grâce à lui, les héros furent sauvés des Sirènes dont le chant enchanteur leur parvint un jour par-dessus les flots. Oublieux de toute autre pensée, ils furent alors pris d'un désir désespéré d'en entendre davantage et ils tournèrent leur navire vers la grève où se tenaient les Sirènes. Mais Orphée, saisissant sa lyre, en tira une mélodie si claire et vibrante, qu'elle étouffa le son de ces voix ensorcelantes et fatales. Le navire reprit son cap et les vents l'entraînèrent loin de ce lieu périlleux. N'eût été la présence d'Orphée, les Argonautes, eux aussi, auraient laissé leurs os sur l'île des Sirènes. »⁸³

Nous y trouvons une phrase : « Oublieux de toute autre pensée » qui vaut la peine d'être examinée. Les Argonautes oublient tout, grâce à la musique d'Orphée. Il

⁸¹ **Ibid.**, p. 80.

⁸² **Ibid.**

⁸³ Hamilton, **La mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes**, p. 120-121.

s'agit d'un pouvoir similaire à celui des Muses. Comme déjà mentionné, les Muses ont le pouvoir de tout faire oublier. Il s'agit d'une part très importante de la musicothérapie. Cependant dans le mythe d'Er, Platon leur donne des rôles différents. Dans le mythe d'Er, Platon décrit le fuseau de la nécessité dont le Volant principal se compose de huit volants distincts, emboîtés les uns dans les autres, le plus extérieur de ces volants représentant la sphère des étoiles fixes, et les sept autres les cercles des planètes, du soleil et de la lune. « *Sur la partie supérieure de chaque cercle se tenait une Sirène, qui était engagée dans le mouvement circulaire avec chacun et qui émettait une sonorité unique, une tonalité unique, et de l'ensemble de ces huit voix résonnait une harmonie unique.* »⁸⁴

Dans ce tableau de l'univers, les sirènes, contrairement à celles qui empoisonnent les marins par leur musique envoûtante, sont dépeintes comme des entités interprétant la musique mystérieuse et harmonieuse de l'univers. Les Sirènes sont également dans l'esprit de nombreux philosophes. Boèce est l'un d'entre eux. Alors qu'il fut accusé de conspiration et emprisonné, c'est au cours d'une longue détention qu'il écrivit *La Consolation de Philosophie*, pour chercher dans la sagesse un remède à l'adversité. Pourtant dans cette oeuvre, les Muses sont accusées d'être à l'égal des Sirènes.⁸⁵

En résumé nous pouvons déduire que, la notion de « bien » et de « mal » est partout, que ce soit dans les religions, dans la mythologie ou dans la musique. Quand on regarde la mythologie, on peut voir qu'il y a essentiellement deux camps antagonistes, deux faces d'une même réalité, avec une idée de base simple et efficace. Lorsque la musique d'Orphée représente le côté vertueux, la musique des sirènes représente l'aspect néfaste.

2.1.5. Corybantes

Nous avons évoqué plus haut les fêtes de Dionysos, abordons maintenant les Corybantes, qui y jouent également un rôle important lors des festivités. Ivan M. Linforth commente les Corybantes :

⁸⁴ Platon, **La République**, p. 517 (617 b)

⁸⁵ Voir Boèce, **La consolation de la philosophie**, Traduction par Louis Judicis De Mirandol, Librairie De L. Paris : Hachette, 1861, p.3-7.

« L'image des Corybantes qui nous est présentée par le monde antique, est embrasé par la couleur, mais le dessin est obscur et difficile à tracer. On peut voir que les Athéniens étaient conscients des Corybantes de quatre façons différentes: d'abord ils connaissaient le mythe phrygio-crétois et le culte dans lequel les Corybantes étaient impliqués; deuxièmement, les rites Corybantes du type appelé « téléas » ont été effectués à Athènes lui-même; troisièmement, les Corybantes étaient censés produire à l'occasion des troubles émotionnels proches de la folie; le vocabulaire Athénien a été enrichi par trois ou quatre mots qui ont été dérivés de leur nom. En ce qui concerne le dernier point, une grande partie de la difficulté que nous devons relever réside dans la détermination exacte de ces significations que les Athéniens attachent à ces mots. »⁸⁶

« Dans la grande glorification de l'enthousiasme dionysiaque qui est chanté par le chœur dans les parados des Bacchés d'Euripide, les Corybantes à triple crête sont nommés inventeurs du tambourin. Ils l'ont inventé dans les grottes des Curetes en Crète, où Zeus est né, et ils ont mélangé son battement avec le souffle sucré des pipes Phrygian. D'entre eux, la mère Rhea l'a reçue, pour accompagner les cris joyeux de Bacchae, et les Satyrs ravissants se joignirent aux danses des festivités triétriques où Dionysos se réjouit. Dans cela, nous voyons la confusion sauvage des lieux, des noms, des mythes et des cultes qui caractérise toutes les images du culte enthousiaste dans la littérature ancienne : Crète et Phrygie, Curetes et Corybantes, Rhea et Dionysos, Bacchae et Satyrs »⁸⁷

Le fait que les Corybantes dansent et jouent de la musique montre qu'ils ont deux types de talents. Par conséquent, il devait leur être très facile d'influencer les hommes. Platon parle des Corybantes dans ses dialogues par analogie.

« Ne t'étonne pas, Clinias, si ces arguments te paraissent insolites. Peut-être ne te rends-tu pas compte de la conduite de ces deux étrangers à ton égard. Ils font exactement ce qui se pratique dans l'initiation des corybantes, lorsqu'ils intronisent celui qu'ils vont initier. On y fait des rondes et des jeux, comme tu dois le savoir, si tu n'as jamais été initié. De même en ce moment, ces deux hommes ne font pas autre chose que de mener une ronde autour de toi et, pour ainsi dire, de danser en se jouant, pour t'initier ensuite. Figure-toi donc que tu assistes aux préludes des mystères sophistiques. »⁸⁸

⁸⁶ Ivan M. Linforth, **The Corybantic Rites in Plato**, Berkeley and Los Angeles : University Of California Press, 1946, p. 122.

⁸⁷ **Ibid.**

⁸⁸ Platon, **Euthydème**, Traduit par : Émile Chambry, Paris : GF Flammarion, 1967, p. 116.

L'influence de certains instruments sur l'auditeur est également associée à des rites Corybantique. L'un d'eux est la flûte utilisée dans le monde antique.

« Longinus a évidemment les rites de Corybantique dans son esprit lorsqu'il décrit l'effet de la musique des flûtes. « La flûte », dit-il, « agite les émotions des auditeurs, les met à côté d'eux-mêmes et les remplit de corybantisme. Il établit un rythme mesuré et les oblige à s'emparer du temps et à s'adapter à l'esprit de la mélodie. » " Ici, on nous dit l'effet de la flûte chaque fois qu'il l'entend, que ce soit dans un rituel religieux ou non ; mais quand il dit que les auditeurs sont remplis de Corybantisme, Il pense certainement à un état émotionnel semblable à celui des rites de Corybantique, dont la musique de la pipe était une partie primordiale et essentielle. »⁸⁹

Chaque instrument de musique peut avoir un effet différent sur la psyché humaine. Certains sont apaisants, tandis que d'autres sont exaltants. La flûte, en revanche, semblait susciter un effet féroce lors des rituels Corybantiqes.

« De même, ceux qui s'engagent dans l'activité sauvage des rites Bacchique et Corybantiqes cessent de cette activité et reviennent à un état de calme quand ils changent le rythme du trochaïque et changent l'air du Phrygien. Cette déclaration assez vague implique que dans la dernière étape des rites, la musique phrygienne enivrante a cédé la place à une musique douce et sobre, ou peut-être ne signifie pas que l'intoxication des rites a été suivie d'un calme et d'un repos. Un autre passage peut être cité dans lequel l'orchestre complet des rites est décrit. Iamblichus rapporte une déclaration de Porphyre à cet effet. « Parfois, l'ecstasy se manifeste quand les hommes entendent des flûtes ou des cymbales ou des tambours ou une mélodie particulière et sont amenés à un état d'enthousiasme, comme ceux qui sont soumis à l'expérience des rites de Corybantique ou des rites de la Mère des Dieux. » »⁹⁰

La chose la plus caractéristique à propos de la folie Corybantique, dans les rites ou ailleurs, était l'excitation émotionnelle. Dans le septième livre des *Lois* de Platon, on discute du traitement approprié aux bébés, dans lequel l'étranger Athénien insiste sur l'importance de les maintenir constamment en mouvement.

« Prenons donc pour principe d'éducation, tant pour l'âme que pour le corps des tout jeunes enfants, qu'il faut autant que possible les allaiter et les remuer durant toute la nuit et tout le jour, que cela est utile à tous, notamment dans la première enfance, et qu'il

⁸⁹ Linforth, **The Corybantic Rites in Plato**, p. 126.

⁹⁰ Linforth, **The Corybantic Rites in Plato**, p. 126.

serait bon qu'ils fussent toujours dans la maison comme dans un bateau, qu'il faut en tout cas s'approcher le plus possible de ce mouvement continu pour les nouveau-nés. On peut conjecturer que c'est l'expérience qui a fait connaître et employer ces mouvements aux nourrices des petits enfants et aux femmes qui opèrent la guérison du mal des Corybantes ; car lorsqu'une mère veut endormir un bébé qui a peine à s'assoupir, au lieu de le laisser en repos, elle l'agite et ne cesse pas de le bercer dans ses bras, et, au lieu de garder le silence, elle lui chante une chanson ; en un mot, elle charme son oreille, comme on fait avec la flûte et comme on guérit des transports frénétiques, par les mouvements de la danse et par la musique.»⁹¹

Dans ce passage nous pouvons dire que Platon ait montré l'importance de la musicothérapie ainsi que la thérapie à travers la danse et le mouvement. Ici, il faut s'arrêter sur l'expression « mal des Corybantes » utilisée par Platon. Il semble que Platon associe un état frénétique aux Corybantes, état qu'il considère comme une maladie qui doit être guérie. Il déclare que cet état de folie sera guéri par une musique et une danse disciplinée. Il est à noter que non seulement la musique mais aussi la danse sont incluses dans le processus de récupération psychologique ici. Aussi, ce dialogue de Platon soulève une question. Alors que la danse et la thérapie par le mouvement apparaissent comme des pratiques innovantes dans le monde moderne dans lequel nous vivons, l'expression de Platon il y a des siècles ne signifie-t-elle pas que nous n'aurions finalement pas parcouru un si long chemin en termes de découverte de l'être humain ? L'Athénien continue ainsi :

« L'état où se trouvent alors les enfants et les furieux est un effet de la crainte, et la crainte vient d'un mauvais état de l'âme. Quand donc on imprime à ces états de l'âme une secousse du dehors, ce mouvement extérieur maîtrise la crainte intérieure et l'agitation frénétique, et fait ainsi renaître le calme et la tranquillité, en apaisant les violents battements de cœur qui s'élèvent en ces rencontres, et, par un changement tout à fait heureux, fait dormir les enfants et fait passer les gens éveillés, au moyen des danses et des chants et avec l'aide des dieux apaisés par ces sacrifices, de la fureur au bon sens. Et voilà, pour le dire en deux mots, la raison probable de ces sortes d'effets. »⁹²

Le prochain passage à examiner est dans l'Ion, un passage riche en expression linguistique enthousiaste et embrasée de possession divine. À partir de la comparaison de l'aimant et de la chaîne des anneaux de fer, Platon raconte comment le poète

⁹¹ Platon, **Les lois** Livre VII. (790 d)

⁹² **Ibid.**

s'inspire de la Muse, comment son enthousiasme est transmis au rapsode, et comment, à la fin, il passe au public.

