Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 4 (1916)

Artikel: Un poème babylonien sur l'âge d'or, le déluge et la chute : ses rapports avec la genèse
Autor: Lods, Adolphe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379976

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

UN POÈME BABYLONIEN
SUR L'AGE D'OR, LE DÉLUGE ET LA CHUTE
SES RAPPORTS AVEC LA GENÈSE

Depuis assez longtemps déjà on connaissait les traditions qui circulaient en Babylonie sur la création, les patriarches antédiluviens et le déluge, et l'on avait constaté les étroites affinités qu'elles ont avec les récits israélites similaires. Voici qu'une découverte nouvelle nous apprend que les anciens Babyloniens avaient aussi un mythe rappelant l'histoire hébraïque du Paradis perdu.

Quelques mots d'abord sur les circonstances de l'apparition de ce texte capital.

I

Au S.-E. de Babylone, au bord de la grande dérivation de l'Euphrate qu'on appelle aujourd'hui Chatt en-Nil et qu'on nommait autrefois *Kabarou*, c'est-à-dire « le grand canal » — le « fleuve Kébar » d'Ezéchiel, — s'élève une haute butte de débris portant actuellement le nom de Nuffar : c'est l'emplacement de l'antique ville de Nippour. Depuis 1889, elle a été fouillée méthodiquement par une mission américaine envoyée par l'Université de Philadelphie (Pensylvanie). Sans le concours de l'Etat, grâce aux seuls subsides royalement fournis par les industriels et les commerçants qui se font là-bas un honneur de subventionner les

travaux de leurs savants, des résultats importants ont été obtenus. Entre 1889 et 1903 les amis de l'Université de Pensylvanie avaient fourni plus de 625,000 francs et l'on avait découvert, paraît-il, 53,000 textes qui furent transportés et sont conservés au Musée de l'Université.

Si l'on a retrouvé à Nippour un si grand nombre de briques couvertes d'écriture, c'est qu'il existait à côté du grand temple de Bel ou Enlil une bibliothèque où l'on collectionnait, non seulement les pièces d'archives concernant les revenus du sanctuaire et ses opérations de banque, mais aussi des textes liturgiques, mythologiques, historiques et tout ce qui était nécessaire à l'enseignement littéraire et scientifique de la jeunesse. Au temple était, en effet, attenante une école, où l'on apprenait à lire et à écrire en sumérien et en sémitique, à dessiner, à modeler, à arpenter, à calculer dans le système duodécimal ; on a retrouvé des exercices d'écriture et de traduction, des tables de multiplication, des tablettes astronomiques, des listes de dates, etc.

Cette bibliothèque paraît avoir eu une histoire mouvementée. Saccagée probablement par les Elamites, elle était en ruines déjà deux cents ans avant Hammourabi, le fondateur de la première dynastie de Babylone (vers 1950). Mais de nouvelles collections furent constituées à l'époque néobabylonienne (depuis le VII^e^ siècle) ; et les débris de cette seconde bibliothèque nippourienne sont venus se superposer dans le sol à ceux de l'ancienne (1).

On ne nous dit pas clairement de laquelle des deux « librairies », l'ancienne ou la néobabylonienne, provient l'*Hymne de la chute*. Mais, même si la tablette a été retrouvée dans la couche la plus récente, le poème doit être bien antérieur ; car les scribes de la période néobabylonienne, traditionalistes avant tout, figés dans l'admiration d'un antique passé qu'ils s'efforçaient de ressusciter, collection-

(1) HILPRECHT, *Der Bel-Tempel zu Nippur*, Berlin (1903).

naient et recopiaient les vieux textes. De plus notre hymne est écrit en *sumérien,* c'est-à-dire, d'après l'explication courante, dans la langue parlée par la race qui avait en Basse-Mésopotamie précédé les Sémites. Et l'écriture est, selon le jugement autorisé du P. Scheil, « celle de toutes les copies de documents religieux de l'époque de Hammourabi » (1).

Le poème était écrit en trois colonnes au recto et au verso d'une unique tablette; on a réussi à reconstituer la brique à peu près en entier. Malheureusement le verso est assez abîmé. L'un des fragments de cet hymne avait été déchiffré et étudié dès 1912. Le texte complet a été publié avec transcription, traduction et notes, en 1915, par M. Stephen Langdon, professeur à Oxford. (2)

Les interprétations de l'éditeur anglais présentent çà et là des points douteux; à plusieurs reprises il avoue lui-même son embarras et il faudra attendre que le document ait été examiné de près par les spécialistes pour que l'on soit fixé — dans la mesure où on peut l'être — sur le sens et la portée réels de certains passages obscurs. (3) Voici, en attendant, quelle paraît être la marche générale du poème.