« Ce don de bien parler sur Homère est chez toi, non pas un art, comme je le disais tout à l'heure, mais une force divine. Elle te met en branle, comme il arrive pour la pierre qu'Euripide a nommée magnétique, et qu'on appelle communément d'Héraclée. Cette pierre n'attire pas seulement les anneaux de fer eux-mêmes ; elle communique aux anneaux une force qui leur donne le même pouvoir qu'à la pierre, celui d'attirer d'autres anneaux, de sorte qu'on voit parfois une très longue chaîne d'anneaux de fer suspendus les uns aux autres. Et pour tous, c'est de cette pierre-la que dépend leur force. De même aussi la Muse fait des inspirés par elle-même, et par le moyen de ces inspirés d'autres éprouvent l'enthousiasme : il se forme une chaîne. »⁹³

Bien que cette langue hautement colorée soit artistiquement employée par Platon, et accentuée de façon plus marquée lors du thème central du dialogue, il s'agit encore d'une révélation étonnante qu'il nous livre concernant la susceptibilité émotionnelle des Grecs. Il n'y a pas besoin de faire usage de la raison pour vivre la surprise, donc, au cours d'un passage où est exacerbé l'enthousiasme, il l'illustre à deux reprises par une allusion à l'excitation de Corybantique, qui ne serait pour lui qu'une autre manifestation de la même susceptibilité émotionnelle. Ou plutôt, peut-être, devrions-nous dire : le fait qu'il utilise deux fois cette comparaison témoigne de sa familiarité avec l'enthousiasme Corybantique et la familiarité de ses lecteurs avec elle. D'autre part, Platon affirme qu'il existe des similitudes entre les poètes épiques et les Corybantes en termes d'état émotionnel.

« Car tous les poètes épiques, les bons poètes, ce n'est point par un effet de l'art, mais pour être inspirés par un dieu et possédés qu'ils débitent tous ces beaux poèmes. Il en est de même des bons poètes lyriques: comme le gens en proie au délire des Corybantes n'ont pas leur raison quand ils dansent, ainsi les poètes lyriques n'ont pas leur raison quand ils composent ces beaux vers ; dès qu'ils ont mis le pied dans l'harmonie et la cadence, ils sont pris de transports bachiques, et sous le coup de cette possession, pareils aux bacchantes qui puisent aux fleuves du miel et du lait lorsqu'elles sont possédées, mais non quand elles ont leur raison, c'est ce que fait aussi l'âme de poètes lyriques, comme ils le disent eux-mêmes.»⁹⁴

⁹³ Platon, *Ion*, Traduit par : Louis Méridier, Paris : Gallimard, Les Belles Lettres, 1989, p. 18 (533 d, 533 e)

⁹⁴ *Ibid.*, p. 18 (534 a)

Comme on le comprend à partir de ces déclarations, Platon assimile l'enthousiasme que l'art donne aux poètes à l'effet du rituel fou des Corybantes. Est-ce une des raisons de la vision sceptique de Platon sur l'art ? D'autre part, Platon explique également la façon dont les poètes sont inspirés lors de l'écriture de leurs poèmes. Socrate et Ion essaient de déterminer quelle est la nature de l'inspiration poétique. Vers la fin du passage, Platon introduit une nouvelle idée. Les poètes sont inspirés par les Muses, bien sûr, mais un poète est inspiré par une Muse et un autre poète par une autre Muse.

« Sais-tu que ce spectateur est le dernier des anneaux dont je parlais, qui par la vertu de la pierre d'Héraclée tirent l'un de l'autre leur force d'attraction ? Celui du milieu, c'est toi le rapsode et l'acteur ; le premier, c'est le poète en personne. Et la Divinité, à travers tous ces intermédiaires, attire où il lui plaît l'âme des humaines, en faisant passer cette force pierre-là, est suspendue une chaîne immense de choreutes et de maîtres de chœur et de sous- maîtres, obliquement rattachés aux anneaux qui dépendent de la Muse. Tel poète se rattache à une muse, tel autre à une autre ; nous exprimons la chose en disant : il est possédé, ce qui revient au même, car il est tenu. A ces premiers anneaux- les poètes- d'autre se trouvent rattaches à leur tour, ceux-ci à l'un, ceux-là à l'autre, et éprouvent l'enthousiasme ; les uns, c'est à Orphée, les autres à Musée ; mais la plupart, c'est Homère qui les possède et les tiens. »⁹⁵

Le dernier texte de Platon concernant les Corybantes est à la fin de la Banquet. Dans ce dialogue Alcibiade exprime comment le discours de Socrate l'affecte.

« N'es-tu pas aussi joueur de flûte ? Oui, sans doute, et bien plus étonnant que Marsyas. Celui-ci charmait les hommes par les belles choses que sa bouche tirait de ses instruments, et autant en fait aujourd'hui quiconque répète ses airs ; en effet, ceux que jouait Olympus, je les attribue à Marsyas son maître. Qu'un artiste habile ou une mauvaise joueuse de flûte les exécute, ils ont seuls la vertu de nous enlever à nous-mêmes, et de faire reconnaître ceux qui ont besoin des initiations et des dieux ; car leur caractère est tout-à-fait divin. La seule différence, Socrate, qu'il y ait ici entre Marsyas et toi, c'est que sans instruments, avec de simples discours, tu fais la même chose. Lorsque nous entendons tout autre discoureur, même des plus habiles, pas un de nous n'en garde la moindre impression. Mais que l'on t'entende ou toi-même ou seulement quelqu'un qui répète tes discours, si pauvre orateur que soit celui qui les répète, tous les auditeurs, hommes, femmes ou adolescents, en sont saisis et transportés. Pour moi, mes amis, n'était la crainte de vous paraître totalement ivre, je vous attesterais avec serment

⁹⁵ Ibid., p. 20 (536 a)

*l'effet extraordinaire que ses discours m'ont fait et me font encore. En l'écoutant, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais agité de la manie dansante des corybantes, ses paroles font couler mes larmes, et j'en vois un grand nombre d'autres ressentir les mêmes émotions. »*⁹⁶

Platon essaie-t-il de prouver que la philosophie est supérieure à l'art ? Veut-il montrer que le pouvoir de la parole a pour effet de générer un enthousiasme du cœur ? Veut-il montrer que l'art a un effet sur les hommes ordinaires, et que la philosophie a un effet sur ceux qui ont la capacité de le comprendre ? Nous ne connaissons pas la réponse à ces questions. Cependant, on peut dire que Platon ne voyait pas d'un bon œil les rituels accomplis par les Corybantes et ces danses folles. Comment ces rituels sont-ils apparus ? Comment les hommes sont-ils touchés et influencés par les rituels et leur musique ? Répond-elle au besoin moral des individus ? A cette question, Linforth répond :

*« Reconnaissons, d'abord, deux alternatives possibles. Soit leur besoin existait avant que la musique de la flûte ne révèle son existence, ou la nécessité a été créée par la musique. Dans la dernière alternative, l'implication dans les mots peut être exprimée ainsi : la musique a amené certains des auditeurs dans un tel état que n'importe qui pouvait voir qu'ils avaient besoin d'une opportunité pour une décharge émotionnelle complète dans la cérémonie complète des rites. Dans l'ancienne alternative, nous pouvons suggérer deux raisons pour lesquelles le besoin aurait dû exister auparavant. Nous avons vu que certaines personnes avaient une dépendance à l'excitation émotionnelle qu'ils pouvaient obtenir dans les rituels corybantique et de même, et il ne serait pas naturel de dire que ces personnes en ont toujours besoin, et que ce besoin a été apporté à la surface par la musique des flûtes. Ou encore, on pourrait dire que les personnes souffrant de détresse mentale ont besoin de rites pour guérir leur désordre, et étant émotionnellement bouleversés, ils réagiraient rapidement à la stimulation de la musique et, par leur réaction, révélerait leur besoin public. »*⁹⁷

En conséquence, l'attitude de Platon envers les Corybantes a ensuite été soutenue par le christianisme, et de tels rituels n'ont pas été tolérés par les autorités politiques et religieuses. En d'autres termes, les discours de la philosophie et de la religion ont méprisé ceux qui accomplissent ces rituels. Cependant, leur attitude n'a

⁹⁶ Platon, **Banquet ou de l'amour**, Traduit par Victor Cousin, Tome Quatrième, Paris : Bossange Frères.
1831 (215c 215d)

⁹⁷ Linforth, **The Corybantic Rites in Plato**, p. 142.

pu empêcher que de tels rituels soient pratiqués en secret. Retenons ici un exemple qu'Eliade nous a donné à ce sujet.

« En 186 les autorités découvrirent, avec surprise et indignation, l'existence à Rome même de bachanalia, c'est-à-dire des « mystères orgiaques » nocturnes. Le culte de Dionysos avait connu une large diffusion dans le monde méditerranéen, surtout à l'époque hellénistique. A la suite de la domination romaine sur la Grande Grèce, les associations ésotériques de mystes se répandirent dans la péninsule, particulièrement en Campanie. Les rites étaient célébrés les hommes, l'esprit comme égaré et agitant leur corps, proféraient des paroles prophétiques ; les femmes « les cheveux défaits, à la manière des Bacchantes », couraient jusqu'au Tibre « en brandissant des torches ardentes » qu'elles enfonçaient dans l'eau et retiraient toutes enflammées, « car le soufre vif est mêlé à la chaux »⁹⁸

Le point intéressant ici, est que l'esprit religieux et l'esprit politique ne voient pas les hommes comme des adultes, mais comme des enfants immatures qui ont besoin d'être éduqués ou des animaux sauvages devant être apprivoisés. C'est pourquoi ils essaient de convaincre, de prêcher, de former le peuple, poussés paradoxalement eux-mêmes par tant de passion et d'enthousiasme. Un exemple frappant de cela a été vécu au Moyen Âge, lorsque le pouvoir de l'Église a été accepté au-dessus du peuple et des États. Attali nous dit ceci à ce sujet :

« Obsédée par l'idée de contrôler tous les rituels, l'Église tente d'interdire les autres musiques...En 1209 le concile d'Avignon décrète qu'« aux vigiles des saints, il n'y aura(it) pas, dans les églises, de ces danses de théâtre, de ces réjouissances indécentes, de ces réunions de chanteurs et de ces chants mondains, lesquels provoquent l'âme des auditeurs au péché ». Trois ans plus tard, le concile de Paris interdit « aux assemblées de femmes réunies pour danser et chanter l'octroi de permissions d'entrer dans les cimetières ou dans les lieux consacrés, quels que soient les égards dus aux coutumes, aux religieuses de se mettre à la tête des processions qui font en chantant et en dansant le tour des églises et de leurs chapelles, ni dans leur propre cloître, ni ailleurs, ce que, même, nous ne croyons pas pouvoir permettre aux séculiers, car, selon saint Grégoire, il vaut mieux, le dimanche, labourer, bêcher que de conduire ces danses ». Et l'on oblige un peu plus tard encore « les prêtres à défendre, sous peine d'excommunication, les assemblées pour danser et chanter dans les églises ou dans les cimetières. »⁹⁹

⁹⁸ Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II**, p. 134-135.

⁹⁹ Attali, **Bruits : essai sur l'économie politique de la musique**, p. 64.

C'est précisément cette approche que Nietzsche critique dans le christianisme. Contrôler les passions des gens et éroder progressivement leur joie de vivre. Ce contrôle est soutenu non seulement par le clergé mais aussi par les philosophes. La venue au premier plan de l'esprit et le rejet du côté émotionnel de l'humain au second plan ont transformé l'humain en animal domestique au fil du temps.

2.2. Les effets des différentes mélodies sur les individus

L'effet de la musique sur les individus a été remarqué dans de nombreuses cultures et, par conséquent, de nombreuses autorités ont tenté de classer la musique à travers l'histoire. Puisqu'il est généralement admis que la musique a des effets positifs et négatifs, on constate que certaines musiques sont interdites ou que d'autres sont utilisées lors de cérémonies particulières. Parfois, nous pouvons voir que la musique est traitée en deux catégories distinctes, telles que religieuse ou non religieuse. Parfois, une mélodie était considérée comme inadaptée aux personnes qui exerçaient une certaine profession dans l'État, notamment les guerriers, et les autorités prenaient des précautions à cet égard. Tout cela est lié aux jugements formés en raison de l'effet de la musique sur les hommes. Voyons d'abord comment Pythagore utilisait les mélodies. Thomas Stanley nous parle de la musique de Pythagore :

« Pythagore concevait une vision où la musique contribuait beaucoup à la santé si elle était utilisée correctement : car il était habitué à faire usage de cette purification, pas juste pour la forme. C'est ce qu'il appelait la médecine par la musique, et il expérimentait ce type de mélodie vers le printemps. Il faisait s'asseoir celui qui jouait du luth au milieu, et ceux qui savaient chanter s'installaient autour de lui, et ainsi, jouant, leur alliance produisait des vers particulièrement agréables, avec lesquels ils semblaient tout à la fois exaltés et décemment composés. De même, une autre fois, ils se servaient de la musique comme d'un médicament, et il y avait certains vers agréablement rédigés qui tendaient beaucoup à soigner les affections et les maladies de l'esprit, ou l'abattement et la corrosion de celui-ci. De plus, il a composé d'autres musiques contre la colère, la méchanceté, et tous ces troubles de l'esprit. »¹⁰⁰

La musique de l'Antiquité était presque universellement présente dans la société grecque ancienne pour des questions de mariages, de funérailles et de cérémonies religieuses. Mais son rôle principal était d'accompagner la récitation de

¹⁰⁰ Thomas Stanley, **Pythagoras His life and Teaching**, USA, Ibis Press, 2010, p. 184.

poèmes épiques. Les œuvres de Platon sont des exemples significatifs de ceci. Selon Socrate :

« la mélodie est reconstituée de trois éléments : la parole, l'harmonie et le rythme. Or dans la mesure où il s'agit de parole, il ne semble y avoir aucune différence avec la parole non chantée, en ce qui a trait à la conformité à ces modèles. Il a affirmé que les plaintes funèbres et les lamentations ne convenaient pas à leur composition. Les harmonies des plaintes funèbres sont l'harmonie lydienne mixte, la lydienne aigue et quelques autres du même genre. Elles sont en effet inutiles, même pour les femmes qui doivent être décentes, pour ne rien dire des hommes. Par ailleurs, il n'y a rien de plus inconvenant pour les gardiens que l'ivresse, la mollesse et la paresse. Les harmonies qui sont molles et propices aux beuveries sont une harmonie de type ionien, et une de type lydien, que certains appellent harmonies relâchées. Pour des hommes de guerres il ne reste guère que la dorienne et la phrygienne. »¹⁰¹

Lorsque Guthrie parle d'Orphée, il définit également sa musique comme ceci : *« La musique d'Orphée, comme celle d'Apollon, est la note calme et apaisante de la lyre. Il n'a rien à voir avec le bruit sauvage des flûtes et cymbales phrygiennes. »* Ivan M. Linforth a aussi mentionné ce mode musical auparavant. Il a dit que ce mode a été utilisé dans les rites Bacchants et Corybantique. Il le décrit comme *« musique phrygien enivrante »*. Platon dit quant à lui que *« Pour des hommes de guerres il ne reste que la dorienne et la phrygienne »* Nous ne savons pas exactement s'il s'agit de la même musique ou non. Socrate se poursuit comme suit :

« Je ne connais pas bien les harmonies, mais laisse-nous celle qui pourrait imiter de manière convenable les tons et les accents d'un homme courageux, engagé dans une action guerrière ou dans toute autre entreprise violente et qui, abandonné par le destin, court au-devant des blessures et de la mort ou tombe en proie à quelque autre malheur, mais qui dans toutes ces situations résiste au destin en joignant les rangs et en tenant

¹⁰¹ Platon, **La République**, p. 185 (398 e) Aristote dit à cet égard : « Dans les mélodies, par contre, on rencontre des imitations des dispositions éthiques. Et cela est manifeste. Car, d'emblée, il y a une marge entre les natures des harmonies, de sorte que les auditeurs en sont différemment affectés et pas de la même manière par chacune d'elles, mais certaines nous poussent plutôt à une disposition à la fois plus plaintive] et grave, comme celle qu'on appelle myxolidienne, d'autres nous font un esprit plus doux, comme celles qui sont relâchées, une autre donne surtout à l'esprit mesure et stabilité, comme seule semble le faire parmi les harmonies la dorienne, alors que la phrygienne rend enthousiaste. De cela, en effet, ceux qui ont philosophé sur cette éducation parlent bien, car ils apportent comme preuves de leurs dires les faits eux-mêmes. Et il en va de même à propos des rythmes. Les uns, en effet, ont un caractère plus régulier, d'autres un caractère vif, les uns avec [10] des mouvements plus grossiers, les autres plus dignes d'hommes libres. » Aristote, **Les Politiques**, Livre VIII, Chapitre 6, Œuvres complètes, Éditeur.: Pierre Pellegrin, Les Belles Lettres pour les traductions des Topiques et De la génération et la corruption, Paris : Éditions Flammarion, 2014., p. 4938, (1340 b)

bon. Laisse-nous-en une autre encore, capable d'imiter un homme engagé dans une action pacifique, non violente, mais qu'il accomplit de plein gré : soit qu'il veuille persuader quelqu'un de lui donner ce qu'il requiert – en adressant une prière au dieu, ou bien en influençant un homme par ses leçons et ses conseils – soit, au contraire, qu'il accède lui-même à la demande d'autrui, lorsqu'on lui sert une leçon ou qu'on veut l'influencer et qui, dans la foulée, agira de manière réfléchi et sans arrogance, mais en toutes circonstances mènera une activité empreinte de sagesse et de mesure en se contentant de ce qui arrive. Ce sont ces deux harmonies, la violente et la volontaire, qui imiteront le mieux les accents de ceux qui souffrent et de ceux qui sont heureux, de ceux qui sont sages et de ceux qui sont courageux. Ces harmonies, laisse- les- nous. »¹⁰²

Quels sont donc exactement les modes musicaux mentionnés ici ? Pour les relier à des modes des musiques actuelles Ahmed Adnan Saygun, nous donnent une idée à ce sujet. Selon lui, le genre Kürdî est assorti au mode Dorien, le genre Neva est assorti au mode Phrygien et le genre Acem est assorti au mode lydien¹⁰³ Socrate choisit les instruments nécessaires pour la cité comme il choisit les modes eux-mêmes. Dans *La République* Socrate dit que : « *La flûte n'est-elle pas ce qui est le plus polycorde, et les instruments qui sont de type panharmonique ne sont-ils pas justement des imitations de la flûte. Il te reste donc, dis-je, la lyre et cithare, qui sont utiles dans la cité. Pour la campagne, la syrinx serait utile pour les bergers...D'ailleurs, nous ne faisons rien de nouveau, mon ami, en accordant notre préférence à Apollon et aux instruments d'Apollon, plutôt qu'à Marsyas et aux instruments de Marsyas.* »¹⁰⁴ Il semble qu'en raison de la mauvaise réputation des Corybantes, un préjugé contre les instruments à vent se soit formé chez les philosophes grecs. Selon Stanley, Pythagore les concevait comme des sons ignobles, ne pouvant être destinés qu'au commun des mortels.¹⁰⁵

Il peut sembler étrange à première vue que Platon ait compté des mélodies, et ait décrété les instruments qu'il voulait conserver ou éliminer dans son état idéal. Pourquoi Platon déconseille-t-il certaines mélodies aux guerriers, pense-t-il que ces mélodies réduiront leur volonté de combattre ? Platon pensait probablement que ces

¹⁰² Platon, *La République*, p. 185 (399 b c).

¹⁰³ Ahmed Adnan Saygun, « La musique Turque », *Encyclopédie de la pléiade histoire de la musique : tome 1 : Des origines à Jean-Sébastien Bach*, Paris : Éditions Gallimard, 1960, p. 580.

¹⁰⁴ Platon, *La République*, p. 185 (399 e).

¹⁰⁵ Stanley, *Pythagoras His life and Teaching*, p. 184.

mélodies adouciraient leur cœur. Nous rencontrons une approche similaire de Platon à l'époque Ottomane.

Selon de nombreuses sources, au XVI^e siècle, François I^{er} envoya un groupe de musiciens pour remercier Kanuni de son aide, et le Sultan, alors qu'il écoutait cette musique, craignit que ce genre de mélodies n'ait un effet négatif sur la stricte discipline de l'armée et renvoya les musiciens dans leur pays.¹⁰⁶

L'effet de la musique sur l'esprit humain est une fonction à double sens, tout comme le concept de *pharmakon*. La musique est considérée comme une guérison pour certains et un poison dangereux pour d'autres. Dans de nombreuses sociétés, les autorités politiques et religieuses sont intervenues pour définir le cadre de la conformité d'exécution et d'écoute de la musique à travers le prisme de leur propre compréhension et culture. Après avoir expliqué l'effet de la musique sur l'âme humaine, examinons maintenant son lien avec le rituel sacrificiel.

3. Rituels sacrificiels et la musique

La relation la plus importante entre le rituel du sacrifice et la musique est peut-être l'acceptation de l'un comme appartenant au monde matériel et l'autre au domaine spirituel. Ce n'est pas par hasard qu'il y ait un sacrifice dans chaque mythe fondateur. L'existence matérielle contient la violence dans son essence. Peut-être l'utilisation de la musique dans le rituel du sacrifice vise-t-elle à réduire l'effet de cette violence et à établir un lien avec l'existence spirituelle de l'homme. Comme si l'un était nécessaire à l'existence corporelle d'une personne et l'autre à son existence spirituelle.

D'autre part, aucun instrument n'est utilisé dans le rituel du sacrifice de la culture islamique. A la place, le Takbir y est récité. Selon Zemakhshari, alors qu'Abraham sacrifie un bélier à la place de son fils, Gabriel prononce le Takbir, ce qui signifie que la musique a été transmise par Gabriel. Il est également nécessaire de se rappeler que le Coran est lu selon un certain rythme et une certaine mélodie et la croyance qu'il a été envoyé par Dieu aux personnes vivant sur terre à travers Gabriel.

¹⁰⁶ Emre Aracı, **Ahmet Adnan Saygun: Doğu-Batı Arası Müzik Köprüsü**, İstanbul: Yapı Kredi, 2001, p. 23.

Ainsi, nous pouvons dire que les notions d'acceptation de la musique comme un don du ciel, appartenant au royaume divin, existent également dans la culture islamique.

Après la destruction du temple de Salomon, les Juifs ont abandonné leurs pratiques sacrificielles. Deborah Feldman déclare dans son autobiographie que son grand-père lui a parlé de musique : « *Depuis que le Temple a été détruit, nous ne devrions pas chanter ou écouter de la musique à moins que ce ne soit une occasion spéciale.* »¹⁰⁷ Ces déclarations montrent à quel point le temple de Salomon était important pour les Juifs. Ce temple occupe une place centrale dans leur vie et les Juifs déterminent leur existence en conséquence. Ce qui est intéressant par rapport à notre sujet, est que l'abandon du rituel sacrificiel et l'abandon de la musique sont liés par la même cause.

On peut affirmer que les rituels sacrificiels existent depuis l'aube de l'humanité. Dans les périodes troubles, de déséquilibre des sociétés, lors d'épidémies, de famines ou de pestes, les hommes y voyaient les signes de la colère des dieux. Il n'y avait alors qu'une seule façon de calmer les dieux : en leur offrant des sacrifices. Les offrandes présentées étaient parfois des êtres humains, des animaux, ou des aliments. La caractéristique la plus importante de ces rituels était leur nature collective. Et la musique jouait un rôle unificateur lors de ces rituels Rappelons-nous encore ici l'exemple de Robertson Smith :

« dans la plus ancienne forme connue de sacrifice arabe, telle que décrite par Nilus (Moine du mont Sinaï), le chameau choisi comme victime était attaché sur un grossier autel de pierres empilées, et lorsque le chef de la bande avait mené trois fois les fidèles autour de l'autel dans une procession solennelle accompagnée de chants, il infligeait la première blessure, alors que les derniers mots de l'hymne étaient encore sur les lèvres de l'assistance, puis en toute hâte allaient boire le sang qui jaillissait. Immédiatement, toute la compagnie devenait victimes de leurs épées, coupant des morceaux de chair frémissante et les dévorant crus avec une hâte si sauvage, que dans le court intervalle compris entre le lever de l'étoile du jour qui marquait l'heure du début du service et la disparition de ses rayons devant le soleil levant, le chameau tout entier, corps et os, peau, sang et entrailles, avait été entièrement dévoré.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Feldman, **Unorthodox**, p. 12.

¹⁰⁸ Smith, **The Religions of the Semites**, p. 338.