II

On peut le diviser en trois parties traitant de l'âge d'or, du déluge et de la chute.

Première partie : *l'âge d'or.* L'hymne débute par la description de la montagne de Dilmoun. C'était un lieu saint, un lieu pur; là se trouvait la demeure où reposaient Enki

(1) *Le relèvement de l'homme déchu dans la tradition de Niffer.* Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1915, p. 526 (tirage à part, 1916, p. 1).

(2) *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man* (University of Pennsylvania, the University Museum, Publications of the Babylonian Section, vol. x, n° 1, 1915, 98 pages et 6 planches).

(3) Nous avons profité des observations du P. Scheil sur les dernières lignes du texte, *Op. cit.*, ainsi que du compte-rendu du P. Lagrange (Revue Biblique, 1916, N^{os} 1-2, p. 259-268).

(appelé aussi Ea, le dieu des eaux et de la sagesse) et son épouse. Dans ce séjour régnait une paix que rien ne venait troubler : les animaux ne s'y faisaient pas la guerre.

> Le lion ne tuait pas,
> le loup ne dérobait pas les agneaux,...
> les colombes n'étaient pas mises en fuite.

On n'y prononçait pas de formule magique contre les démons qui occasionnent les maladies, évidemment parce que ces maux étaient inconnus. L'âge ne se trahissait par aucune infirmité. Il ne se commettait ni violation des règles rituelles ni faute d'ordre moral.

Mais ce séjour de paix et d'innocence manquait d'eau potable; on voit, en effet, Ninella, à la fois épouse et fille d'Enki, prier son père de donner à Dilmoun un canal, afin que la cité puisse boire de l'eau en abondance et devenir « la demeure qui assemble le pays de Sumer », c'est-à-dire le sanctuaire central et la capitale des Sumériens. Le souhait de la déesse s'accomplit.

Sans transition, le poète passe au second sujet de ses chants : *le déluge*. Il faut, semble-t-il, supposer que les hommes négligent le culte d'Enki, leur bienfaiteur : « l'homme, dit le dieu, n'entre pas auprès de moi ». Isimou, le messager d'Enki, annonce à Nintoud ou Ninḫarsag, la déesse créatrice de l'homme, qu'il va détruire cet être qu'elle a appelé à la vie. C'est — naturellement — par une inondation que le dieu des eaux détruit l'humanité.

Mais Nintoud, qui n'était irritée que contre les impies, a obtenu, semble-t-il, d'Enki la permission de sauver ceux des fils des hommes qui étaient pieux. Elle a donc envoyé son héraut convoquer au bord du fleuve les oints divins. Un seul met le pied sur le bateau, un personnage appelé « mon roi », le même sans doute qui est nommé plus loin Tagtoug. Il poste deux « humbles » comme guetteurs et calfate doublement le vaisseau. Le déluge dure du 1er jour du 1er mois

au 9e jour du 9e mois. La déesse fait de mystérieuses révélations au divin Tagtoug. On croit comprendre que ceci se passe après le déluge. Malheureusement le passage est mutilé.

Lorsque le récit reprend, nous sommes déjà engagés dans la troisième partie du poème, celle qui concerne *la chute*.

Le divin Tagtoug, probablement le réchappé du déluge, est devenu jardinier; ses deux compagnons l'aident à irriguer la contrée stérile. Il réside au temple d'Enki ou dans le voisinage immédiat du sanctuaire. Le dieu, l'ayant aperçu, l'appelle dans le temple, lui demande qui il est et lui révèle des secrets.

Diverses plantes poussent, apparemment dans le jardin cultivé par Tagtoug. La même déesse qui a été nommée précédemment Ninḫarsag ou Nintoud lui donne des instructions au sujet de chaque sorte de plantes :

A mon roi quant aux plantes ligneuses elle donna des ordres :
« Il pourra couper; il pourra manger. »
A mon roi quant aux plantes portant des fruits elle donna des ordres :
« Il pourra cueillir ; il pourra manger. »

et ainsi de suite. Mais il y avait une plante qui n'avait pas été nommée parmi celles dont « mon roi » pouvait manger ou qui lui avait même été formellement interdite : c'était la casse.

[Mon roi] approcha de la plante de la casse,
il cueillit, il mangea.