Dans cet exemple, on retrouve de nombreux motifs liés au rituel du sacrifice. Tout d'abord, ce rituel est effectué collectivement. Contient de la musique et de la violence. La musique est intimement liée à la pratique de ce rituel. Ou cela rendait la violence tolérable. Jacques Attali commente ce sujet comme suit : « *Si la musique est essentielle à l'homme, c'est parce qu'elle l'aide à affronter ce qui menace sa survie : la violence, en lui fournissant une preuve de la possibilité d'y échapper. Cette fonction première, accumulée pendant des millénaires, a accompagné la construction des rituels de canalisation de la violence. Le plus souvent, ceux-ci se sont constitués autour de la désignation de bouc émissaires donc le sacrifice a polarisé la violence et permis au groupe de vivre en paix.* »¹⁰⁹

Il est intéressant de noter qu'il y a un élément de violence dans le rituel du sacrifice et qu'il existe de nombreuses histoires sur le sacrifice dans la Torah. Le processus d'Abraham décrit dans la Torah, nous indique la manière de sacrifier Isaac afin de préserver sa vitalité. Une autre histoire, plutôt tragique, est aussi racontée dans la Torah. L'étrange vœu de Jephthé, un chef militaire. Le vœu que Jephthé a fait avant de commencer la bataille :

« Jephthé fit un vœu à l'Éternel, et dit : Si tu livres entre mes mains les fils d'Ammon, 31quiconque sortira des portes de ma maison au-devant de moi, à mon heureux retour de chez les fils d'Ammon, sera consacré à l'Éternel, et je l'offrirai en holocauste. Jephthé marcha contre les fils d'Ammon, et l'Éternel les livra entre ses mains. Il leur fit éprouver une très grande défaite, depuis Aroër jusque vers Minnith, espace qui renfermait vingt villes, et jusqu'à Abel-Keramim. Et les fils d'Ammon furent humiliés devant les enfants d'Israël. Jephthé retourna dans sa maison à Mitspa. Et voici, sa fille sortit au-devant de lui avec des tambourins et des danses. C'était son unique enfant ; il n'avait point de fils et point d'autre fille. Dès qu'il la vit, il déchira ses vêtements, et dit : Ah! ma fille! tu me jettes dans l'abattement, tu es au nombre de ceux qui me troublent! J'ai fait un vœu à l'Éternel, et je ne puis le révoquer. Elle lui dit : Mon père, si tu as fait un vœu à l'Éternel, traite-moi selon ce qui est sorti de ta bouche, maintenant que l'Éternel t'a vengé de tes ennemis, des fils d'Ammon. (Juges, 11: 31-36) »

La question poignante à propos de cette histoire est de se demander où se trouve la raison d'être du sacrifice de la fille de Jephthé. Avec la joie et l'excitation provoquée par le retour victorieux de son père, elle est allée le voir avant tout le monde. Mais

¹⁰⁹ Attali, **Bruits : essai sur l'économie politique de la musique**, p.46.

cette faveur l'a menée à la mort. Elle l'ignorait, alors elle dansait et chantait gaiement une chanson. C'est une des histoires de la Torah où sacrifice et musique sont entrelacés. Une autre histoire est celle qui concerne le prophète de Jonas. Dieu charge Jonas de prévenir la ville de Ninive qu'elle sera détruite si elle ne se repent pas. Voulant se dérober à cette mission, le prophète malgré lui s'embarque sur un navire :

« La parole de l'Éternel fut adressée à Jonas, fils d'Amitthai, en ces mots : Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et crie contre elle! car sa méchanceté est montée jusqu'à moi. Et Jonas se leva pour s'enfuir à Tarsis, loin de la face de l'Éternel. Il descendit à Japho, et il trouva un navire qui allait à Tarsis ; il paya le prix du transport, et s'embarqua pour aller avec les passagers à Tarsis, loin de la face de l'Eternel. Mais l'Eternel fit souffler sur la mer un vent impétueux, et il s'éleva sur la mer une grande tempête. Le navire menaçait de faire naufrage. 5 Les mariniers eurent peur, ils implorèrent chacun leur dieu, et ils jetèrent dans la mer les objets qui étaient sur le navire, afin de le rendre plus léger. Jonas descendit au fond du navire, se coucha, et s'endormit profondément. Le pilote s'approcha de lui, et lui dit : Pourquoi dors-tu ? Lève-toi, invoque ton Dieu ! peut-être voudra-t-il penser à nous, et nous ne périrons pas. Et ils se dirent l'un à l'autre : Venez, et tirons au sort, pour savoir qui nous attire ce malheur. Ils tirèrent au sort, et le sort tomba sur Jonas. (Jonas 1:1-7)

Cette histoire racontée au sujet du prophète Jonas nous montre également la compréhension de Dieu à cette époque. Jonas s'enfuit pour désobéir à l'ordre d'Éternel. Cela fait en fait référence à la croyance que chaque pays avait un dieu différent à cette époque. Le fait que tout le monde sur le navire prie un dieu distinct le confirme également. René Girard fait le commentaire suivant à propos de Jonas :

« ...le navire représente la communauté et la tempête la crise sacrificielle. La cargaison jetée par-dessus bord, c'est l'ordre culturel qui se vide de ses différences. Chacun crie vers son dieu particulier. C'est donc bien à une désintégration conflictuelle du religieux qu'on a affaire ici. Il faut rapprocher le thème du navire en perdition de celui de Ninive menacée de destruction si elle ne se repent pas : c'est toujours de la même crise qu'il s'agit. »¹¹⁰

Reste un problème majeur ici. Tout cela a été causé par une seule personne. Laquelle ? Aux matelots qui l'interrogent, Jonas révèle la vérité : *« Alors ils lui dirent : Dis-nous qui nous attire ce malheur. Quelles sont tes affaires, et d'où viens-tu ? Quel*

¹¹⁰ Girard, **La violence et le sacré**, p. 435.

est ton pays, et de quel peuple es-tu ? Il leur répondit : Je suis Hébreu, et je crains l'Éternel, le Dieu des cieux, qui a fait la mer et la terre. Ces hommes eurent une grande frayeur, et ils lui dirent : Pourquoi as-tu fait cela ? Car ces hommes savaient qu'il fuyait loin de la face de l'Éternel, parce qu'il le leur avait déclaré. Il leur répondit : Prenez-moi, et jetez-moi dans la mer, et la mer se calmera envers vous ; car je sais que c'est moi qui attire sur vous cette grande tempête. » (Jonas 1 : 8-12)

Ici encore, nous voyons la caractéristique typique du rituel du sacrifice. Rappelons-nous pourquoi le rituel du sacrifice est nécessaire. Quand une société souffrait de la peste, de la famine, ou de quelque autre calamité publique, on choisissait une personne. Ici aussi, un désastre menace une communauté. De la même manière, la solution est de sacrifier l'un d'eux. La suite du récit nous emmène dans la logique du concept de bouc émissaire et de farmakon. Jonas a mis Dieu en colère, et cette colère est sur le point de nuire à cette communauté. La communauté doit prendre une décision. Une personne est sacrifiée pour protéger toute la société. Voici donc résumé le commerce du sacrifice.

Cette histoire qui nous rappelle naturellement celle d'Orphée, qui souvenons-nous en, avait la capacité de calmer les vagues avec sa musique. Kierkegaard dit à propos d'Orphée. *« Celui qui ne veut pas travailler n'obtient pas de pain mais reste trompé, comme les dieux abusèrent Orphée par une figure évanescence au lieu de la bien-aimée ; ils l'abusèrent parce qu'il « était efféminé et non courageux, un joueur de cithare et point un homme. »*¹¹¹ Dans l'histoire de la Bible, Jonas est jeté à la mer pour calmer les vagues. Alors qu'il suffise à Orphée de jouer de la musique pour le même effet, le beau timbre de sa musique calmant les ondes. Pouvons-nous nous poser la question de savoir s'il est possible de substituer le rituel du sacrifice par celui de la musique ?

L'une des fonctions les plus élémentaires du rituel sacrificiel est de pouvoir canaliser le sentiment de violence présent dans la société vers une personne ou un

¹¹¹ Kierkegaard, **Crainte et tremblement**, p. 68. Ce n'est pas seulement que les musiciens ne soient pas considérés comme des hommes complets dans la Grèce antique ou en Europe. Il y a un livre d'Emir Keykavus, *Kâbüsnâme*, qui enseigne l'étiquette de conduite au palais, venant de la tradition iranienne. Il donne quelques conseils aux musiciens : « Bien que les musiciens soient des hommes, leur comportement doit être comme celui d'une femme. » Voir Halil İnalçık, **Has-bağçede 'ayş u tarab, Nedimler Şairler Mutrîbler**, İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, p. 17.

animal, afin que la communauté puisse garder sa cohésion. Cette fonction unificatrice parmi les individus de la société peut aussi être fournie par la musique. Bien sûr, à ce stade, il est également nécessaire de considérer la nature subjective de la musique. Nous pouvons citer Attali à cet égard : *« L'utilité, la fonction, l'usage premier de la musique sont évidemment beaucoup plus hermétiques que ceux de tout autre objet. Et même si trop de spécialistes en restent encore à la définir par le plaisir qu'on retire à l'entendre, elle ne peut se comprendre qu'en cherchant à discerner, au-delà de sa valeur esthétique, sa signification première, sa fonction sociale ancienne, son archéologie. »*¹¹²

D'un autre côté, on peut aussi dire que la musique a progressivement remplacé le rituel sacrificiel dans le temps. A notre époque nous pouvons nous poser une question comme celle-ci : la musique joue-t-elle un rôle dans la continuité des sociétés et est-elle un motif indispensable de la société ?

*« La fonction fondamentale de la musique est de montrer que la violence est contrôlable dont que la société est possible. Plus précisément, le bruit est une arme et la musique en est la mise en forme, la domestication en un simulacre de meurtre rituel.¹¹³ Si la musique est essentielle à l'homme, c'est parce qu'elle l'aide à affronter ce qui menace sa survie : la violence, en lui fournissant une preuve de la possibilité d'y échapper. Cette fonction première, accumulée pendant des millénaires, a accompagné la construction des rituels de canalisation de la violence. Le plus souvent, ceux-ci se sont constitués autour de la désignation de boucs émissaires dont le sacrifice a polarisé la violence et permis au groupe de vivre en paix. »*¹¹⁴

Comment pouvons-nous décrire la violence ? La violence existe dans toutes les sociétés et cultures depuis que l'humanité existe. L'Ancien Testament commence par une histoire sur la violence. René Girard dit une chose à ce sujet :

« On dit fréquemment la violence « irrationnelle ». Elle ne manque pourtant pas de raisons ; elle sait même en trouver de fort bonnes quand elle a envie de se déchaîner. Si bonnes, cependant, que soient ces raisons, elles ne méritent jamais qu'on les prenne au sérieux. La violence elle-même va les oublier pour peu que l'objet initialement visé demeure hors de portée et continue à la narguer. La violence inassouvie cherche et finit

¹¹² Attali, **Bruits : essai sur l'économie politique de la musique**, p. 43.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

toujours par trouver une victime de rechange. A la créature qui excitait sa fureur, elle en substitue soudain une autre qui n'a aucun titre particulier à s'attirer les foudres du violent, sinon qu'elle est vulnérable et qu'elle passe à sa portée. »¹¹⁵

Ces propos de René Girard nous rappellent l'histoire de Caïn et Abel dont nous parlions tout à l'heure. Caïn est déçu quand sa propre offrande n'est pas acceptée par Dieu. Avec la colère de cette déception, il tua son frère Abel. Il tourna la colère qu'il ressentait envers Dieu contre son frère, qui était un être plus faible. *« Il convient de se demander si le sacrifice rituel n'est pas fondé sur une substitution du même genre, mais en sens inverse. On peut concevoir, par exemple, que l'immolation de victimes animales détourne la violence de certains êtres qu'on cherche à protéger, vers d'autres êtres dont la mort importe moins ou n'importe pas du tout ».*¹¹⁶

À ce stade, pourrions-nous le dire comme cela ? Il y a un subconscient collectif qui se vit à travers la société. La violence accumulée trouvera inévitablement une victime, entraînant un meurtre. Ce qui compte alors, serait d'être capable de la diriger et de maintenir la survie du groupe avec un minimum de dégâts.

« La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime « sacrificable », une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger. »¹¹⁷

Mettre quelqu'un en place pour protéger les autres. Une logique similaire à l'œuvre dans les contes de fées.

« Toutes les qualités qui rendent la violence terrifiante, sa brutalité aveugle, l'absurdité de ses déchainements, ne sont pas sans contrepartie : elles ne font qu'un avec sa propension étrange à se jeter sur des victimes de rechange, elles permettent de ruser avec cette ennemie et de lui jeter, au moment propice, la prise dérisoire qui va la satisfaire. Les contes de fées qui nous montrent le loup, l'ogre ou le dragon avalant goulûment une grosse pierre à place de l'enfant qu'ils convoitaient pourraient bien avoir un caractère sacrificiel. »¹¹⁸

¹¹⁵ Girard, **La violence et le sacré**, p. 14-15.

¹¹⁶ **Ibid.**, p. 15

¹¹⁷ **Ibid.**, p. 17

¹¹⁸ **Ibid.**

Après avoir tant parlé de sacrifice et de violence, nous pouvons traiter des analogies entre la musique et le sacrifice. Selon certains, la musique n'est pas seulement un produit de goût esthétique. Il peut être utilisé dans de nombreux domaines de la société. Jacques Attali dit à cet égard :

« la musique est simulacre du sacrifice du bouc émissaire.

- *d'une part, que le bruit est violence : il dérange. Faire du bruit, c'est rompre une transmission, c'est débrancher, c'est tuer. Faire du bruit est un simulacre de meurtre ;*
- *d'autre part, que la musique est canalisation du bruit dans une direction particulière, organisation du bruit en un sens ; en cela, elle est mise en forme, hiérarchisation des bruits et simulacre de sacrifice d'un bouc émissaire. »*¹¹⁹

Ainsi, nous comprenons que la musique a une fonction de violence. En d'autres termes, la musique est un élément qui peut être utilisé à de nombreuses fins, pas seulement un produit artistique innocent. Ali Ergur exprime cette situation comme suit : *« L'activité musicale n'est pas seulement l'acte d'écouter calmement et silencieusement ; il peut aussi être l'outil le plus important pour que le montage sonore fonctionne comme une expression de la violence. »*¹²⁰

3.1. Le sacrifice de nos jours

Cette étude tente de comprendre à quel type de besoin les rituels sacrificiels élaborés de l'Antiquité à nos jours répondent dans les sociétés. Malgré tout, nos recherches nous ont poussé à révéler l'aspect toujours plus complexe et incompréhensible de l'être humain. Les développements et les efforts de l'homme pour découvrir, transformer et transcender le monde ainsi que lui-même à travers l'histoire ont donné des formes différentes au rythme de la vie. Dans ce processus, les rituels et la musique, qui peuvent être vus comme l'expression esthétique humaine, ont pris des formes diverses.

Dans le monde moderne, en raison de l'importance de l'individualité et de nombreuses autres raisons, les rituels sacrés accomplis collectivement ont presque

¹¹⁹ Attali, **Bruits : essai sur l'économie politique de la musique**, p. 47-48.

¹²⁰ Ali Ergur, «Şiddet Aracı Olarak Müzik », **Sanattan Yansımalar**, Türkiye'nin Kültür Sanat Portalı, Ed: Şefik Kahramankaptan, <https://www.sanattanyansimalar.com/> Voir aussi Ali Ergur, **Müzikli Aklın Defteri**, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009.

disparu. Les hommes abandonnent progressivement les pratiques religieuses. Les temples sont vides. Certains temples sont même vendus ou utilisés à d'autres fins. Aujourd'hui, nous observons une diminution drastique des rituels de sacrifice par rapport au passé. Considérant la relation entre la notion de victime et celle du sentiment de violence, il est nécessaire de regarder comment les hommes font face à cette émotion aujourd'hui. Plus précisément, nous devons poser une question. Par quels moyens les hommes d'aujourd'hui évacuent-ils leur colère, qu'ils tentaient de chasser autrefois par l'intermédiaire de bouc émissaire ? Les hommes ont-ils réellement échappé à l'emprise de leurs passions pour agir à la lumière de la science et de la raison, comme dans l'idéal des philosophes des Lumières ?

Dans les temps anciens, les individus canalisait leur colère à travers des pratiques telles que des combats de gladiateurs, des corridas ou des rituels sacrificiels. Qu'est-ce qui a remplacé ces pratiques aujourd'hui ? Les outils utilisés par l'être humain de l'Antiquité à nos jours ont changé. Nous utilisons maintenant des outils beaucoup plus modernes. La violence, en revanche, continue d'exister d'une manière différente à travers ces outils avancés. Comme le disait Derrida, nous vivons dans un monde de « calculabilité technoscientifique la plus avancée à la sauvagerie réactive ».¹²¹ Les humains infligent encore et toujours des violences aux personnes et aux animaux mais avec des outils très avancés.

Quelle est donc la source de la colère qui provoque cette violence ? Il semble que la principale raison en soit l'inégalité, l'injustice et les conditions de vie imposées par le monde capitaliste. Il y avait une certaine institution qui était la destinataire du système que Marx critiquait autrefois. Dans le monde d'aujourd'hui, les responsables de l'exploitation humaine ne sont pas forcément clairement identifiés. Les individus ne savent pas vers qui diriger leur colère. C'est pourquoi ils cherchent des boucs émissaires pour la diriger, avec tous les moyens et opportunités que leur offre le monde moderne. Comme par exemple les médias sociaux qui se transforment en un vaste champ d'offenses. Les boucs émissaires que les hommes frappaient avec des bâtons dans le monde antique sont remplacés par les hommes célèbres des médias aujourd'hui. Les bâtons sont remplacés par des mots qui se transforment en outil brutaux de violence.

¹²¹ Derrida, **Foi et savoir, suivi de le siècle et le pardon**, p. 82.

Ce qui n'est pas sans soulever un paradoxe. D'une part, les médias sociaux offrent aux hommes un environnement démocratique, du fait que pour la première fois dans l'histoire, des personnes opprimées puissent s'exprimer. Cependant, des personnes n'ayant pas toujours la capacité de comprendre ce qu'elles lisent, critiquent par écrit des personnes qu'elles n'ont jamais rencontrées. Répandre ces diatribes sur les réseaux sociaux permet aussi d'échapper à la responsabilité morale de ce qui est dit. Avec la manipulation des médias, les individus accumulent de la colère envers des interlocuteurs à qui ils ne font pas réellement face. L'adresse de la violence est inconnue, elle voyage au cœur de la société comme balle perdue.

Le monde moderne contient de nombreuses contradictions. Alors que les droits de l'homme et des animaux sont défendus et que l'on pense que l'humanité a parcouru un long chemin sur cette voie, la violence continue impunément avec toute sa brutalité. L'humanité sacrifie de nombreux êtres vivants au nom de certains idéaux et institutions sans recourir à de quelconques rituels. Ces victimes passent inaperçues dans le désordre du monde moderne. L'homme moderne, se considère supérieur à tous les êtres vivants et pense pouvoir les dominer, sacrifier la nature, les animaux et même ses semblables. Nous vivons dans un monde de contradictions. Des opportunités offertes par le monde moderne sur le devant de la scène, et des vies sacrifiées dans l'ombre. Le monde capitaliste nous offre une vision brillante du monde, mais au coût malheureusement de nombreux êtres vivants impitoyablement sacrifiés pour l'émergence de cet idéal. Comme si le clivage entre sacrifiés et non-sacrifiés était toujours plus marqué. Derrida exprime la situation contradictoire du monde moderne comme suit :

« ...d'une part le respect absolu de la vie, le « Tu ne tueras point » (du moins ton prochain, sinon le vivant en général), l'interdit « intégriste » sur l'avortement, l'insémination artificielle, l'intervention performative dans le potentiel génétique, fût-ce à des fins de thérapie génique, etc.. et d'autre part (sans même parler des guerres de religion, de leur terrorisme et de leur tueries) la vocation sacrificielle, elle aussi universelle. Ce fut naguère, ici ou là, le sacrifice humain, y compris dans les « grand monothéismes ». C'est toujours le sacrifice du vivant, encore et plus que jamais à

l'échelle de l'élevage et de l'abattage de masse, de l'industrie de la pêche ou de la chasse, de l'expérimentation animale. »¹²²

D'autre part, les dépressions économiques ou politiques dans les sociétés conduisent les hommes au désespoir. Des politiciens rusés ciblent des groupes ethniques ou religieux comme boucs émissaires dans de telles situations. Dans Genèse il y a une expression : le péché se couche à la porte (Genèse 4:6) Le racisme dans le monde moderne d'aujourd'hui aussi se couche à la porte. Il peut soudainement émerger avec la manipulation d'un politicien. Ainsi, des temples tels que des mosquées et des églises sont transformés en zones où des rituels de sacrifice sanglant sont expédiés en deux minutes, et où des meurtres de masse sont perpétrés grâce aux armes modernes. Ces rituels enregistrés par des caméras de vidéosurveillance sont ensuite transformés en matériel de voyeurisme offert aux masses via Internet.

En conséquence, on peut dire que bien que les êtres humains aient parcouru un long chemin dans de nombreux domaines depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, leurs passions et leurs réactions n'ont pas beaucoup changé. On peut affirmer que dans le monde moderne, le rituel du sacrifice continue d'exister, de façon transformée, en différents motifs au moyen d'outils différents.

¹²² **Ibid.**, p. 77-78.

CONCLUSION

Cette étude porte sur les recherches menées dans le cadre de la philosophie de la religion sur le développement des rituels sacrificiels de l'Antiquité à nos jours. En traitant ce sujet, il fallait le diviser en trois parties. La première partie vise à se faire une idée de l'origine des rituels sacrificiels et à présenter quelques exemples de types sacrificiels. Dans la deuxième partie, le phénomène du sacrifice est discuté et examiné sous l'angle de la continuité des religions monothéistes. Les significations attribuées au phénomène du sacrifice par le judaïsme, le christianisme et l'islam et les propos tenus par certains philosophes à ce sujet ont été analysés. Dans la troisième partie, l'effet des rituels sacrificiels sur les sociétés et le rôle de la musique dans ces rituels sont discutés.

Tout d'abord, il convient de noter que le phénomène du sacrifice est une question très complexe et multiforme. Étant donné que cette question est liée aux religions et aux modes de vie humains, il était nécessaire de traiter de nombreuses questions, en particulier la foi. Lorsque l'on aborde la notion des croyances, il est important de considérer que les mondes physiques et métaphysiques puissent être entremêlés. En d'autres termes, dans les cultures où la notion de croyance est dominante, un phénomène physique peut être attribué à une cause métaphysique. Ensuite, une croyance peut se développer qu'une cause métaphysique puisse être éliminée par un acte physique. Autrement dit, en examinant le système de croyances d'une société, ce type de constructions de relations de cause à effet doit rester à notre esprit. Il peut y avoir de nombreuses raisons à ces conceptions, notamment historiques, géographiques et psychologiques. Pour cette raison, il convient de noter que les inférences faites ici tendent à vouloir offrir une estimation des plus convergentes, sans

toute proportion gardée, vouloir en tirer des conclusions définitives comme en science physique.

Une autre question liée au sujet est le type d'attitude et de méthode propices à adopter du point de vue d'un chercheur. Il est nécessaire d'évaluer si la recherche est objective ou non en fonction de l'environnement dans lequel se trouve la personne qui mène la recherche. Peu importe à quel point un chercheur qui étudie un sujet essaie d'être impartial, il ne peut pas complètement se distancier des valeurs de sa propre géographie culturelle et de l'époque dans laquelle il vit. En ce sens, nous ne pouvons jamais atteindre la certitude absolue de trouver la vérité d'un sujet. Moïse Maïmonide exprime ainsi l'impuissance de l'homme à cet égard : « ...la vérité tantôt nous apparaît de manière à nous sembler (claire comme) le jour, tantôt elle est cachée par les choses matérielles et usuelles, de sorte que nous retombons dans une nuit profonde à peu près comme nous étions auparavant, et nous sommes alors comme l'homme qui, se trouvant dans une nuit profondément obscure, y voit parfois briller un éclair. »¹²³

Tout au long de cette étude, seuls les rituels sacrificiels sanglants pratiqués physiquement n'ont pas été mis en avant. Certaines questions liées au sujet ont également été incluses dans l'étude à travers le sens du mot sacrifice, qui signifie « rendre sacré » quelque chose. On peut en donner des exemples, comme la doctrine du péché originel, la circoncision comme signe d'accord avec Dieu, et la position subalterne des femmes dans les religions monothéistes. L'étude de ces sujets a également donné une impulsion importante à la thèse en termes d'intégrité du sujet.