Le châtiment vint aussitôt :

Ninḫarsag, au nom d'Enki, prononça une malédiction :
« Il ne verra pas la face de la vie jusqu'à ce qu'il meure. »

La suite est fort obscure à cause des lacunes que présente le texte. On voit Ninḫarsag, irritée, se concerter avec son époux Enlil (Bel), le dieu de la terre ; et Enlil décide de

faire deux créatures, peut-être de nouveaux hommes (1), peut-être les deux premières des divinités réparatrices dont il va être question par la suite. Quand le texte redevient clair, on voit que huit dieux ou déesses ont été enfantés par Ninḫarsag pour secourir l'humanité dans ses maux, apparemment les maux que lui a valus la malédiction divine prononcée contre le réchappé du déluge, lorsque celui-ci a mangé du fruit défendu. Nous avons donc ici l'énumération des conséquences de la chute : l'homme est atteint dans ses pâturages et dans ses troupeaux, dans sa bouche en tant que siège de la parole et comme organe de l'absorption des breuvages, dans sa puissance génératrice et dans son bras, dans sa côte (c'est-à-dire dans sa vie) et dans son esprit. Nous apprenons en même temps les noms des divinités spéciales chargées par une déesse tutélaire de soulager les diverses détresses de l'humanité.

III

Ce texte enrichit de la façon la plus intéressante notre connaissance des mythes babyloniens et donne lieu à des rapprochements fort instructifs avec les traditions israélites.

On soupçonnait depuis assez longtemps qu'il devait circuler en Babylonie des récits analogues à l'histoire hébraïque du Paradis, d'abord parce que l'idée générale de cette tradition sert aussi de thème à plusieurs mythes babyloniens — mythe d'Adapa, épisode de la recherche et de la perte de la plante de jouvence par Guilgamech, etc. —; et puis parce que la plupart des êtres ou des objets qui jouent un rôle dans les relations hébraïques de la chute étaient familiers au folk-lore babylonien — l'arbre de vie, les keroubs qui le gardent, la montagne des dieux à l'extrême nord (2),

(1) D'après l'une des versions babyloniennes du déluge, les dieux avaient créé de nouveaux êtres humains dans une circonstance analogue : à la suite d'une calamité dont ils avaient frappé le monde coupable avant de le submerger (Rogers, *Cuneiform Parallels*, p. 120-121).

(2) Ez. xxviii, 13, 16; Es. xiv, 13.

les arbres qui portent des pierres précieuses (1), les cours d'eau qui font le tour de la terre —; enfin parce que certains traits des récits hébreux ont un cachet nettement babylonien, — la mention du Tigre à côté de l'Euphrate, le nom d'Eden, c'est-à-dire « le steppe » en babylonien, le terme employé pour désigner la source qui abreuve la terre.

Mais ce qui n'était jusqu'à présent qu'une conjecture critique, une vue de l'esprit, se trouve désormais établi par un texte positif. Les Babyloniens croyaient qu'autrefois, il y a très longtemps, bien avant le déluge, les hommes avaient habité un séjour de paix et d'innocence.

Le poème sumérien donne une description de la vie qu'on menait dans cet âge d'or. Et cette description présente des affinités étroites avec les croyances israélites. Il est vrai que la forme hébraïque la plus connue de l'histoire du Paradis (Gen. II-III) n'offre pas de pendant à ce tableau de la félicité originelle : les narrateurs yahvistes, avec leur sobriété classique, se bornent à mentionner — et seulement en passant — les choses et les êtres qui vont jouer un rôle actif dans le drame qui va être raconté. Mais on peut se faire une idée assez précise du bonheur primitif, tel que se le figuraient les anciens Israélites, en consultant d'autres produits de leur littérature qui contiennent des allusions au même récit ou à des variantes de cette tradition. Or le tableau ainsi complété est fort semblable à celui de l'hymne sumérien.

Ce séjour de paix, d'après le poète babylonien, était *une montagne*. Même trait dans la tradition visée par Ezéchiel et où le premier homme, ayant commis une faute en Eden, fut précipité de la montagne de Dieu (XXVIII, 13, 16).