Dans la première partie, il y a une étude pour comprendre la logique des rituels sacrificiels pratiqués dans le monde antique. A la suite de la recherche et des exemples examinés, on est parvenu à la présentation suivante : Dans le monde antique, le phénomène du sacrifice s'est construit sur la logique du commerce. Selon cette logique, les hommes offrent un sacrifice à Dieu et, par conséquent, Dieu répond à leurs souhaits. Les hommes doivent avoir offert des sacrifices à Dieu pour des raisons telles que les protéger des épidémies, leur offrir victoire dans une guerre, prévenir la sécheresse et s'assurer que la récolte plantée soit fructueuse. Un autre facteur dans l'accomplissement du rituel du sacrifice est probablement de répondre aux besoins de

¹²³ Moïse Maïmonide, **Le Guide des égarés**, p.59.

purification spirituelle des individus. En ce qui concerne la purification, le phénomène le plus important est le phénomène du bouc émissaire. Dans le monde antique, lorsque les sociétés voulaient se débarrasser de certaines émotions néfastes, elles se soulageaient en choisissant un animal ou une personne expiatrice, et les frappaient en masse, ou en les abandonnaient au désert. Dans cette logique, il faudrait croire à la possibilité du transfert des émotions néfastes d'un être à l'autre et au soulagement qui survient après l'expulsion de celle-ci.

L'exécution du rituel sacrificiel se retrouve aussi dans l'émergence d'une nouvelle création ou d'un nouveau commencement. La logique sous-entendu ici, devrait être la conviction que le rituel sacrificiel puisse aider donner un l'élan initial à un bâtiment nouvellement construit, et à favoriser sa survie. En ce sens, un motif sacrificiel implicite ou explicite, se devine également au début de nombreux mythes. En ce sens, la mise à l'épreuve d'Abraham, l'ancêtre des religions monothéistes devant sacrifier son fils, la crucifixion de Jésus dans le christianisme, et le fait qu'Abdallah, le père du prophète islamique Mahomet, ait failli être sacrifié par son père Abd al-Muttalib, peuvent être donnés à titre d'exemples.

Une autre motivation possible, pour recourir à de tels usages devait être la croyance que les humains peuvent irriter Dieu. Quand les hommes ne font pas les choses correctement dans leur vie, ils peuvent être amenés à penser qu'ils offensent Dieu. Le fait que la foudre ait été considérée comme un signe de la colère de Zeus dans la Grèce antique n'est pas un phénomène limité à cette période. Il est très important à ce stade que dans la culture juive, toutes sortes de catastrophes qui arrivent au peuple Hébreu soient considérées comme des déviations de la voie de Dieu et cela est souvent souligné dans la Torah. Ce sentiment de culpabilité porté de manière collective projette de nombreux reflets même dans le monde moderne. Un exemple en est le fait que les femmes mariées aient commencé à se raser les cheveux dans la communauté hassidique après le génocide de la seconde guerre mondiale. Un sacrifice fait pour que le même génocide ne se reproduise plus, quand bien même Dieu n'exige pas une telle action dans les écritures. On voit dans ce mouvement, le sens figuré du mot sacrifice passer au premier plan.

Dans les religions monothéistes, le motif du sacrifice commence par deux frères, Abel et Caïn, offrant un sacrifice au dieu. Caïn fait une offrande des produits qu'il produit de l'agriculture, tandis qu'Abel fait une offrande d'un bœuf de ses troupeaux. Dieu accepte l'offre d'Abel. Considérant le sens arabe du mot sacrifice, qui signifie s'approcher, on peut en déduire que Dieu n'a pas permis à Caïn de s'approcher de lui. Donc, pour mettre cette histoire du point de vue de Caïn, Caïn a raison d'être en colère, et cette colère conduira plus tard au meurtre de son frère. Cela révèle également la logique du concept de bouc émissaire. Dans le phénomène du bouc émissaire, il n'y a pas seulement le sentiment de culpabilité mais aussi la canalisation de la colère vers une entité. En d'autres termes, la déception de Caïn, du fait que son offrande n'ait pas été acceptée par Dieu, a provoqué son indignation. Dans le monde antique, les sociétés évacuaient également leur colère par des boucs émissaires, et étaient ainsi libérées de cette émotion afin de rétablir la paix. On peut affirmer que l'existence du phénomène de bouc émissaire se poursuit implicitement aujourd'hui. Les politiciens qui connaissent très bien les failles du peuple, ciblent les minorités lorsque les crises économiques et politiques s'intensifient afin d'y diriger la colère de l'ensemble.

La première chose qui vient à l'esprit lorsqu'il s'agit de sacrifice dans les religions monothéistes est l'épreuve difficile que le prophète Abraham a traversée avec son fils. Le prophète Abraham, acceptant silencieusement cet ordre que Dieu lui a donné, en arrive au point d'assassiner son propre fils. Cependant, un autre fait remarquable dans cette histoire est qu'Abraham a abandonné l'un de ses deux fils, Ismaël, dans le désert avec sa mère, Agar. Cet abandon n'est-il pas également un sacrifice implicite ? Dans l'histoire d'Abel et de Caïn et dans l'histoire des enfants d'Abraham, Ismaël et Isaac, Dieu préfère l'un des frères à l'autre. Dans le monde d'aujourd'hui, la situation n'est pas très différente. Ceux qui sont économiquement et politiquement plus puissants sont considérés comme supérieurs à ceux qui n'ont pas ce pouvoir. Semblable à l'abandon d'Ismaël dans le désert, des centaines d'enfants meurent chaque jour dans le monde dans lequel nous vivons.

Dans le christianisme, le phénomène du sacrifice est porté à une autre dimension avec la crucifixion de Jésus. L'influence de la doctrine du péché originel est ici significative. Selon cette doctrine, Jésus a été crucifié pour les péchés de toute l'humanité. Cela doit aussi avoir avec la culpabilité qui est constamment soulignée

dans l'Ancien Testament, à savoir que ceux qui s'écartent de la voie de Dieu seront punis. Peut-être pour le peuple juif, l'occupation par les Romains était-elle perçue comme une punition de Dieu. En conséquence, l'un d'eux doit être choisi comme bouc émissaire et tué. Cela inclut aussi la logique de devoir en sacrifier un pour préserver la majorité. Ici, également, le lien entre sacrifice et politique émerge.

Dans l'islam, le rituel du sacrifice perdure comme dans le judaïsme et fonde son originalité sur le prophète Abraham. La doctrine du péché originel dans le christianisme, et dans ce contexte, la croyance que les enfants portent le péché de leurs ancêtres est contraire à l'esprit de l'islam. En tout cas, l'Islam n'accepte pas que Jésus soit mort sur la croix. À ce stade, on peut affirmer que l'islam est plus individualiste que le judaïsme et le christianisme, où il y a beaucoup de culpabilité collective.

Un autre problème est que le rituel du sacrifice dans les religions monothéistes n'est pratiqué que par les musulmans aujourd'hui. Selon les Juifs, ce rituel devait être accompli dans le temple de Salomon. Puisqu'il n'y a pas de temple de Salomon pour le moment, les Juifs ont abandonné ces pratiques. Les chrétiens, quant à eux, soutiennent que la crucifixion de Jésus était suffisante comme sacrifice et que, par conséquent, l'exécution du rituel sacrificiel n'était plus nécessaire.

Une autre question liée au sacrifice dans les religions monothéistes est l'héritage spirituel de la ville de Jérusalem. Selon les Juifs, le mont Moriya, où Abraham, considéré comme le père fondateur des trois religions, est allé sacrifier son fils, est le lieu où le temple de Salomon a été construit. Le fait que ce lieu soit considéré comme sacré dans les trois religions monothéistes, crée un sérieux problème d'héritage, qui provoque des hostilités meurtrières entre les membres de ces trois religions. Il est important pour les Juifs que cette ville soit la terre promise par Dieu et que le temple de Salomon, qu'ils considèrent comme le centre le plus important de leur vie religieuse, ait été autrefois érigé à cet endroit. L'émergence du christianisme dans cette région et la crucifixion de Jésus-Christ à Jérusalem rendent ce lieu saint pour les chrétiens.

Quant aux musulmans, Jérusalem est également considérée comme sacrée pour eux. La raison en est que Masjid al-Aqsa est considérée comme la première qibla pour

les musulmans et la croyance que le prophète de l'islam a été amené à Masjid al-Aqsa avant de se lancer dans le voyage Miraj. Les membres des trois religions ont des justifications pour leur historicité. Cependant, ces justifications font de ce lieu, où Abraham a sauvé in extremis son fils du sacrifice, le centre de conflits sans fin. Comme si cet endroit exigeait des centaines de vies en échange de la vie du fils d'Abraham. Dieu ayant empêché Abraham de verser le sang humain, ses descendants se sacrifient aujourd'hui mutuellement pour cet endroit. Cette question est également une preuve importante que la victime a aussi un côté politique. C'est également l'exemple important du reflet d'un phénomène existant dans les livres saints, sur le monde d'aujourd'hui.

La troisième partie est une recherche sur la relation entre la victime et la musique. Cette partie s'est concentrée sur l'impact des rituels sur les communautés. Le fait qu'il y ait un élément musical dans chaque rituel a rendu nécessaire de considérer le rôle de la musique. Vraisemblablement, les êtres humains du monde antique avaient un esprit communautaire plus fort qu'aujourd'hui. Cet esprit communautaire était également nourri par certains rituels. Dans ce contexte, les concepts de Nietzsche peuvent nous aider. Il traite des émotions et des passions débordantes de l'homme à travers le dieu grec Dionysos et définit ces émotions comme l'aspect dionysiaque de l'homme. D'après lui cependant, la religion du christianisme a pacifié cet aspect de l'homme. Afin de comprendre ce concept, il est nécessaire d'examiner les fêtes de Dionysos dans la Grèce antique. La particularité de ces festivités en est l'aspect sauvage. Les participants s'amusant d'abord avec un taureau représentant leur dieu Dionysos, puis ils le massacrent et le mangent cru. Bien sûr, ces folles extases ne sont pas liées au côté rationnel de la personne, mais au côté pulsionnel. Vraisemblablement, les rituels sacrificiels permettaient aux individus d'exprimer ce côté dionysiaque, en agissant par une sorte de catharsis. Les corridas qui existent encore aujourd'hui en Espagne sont probablement liées à ce même aspect.

Si l'on en vient au monde moderne dans lequel nous vivons aujourd'hui, on peut dire que la religion est moins pratiquée collectivement que dans les sociétés anciennes. La visite des temples a diminué à mesure que les hommes modernes se sont éloignés de la religion, sont devenus laïcs et ont accru leur individualisme. Cependant, il subsiste d'autres formes de rassemblements collectifs. N'est-ce pas aussi l'aspect

dionysiaque de l'humain que les supporters viennent chercher dans un match de football ? Ou dans les trances musicales collectives lors de concerts ? N'y a-t-il pas là encore un rituel voilé ? Il est probable que ces actions que les hommes accomplissent collectivement aujourd'hui remplissent la fonction de rituels sacrificiels collectifs qui étaient autrefois pratiqués.

Dans cette recherche, l'accent a été mis sur la question de savoir à quels besoins du peuple répondaient les rituels sacrificiels qui se rencontraient dans le monde antique. Et comment les sociétés modernes d'aujourd'hui, qui ont abandonné leurs anciens rituels répondent-elles à ces besoins ? Il semble que le phénomène du bouc émissaire persiste parfois en filigrane dans les attaques contre les minorités et parfois dans les critiques ciblant d'un homme politique. Les individus critiquant compulsivement sur les réseaux sociaux d'autres humains qu'ils n'ont jamais rencontrés sont-ils différents de ceux qui battaient un bouc émissaire avec un bâton dans le monde antique ? La violence entre les personnes existe toujours et les individus essaient de transférer cette violence vers un autre être avec des outils et des méthodes plus modernes. Enfin, nous pouvons affirmer que les hommes n'ont pas beaucoup changé en termes de sentiments et de croyances par rapport au monde antique, et ils continuent de répondre aujourd'hui à ces besoins par d'anciens rituels perdurant sous une autre forme.

BIBLIOGRAPHIE

ADAM, Baki, **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

ADIVAR, Abdülhak Adnan, **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul: Evrim Matbaacılık, 1982.

AND, Metin, **Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

EMRE, Aracı, **Ahmet Adnan Saygun: Doğu-Batı Arası Müzik Köprüsü**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

ARISTOTE, **Le mouvement des animaux**, Œuvres complètes, Éditeur: Pierre Pellegrin, Les Belles Lettres pour les traductions des Topiques et De la génération et la corruption, Paris : Éditions Flammarion, 2014.

ARISTOTE, **Les Politiques**, Œuvres complètes, Éditeur.: Pierre Pellegrin, Les Belles Lettres pour les traductions des Topiques et De la génération et la corruption, Paris : Éditions Flammarion, 2014.

ARISTOTE, **Poétique**, Œuvres complètes, Éditeur.: Pierre Pellegrin, Les Belles Lettres pour les traductions des Topiques et De la génération et la corruption, Paris : Éditions Flammarion, 2014.

AUGUSTIN, D'HIPPONE, **La cité de Dieu**, XIV, X, Edition publié sous la direction de Lucien Jerphagnon ; avec pour ce volume la collaboration de Sophie Astic, Paris : Gallimard, 2000.

ATTALI, Jacques, **Bruits : essai sur l'économie politique de la musique**, Paris : Fayard, 2017.

AZIZ, Philippe, **L'homme du Coran : vie et enseignement de Mahomet**, Paris : Editions Ramsay, 2001.

BACHELARD, Gaston, **La psychanalyse du feu**, Paris : Gallimard, 1949.

BAHADIR, Savaşkan Cem, **16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Thèse de doctorat non publiée, İstanbul, 2012.

BAŞARAN, Melih, **Kurbansal Sunu, Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri**, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

BENSLAMA, Fethi, **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, Paris : Flammarion, 2012.

BOECE, **La consolation de la philosophique**, Traduit par : Louis Judicis De Mirandol, Librairie De L. Paris : Hachette, 1861.

BORGES, Jorge Luis, **Ficciones**, New York : Everyman's library, 1993.

BORGES, Jorge Luis, **The Encounter**, Collected Ficciones of Jorge Luis Borges, Traduit par: Andrew Hurley, USA: The Penguin Press, 1954.

BOURDIEU, Pierre, **La domination masculine**, Paris : Editions du Seuil, 1998.

BUXTON, Richard, **La Grèce de l'imaginaire**, les contextes de la mythologie, Traduit de l'anglais par Micheline Wechsler-Bruderlein, Paris : La Decouverte, 1996.

CAMPELL, Joseph, **Occidental Mythology The Masks of God**, New York : The Viking Press, 1974.

CASSIER, Ernst, **The Philosophy of Symbolic Forms : 2 Mythical Thought**, Traduit par: Ralph Manheim, London: Oxford University Press, 1955.

CAVENDISH, Richard, **The Great Religions**, New York : Arco Publishing, 1980.

COLUM, Padraic, **Myths of the world**, illustrated by Boris Artzybasheff, New York : The Universal Library, 1971.

CORBIN, Henry, **Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi**, Traduit par : Ralph Manheim, New Jersey : Princeton University, 1998.

CRITCHLOW, Keith, **Time Stands Still : New light on Megalithic science**, New York: St. Martin Press, 1982.

CRITCHLOW, Keith, **Islamic Patterns: an Analytical and Cosmological Approach**, London : Thames and Hudson, 1983.

DEDEM KORKUDUN KITABI : **Kitâb-ı Dedem Korkut âlâ lisan-ı taife-i Oğuzan**, Ed. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul : Kabalcı Yayınevi, 2007.

The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic, Traduit par: Faruk Sümer, Ahmet E. Uysal, Warren S. Walker, Austin & London : University of Texas Press, 1972.

DEDE SÜLEYMAN ÇELEBİ, **Hikaye-i mevlidü'n-Nebi sallallahü aleyhi ve sellem = Mevlid-i şerif**, İstanbul : Ahmed Kamil Matbaası, 1423, <http://isamveri.org/pdfrisaleosm/R076317.pdf>

DELANEY, Janice, Mary Jane Lupton and Emily Toth, **The Curse, A Cultural History of Menstruation**, Urbana and Chicago : University of Illinois Press, 1988.

DEMİRCİ, Kürşat, **Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş**, İstanbul : Ayışığı Kitapları, 2013.

DEMİRCİ, Kürşat, **Yahudilik ve Dini Çoğulculuk**, İstanbul : Ayışığı Kitapları, 2000.

DEMİRCİ, Kürşat, **Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık -İnançlar ve Tarih**, İstanbul : Ayışığı Kitapları, 2018.

DEMİRCİ, Kürşat, « Az Bilinen Bir Yezidi Ritüeli Sihirli Çember Üzerine Küçük Bir Not », https://www.academia.edu/44380001/AZ_BİLİNEN_BİR_YEZİDİ_RİTÜELİ_SİHIRLI_ÇEMBER_ÜZERİNE_KÜÇÜK_BİR_NOT

DERRIDA, Jacques, **De la grammatologie**, Paris : Les Éditions de Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques, **Donner la mort**, Paris : Galilée, 1999.

DERRIDA, Jacques, **Circumfession**, Translated by Geoffrey Bennington, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1991.

DERRIDA, Jacques, **La pharmacie de Platon**, Paris : Tel Quel, 1968.

DERRIDA, Jacques, **Foi et savoir, suivi et le siècle et le pardon**, Paris : Éditions du Seuil, 1996.

DERRIDA, Jacques et Gianni Vattimo, **La religion**, Paris : Éditions du Seuil, 1996.

DEMARIS Richard E., « Sacrifice, an Ancient Mediterranean Ritual », **Biblical Theology Bulletin**, Volume 43 Number 2, 2013, Reprints and Permissions : <http://www.sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav> DOI : 10.1177/0146107913482279. pp. 60–73

DETENNE, Marcel, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », **La cuisine du sacrifice en pays grec**, Paris : Gallimard, 1979. pp.7-35.

DUMONT, Jean-Paul, **Les écoles présocratiques**, Paris : Gallimard, 1991.

DURKHEIM, Émile, **Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie**, Paris : Les Presses universitaires de France, 1968.

DUSHESNE-GUILLEMIN, Jacques, « L'Iran Antique et Zoroastre », **Histoire des religions : Les religions antiques. La formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient**, volume publié sous la direction D'Henri-Charles Puech, Paris : Gallimard, 1970.

ECO, Umberto, **Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar**, Traduit par: Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul, Alfa, 2014.

ECO, Umberto, **Il Medioevo - Barbari Cristiani Musulmani**, Encyclomedia Publishers.

ERGUR, Ali, **Müzikli Aklın Defteri**, İstanbul, Pan Yayıncılık, 2009.

ERGUR, Ali, «Şiddet Aracı Olarak Müzik », **Sanattan Yansımalar**, Türkiye'nin kültür Sanat Portalı, Ed: Şefik Kahramankaptan, <https://www.sanattanyansimalar.com/>

ELIADE, Mircea, **Histoire des croyances et des idées religieuses V.I**, Paris : Payot, 1976.

ELIADE, Mircea, **Histoire des croyances et des idées religieuses V. II**, Paris : Payot, 1978.

ELIADE, Mircea, **Le sacré et le profane**, Paris : Gallimard, 1965.

ELIADE, Mircea, **Traité d'histoire des religions**, Paris : Payot, 1975.

ELIADE, Mircea, **De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale**, Paris : Payot, 1970.

ELIADE, Mircea, **Forgerons et alchimistes**, Paris : Flammarion, Paris, 1977.

ELIADE, Mircea, **Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition**, Paris : Gallimard, 1969.

ELIADE, Mircea, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, Traduit par: Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

ERMAN, Adolf, **A Handbook of Egyptian Religion**, Traduit en anglais par : A. S. Gaiffith, London, 1907.

ERMAN, Adolphe, **La religion des Égyptiens** ; Traduit par : Henri Wild, Préface de M. Etienne Drioton, Paris : Payot, 1937.

ESCHYLE, **Prométhée enchaîné**, Traduit par : Alexis Pierron, Paris : Charpentier, Libraires-Éditeurs, 1870.

ESCHYLE, **Prometheus Bound**, Tranlated by James Scully & C. John Herington, New York and London : Oxford University Press, 1975.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki, **Anadolu inançlar, Anadolu Mitolojisi**, İstanbul : Geçit Kitapevi, 1987.

FAUST, Avraham, « The Bible, Archaeology, and the Practice of Circumcision in Israelite and Philistine Societies. » **Journal of Biblical Literature**, vol. 134, no. 2, 2015, JSTOR, www.jstor.org/stable/10.15699/jbl.1342.2015.2936. Accessed 27 June 2021. pp. 273–290.

FELDMAN, Deborah, **Unorthodox : The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots**, New York : Simon & Schuster Paperback, 2020.

FERGUSON, Kitty, **The Music of Pythagoras: How an Ancient Brotherhood Cracked the Code of the Universe and Lit the Path from Antiquity to Outer Space**, New York : Walker Publishing Company, 2008.

FETTAHOĞLU, Kübra, **Rasathane-i Amire**, Ankara : Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

FİRDEVSÎ, **Şahnâme**, Traduit par : Necati Lugal, İstanbul : Kabalcı, 2014.

FRASSETTO, Michael, « Augustine's Doctrine of Witness and Attitudes toward the Jews in the Eleventh Century. » **Church History and Religious Culture** 87, no. 3 (2007), Accessed July 31, 2021. <http://www.jstor.org/stable/23922672>. pp. 287-304

FRAZER, James George, **Le rameau d'or : esprits des blés et des bois, le bouc émissaire**, Traduit par : Pierre Sayn, Paris : Bouquins, 1983.

FREUD, Sigmund, **Moïse et le monothéisme**, Traduit par Anne Berman, Québec : Université du Québec, 1948.

FREUD, Sigmund, **Totem et tabou**, Quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés, Œuvres complètes, directeur de la publication André Bourguignon, Pierre Cotet ; directeur scientifique Jean Laplanche, Paris : Presses Universitaires De France, 1992.

GALLIA, Andrew B., « Vestal Virgins and Their Families » **Classical Antiquity**, vol. 34, no. 1, 2015, JSTOR, <https://doi.org/10.1525/ca.2015.34.1.74>. Accessed 9 May 2023. pp. 74–120.

GEORGOURDI, Stella, « Sanctified Slaughter in Modern Greece: The "Kourbinia" of the Saints », **The Cuisine of Sacrifice among the Greeks**, Translated by Paula Wissing, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1989. pp. 183-203.

GIRARD, René, **Le bouc émissaire**, Paris : Grasset, 1982.

GIRARD, René, **La violence et le sacré**, Paris : Bernard Grasset, 1972.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, **Mevlana'dan Sonra Mevlevilik**, İstanbul : İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1983.

GUTHRIE, W. K. C., **A History of Greek Philosophy**, Cambridge : Cambridge University Press, 1962.

GUTHRIE, W.K.C., **The Greeks and Their Gods**, Boston : Beacon Press, 2001.

GÜNDÜZ, Şinasi, **Pavlus Hristiyanlığın Mimarı**, Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2017.

GÜRKAN, Salime Leyla, « Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı », **Bütün Yönleriyle Yahudilik**, 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum) Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, 2012. pp. 631-648

HAMILTON, Edith, **La Mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes**, Traduit par : Abeth de Beughem, Marabout : Marabout université, 1978.

HARMAN, Ömer Faruk, « Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kurban », Éditeur : Ali Bakkal, **1. Hz. İbrahim sempozyumu bildirileri**, 17-18 Ekim 1997, Şanlıurfa, 2007. pp. 149-158.

HAYKAL, Muhammad Husein, **The life of Mohammad**, Traduit par : İsmail Raci Faruki, London : Shorouk, 1983.

HEGEL, G.W.F. **L'esprit du christianisme et son destin**, Traduit par Jean Hyppolite, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

HEGEL, G. W. F., **La phénoménologie de l'esprit**, Traduit par Jean Hyppolite, Paris : Aubier, 1941.

HERODOTUS, **The History of Herodotus**, Translated into English by G. C. Macaulay, M.A. Volume II.

HOMERE, **L'Iliade et de l'Odyssée**, Adapté d'Homère par Jane Werner Watson, Illustrations d'Alice et Martin Provensen, Conception et réalisation de Jean-Philippe Marin, Basé sur le livre « L'Iliade et l'Odyssée » Paris : Éditions des Deux Coqs d'Or, 1956.