Les termes de montagne *de Dieu*, de jardin *de Dieu*, de jardin *de Yahvé*, appliqués au Paradis par Ezéchiel et par un écrivain yahviste (Gen. XIII, 10), ainsi que la promenade faite par Yahvé sous les ombrages d'Eden à la brise du soir,

(1) Ez. XXVIII, 13, 14.

avaient déjà fait soupçonner que le Paradis était, d'après la tradition primitive, le séjour personnel des *èlohim*, leur parc particulier, où les hommes étaient seulement admis à vivre en leur compagnie. Et dans le nouveau texte babylonien la montagne de Dilmoun est, en effet, le lieu où le dieu Enki et son épouse ont leur demeure, la chambre où ils dorment ; aussi est-ce un lieu saint.

Sur cette montagne, « le lion ne tuait pas, le loup ne dérobait pas les agneaux ». Encore un trait qui ne se trouve pas dans le récit yahviste du Paradis perdu, mais qui faisait néanmoins partie des croyances israélites. Il est supposé dans la version sacerdotale de la création (Gen. 1) : à l'origine, au moment où le monde sortit des mains de son créateur, les animaux, de par la volonté expresse de Dieu, se nourrissaient exclusivement d'herbe ; l'herbe formait aussi, avec les fruits, toute l'alimentation de l'homme (1, 29, 30). Et c'est très certainement aux traditions sur l'âge d'or originel que certains prophètes juifs ont emprunté les couleurs du tableau qu'ils tracent de la félicité à venir, lorsqu'ils disent :

Le loup gîtera avec l'agneau,
la panthère reposera à côté du chevreau ;
Le veau et le lionceau s'engraisseront ensemble,
et un jeune garçon les conduira.
La vache et l'ours brouteront l'herbe,
leurs petits reposeront côte à côte ;
le lion mangera de la paille comme le bœuf.
L'enfant à la mamelle jouera sur le trou de la vipère ;
et sur le repaire de l'aspic
l'enfant sevré étendra la main. (1)

Une sorte de loi de l'imagination prophétique veut qu'elle se représente les derniers temps comme la reproduction de ce qui s'est passé aux origines : l'apparition du monde à venir, de la nouvelle humanité, des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, se fera dans les mêmes conditions que

(1) Es. xi, 6-8 ; cf. lxv, 25 ; Ez. xxxiv, 25, 28 ; Os. ii, 20.

celle de l'univers actuel. Si bien que l'on peut souvent conclure de ce que les auteurs d'apocalypses annoncent pour la fin des temps à ce qu'ils croyaient avoir existé à l'origine des âges.

Ce trait de l'établissement d'une paix inaltérable — c'est-à-dire du rétablissement de la paix paradisiaque — entre les animaux a passé du livre d'Esaïe dans les oracles sibyllins (1) et de là dans les espérances du monde gréco-romain ; il a été incorporé au tableau de la félicité future que donne la quatrième églogue de Virgile :

Nec magnos metuent armenta leones (2).

Le nouveau texte sumérien nous permet de remonter de bien des siècles en arrière dans l'histoire de la filiation de cette idée.

L'âge d'or ignorait la maladie et la vieillesse. Encore un trait qui, si attendu qu'il soit, ne se trouve pas explicitement dans le tableau yahviste du Paradis ; celui-ci indique seulement que l'homme n'était pas soumis à la loi du travail, ni la femme aux douleurs de l'enfantement. La relation sacerdotale est déjà plus près du poème babylonien : elle veut que les hommes des premiers âges du monde aient joui d'une longévité prodigieuse. La ressemblance est plus grande encore avec la peinture qu'un prophète postexilique fait de la félicité réservée à son peuple :

On n'y entendra plus
le bruit des larmes ni le bruit des cris.
Il ne s'y trouvera plus
d'enfant ni de vieillard
qui n'accomplisse ses jours.
Car celui qui mourra jeune mourra à cent ans
et le pécheur [qui mourra] centenaire sera maudit...
La durée de mon peuple sera comme celle des arbres. (3)

(1) III, 788-795.

(2) Cf. Auguste SABATIER, *Note sur un vers de Virgile.* Etudes de critique et d'histoire, 2e série, publiées par les membres de la section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des hautes études, Paris (1896), p. 139-168.

(3) Es. LXV, 19-20, 22.

Ce trait est classique dans les apocalypses. Il se retrouve dans la tradition de l'ancienne Perse sur le jardin de Yima, ce roi qui doit avoir présidé aux destinées de l'humanité à l'aurore des temps. Remarquez que l'hymne sumérien, — pas plus que les textes israélites sur les origines ni les apocalypses juives anciennes — ne dit que la félicité originelle — ou la félicité finale — comportât l'immortalité.

Le poète babylonien ajoute une nouvelle touche à sa description : pas de faute rituelle, pas de vol ni de tromperie, pas de plaintes à formuler contre ceux qui détenaient le pouvoir. Ce trait, qui ressortit au domaine moral, montre que la religion babylonienne était d'un niveau plus relevé qu'on ne le dit parfois. Sans doute l'association de la pureté rituelle à l'intégrité morale trahit un point de vue encore inférieur ; mais il est très remarquable que le poète ait senti que sans droiture et sans désintéressement une véritable félicité eût été impossible. Cette partie du tableau de l'âge d'or dans le poème sumérien est d'autant plus remarquable que son pendant manque dans les pages correspondantes de la Genèse : car ni le yahviste dans l'histoire du Paradis, ni le sacerdotal dans le récit de la création, ne disent formellement que les hommes aient vécu à l'origine dans un état de perfection morale (1). Mais ici de nouveau, en consultant les tableaux que les prophètes juifs faisaient du bonheur promis aux élus, on rencontre un parallèle exact à la peinture de l'hymne babylonien :

> On ne fera ni tort ni dommage
> sur toute ma montagne sainte (2).

Le même trait se retrouve dans la description que les poètes grecs et latins faisaient de l'âge d'or aux origines de l'humanité (3).

(1) On peut l'inférer, en ce qui concerne le narrateur sacerdotal, du fait que, selon lui, la terre se corrompit peu avant le déluge ; à l'origine tout était « très bon » (Gen. I, 31).

(2) Es. XI, 9 ; LXV, 25.

(3) Hésiode, v. 109 et suiv. ; Ovide, *Métamorph.*, I, 89 et suiv.

Enfin, dernier élément du tableau : ce séjour de paix ne possédait pas d'eau douce à boire. Le dieu Enki lui donna un canal. Ceci rappelle le début du récit yahviste de la création : « Au jour où Yahvé Dieu fit la terre et les cieux, aucune plante des champs n'avait encore poussé sur la terre, aucune herbe des champs n'avait encore germé ; car Yahvé Dieu n'avait pas fait tomber de pluie sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol ; mais une source, jaillissant de la terre, abreuvait toute la surface du sol cultivable ». (1) La ressemblance ne doit pas être fortuite : dans les deux cas, la source manque à l'origine ; dans les deux cas, elle apparaît *pour abreuver*, pour abreuver la surface du sol cultivable d'une part, pour que la cité boive en abondance de l'autre.

Il y a, du reste, aussi des dissemblances intéressantes à relever : dans le poème sumérien, le séjour de paix préexiste au canal ; dans le récit hébreu, le parc est planté seulement après que la terre a été humectée, ce qui est plus logique. Dans l'hymne babylonien, le lieu de félicité est une ville — trait naïf, mais assez naturel dans une civilisation urbaine — ; dans le récit yahviste, c'est un jardin. Dans le texte sumérien, le bienheureux séjour se trouvait à Dilmoun, c'est-à-dire sans doute sur la côte orientale du golfe Persique, à 150 km. environ à l'est des bouches du Tigre et de l'Euphrate, au bord de la mer, ce qui expliquerait que la ville n'ait d'abord que des eaux amères. Selon le récit yahviste, au contraire, c'est un jardin « en Eden », c'est-a-dire une oasis au milieu des steppes ; et d'après l'une des formes de la tradition hébraïque (Gen. 11, 10-14) ce parc se trouvait dans la région *où naissent* le Tigre et l'Euphrate.

Ces divergences montrent que le poème sumérien ne saurait être considéré comme la source directe et unique des récits hébreux sur le Paradis. La relation doit être plus

(1) Gen. 11, 4^{b}-6.

compliquée : l'hymne babylonien représente sans doute un rameau du tronc de la croyance populaire qui devait produire, bien des siècles plus tard, les traditions israélites.

IV

Passons au déluge.

Notre poème nous révèle une version du cataclysme sensiblement différente de tous les récits babyloniens connus antérieurement. Dans les autres documents cunéiformes, l'auteur du déluge est Bel-Enlil, le dieu de la terre ; et Ea-Enki, le dieu des eaux et de la sagesse y apparaît, en général, comme la divinité qui réussit par ruse ou par persuasion à sauver un homme de la destruction. Ici les rôles sont renversés : c'est Enki qui veut l'anéantissement des hommes, et le salut du héros qui échappe à la catastrophe est assuré par Ninḫarsag, l'épouse de Bel-Enlil. Il y a probablement là l'effet de vieilles rivalités locales : l'école des prêtres d'Eridou revendiquait pour le grand dieu de cette cité, Ea, le rôle de sauveur de l'humanité, que les clercs de Nippour attribuaient au contraire à Ninḫarsag, la principale déesse de leur ville. Ces accaparements et ces annexions de mythes appartenant originairement à d'autres dieux étaient courants chez les théologiens de Mésopotamie : Mardouk, le dieu de Babylone, dépouilla de même les anciennes divinités, lorsque sa métropole prit le pas sur les autres cités ; et il fut à son tour dévalisé au profit d'Achchour au temps de l'hégémonie assyrienne. La version de Nippour paraît plus logique et est, par conséquent, peut-être plus ancienne : il est plus naturel, en effet, que le déluge soit provoqué par le dieu des eaux et que l'homme soit défendu par la déesse de la terre : la terre a toujours passé pour la mère des êtres vivants.

La nouvelle relation sumérienne du déluge est loin de présenter avec les deux récits hébraïques (yahviste et sacerdotal) la parenté littéraire étonnamment étroite que l'on

constate entre ces pages et la version babylonienne que nous a conservée l'épopée de Guilgamech. Il y a cependant quelques points où le nouveau texte offre avec les relations hébraïques d'intéressantes similitudes.

Il a une inspiration morale qui manque dans l'épopée et qui rappelle celle des récits israélites : Ninḫarsag n'est pas irritée contre les hommes pieux et veut les sauver ; elle n'entend laisser périr que les impies ; et Enki paraît être d'accord avec elle sur ce point, tandis que, dans l'épopée de Guilgamech, Bel veut tout anéantir et c'est par ruse qu'Ea fait échapper le « très habile » Ut-napichtim. La même tendance à présenter le déluge comme un juste châtiment des dieux légitimement irrités par les péchés des hommes se retrouve aussi dans d'autres recensions babyloniennes.

Un trait plus caractéristique de la version donnée par le poème, c'est la longue durée attribuée au déluge. Tandis que, d'après l'épopée de Guilgamech, tout est fini, à ce qu'il semble, en quatre semaines (7 jours de pluie + 7 jours d'arrêt du vaisseau + 2 × 7 jours pour le lâcher des divers oiseaux), ici la « cessation des eaux » ne se produit qu'au bout de 8 mois et 9 jours. La version de l'épopée a une parenté intime et évidente avec celle du récit yahviste (40 jours de pluie + 7 jours d'arrêt + 2 × 7 jours pour le lâcher des oiseaux). La chronologie du nouvel hymne sumérien rappelle celle du narrateur sacerdotal de la Genèse, qui indique, lui aussi, le quantième des mois et fixe la crue des eaux à 5 mois — ou à 150 jours — et la durée totale du cataclysme à douze mois (lunaires) et 11 jours (soit 365 jours). Le système chronologique de l'auteur sacerdotal est évidemment un produit de la réflexion, mais il paraît maintenant très probable qu'il ne l'a pas construit de son propre chef, comme on l'admettait volontiers : il a dû s'inspirer d'une version babylonienne, à laquelle il a accordé la préférence parce qu'elle lui semblait mieux rendre compte de la grandeur du phénomène.

Une autre donnée du poème qui prête peut-être à un rapprochement avec les récits hébreux, c'est le nom du héros du déluge, Tagtoug. M. Langdon s'est efforcé de prouver que ce vocable sumérien devait avoir pour équivalent sémitique *Nu-uḥ* « il (Dieu) est apaisé », c'est-à-dire que, d'après la version nippourienne du déluge, le héros se serait appelé en sémitique Noé. M. Langdon reconnaît que sa démonstration n'est pas rigoureusement probante. Mais, si son hypothèse se confirmait, nous aurions ici un nouvel indice de l'origine babylonienne des récits hébraïques sur le déluge et l'explication d'un nom resté jusqu'ici énigmatique.

V

Nous arrivons à la troisième partie, la plus curieuse, de l'hymne sumérien : l'histoire du fruit défendu.

Les ressemblances avec les traditions hébraïques sur le Paradis perdu sautent aux yeux. L'idée maîtresse du récit est la même dans les deux cas : il s'agit d'expliquer les misères qui attristent la condition humaine. Et chez les Babyloniens comme chez les Israélites, il en est rendu compte par une faute commise autrefois par un ancêtre de l'humanité actuelle. Les circonstances mêmes de la faute offrent un parallélisme surprenant. Dans les deux cas, le héros est « jardinier ». Il lui est permis de manger de toute une série de plantes qui lui sont indiquées. Une seule lui est interdite. Il en cueille ; il en mange. Et aussitôt il est frappé par la divinité d'une malédiction solennelle : « il ne verra plus la face de la vie — c'est-à-dire qu'il ne mènera plus une existence vraiment digne de ce nom, exempte de souffrances — jusqu'à ce qu'il meure ». Ce sont très exactement les deux idées développées avec un peu plus d'ampleur dans la malédiction prononcée par Dieu contre l'homme coupable dans le récit yahviste.

Mais à côté de ces similitudes, il y a des divergences notables, qu'il faut envisager aussi, si l'on veut préciser les rapports des traditions hébraïques avec le poème sumérien.

La plus saillante, c'est qu'ici l'histoire du fruit défendu est placée après le déluge. Cette différence, très apparente, n'est, en réalité, pas très profonde. Pourquoi l'aventure est-elle appliquée au réchappé du déluge ? Parce qu'il est le père de l'humanité présente : ce qu'il a dit et fait détermine la destinée de toute la race au même titre que ce qu'a pu dire et faire le premier homme. Après le déluge, l'histoire de l'humanité recommence ; aussi, dans les traditions de divers peuples sur le déluge, y a-t-il à ce moment création de nouveaux êtres humains. (1) Et l'on conçoit parfaitement qu'une certaine école de mythographes babyloniens ait appliqué au héros du déluge ce qui était originairement raconté du premier homme, ou inversement que les Israélites — qui paraissent pendant fort longtemps n'avoir pas admis l'histoire du déluge — aient rapporté au premier homme ce que les Sumériens disaient du réchappé du cataclysme. A l'appui de cette dernière hypothèse, on pourrait alléguer deux faits qui donnent peut-être à penser que les Israélites ont connu une tradition présentant les faits dans l'ordre où les range le poème sumérien.

Le premier, c'est que Noé est appelé quelque part « l'homme du sol cultivable », « le cultivateur » (Gen. IX, 20) : il est clair que ce qualificatif énigmatique renferme une allusion à quelque tradition non reproduite par le yahviste. Cette histoire ne serait-elle pas celle que l'hymne sumérien rapporte sur Tagtoug (Noé) « le jardinier » ? Le narrateur yahviste l'aurait omise parce qu'elle faisait double emploi avec l'aventure du premier homme.

Le second indice est fourni par l'auteur sacerdotal : il ne fait pas de place, dans son histoire des origines, à une « chute », à une faute spéciale d'un individu déterminé, faute qui aurait été commise entre la création et le déluge et aurait eu des conséquences fatales pour toute l'espèce. Il présente les faits de cette période dans le même ordre

(1) L'exemple le plus connu est celui de Deucalion et de Pyrrha.

que le poème sumérien : âge d'or, corruption de toute la terre, déluge. On conçoit mieux que l'historiographe sacerdotal se soit, sur ce point, séparé de la conception du yahviste s'il pouvait s'appuyer sur une *tradition* présentant les choses autrement que le recueil classique de l'histoire sainte israélite.

Il paraît donc possible que les Hébreux aient connu le tableau que notre hymne trace des origines de l'humanité.

Une autre différence assez surprenante c'est que les traits les plus mythologiques du récit de la Genèse ne se retrouvent pas dans le poème babylonien : pas question du serpent qui parle, de l'arbre dont les fruits donnent la connaissance, de celui qui communique la vie, du dieu qui se promène dans le jardin et dont on entend les pas, de la jalousie divine qui ne veut pas que l'homme devienne un *èlohim* complet, des keroubs ni de l'épée flamboyante. La plante défendue est tout simplement la casse, végétal dont les vertus médicinales étaient hautement appréciées dans l'antiquité, mais à laquelle le texte ne prête aucune propriété surnaturelle.

Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure que ces traits merveilleux sont des additions faites après coup au récit primitif, soit par les Israélites — ce qui serait en tout cas fort improbable, car plusieurs des éléments spéciaux à la Genèse ont une couleur babylonienne — soit par les Sémites de Mésopotamie. Il convient plutôt de remarquer que le poème sumérien paraît faire allusion à une tradition connue sans s'astreindre à en rapporter tous les détails : il présente, en effet, de nombreuses obscurités qui semblent trahir des lacunes dans le récit. Ainsi il n'est pas dit formellement que la déesse ait interdit la casse à Tagtoug ; on ne nous explique par pourquoi elle interdit précisément cette plante, ni pourquoi, après avoir maudit l'homme, elle s'applique ensuite à alléger ses maux. (1)

(1) Cette attitude contradictoire prêtée à Ninḫarsag est peut-être un effet de la rivalité déjà signalée entre deux groupes de dieux : d'une part, Enki,

Un élément fort sympathique du mythe sumérien, c'est sa conclusion : la création de divinités spéciales chargées de soulager les maux divers qui atteignent l'homme dans ses biens ou sa personne. L'idée générale du mythe est que l'humanité s'est attiré ses misères actuelles par sa faute, mais qu'elle a des dieux pour les adoucir. Le même trait se rencontre à la fin du mythe similaire d'Adapa (1) : « les maux que cet homme a attirés sur le corps des hommes, que la déesse Ninkarrak les apaise ». On découvre tout au plus quelques traces de cette pensée dans la tradition hébraïque : Yahvé fait des tuniques de peau à l'homme et à sa femme après leur faute. Plus tard, Noé console l'humanité de la malédiction prononcée contre le sol en inventant la culture de la vigne (2), ce qui rappelle peut-être un passage de l'hymne sumérien : « Voici, dit Ninḫarsag, que je t'enfanterai la dame qui comble la bouche », s'il est vrai qu'il faille, avec M. Langdon, suppléer « de vin ». Mais cette conclusion consolante, si fortement soulignée dans le poème sumérien, est, en tout cas, à peine indiquée dans le récit hébreu.

En revanche celui-ci est incontestablement plus profond. Il se propose de rendre compte non seulement des misères qui marquent la condition humaine, mais aussi de ses grandeurs : il veut nous apprendre d'où vient à l'homme cette « connaissance du bon et du mauvais », ce discernement,

qui ne veut pas qu'on touche à certaine plante de son jardin (remarquez que le jardin paraît être celui qui entoure le temple d'Enki et que la malédiction est prononcée en son nom) ; d'autre part, les dieux de la terre, Enlil et Ninḫarsag, créateurs et protecteurs de l'humanité. Cela rappellerait vaguement la rivalité de Yahvé et du serpent, qui perce dans le récit israélite actuel et devait apparaître plus clairement dans les formes antérieures de la tradition hébraïque : Yahvé, comme Enki, est le maître du jardin et maudit le jardinier désobéissant ; le serpent ressemble aux dieux de la Terre à la fois par sa « philanthropie » — il procure aux hommes la connaissance — et par son apparence même : les divinités chthoniennes s'incarnent volontiers dans des serpents.

(1) Si l'on adopte l'interprétation de M. Langdon, *Sumerian Epic*, p. 47-48.

(2) Gen. v, 26 ; ix, 20.

cette intelligence, qui fait de lui une sorte de demi-*èlohim*. Il fait, de plus, des sentiments de l'homme qui commet une faute, depuis l'éveil de la convoitise jusqu'à la honte qui suit la chute, une analyse singulièrement pénétrante et qui manque totalement dans l'hymne sumérien. Je ne crois pas que le narrateur yahviste, pas plus que le poète babylonien, ait entendu expliquer *pourquoi* le péché est entré dans le monde — le péché intervient dans son récit comme moyen d'explication, non comme fait à expliquer (1) ; — mais le conteur hébreu a fait une peinture immortelle de la façon dont le péché se développe dans le cœur de l'homme de tous les temps.

Nous sommes arrivés au terme de cette petite enquête provisoire sur les rapports du nouveau texte avec les récits bibliques. Nous pouvons en résumer ainsi les résultats. Il en ressort qu'il ne saurait être question d'imitation littéraire, de filiation directe (comme c'est le cas, semble-t-il, pour le déluge). Mais le nouveau document nous apprend, d'autre part, que les Babyloniens avaient des traditions sur l'âge d'or et sur le fruit défendu. Il est infiniment probable dès lors que c'est d'eux que les Israélites tenaient les récits similaires conservés dans la Genèse, comme ils leur devaient leurs traditions sur la création, les patriarches antédiluviens et le déluge. Mais ils ont su, ici aussi, imprimer à ces traditions étrangères le cachet propre de leur religion : en faire disparaître le polythéisme et en approfondir la portée morale.

ADOLPHE LODS.

(1) Pour l'auteur sumérien c'est évident, puisque les hommes, selon lui, ont péché longtemps avant que le réchappé du déluge ait goûté au fruit défendu.