HOOKE, Samuel Henry, **Middle Eastern Mythology**, Australia : Penguin Books, 1968.

HÉSIODE, **Théogonie**, V1-10, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1947.

HÉSIODE, **Les travaux et les jours**, V45-50, Texte établi et traduit par : Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1947.

İBN CERİR ET-TABERÎ, **Târihü't-Taberî**, Traduit par, Cemalettin Saylık, Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2018.

İNALCIK, Halil, **Has-bağçede 'ayş u tarab, Nedimler Şairler Mutrîbler**, İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

IVAN, M. Linforth, **The Corybantic Rites In Plato**, Berkeley and Los Angeles : University Of California Press, 1946.

KANT, Immanuel, **La religion dans les limites de la simple raison**, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

KANT, Immanuel, **Critique de la raison pure**, Traduit par : Alain Renaut, Paris : Aubier, 1997.

KERÉNYI, Carl, **Prometheus: Archetypal Image of Human Existence**, Traduit par : Ralph Manhem, New Jersey : Princeton, 1997.

KIERKEGAARD, Søren, **Crainte et tremblement**, Traduit par : Charles Le Blanc, Paris : Payot & Rivages, 2000.

KIERKEGAARD, Søren, **Miettes philosophiques ; Le concept de l'angoisse ; traité du désespoir**, Traduit par : Knud Ferlov, Jean-Jacques Gateau, Paris : Gallimard, 1990.

KORKMAZ, Esat, **Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul : Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2003.

LAROUSSE, **World Mythology**, Edited by Pierre Grimal, New York : Prometheus Press, 1965.

LAVEDAN, Pierre, **Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines**, Paris : Hachette, 1931.

LEVINAS, Emmanuel, **Dieu, la mort et le temps**, Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland Paris : Grasset, 2002.

MAİMONIDE, Moïse, **Le guide des égarés**, Traduit de l'arabe par : Salomon Munk, Paris: Verdier, 2012.

BRONISLAW, Malinowski, **Sex and repression in savage society**, London : Routledge and Kegan Paul, 1961,

MARCH, Jenny, **The Penguin Book of Classical Myths**, New York : Penguin Books, 2009.

MATEI, Jean-François, **Platon et le miroir du mythe**, Paris : Quadrige/PUF, 1996.

MOUTSOPOULOS, Evaghélos, **La musique dans l'œuvre de Platon**, Paris : Presses Universitaires De France, 1959.

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABİ, **La sagesse des prophètes: fuçuç al-hikam**, İbn Arabi, Traduit par : Titus Buckhardt, Paris : Editions Albin Michel, 1955.

MULLIE-CHATARD, Sylvie, **De Prométhée au mythe du progrès**, France : L'Harmattan, 2005.

MUNGAN, Murathan, **Mahmud ile Yezida**, İstanbul : Metis, 2021.

NAIDEN, F. S., **Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic Through Roman Periods**, United States of America: Oxford University Press, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich, **L'Antéchrist**, Traduit par : Éric Blondel, Paris : GF Flammarion, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich, **La naissance de la tragédie**, Traduit de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris : Gallimard, 1977.

NESİMİ, **Divanı Nesimi**, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/1133>, p. 20. (49).

OTTO, Walter, **Les dieux de la Grèce : la figure du divin au miroir de l'esprit grec**, Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart et Armel Morgant, Préface de Marcel Detienne, Paris : Payot, 2004.

OTTO, Walter F, **Dionysus : Myth and Cult**, Translated by Robert B. Palmer
Indiana : University Press, 1965.

ÖZDEMİR, Hasan, « Şarabın İcadı ve Dört Vasfı », **Türkoloji Dergisi**, XI, pp. 137-160.

PEKPELVAN, Belgin, « İslam Sanatında Tasavvufi Sembolizm ve Mevlevilik », **International Symposium on Mawlana Jalaladdin Rumi in Thought and Art**, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006. pp. 519-534.

PİRKÊ DE RABBÎ ELİEZER, **The Chapters of Rabbi Eliezer the Great** According to the text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna, Translated by Gerald Friedlander, New York: Hermon Press, 1970.

PLINY, **Natural History**, 7. Translated by H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1961.

PLATON, **Banquet ou de l'amour**, Traduit par Victor Cousin, Tome Quatrième, Paris : Bossange Frères.

PLATON, **Euthydème**, Traduit par : Émile Chambry, Paris : GF Flammarion, 1967.

PLATON, **Cratyle**, Traduit par : Émile Chambry, Paris : GF Flammarion, 1967.

PLATON, **Ion**, Traduit par : Louis Méridier, Gallimard, Les Belles Lettres, 1989.

PLATON, **République**, Traduit par : Georges Leroux, Paris : GF Flammarion, 2004.

PLATON, **Lysis**, Oeuvres de Platon, Traduit par : Victor Cousin, Tome Quatrième, Paris : Bossange Frères.

PLATON, **Les lois**, Livre II. Oeuvres de Platon, Traduit par : Victor Cousin, Tome Quatrième, Paris : Bossange Frères.

PLATON, **Phèdre**, Oeuvres de Platon, Traduit par Victor Cousin, Tome Quatrième, Paris : Bossange Frères.

PLATON, **Timéd**, Œuvres de Platon, Traduit par : Victor Cousin, Tome Quatrième, Paris : Bossange Frères.

POHLE, Joseph, « Sacrifice », **Catholic Encyclopedia**, 1907-1912,
<https://www.newadvent.org/cathen/13309a.htm> pp. 309-321.

SAHAS, Daniel J., **John of Damascus on Islam : The heresy of the Ishmaelites**, Leiden : E.J. Brill, 1972.

SALOMON, Reinach, **Orpheus : histoire générale des religions**, Paris : Alcide Picard, 1909.

RIEDWEG, Christoph, **Pythagoras His Life, Teaching, and Influence**, A Compendium of classical, Lake Worth, USA : Sources Ibis Press, 2010.

ROHDE, Erwin, **Psyche : The Cult of Souls and Belief Immortality Among the Greeks**, Translated by W. B. Hillis, London : Brace & Company, 1925.

ROBINSON, George, **Essential Judaism A Complete Guide to Beliefs Customs and Rituals**, New York : Atria Pocket Books, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale**, Paris : Flammarion, 1993.

ROY, Sarat Chandra, **The Birhors**, Ranchi : Journal of the Royal Asiatic Society, 1925.

SAYGUN, Ahmed Adnan, « La musique Turque », **Encyclopédie de la pléiade histoire de la musique : tome 1 : Des origines à Jean-Sébastien Bach**, Paris : Éditions Gallimard, 1960, pp. 573-617

SAINTYVES, Pierre, **Essais de folklore biblique : magie, mythes et miracles dans l'ancien et le nouveau testament**, Paris : Librairie Critique, 1923.

SAHAS, Daniel J., **John of Damascus on Islam : The heresy of the Ishmaelites**, Leiden : E.J. Brill, 1972.

SCHIMMEL, Annemarie, **Halifenin rüyaları: İslam'da rüya ve rüya tabiri**, Traduit par: Tuba Erkmen, İstanbul : Kabalcı Yayınevi, 2005.

SCHNEIDER, Marius, « Le rôle de la musique dans la mythologie et les rites des civilisations non européennes », **Encyclopédie de la pléiade histoire de la musique : tome 1 : Des origines à Jean-Sébastien Bach**, Paris : Éditions Gallimard, 1960. pp. 131-214.

SELANİKLİ MELAMİ ALİ ÖRFİ EFENDİ, **Ey gönül: Niyazi-i Mısri divanı şerhi**, Éditeur: Mustafa Tatcı, İstanbul : H Yayınları, 2018.

SMITH, Robertson, **Lectures on the Religion of the Semites**, London : Adam and Charles Black, 1894.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, **Les subalternes peuvent-elles parler ?**, Traduit de l'anglais par Jérôme Vidal, Paris : Éditions Amsterdam, 2009.

STANLEY, Thomas, **Pythagoras His life and Teaching**, USA : İbis Press, 2010.

SUFI İNAYET KHAN, **Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü**, Traduit par: Kaan H. Ökten- Tuğrul Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2001.

The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic, Traduit par : Faruk Sümer, Ahmet E. Uysal, Warren S. Walker, Austin & London : University of Texas Press, 1972.

UHRİ, Ahmet, **Ateşin Kültür Tarihi**, Ankara, Dost Kitabevi, 2003.

ULUDAĞ, Süleyman, **İslam açısından Müzik ve Sema**, İstanbul : Kabalcı Yayınevi, 2005.

URAZ, Murat, **Türk mitolojisi**, İstanbul : Mitologya Yayınları, 1992.

VEYN, Paul, « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter, quelques nuances de la religiosité gréco-romain », **Annales**, 2000, 55-1, pp. 3-42.

VITIELLO, Vincenzo, « Désert, éthos, abandon » **La religion** : Séminaire de Capri, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris : Editions du Seuil, 1996. pp. 151-187

WIESNER-HANKS, Merry E., **Kısa Dünya Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Traduit par : Serpil Çağlayan, İstanbul, 2020.

YAVUZ, Yusuf Şevki, **Beklenen kurtarıcı inancı**, [Sempozyumu] 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), İstanbul, 2016.

YUNUS EMRE, **Nasihatler Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)**, Ed. Dr. Ziya Avşar, Eskişehir : Sistem Ofset, 2013.

ZELLER, Eduard, **Outlines of the History of Greek philosophy**, Traduit par L.R. Palmer, New York : Meridian Books, 1957.

ZWEIG, Stefan, **The Buried Candelabrum**, Oxford : The East&West Library, 1944.

ZEMAŞERİ, **El-Keşşaf**, I-V, Traduit par: Prof. Dr. Necdet Çağıl, Yrd. Dr. Muhammed Coşkun, Ed. Prof. Dr. Murat Sülün, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Türkiye Diyanet Foundation Encyclopedia of Islam

AYDIN, Mehmet, "Kilise", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kilise#1> (11.02.2023).

BOZKURT, Nebi, "Mescid-i Aksâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-aksa> (14.12.2022).

ERDEM, Sargon, "Anka", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/anka#1> (30.04.2023).

GÜRKAN, Salime Leyla, "İbrânîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibraniler> (22.06.2023).

HARMAN, Ömer Faruk, "Havva", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/havva> (28.01.2023).

HARMAN, Ömer Faruk, "Kadın", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadin#1> (31.01.2023).

KÖSE, Saffet, "Zeyd b. Ali", **TDV İslâm Ansiklopedisi**,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/zeyd-b-ali> (05.04.2023)

ÖĞÜT, Salim, "İstihâre", **TDV İslâm Ansiklopedisi**,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/istihare> (30.04.2023).

ÖĞÜT, Salim, "HacerülEsved", **TDV İslâm Ansiklopedisi**,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hacerulesved> (14.06.2023).

ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Hac", **TDV İslâm Ansiklopedisi**,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hac#2-islamda-hac> (10.06.2023).

Bible <https://sainte bible.com/genesis/16-4.htm>

Cor'an. <https://coran.oumma.com/>

<https://www.lemonde.fr/archives/article/1993/03/03/soixante-dix-personnes-barricadees-a-waco-au-texas-les-policiers-federaux-font-le->

https://www.youtube.com/watch?v=LTf2dhqzGyM&ab_channel=numuves

https://www.lemonde.fr/asie-pacifique/article/2017/08/09/le-nepal-interdit-l-exil-menstruel_5170572_3216.html

<https://www.ouest-france.fr/leditiondusoir/2019-02-04/chhaupadi-996a5a1f-fd12-49d4-9e7c-24c595978343>

CURRICULUM VITAE ACADÉMIQUE

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Hatice ALTINTAŞ
Tez Başlığı : Évolution des rituels sacrificiels antiques jusqu'à nos jours
Savunma Tarihi : 07 / 07 / 2023
Danışman : Prof. Dr. Ali ERGUR

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Prof. Dr. Ali ERGUR

Prof. Dr. Türker ARMANER

Dr. Öğr. Üyesi Umut ÖKSÜZAN

Dr. Öğr. Üyesi Barış ATEŞ

Prof. Dr. Murat Ertan KARDEŞ

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü