NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

77 Nº 7 1955

Il n'y aura plus jamais de déluge (Genèse XI, 11) (suite)

Gustave LAMBERT (s.j.)

p. 693 - 724

https://www.nrt.be/es/articulos/il-n-y-aura-plus-jamais-de-deluge-genese-xi-11-suite-2420

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Il n'y aura plus jamais de déluge

(Genèse XI, 11)

LE DELUGE DANS LA LITTERATURE SUMERO-ACCADIENNE

Nous avons rappelé plus haut[1] comment l'encyclique « Divino afflante Spiritu » faisait à l'exégète catholique un devoir de ne négliger aucune information apportée par les récentes recherches, mais de mettre tous ses soins à examiner les sources écrites ou orales et les genres littéraires utilisés par les écrivains sacrés. Pour se conformer à ces directives dans la présente étude, il ne suffit pas de faire soigneusement l'analyse des deux récits que nous a conservés la Genèse et de dégager les conclusions auxquelles ce travail nous a conduits.

Il est non moins important d'examiner les relations qui existent entre cette tradition biblique et la littérature suméro-accadienne relative au déluge. Personne n'ignore qu'on possède aujourd'hui un récit du déluge en langue accadienne, lequel est arrivé en peu de temps à la célébrité en raison même des points de contact indéniables qu'il possède avec la narration du même fait dans la Genèse.

Ce récit nous est parvenu comme constituant la onzième tablette de l'épopée de Gilgamesh, mais on a la preuve qu'il n'a pas toujours fait corps avec le célèbre poème et que deux mille ans avant notre ère, il existait des versions accadiennes du déluge, indépendantes de l'épopée.

LE DÉLUGE D'APRÈS LA TABLETTE XI DE L'ÉPOPÉE DE GILGAMESH[2]

Gilgamesh s'adressa à Um-napishti-ruqu et lui parla ainsi : « Je te regarde, Um-napishti, et je ne te vois en rien différent de moi. Tu as un cœur parfait comme moi, pour affronter les combats, et comme moi, tu te reposes, couché sur le côté ou sur le dos. Comment as-tu pu te présenter dans l'assemblée des dieux pour demander l'immortalité? »

Um-napishti répondit à Gilgamesh et lui dit : « Je veux te révéler, Gilgamesh, une parole de mystère et un secret des dieux. Shouripak[3], la ville que tu

1. Voir *N.R.Th.*, 1955, p. 581-601.

2. La traduction de la tablette XI de l'épopée de Gilgamesh est empruntée au *Recueil Edouard Dhorme*, Paris, 1951, p. 561-584, dont nous nous inspirons pour les notes qui l'accompagnent. On trouvera dans la *N.R.Th.*, 1954, p. 928, n. 32 une bibliographie concernant cette épopée.

3. La ville de Shouripak est mentionnée comme si elle s'était trouvée au centre du cataclysme. Dans un intéressant document dont il sera reparlé dans la suite, le prisme chronologique *W.B.444*, sont énumérées cinq cités antédiluviennes : **Eridou, Bad-tibira, Larak, Sippar et Shouripak. La position de Shouripak**

connais, toi, celle qui sur la rive de l'Euphrate est située, cette ville était déjà vieille quand le cœur des dieux les porta à faire en elle un déluge (*abûbu*) [4]. Les dieux grands [5], à savoir : leur père Anum; leur conseiller, le brave Enlil; leur porte-trône (*guzalû*), Nin-urta; leur chef (*gugallu*), En-nu-gi. »

« Le dieu Nin-igi-ku, dieu E-a [6], avait siégé avec eux et il répéta leur parole à une haie [7] : Haie, haie, mur, mur; haie, entends, et mur, comprends. Homme de Shouripak, fils d'Ubara-Tutu, démolis la maison, construis un vaisseau [8];

---

ne semble faire aucun doute : elle occupait l'emplacement de Tell-Farah, sur le canal appelé aujourd'hui Shatt-el-Qâr. On a retrouvé à Tell-Farah un grand nombre de tablettes archaïques qui sont d'une époque qui se situe au delà de trois mille ans avant notre ère.

4. Le déluge est appelé en accadien « *abûbu* » (sumérien : a-ma-ru). Il n'est pas impossible que ce terme désigne quelque chose comme un cyclone ou un raz de marée. C'est en tout cas, comme on s'en rend compte à la description, autre chose qu'une pluie de quarante jours, comme chez le Jahviste, autre chose encore que l'ouverture des abîmes d'en haut et des abîmes d'en bas, comme dans le récit du Sacerdotal.

Dans la langue accadienne, on parlait de « *tel abûbi* » (tell du déluge) pour désigner des monticules de ruines qui étaient considérés comme des témoins du cataclysme. Une destruction complète était comparée à celle du déluge : on disait « *abûbish* » ou « *abûbanish* » (comme un déluge). L'histoire humaine, pour les écrivains accadiens, comme pour les auteurs bibliques, se partageait en deux périodes nettement tranchées : il y avait ce qui avait existé « *lâm abûbi* » (avant le déluge) et ce qui se situait « *arki abûbi* » (après le déluge).

Dans le poème de la création « *Enuma elish* », l'abûbu est la grande arme du dieu Marduk : il en est qui traduisent ce terme par « cyclone ». Adad, dieu de l'atmosphère, est appelé « *bêl abûbi* » (maître du cyclone). On parlera de l'« abûb tamḫari » (cyclone de combat). Le dieu des combats, Nin-urta, est décrit comme « *râkib abûbi* » (chevauchant le cyclone). L'abûbu est aussi l'arme de Nin-urta : elle est symbolisée à ses côtés par une sorte de lion à tête d'aigle.

5. Les dieux qui se décident à faire le déluge sont : Anum, dieu du ciel; En-lil, dieu de la terre; Nin-urta, patron de la chasse et de la guerre; enfin En-nu-gi, dont le nom signifie « *bêl lâ târi* » (seigneur du non retour) : c'est un dieu de la « terre sans retour », c'est-à-dire des enfers. Comme tel, on l'assimile à Sin, le dieu-lune, qui descend aux enfers lors de sa décroissance. En résumé, le ciel, la terre, les astres (Nin-urta est Orion), les enfers sont conjurés contre l'humanité.

On pourrait se demander pourquoi les grands dieux ont décidé ce déluge. Le récit de l'épopée de Gilgamesh n'en dit rien, mais on verra dans les fragments d'une autre épopée, celle d'E-a et Atar-ḫasis, que c'était tout simplement parce que l'humanité était devenue trop nombreuse et surtout trop bruyante : elle empêchait les dieux de dormir.

6. Le dieu des eaux En-ki, sous son nom de E-a et son épithète de Nin-igi-ku (seigneur à l'œil brillant), apparaît comme le sauveur, favorable à Um-napishtim. E-a est « seigneur à l'œil brillant » en tant qu'il est « bêl nêmêqi » (maître de la sagesse).

7. Préoccupé de ne pas trahir le secret des délibérations divines concernant la destruction de l'humanité, E-a s'en vient parler à une haie de roseaux, mais celle-ci n'est autre chose que la cloison de la maison derrière laquelle est endormi Um-napishtim. De cette manière, le protégé d'E-a aura un songe qui lui servira d'avertissement.

8. Um-napishtim est l'homme de Shouripak et il est fils d'Ubara-tutu. Ce dernier nom signifie sans doute « le protégé du dieu Toutou ». On remarquera dans le discours d'E-a à son protégé l'opposition des termes : maison (bîtu) et vaisseau (elippu), fortune (meshrû) et vie (napshâte), richesse (makkûru) et âme (napishtu). L'arche d'Um-napishtim sera un simple vaisseau (elippu). D'autres textes en feront un « grand vaisseau », un « vaisseau de course ». Selon notre récit, ce vaisseau recevra une largeur égale à sa longueur. Il semble donc bien qu'il sera de forme ronde, comme les « guffahs » ou couffes que l'on voit encore aujourd'hui sur l'Euphrate.

laisse la fortune, cherche la vie; repousse la richesse et fais vivre l'âme. Fais monter toute semence de vie à l'intérieur du vaisseau. »

« Le vaisseau que tu construiras, toi, que soient mesurées ses dimensions. Que soient égales sa largeur et sa longueur. Sur l'apsû place-le. »

« Moi, je compris et je dis au dieu E-a, mon seigneur : Mon seigneur, ce que tu as dit, toi, j'en fais grand cas et ainsi agirai-je. Mais que répondrai-je à la ville, à la population et aux anciens [9]? E-a ouvrit sa bouche et parla, il dit à son serviteur, à moi : ...toi, tu leur parleras ainsi : En vérité, moi, le dieu En-lil m'a pris en haine et je ne puis demeurer dans votre ville, sur le sol d'En-lil je ne puis mettre ma face. Je descendrai donc vers l'apsû, j'habiterai avec mon seigneur E-a. Sur vous, il fera pleuvoir l'opulence, le ... des oiseaux, la cachette des poissons... récolte. Au matin il pleuvra du son, au soir une pluie de blé [10] ».

« Dès que brilla le petit jour [11], ...le pays se réunit..., le ... apporte du ..., le ... apporte du ...; ... les hommes..., ... la bâtisse, le petit ... apporta de l'asphalte, le fort dans ... amena le nécessaire. Au cinquième jour j'en traçai le plan. Sa surface (?) était 1 *iku*, ses parois étaient hautes de 10 *gar*; à 10 *gar* équivalait le pourtour de son toit. Je traçai la forme de son avant, je le dessinai, lui (le vaisseau), je le fis monter à six étages, je partageai son ... en sept, je partageai son intérieur en neuf, je lui enfonçai en son milieu des chevilles contre les eaux. Je choisis une gaffe et je rangeai le nécessaire. Je versai 6 (variante 3) sares d'asphalte dans le fourneau, 3 sares d'asphalte... à l'intérieur. Sur les 3 sares d'huile qu'apportaient les hotteurs, je sauvai un sare d'huile que tint en réserve la cale, 2 sares d'huile que cacha le batelier. Pour ... j'immolai des bœufs, je tuai des moutons chaque jour, puis du moût, du vin de datte, de l'huile et du vin, j'en abreuvai la foule comme des eaux du fleuve et je fis une fête comme au jour du Nouvel An. J'ouvris un pot d'onguent, j'y mis la main. Au jour... le vaisseau était achevé, les ... étaient difficiles, mais les constructeurs chargèrent le pont du vaisseau au-dessus et au-dessous, en sorte que ses deux tiers arrivaient sous l'eau ».

« Tout ce que j'avais, je le chargeai [12]. Tout ce que j'avais d'argent, je le

---

9. Um-napishtim déclare à son dieu protecteur qu'il a parfaitement compris, mais il présente une objection : que dire aux gens de Shouripak, quand ils lui demanderont pourquoi il construit ce vaisseau?

10. L'antagonisme entre le dieu de la terre En-lil et le dieu des eaux E-a apparaît clairement dans la réponse que ce dernier suggère à son protégé. Sur ce bateau, Um-napishtim va descendre vers Eridou, la ville de l'apsou et la cité du dieu E-a. Celui-ci règne sur l'apsou, c'est-à-dire l'étendue liquide qui correspondait à l'Océan des anciens Grecs. La parole d'E-a : « Au matin, il pleuvra du son, au soir une pluie de blé », contient une ambiguïté destinée à tromper les concitoyens d'Um-napishtim : les termes « kukku » et « kibâti » sont susceptibles de signifier « son » et « blé », mais aussi « malheur » et « douleur ».

11. Les lignes suivantes, malheureusement lacunaires, décrivent la construction du vaisseau. Si l'on s'en tient aux chiffres du texte, il s'agit d'un coffre cylindrique dont la hauteur était égale au diamètre, à savoir dix *gar* ou 120 coudées : bref, une « guffah » très haute de 62,50 mètres et d'un diamètre égal à sa hauteur. Voilà qui est très incertain comme reconstitution. Il en est qui songent à un navire long de 156 mètres, large de 62,50 mètres et haut également de 62,50 mètres. Rappelons que l'arche du Sacerdotal était longue de 156 mètres, large de 26 et haute de 15,50. Quant à l'aménagement intérieur du bateau d'Um-napishtim, il aurait compté sept étages, chacun divisé en dix loges, ce qui aurait donné soixante-dix chambrettes. Dans l'arche de Noé, il y avait trois étages de « qinnim » (nids).

12. Quand sont terminées les fêtes célébrant l'achèvement du bateau extraordinaire, on procède à son chargement. Le poids de la cargaison fait descendre le navire dans l'eau aux deux tiers de sa hauteur. Nous avons noté que selon le

chargeai. Tout ce que j'avais d'or, je le chargeai. Tout ce que j'avais, je le chargeai. Toute semence de vie, je fis monter à l'intérieur du vaisseau : toute ma famille et ma parenté. Animaux des champs, bêtes sauvages, artisans, je les fis tous monter. Le dieu Shamash m'avait fixé le moment : Au matin il pleuvra du son, au soir une pluie de blé, entre alors dans le vaisseau et ferme ta porte (variante : ton vaisseau). Ce moment arriva : au matin il plut du son, au soir une pluie de blé. Du jour je regardai l'aspect : à regarder le jour, je pris peur. J'entrai dans le vaisseau et je fermai ma porte. Au pilote du vaisseau [13], à Puzur-(ilu) Kurgal, le batelier, je confiai le bâtiment (e-gal, êkallu) avec ce qu'il contenait ».

« Dès que brilla le petit jour, monta du fondement des cieux une nuée noire en laquelle hurlait le dieu Adad [14]. Le dieu-préfet et le dieu-roi marchent en avant. Les porte-trône (guzalû) marchent par la montagne et le pays. Le dieu Ir-ra le grand (variante : le fort) arrache le mât (tarkullu). Il marche, le dieu Nin-urta, il a fait couler le réservoir. Les dieux Anunnaki ont apporté des torches ; avec leur flamme ils embrasent le pays. Du dieu Adad le fracas arrive jusqu'aux cieux. Tout ce qui brillait s'est changé en ténèbres. Le ... du pays comme ... Un jour, la tempête ... souffla avec rapidité et ...la montagne. Dès que la lutte fond sur les gens..., le frère ne voit plus son frère, les gens ne se reconnaissent plus ».

« Dans les cieux les dieux eurent peur [15] du déluge (abûbu) et ils s'enfuirent,

---

Sacerdotal, l'arche de Noé naviguait immergée de la moitié de sa hauteur.

Le poème nous fait assister à l'embarquement pour l'Apsou. Loin de mépriser la richesse comme le lui conseillait E-a, Um-napishtim prend avec lui tout son argent et tout son or. Cependant, selon les directives données par son dieu protecteur, sa grande préoccupation est de sauver « la semence de vie » : hommes et animaux. On remarquera qu'il est spécialement fait mention des « artisans » (ummanu) : nous dirions sans doute « ouvriers qualifiés ». Ce dernier détail indique que le nombre des rescapés était plus considérable dans la conception accadienne que dans les récits bibliques.

13. A la différence de l'arche de Noé, le bateau d'Um-napishtim est dirigé par un pilote ; il a nom « Puzur-(ilu)Kur-gal ». Il est vrai qu'ailleurs, dans la même épopée de Gilgamesh, ce batelier d'Um-napishtim est appelé Ur-shanabi (serviteur des Deux tiers). « Shanabi » étant un nom du dieu E-a, « Ur-shanabi » signifierait « serviteur d'E-a », tandis que « Puzur-Kurgal » est susceptible de signifier « le secret d'En-lil », Kur-gal étant un nom du dieu En-lil. En introduisant le récit du déluge dans l'épopée de Gilgamesh, les rédacteurs ont-ils négligé d'harmoniser les noms propres? C'est possible. Um-napishtim confie au pilote le « bâtiment » désigné ici par le terme suméro-accadien « êkallu », lequel signifie étymologiquement « grande maison » (e-gal) et sert à désigner un temple ou un palais. Tous les préparatifs sont maintenant terminés, chacun est à son poste, le cataclysme va commencer.

14. Il est décrit comme une théophanie du dieu des orages Adad. Celui-ci est porté sur de sombres nuages. Il est précédé de son préfet et de son roi, ou, selon d'autres, de Shullat et de Chanish. Il est soutenu par ses porte-trône. C'est naturellement au dieu des orages qu'il revient de conduire la bataille. Avec Adad, marchent le dieu des enfers Nergal et le dieu des combats Nin-urta. Les esprits qui remplissent les airs et la terre, les Anounnakis, sont armés de torches incendiaires ; il s'agit des éclairs qui illuminent le ciel et s'ajoutent aux coups de foudre. C'est une scène d'épouvante encore augmentée par l'obscurité qui s'abat partout avec les nuées d'orage.

15. Cet horrible fléau dure six jours et six nuits. Les cieux eux-mêmes sont menacés. Aussi les dieux prennent peur devant le cataclysme qu'ils ont déchaîné. Ils grimpent au point le plus élevé, là où siège le dieu du ciel Anou. La scène ne manque pas de pittoresque : l'auteur représente les dieux accroupis comme des chiens et jetant par-dessus les murs un regard sur le déluge qui fait rage en dessous d'eux. Puis ce sont les lamentations de la déesse Ishtar, appelée « Belit-ilî ». Comme il est dans ses attributions de présider aux enfantements,

ils montèrent aux cieux du dieu Anum. Les dieux comme des chiens s'accroupissent, ils se couchent au dehors. La déesse Ishtar crie comme une femme qui enfante, elle vocifère, la dame des dieux, à la belle voix : Que ce jour se change en boue, quand moi, dans l'assemblée des dieux, j'ai dit du mal. Comment ai-je pu dire du mal dans l'assemblée (variante : en présence) des dieux, ordonner un combat pour faire périr mes gens? Est-ce que moi j'enfante mes gens pour que, comme des petits de poissons, ils remplissent la mer? Les dieux, ce sont les Anunnaki, pleurent avec elle, les dieux hurlent, ils s'asseyent en pleurs. Leurs lèvres sont fermées, ils attendent la fin. Six jours et six nuits, marche le vent, le déluge, la tempête balaie le pays ».

« A l'arrivée du septième jour [16], est battue la tempête, le déluge, qui avait livré bataille comme une armée. La mer se reposa, l'ouragan se tut, le déluge cessa. Quand je regardai le jour (variante : la mer), tout bruit était calme, mais toute l'humanité s'était changée en boue. La plaine était devenue comme un toit. J'ouvris la fenêtre et le jour tomba sur ma joue, je m'affalai et m'assis, je pleurai, sur ma joue coulaient mes larmes. Je regardai les contrées à l'horizon de la mer. A 12 lieues émergeait une île. Au mont Nisir s'arrêta le vaisseau. Le mont Nisir retint le vaisseau et ne le laissa plus ballotter. Un jour, un deuxième jour, le mont Nisir, etc. Un troisième jour, un quatrième jour, le mont Nisir, etc. Un cinquième, un sixième, le mont Nisir, etc. »

« A l'arrivée du septième jour, je fis sortir une colombe et la lâchai [17]. La colombe alla et revint; comme il n'y avait pas de lieu où se tenir, elle s'en retourna. Je fis sortir une hirondelle et la lâchai. L'hirondelle alla et revint; comme il n'y avait pas de lieu où se tenir, elle s'en retourna. Je fis sortir un corbeau et le lâchai. Le corbeau alla et vit le desséchement des eaux. Il mange, patauge, croasse, il ne s'en retourne pas. J'en fis sortir aux quatre vents. »

« J'offris un sacrifice. Je plaçai une offrande sur la tour (siqquratu) de la montagne [18]; j'installai sept et sept encensoirs, dans leur partie inférieure je

---

elle regrette maintenant dans les termes les plus amers d'avoir trop parlé dans le conseil des dieux où fut décidé le déluge. S'imagine-t-on qu'elle se donne la peine d'enfanter les hommes pour que, comme les petits des poissons, ils remplissent les eaux? Avec elle, pleurent et se lamentent les Anounnakis.

16. Le poète décrit ensuite la cessation du déluge qui a livré bataille comme une armée pendant six jours. Quant à l'arche, elle s'est arrêtée sur une montagne connue sous le nom de « mont Nizir ». Elle est située entre le Tigre et le Zâb inférieur. Il en est fait mention dans les annales d'Assurnasirpal (885-859 avant J.-C.). On notera la manière dont notre auteur exprime l'étendue du désastre : « L'humanité s'est changée en boue », c'est-à-dire qu'elle a disparu.

17. La scène des oiseaux présente une étroite analogie avec celle du récit jahviste. Nous assistons ici aussi à un triple lâcher d'oiseaux. Chez le Jahviste, Noé envoie trois fois la colombe. Nous avons dit comment dans le récit biblique l'envoi du corbeau paraissait bien être un doublet tiré d'ailleurs. Ici, Umnapishtim lâche successivement une colombe, une hirondelle et enfin un corbeau. La description de ce dernier est à épingler : « Il mange, patauge, croasse et ne revient pas ».

18. La montagne où s'est posée l'arche va devenir un sanctuaire : son sommet est appelé dans le récit « siqquratu », terme propre pour désigner la tour à étages des temples babyloniens. C'est là qu'Um-napishtim va offrir un sacrifice. Il faut distinguer l'offrande (zurqinu) et l'encens avec les plantes aromatiques. C'est leur bonne odeur qui attirent les dieux comme des mouches au-dessus du sacrificateur. Dans le récit biblique du Jahviste il est dit également que Jahvé sentit l'odeur agréable des holocaustes offerts par Noé : seul endroit dans tout l'Ancien Testament où il soit dit que Dieu a respiré la bonne odeur d'un sacrifice. En même temps qu'une incontestable analogie, on remarquera la différence de ton entre la Genèse et le récit accadien, où les dieux, après s'être accroupis comme des chiens, bourdonnent maintenant comme des mouches attirées par l'odeur du roseau, du cèdre et du myrte. Les dieux du ciel de Chaldée n'ont pas plus de dignité que les divinités de l'Olympe dans Homère.

répandis du roseau, du cèdre, du myrte. Les dieux flairèrent l'odeur, les dieux flairèrent la bonne odeur, les dieux comme des mouches se rassemblèrent au-dessus du sacrificateur. »

« Dès que d'en haut arriva la déesse suprême [19], elle brandit les grands chasse-mouches (?) qu'avait faits le dieu Anum suivant son désir : O dieux qui êtes ici, aussi vrai que je n'oublierai pas le lapis de mon cou, je me souviendrai de ces jours et ne les oublierai jamais. Que les dieux viennent vers l'offrande, mais que le dieu En-lil ne vienne pas vers l'offrande, puisqu'il n'a pas réfléchi et a fait le déluge, puisqu'il a livré mes gens à la destruction ».

« Dès que d'en haut arriva le dieu En-lil [20], il aperçut le vaisseau et s'irrita. Le dieu En-lil est rempli de fureur contre les dieux, les Sept : Qui donc est sorti en vie, quand aucun homme ne devait survivre à la destruction? »

« Le dieu Nin-urta [21] ouvrit sa bouche et parla, il dit au brave dieu En-lil : Qui donc sinon le dieu E-a crée une chose? C'est E-a qui sait toute l'affaire ».

« Le dieu E-a ouvrit sa bouche et parla, il dit au brave dieu En-lil [22] : O toi, sage parmi les dieux, ô brave, comment, comment n'as-tu pas réfléchi et as-tu fait le déluge? Le pécheur, mets sur lui son péché; le fauteur, mets sur lui sa faute. Mais relâche un peu, pour qu'il ne soit pas anéanti; tolère, pour qu'il ne soit pas... Au lieu que tu fasses un déluge, qu'un lion se lève et qu'il décime les gens. Au lieu que tu fasses un déluge, qu'un léopard se lève et qu'il décime les gens. Au lieu que tu fasses un déluge, qu'il y ait une famine et qu'elle ... le pays. Au lieu que tu fasses un déluge, que le dieu Ir-ra se lève et qu'il frappe le pays. Quant à moi, je n'ai pas révélé le secret des grands dieux. Le très intelligent, je lui ai fait voir des songes et il a entendu le secret des dieux. Maintenant donc son conseil est son conseil ».

---

19. Ishtar, la déesse suprême, la souveraine des dieux, arrive la première, brandissant ou agitant quelque chose, mais quoi? Les uns pensent à un chasse-mouche. D'autres comprennent qu'il s'agit des joyaux de la déesse, ce qui s'accorde bien avec la suite du texte, où Ishtar déclare que, comme elle n'oublie jamais le *lapis de son cou*, c'est-à-dire ses colliers de lazulite, elle n'oubliera jamais non plus les jours qui viennent de s'écouler. On a pensé qu'il fallait voir, dans l'arc-en-ciel qui suit les grands orages, l'éclat du collier aux pierres multicolores de la déesse. Chez les Grecs, on identifiait l'arc-en-ciel avec la déesse Iris, ou avec son écharpe, ou avec la route qu'elle suivait comme messagère des dieux.

20. Le grand responsable de la catastrophe, le dieu En-lil, arrive ensuite. En raison du ressentiment que pour cette raison elle éprouve contre lui, Ishtar voudrait lui interdire de prendre sa part du sacrifice. Loin de manifester le moindre repentir, En-lil s'irrite en apercevant le bateau avec les rescapés, alors que dans ses intentions personne parmi les humains n'aurait dû survivre.

21. Le dieu de la guerre, Nin-urta, va naturellement jouer son rôle en attisant la rivalité entre le dieu E-a, protecteur d'Um-napishtim, et le dieu En-lil, destructeur de l'humanité. Il accuse E-a d'avoir « fait le coup ».

22. L'explication finale se déroule entre E-a et En-lil. Le dieu E-a reproche à En-lil de n'avoir pas proportionné le châtiment à la faute. Les diverses peines suggérées à En-lil par le dieu E-a : lion, léopard, famine, peste (Ir-ra est Nergal, dieu de la peste), peuvent être rapprochées des punitions divines énumérées dans Ezéchiel, XIV, 13-21. On y trouve la famine, les bêtes malfaisantes, la guerre et la peste.

En bon casuiste, le dieu E-a se défend ensuite d'avoir violé le secret des délibérations divines. C'est en songe qu'a été averti Um-napishtim. Et comme il est le « très intelligent » (Atra-ḫasis), il a parfaitement interprété le songe dont il a été gratifié. A vrai dire, au début du récit, on dirait plutôt qu'E-a a averti directement Um-napishtim, placé derrière la paroi de sa hutte ou maison. L'épithète d'Atra-ḫasis donnée ici au héros du déluge se retrouve comme sa désignation habituelle dans l'épopée d'E-a et Atra-ḫasis, dont il sera parlé plus loin.

« Le dieu Source (?) monta alors dans le vaisseau, il prit ma main et m'emmena, moi, il emmena et fit agenouiller ma femme à côté de moi; il toucha notre front et se tint entre nous, il nous bénit : Auparavant Um-napishtim était un humain et maintenant Um-napishtim et sa femme, qu'ils soient semblables à nous, les dieux [23]. Qu'il habite, Um-napishtim, au loin, à l'embouchure des fleuves. Ils me prirent et au loin, à l'embouchure des fleuves, ils me firent habiter ».

FRAGMENTS D'UN RÉCIT DU DÉLUGE EN ANCIEN BABYLONIEN [24]

Il s'agit d'un fragment de quatorze lignes, toutes mutilées. Il daterait des environs de 2100 avant notre ère. De ce qui est encore intelligible dans ce texte, on a proposé la traduction suivante (*Revue Biblique*, 1910, p. 628 s.) :

« ... Je vais déchaîner ... il balayera tous les hommes ensemble ..... avant qu'arrive le déluge ..... tant qu'il y en a, j'amènerai la ruine, la destruction, l'anéantissement ..... Construis un grand vaisseau et que sa construction soit ..... de hauteur totale ..... qu'il soit un vaisseau de course, « Conservateur de vie » sera son nom ..... Couvre-le d'un toit solide ..... vous ferez ..... bêtes sauvages, oiseaux des cieux, (nombre) pour nombre ..... et la famille ..... ».

Malgré l'état fragmentaire et mutilé de ce texte, nous apprenons qu'à l'époque de la première dynastie de Babylone, au début du deuxième millénaire avant notre ère, circulait déjà une version babylonienne du déluge. Ce texte contenait des indications sur la construction du bateau. Il est désigné à la ligne cinquième comme un « grand vaisseau » (elippu rabitu) et à la ligne huitième comme un « vaisseau de course » (ma-gur-gur), appellation que l'on retrouve dans le récit sumérien du déluge. Le nom même du vaisseau était : « *Conservateur de vie* ».

---

23. Le récit se termine par l'apothéose d'Um-napishtim et de sa femme. On considérerait comme allant de soi que le dieu E-a, protecteur de l'humanité, en soit l'auteur. L'idéogramme par lequel est représenté cet auteur a été interprété tantôt comme désignant E-a, tantôt aussi comme signifiant En-lil. A vrai dire, on ne voit rien dans le texte qui expliquerait cette soudaine transformation des sentiments du dieu En-lil envers Um-napishtim, alors que le dieu E-a resterait fidèle à son rôle en achevant son œuvre de protection. D'autre part, il faut noter que dans un récit sumérien du déluge, on voit le rescapé se prosterner devant les dieux An et En-lil. Il est donc possible qu'ici aussi il soit question d'En-lil et non d'E-a.

Devenu semblable aux dieux, Um-napishtim habitera désormais à l'embouchure des fleuves. Il s'agit d'une région mythologique, analogue aux Champs Elysées et conçue comme se trouvant au delà d'Eridou, ville la plus méridionale de la Chaldée et qui était située primitivement entre les bouches du Tigre et de l'Euphrate, sur les bords du Golfe Persique. C'est vers cette région qu'Um-napishtim prétendait vouloir se rendre, déjà avant le déluge.

24. Bibliographie concernant le fragment publié par Hilprecht, dans Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.*, 1926, p. 199 et dans Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 1950, p. 105 : (fragment X inséré dans la légende d'Atraḫasis).

FRAGMENTS DE L'ÉPOPÉE D'E-A ET ATRA-ḪASIS [25]

Outre l'épopée de Gilgamesh dont la tablette XI contenait le récit du déluge analysé plus haut, il a existé une autre épopée dont le héros porte le nom d'Atra-ḫasis. Il n'y a plus de doute aujourd'hui que cet Atra-ḫasis est identiquement le héros du déluge dans l'épopée de Gilgamesh, c'est-à-dire Um-napishtim-ruqu. C'est au reste parce que ce dernier est « Atra-ḫasis » (très intelligent) qu'il a correctement interprété les songes avertisseurs de son protecteur, le dieu E-a. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'il soit aussi question du déluge dans l'épopée d'E-a et Atra-ḫasis.

De ce dernier poème nous n'avons plus que des fragments appartenant à des versions différentes, lesquelles étaient au moins au nombre de quatre :

I) D'une version babylonienne, en provenance de Sippar, il nous reste un texte mutilé dont le colophon précise qu'il contenait la tablette II de la série « Enuma ilu awelum » de 439 lignes, copiées par un scribe du nom d'Ellit-Aya, au mois de Shebat, le 28e jour, l'an où Ammizaduga le roi rebâtit Dûr-Ammizaduga, à l'embouchure de l'Euphrate (= la 11e année de ce roi, qui régnait en 1647-1626 av. J.-C.). Voici la traduction de ce fragment :

« Le pays devint vaste, les hommes s'y multiplièrent, le pays en fut saturé comme par du bétail; En-lil fut dérangé par leurs rassemblements. Il entendit le bruit qu'ils faisaient et il dit aux grands dieux : « Le bruit que fait l'humanité est devenu excessif, leur tumulte rend le sommeil impossible. Que les figuiers soient coupés et que, pour les gens, dans leur ventre la nourriture fasse défaut. Au-dessus d'eux qu'Adad restreigne ses pluies, ... que les sources ne jaillissent plus; (que l'eau) ne coule plus de la source; que le vent souffle, ... que les nuages ..... que la pluie ne tombe plus du ciel, que les champs voient diminuer leur production, qu'ils écartent Nisaba (déesse du grain) de leur surface ». (Lacune des colonnes suivantes).

« En-ki (E-a) ouvrit la bouche pour dire à En-lil : « Pourquoi as-tu commandé ..... J'étendrai ma main sur les gens (pour les protéger) ..... le flot que tu as commandé..... ».

« Atra-ḫasis ouvrit la bouche et dit à son seigneur ..... ».

(Suit le colophon dont il a été fait mention plus haut).

II) De la même version babylonienne, semble-t-il, nous avons un important fragment de la troisième tablette, copiée par le même scribe Ellit-Aya, un an après la précédente : ce serait donc une autre copie du même texte. Selon le colophon qui se lit sur le fragment, l'œuvre entière comportait au moins trois tablettes totalisant 1245 lignes. On a donc retrouvé des fragments des tablettes II et III, mais rien de la tablette I. Voici la traduction de ce second fragment, lui aussi très mutilé :

« Atra-ḫasis ouvrit la bouche et dit à son seigneur : Du rêve, fais-moi connaître la signification; fais-moi savoir ce que je puis préparer .....

» E-a ouvrit la bouche et dit à son serviteur : ..... Le conseil que je vais te

---

25. Sur les fragments de l'épopée d'E-a et Atra-ḫasis, cfr Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 120-139; Gressmann, *Altorient. Texte zum A.T.*, p. 201-206; Pritchard, *Anc. Near East. Texts relating to the O.T.*, p. 104-106. Nous utilisons la traduction de G. Contenau, *Le déluge babylonien*, Paris, 1952, p. 97-100.

donner suis-le bien. Mur, écoute-moi, hutte de roseau, retiens toutes mes paroles. Détruis ta maison, construis un vaisseau. Abandonne tes biens et sauve ta vie. Le vaisseau que tu construiras ..... ».

(Lacune des colonnes suivantes. Quand le texte reprend, il semble bien que l'humanité protégée par E-a ne s'est pas corrigée : elle reprend ses anciennes habitudes :)

« A cause de leur bruit, En-lil est dérangé, à cause de leur tumulte, il ne peut prendre aucun repos. En-lil tint conseil et dit aux dieux ses fils : Le bruit de l'humanité est excessif ».

(En-lil envisage des punitions plus graves : la peste qui frappera les hommes comme un ouragan, la maladie, le mal de tête, etc.).

« Et aussitôt la peste mit un terme à leurs clameurs; comme un ouragan, elle fondit sur eux, ainsi que les maladies, le mal de tête. Le sage Atra-ḫasis mit son espoir en E-a son seigneur; il échangea des paroles avec lui; il ouvrit la bouche et dit à E-a son seigneur : Seigneur, l'humanité gémit ». Et il demande à E-a de faire cesser ces fléaux.

E-a intervient à nouveau en faveur des hommes, mais ceux-ci sont incorrigibles. Nous entendons recommencer les menaces d'En-lil, telles à peu près qu'on les lisait dans la tablette II :

« Durant les nuits, que les champs deviennent blancs, que la plaine se couvre de sel, que le sein de Nisaba (la surface du sol) se révolte, que nulle plante ne pointe, que nul grain ne germe, que la maladie soit lâchée sur les gens, que la génération soit suspendue, qu'il ne naisse plus d'enfants ».

Et il en fut ainsi jusqu'au moment sans doute où le poème racontait comment le déluge était venu mettre fin au tumulte de l'humanité.

III) D'une version assyrienne, on a retrouvé un fragment de 17 lignes, qui fournit une variante à l'entretien d'E-a avec Um-napishtim-ruqu. Mais le rescapé du déluge est nommé ici Atra-ḫasis :

« Au temps voulu, dont je t'avertirai, entre dans le vaisseau et ferme sa porte. Entasse dedans ton grain, tes biens et ton bétail, ta ....., ta famille, tes parents éloignés et des artisans; ....., les bêtes des champs mangeant de l'herbe, je te les enverrai et ils seront à l'intérieur ».

« Atra-ḫasis ouvrit la bouche et dit, s'adressant à E-a son seigneur : Je n'ai jamais construit de bateau; dessine-m'en un plan sur le sol, que je puisse suivre le dessin et construire le vaisseau ».

IV) Il existe enfin un quatrième fragment, retrouvé à Ninive, comme le précédent. Comme dans les deux fragments babyloniens, il est de nouveau question des plaies successives par lesquelles En-lil avait voulu d'abord corriger les hommes, avant de recourir au déluge. E-a reste ici la divinité protectrice d'Atra-ḫasis. A la fin de ce quatrième texte, on lit comment le dieu E-a enseigne l'incantation nécessaire à la déesse Mami pour que, prenant de l'argile, elle crée des hommes et des femmes qui auront à leur tour des enfants.

Il faut regretter que le poème d'E-a et Atra-ḫasis nous soit parvenu dans un état tellement lacunaire que nous ne pouvons guère qu'en deviner l'importance. Concernant le récit du déluge, il diffère de celui qui se lit dans l'épopée de Gilgamesh en ceci qu'il répète avec insistance la cause qui a finalement provoqué le déluge : ce fut tout simplement le bruit excessif que faisait l'humanité, le tumulte des hommes qui rendait le sommeil impossible aux grands dieux. Autre différence : le déluge n'a pas été déchaîné immédiatement; à deux reprises au moins, En-lil a essayé d'assagir l'humanité par l'envoi

d'une famine qui a duré plusieurs années, puis par l'envoi d'épidémies meurtrières. On se rappellera que, dans l'épopée de Gilgamesh, après le déluge, E-a reproche à En-lil de n'avoir pas employé des châtiments limités plutôt que de faire périr toute l'humanité : parmi les peines qui auraient pu être infligées, E-a suggérait les bêtes sauvages, la famine, la peste. Or, selon le poème d'Atra-ḫasis, En-lil avait pris ces moyens, mais sans succès. Ce qui est commun aux deux poèmes, c'est l'acharnement d'En-lil contre l'humanité et l'attitude de protecteur du dieu E-a. Les deux versions du déluge sont donc différentes, mais elles se complètent, surtout en ce que le poème d'Atra-ḫasis nous révèle la faute, après tout bien légère, qui a entraîné pour l'humanité le grand cataclysme.

LE RÉCIT DU DÉLUGE EN LANGUE SUMÉRIENNE [26]

Ce qui démontre l'antiquité et la célébrité du thème littéraire du déluge, c'est qu'on en a retrouvé diverses versions d'origine babylonienne ou assyrienne, qu'il s'agisse de copies exécutées au VII^e^ siècle et provenant de la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive, ou de tablettes datant du II^e^ millénaire avant notre ère.

Il y a mieux : on se doutait que ces dernières tablettes n'étaient que des reproductions de prototypes plus anciens d'origine sumérienne. Cette supposition est devenue certitude, depuis qu'une tablette nous a livré une version sumérienne du déluge.

Cette tablette provient des fouilles américaines de Nippour. Intacte, elle comptait au moins 300 lignes. Ce texte était une sorte de Genèse chaldéenne. Tout entier rédigé en langue sumérienne, il remonte probablement au XIX^e^ siècle avant notre ère. Il était réparti en six colonnes, mais une cassure nous prive du début des trois premières et de la fin des trois dernières. Il en résulte que le texte se réduit à une bonne quarantaine de lignes utilisables.

La première partie était consacrée à la création; elle aboutissait à l'érection de cinq cités antédiluviennes : Eridou, Bad-tibira, Larak, Sippar et Shouripak. La cassure de la tablette nous a privés des quelque 37 lignes suivantes, où était sans doute racontée la décision prise par les dieux d'envoyer le déluge. Quand le récit reprend, on constate que plusieurs divinités, surtout Ishtar et Ea, n'ont pas approuvé la mesure qui va frapper les hommes :

« A ce moment (à l'assemblée des dieux) la déesse Nintu (Ishtar en tant que déesse des naissances) se plaignait comme une femme en couches, la sainte Inanna (autre nom d'Ishtar) se lamentait sur ses créatures. Enki (E-a, dieu de l'océan et de la sagesse) réfléchissait en lui-même. Anu (dieu du ciel), En-lil

26. Sur le récit sumérien, cfr A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, 1952, p. 20-23; G. Contenau, *Le déluge babylonien*, 1952, p. 100-101, dont nous empruntons la traduction; *Recueil Edouard Dhorme*, p. 565 ss.

(dieu de la terre), Enki, Nin-hur-sag (souveraine de la montagne, une forme de la déesse-mère) ..... Les dieux du ciel et de la terre invoquaient le nom d'Anu et d'En-lil. »

« En ce temps-là, Zi-ud-suddu (équivalent sumérien d'Um-napishtim-ruqu) était roi, prêtre (de Shouroupak) ..... avec humilité il se prosterne et se tient chaque jour prêt à obéir. Un rêve, comme il n'en a jamais eu auparavant, vient le visiter. Par le nom du ciel et de la terre, il prononce des conjurations (pour obtenir la signification). »

Un dieu qui, suivant la tradition telle que nous l'avons constatée, ne peut être que le dieu Enki (E-a) donne un avertissement à Zi-ud-suddu :

« Zi-ud-suddu, se tenant à son côté, entendit ..... « Près du mur, à mon côté gauche, tiens-toi; au mur, je veux dire un mot à ton intention. Mon dévot, prête-moi attention. Par mon ordre, un déluge sera déchaîné pour détruire la semence de l'humanité; telle est la décision, l'ordre (di-til-la : sentence définitive) de l'assemblée des dieux, les commandements d'Anu et d'En-lil ».

Une lacune de quelque quarante lignes nous fait passer au début de la colonne 5, où l'on se trouve en plein dans le cataclysme :

« Tous les puissants ouragans soufflaient ensemble et le déluge faisait rage. Lorsque pendant sept jours et pendant sept nuits le déluge eut recouvert le pays, lorsque le déluge eut ballotté le vaisseau de course sur les eaux puissantes, Utu (le soleil) apparut, lui qui verse la lumière sur le ciel et la terre. Zi-ud-suddu ouvrit la fenêtre du vaisseau de course; la lumière du brave dieu Utu entra à l'intérieur du vaisseau de course; Zi-ud-suddu, le roi, se prosterna devant le dieu Utu (le soleil). Le roi sacrifie des bœufs (gud : collectif) et des moutons (udu : collectif) ».

On a de nouveau une grande lacune de quelque 39 lignes de la colonne cinquième. Au début de la sixième, on assiste à l'apothéose du roi Zi-ud-suddu :

« Par l'esprit du ciel, par l'esprit de la terre, qu'il y ait conjuration, qu'à votre côté (Zi-ud-suddu) soit placé. O Anu, Enlil, par l'esprit du ciel, par l'esprit de la terre qu'il y ait conjuration. A côté de vous il sera placé ».

« Le Nig-gil-ma [27] sort du sol; il en sort pour lui. Zi-ud-suddu, le roi, devant Anu et Enlil se prosterne; la vie, comme celle d'un dieu, il (Enlil) lui donne; une vie éternelle, comme celle d'un dieu, il (Enlil) crée pour lui. C'est alors que Zi-ud-suddu le roi nomme le Ni-gil-ma de ce nom : « Semence d'humanité ». Dans un pays ....., celui de Dilmun (?) [28], les dieux le firent habiter ..... ».

(Le reste de la tablette, 39 lignes environ, est détruit).

LE RÉCIT DU DÉLUGE PAR BÉROSE [29]

Les diverses versions (sumérienne, babyloniennes, assyriennes) que nous avons examinées, permettent de constater que la tradition mythologique au sujet du déluge s'est conservée dans ses éléments essentiels durant de très longs siècles, on pourrait dire des millénaires. Nous

---

27. Le Nig-gil-ma est vraisemblablement une plante, puisqu'il est dit sortir du sol. Le roi Zi-ud-suddu lui impose le nom de « semence d'humanité ». C'est grâce à cette plante que Zi-ud-suddu, à la fin du récit, obtiendra l'immortalité. Telle est du moins une manière plausible d'expliquer un passage difficile. D'autres comprennent que c'est le roi lui-même qui reçoit pour nom « celui qui sauve la semence d'humanité ». Et il y a d'autres explications encore.

28. Le pays de Dilmun désigne-t-il l'île de Bahrein dans le Golfe Persique? Il en est qui estiment que cela n'est pas certain.

29. Sur le récit de Bérose, cfr *Recueil Edouard Dhorme*, p. 580-583, dont nous empruntons la traduction.

avons une nouvelle preuve de ce fait dans le récit que l'on trouve dans Bérose, prêtre de Marduk à Babylone. Vers 275 avant notre ère, il a composé en langue grecque une œuvre intitulée « Babyloniaca ». Elle ne nous est malheureusement connue que par des extraits recueillis au premier siècle avant J.-C. par Alexandre Polyhistor, historien grec originaire de Milet. Ces extraits furent à leur tour utilisés par Eusèbe de Césarée (267-340 après J.-C.) dans sa « Chronique ». De cette Chronique, on ne possède que quelques passages du texte grec : ils nous furent transmis avec plus ou moins de fidélité par Georges le Syncelle, au début du IX^e^ siècle de notre ère. Heureusement, de cette « Chronique » d'Eusèbe on a retrouvé une recension arménienne complète. Comme, pour le récit du déluge, on possède le texte grec, on a l'avantage de pouvoir le contrôler et, au besoin, le rectifier par l'arménien.

Voici donc la traduction du récit de Bérose, transmis par Alexandre Polyhistor, Eusèbe de Césarée et Georges le Syncelle :

« Le même Alexandre (Polyhistor) raconte encore, comme venant de l'Ecriture des Chaldéens [30], ce qui suit : Ardatès [31] étant mort, son fils Xisouthros régna dix-huit sares d'années [32]. Sous son règne, eut lieu le grand cataclysme, dont l'histoire est ainsi racontée : Kronos [33] lui apparut dans un songe et lui dit

---

30. L'introduction au récit est une petite interpolation du Syncelle qui, au début du IX^e^ siècle, a exercé son activité littéraire sur la Chronique d'Eusèbe. On notera qu'il est conscient que ce récit vient « de l'Ecriture des Chaldéens ». Il ne le considère donc pas comme dérivé de la Bible.

31. Le nom propre « Ardatès » se lit, d'après l'arménien, « Otiartès ». Cette dernière forme est elle-même une corruption du grec « Opartès », transcription de « Ubara-tutu », lequel apparaît dans l'épopée de Gilgamesh comme le père d'Um-napishtim-ruqu. Ce dernier est en effet appelé dans ce poème : « Homme de Shouripak, fils d'Ubara-tutu ». C'est dire qu'il y a identité entre Zi-ud-sud-du (ou Zi-ud-sud-ra) du récit sumérien, Xisouthros du récit de Bérose et Um-napishtim du récit assyrien. Comme, dans le poème d'E-a et Atra-ḫasis, le héros du déluge apparaissait sous ce nom de « très intelligent » (Atra-ḫasis), on s'était d'abord imaginé que « Xisouthros » n'était autre chose qu'une transcription grecque de « Ḫasis-atra » (inversion d'Atra-ḫasis). La découverte du nom de «Zi-ud-sud-(du) » ou «Zi-ud-sud-(ra) » comme celui du héros sumérien du déluge, a permis de se rendre compte que le « Xisouthros » de Bérose n'est pas autre chose que la transcription grecque de « Zi-ud-sud-ra ». Quant à Um-napishtim-ruqu » dans l'épopée de Gilgamesh, ce nom est tout simplement la traduction en accadien du sumérien « Zi-ud-sud-ra ». Des trois éléments « Zi-ud-sud », le premier (zi) signifie « vie », le second (ud) veut dire « jour, temps » et le troisième (sud) se traduit par « éloigné, lointain, long ». Le sens est donc « long temps de vie ». De même, dans « Um-napishtim-ruqu », « um » signifie « jour, temps », « napishtim » veut dire « vie » et « ruqu » se rend par « éloigné, long ». Notons que Zi-ud-sud-du dans le récit sumérien, Xisouthros dans celui de Bérose et Um-napishtim-ruqu dans l'épopée de Gilgamesh obtiennent tous trois l'immortalité. Il s'agit à vrai dire d'un seul et même personnage que l'on pourrait appeler « Prince de Longue Vie ».

32. On s'étonne de la longévité des patriarches bibliques antédiluviens. Que dire du héros sumérien du déluge qui, selon Bérose, a régné dix-huit sares d'années, c'est-à-dire 18 fois 3.600 ans, ce qui donne un chiffre bien plus impressionnant que les 600 ans de Noé, au moment du déluge?

33. Selon le texte grec, c'est Kronos qui aurait apparu en songe à Xisouthros. C'est donc le dieu Kronos qui jouerait ici le rôle attribué par toute la

qu'au quinzième jour de Daisios (mai-juin) [34] les hommes seraient détruits par un cataclysme. Il ordonnait donc d'enfouir tous les écrits [35], les commencements, les milieux et les fins, de les laisser dans la ville du Soleil, Sippar [36]; puis de construire un bateau et d'y entrer avec les parents et les amis intimes, d'y mettre des nourritures et des boissons, d'y introduire des animaux, oiseaux et quadrupèdes, et, après avoir tout préparé, de naviguer. Que si on lui demande où il veut naviguer, il dira [37] : Vers les dieux pour prier qu'il arrive aux hommes de bonnes choses. Lui donc ne désobéit pas et il construisit un bateau, dont la longueur était de cinq stades et la largeur de deux stades [38], puis il arrangea toutes les choses convenues et il embarqua la femme, les enfants et les amis intimes. Le cataclysme s'étant donc produit et s'étant vite arrêté [39], Xisouthros lâcha quelques-uns des oiseaux. Mais ceux-ci n'ayant trouvé ni nourriture, ni un endroit où se poser, revinrent au vaisseau. Après quelques jours, Xisouthros lâcha de nouveau les oiseaux et ceux-ci revinrent au navire avec les pattes couvertes de boue. Lâchés une troisième fois, ils ne revinrent plus au vaisseau [40]. Xisouthros comprit alors que la terre apparaissait. Ayant donc

---

tradition à Ea (Enki), le dieu de l'océan. Il est difficile de concevoir qu'on ait identifié Ea avec Kronos. Dans l'épopée de Gilgamesh, au récit de l'apothéose d'Um-napishtim, certains lisent Ea là où d'autres comprennent qu'il est question d'Enlil. Faut-il supposer ici une confusion analogue et penser que Bérose, lisant Enlil au lieu d'Ea, avait identifié Enlil avec Kronos?

34. Comme le Sacerdotal, Bérose mentionnait la date exacte à laquelle avait débuté le cataclysme : quinzième jour du mois de Daisios, cinquième mois des Macédoniens, identifié par Josèphe avec le mois de Siwan (mai-juin).

35. Le récit suppose que déjà bien avant le déluge les hommes écrivaient : de là le conseil donné par la divinité d'enfouir tous les écrits concernant le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Cette dernière expression est sans doute une manière d'exprimer le concept de totalité : il faut ensevelir les tablettes d'argile contenant toute l'histoire du passé antédiluvien de l'humanité.

36. Ces tablettes doivent être déposées à Sippar, la ville du soleil. On a « Sisparois » dans le texte grec, mais Sippar dans la recension arménienne. La ville de Sippar, aujourd'hui Abû-Habba, est au nombre des cinq cités antédiluviennes dont il est fait mention dans le récit sumérien du déluge. C'était vraiment la ville du dieu Soleil.

37. Le dieu Kronos suggère à Xisouthros la réponse qu'il doit faire à ceux qui lui demanderont où il veut naviguer. Um-napishtim avait manifesté la même préoccupation. E-a, usant de termes amphibologiques, lui avait suggéré de répondre que la divinité enverrait aux gens de Shouripak du son et du blé (kukku et kibâti), alors que ces mêmes termes voulaient aussi dire « malheur » et « douleur ». Dans l'impossibilité de traduire en grec ce jeu de mots, Bérose se contente de dire que Xisouthros priera les dieux pour qu'il arrive aux hommes de bonnes choses (euxomenon anthrôpois agatha genesthai).

38. La bateau construit par Xisouthros était long de cinq stades et large de deux : le stade mesurant environ 175 mètres, l'arche de Xisouthros aurait eu quelque chose comme 875 mètres de long et 350 mètres de large : ce bateau n'a jamais vogué que sur l'océan de l'imagination. Rappelons que le *Lusitania*, torpillé le 7 mai 1915, avait 228 mètres de long et le *Titanic* qui heurta un iceberg le 14 avril 1912, en avait 271. Le texte arménien dépasse toute mesure, quand il donne au bateau, non pas cinq, mais « quinze » stades.

39. Il est manifeste que Bérose résume parfois très rapidement ses sources : aucune description du déluge, aucun détail sur sa durée, un simple génitif absolu : « genomenou tou kataklusmou kai eutheôs lêxantos » (le cataclysme s'étant produit et s'étant vite arrêté).

40. Il est intéressant de comparer l'envoi des oiseaux tel qu'il est narré dans la Bible, dans l'épopée de Gilgamesh et dans le récit de Bérose : pour le Jahviste, trois lâchers de la colombe à sept jours d'intervalle chaque fois : la première fois, elle revient de suite; la seconde fois, elle rentre le soir avec un

écarté une partie des pièces du vaisseau et ayant vu que le vaisseau s'était échoué sur une montagne, il débarqua avec la femme et la fille et le pilote, puis ayant baisé la terre [41], érigé un autel et sacrifié aux dieux, il devint invisible, avec ceux qui étaient débarqués du vaisseau. Quant à ceux qui étaient restés dans le vaisseau, comme ne revenaient pas ceux qui étaient avec Xisouthros, étant débarqués ils le cherchèrent en l'appelant par son nom. Xisouthros lui-même ne leur apparut plus, mais une voix vint de l'air les avertissant qu'ils devaient être pieux, car c'est à cause de la piété que celui-là était parti pour habiter avec les dieux et que sa femme, sa fille et le pilote avaient participé au même bonheur [42]. Elle leur dit de retourner à Babylone et, comme il leur avait été dit, d'enlever de Sippar les écritures [43], pour les communiquer aux hommes, et que l'endroit où ils se trouvent est le pays d'Arménie. Quand ils eurent entendu ces choses, ils sacrifièrent aux dieux et s'en allèrent à pied à Babylone. De ce vaisseau échoué en Arménie il en resterait encore une partie dans les monts des Kordyènes en Arménie. Certains raclent de l'asphalte du vaisseau et l'emportent, ils s'en servent pour les préservatifs. Quant à ceux-là, étant arrivés à Babylone, ils déterrèrent de Sippar les Ecritures, puis ils fondèrent beaucoup de villes, érigèrent des temples et rebâtirent Babylone [44] ».

---

rameau d'olivier; la troisième fois, elle ne revient plus. Dans le récit assyrien, Um-napishtim lâche d'abord une colombe qui ne trouve pas où se poser et revient, puis une hirondelle qui fait comme la colombe, puis un corbeau qui mange, patauge, croasse et ne revient pas. Dans Bérose, Xisouthros lâche quelques oiseaux. La première fois, ils ne trouvent pas de quoi manger ni où se poser. La seconde fois, ils reviennent avec de la boue aux pattes. La troisième fois, ils ne reviennent plus. Cette comparaison vient confirmer les remarques faites sur l'épisode du corbeau dans le récit jahviste : c'est un doublet à côté du triple envoi de la colombe.

Dans l'épopée de Gilgamesh, il est raconté d'abord comment Um-napishtim ouvre la fenêtre (*nappashu* : lucarne, soupirail) et comment ensuite il lâcha les oiseaux. Selon Bérose, ce n'est qu'après le troisième envoi des oiseaux que Xisouthros se risque à écarter une partie des planches du vaisseau et ce n'est qu'alors qu'il se rend compte que le vaisseau s'est échoué sur une montagne.

41. Bérose est seul à nous avoir conservé ce trait qu'au sortir du vaisseau, Xisouthros baise la terre ou lui rend hommage ou se prosterne sur la terre en l'adorant (proskunêsanta tên gên). On comprend la joie des rescapés quand ils sentent enfin sous leurs pieds « le plancher des vaches ». Par contre, l'érection de l'autel et le sacrifice aux dieux appartiennent aux éléments du récit, tel qu'il nous est connu par les autres versions.

42. A la fin de son récit, Bérose fait mention de l'apothéose de Xisouthros et de sa femme, élément commun à plusieurs récits. La version grecque ajoute au nombre de ceux qui bénéficient de cette faveur la fille du héros et le pilote du navire. Remarquons encore que c'est en raison de leur piété que ces sauvés du déluge sont admis à habiter avec les dieux.

43. De même que Bérose avait parlé des écrits enfouis à Sippar avant le déluge, il fait aussi mention de l'ordre donné d'enlever maintenant ces écrits pour les communiquer aux hommes. On a signalé plus haut que Sippar était une des cinq cités antédiluviennes. On peut penser que la ressemblance entre le nom de cette ville et le mot « sêfer » (livre) en hébreu a pu influencer la tradition qui, du moins selon Bérose, faisait de cette ville le dépôt des écritures antérieures au déluge.

44. La conclusion du récit de Bérose contient plus d'un élément qui lui appartient en propre. Ainsi cette préoccupation de donner Babylone comme terme du voyage aux rescapés qui n'ont pas été enlevés par les dieux. Ainsi aussi certains traits du folklore arménien concernant les restes de l'arche qui subsisteraient encore sur une montagne d'Arménie. Ce dernier détail prouve l'existence d'une tradition littéraire ferme au sujet de l'arrivée de l'arche en Arménie. Dans le récit assyrien, l'arche s'échoue sur le mont Nizir, lequel était situé dans la région entre le Tigre et le Zâb inférieur, ce qui nous rapproche des

Depuis le récit sumérien retrouvé à Nippour jusqu'aux dires du prêtre babylonien Bérose qui écrivait en grec à l'époque d'Alexandre le Grand, en passant par le poème d'E-a et Atra-ḫasis et par l'épopée de Gilgamesh, nous tenons le fil d'une tradition littéraire ininterrompue; ses derniers échos se feront entendre dans la Chronique d'Eusèbe de Césarée.

On constate sans peine que cette tradition se maintient à travers toute son histoire, quant à ses éléments essentiels; mais, d'une époque à l'autre, d'une version à l'autre, elle est enjolivée, transformée sur des points de détail par la mythologie, la poésie, le folklore. Les développements successifs à partir de la forme la plus primitive à nous parvenue nous montrent comment les Anciens gardaient une liberté très grande à l'égard de leurs devanciers. « Les progrès du culte, les changements de l'état social et politique, les exigences des religions locales, et surtout le génie de certains esprits poétiques, autant de facteurs qui intervenaient pour empêcher la narration de se figer dans une forme unique et lui permettre de prendre de nouveaux aspects sur les différents points de l'espace et du temps » (Dhorme).

LE RÉCIT DU DÉLUGE PAR ABYDÈNE [45]

Au IIe siècle de notre ère, Abydène a écrit en un dialecte pseudo-ionien une histoire des Assyriens. Dans cette œuvre, il n'a guère fait autre chose que de mettre en faux ionien les extraits qu'il trouvait dans Alexandre Polyhistor et qui provenaient de Bérose et d'autres écrivains.

Le récit qu'il donne du déluge est un résumé de celui de Bérose. En voici la traduction :

« Après lui d'autres régnèrent et parmi eux Sisithros [46] à qui Kronos prédit qu'au 15 du mois de Daisios surviendraient d'abondantes pluies. Il lui commanda donc de cacher tous les écrits de valeur à Sippar, la ville du soleil. Aussitôt que Sisithros eut exécuté ses commandements, il fit voile pour l'Arménie et tout

monts des Kordyènes, à savoir le Kurdistan. C'est là que se trouveraient, selon Bérose, les restes de l'arche. Sur ces débris, certains raclaient l'asphalte et l'emportaient comme préservatifs. Le texte arménien ajoute qu'on se servait de ces morceaux d'asphalte comme d'amulettes pour conjurer certaines maladies. Cette asphalte du navire qui devient un remède rappelle au moins un élément de la tradition : c'est l'asphalte employée par Um-napishtim pour construire l'arche.

La ville de Sippar n'est mentionnée que dans Bérose, mais son dieu, le soleil, joue le rôle d'avertisseur dans le récit assyrien. Et c'est devant Utu, le dieu soleil, que dans le récit sumérien, Zi-ud-sud-du se prosterne, après que la lumière du brave dieu eut pénétré à l'intérieur de l'arche, annonçant la fin du cataclysme.

45. Pour le récit d'Abydène, cfr G. Contenau, *Le déluge babylonien*, p. 103, dont nous utilisons la traduction.

46. Abydène n'a pas réussi partout à résumer correctement le récit de Bérose. Il nomme le héros du déluge, non pas Xisouthros, mais Sisithros. Est-ce souci d'ioniser même les noms propres?

de suite les pluies envoyées par le dieu se mirent à tomber. Le troisième jour [47], quand la pluie se fut apaisée, il lâcha des oiseaux pour savoir s'ils pouvaient apercevoir une terre émergeant des eaux. Mais les oiseaux ne rencontrèrent qu'une mer sans limite et le manque de terrain où se poser et ils retournèrent vers Sisithros. Ainsi firent d'autres après eux. Mais quand le troisième essai eut réussi, car les oiseaux revinrent avec leurs pattes pleines de boue [48], les dieux retirèrent Sisithros du monde habité par les hommes [49]. Mais le vaisseau fournit aux habitants d'Arménie des amulettes de bois pour les protéger du malheur [50] ».

LE PRISME DE LA COLLECTION WELD-BLUNDELL [51]

Si l'on veut parcourir l'ensemble des documents qui intéressent la tradition littéraire concernant le déluge, il convient de faire mention d'un prisme acquis par un mécène anglais, Weld-Blundell, et publié par Stephan Langdon. Ce document est connu sous son numéro d'inventaire *W.B.444*. Il a pour complément un autre document de la même collection, à savoir la tablette *W.B.62*, publiée elle aussi par Langdon, en 1923.

Rapprochés des fragments de Bérose, ces deux documents permettent d'intéressantes constatations concernant les villes et les personnages dont il est fait mention dans les récits du déluge.

---

47. Bérose n'indiquait pas le temps pendant lequel avait sévi le déluge. Il se contentait de déclarer que le cataclysme s'arrêta vite. Si Abydène est d'accord avec Bérose pour indiquer comme date du début de la catastrophe le 15 du mois de Daisios, il lui assigne comme cause d'abondantes pluies, interprétant sans doute le « kataklusmos » du texte de Bérose, et, selon lui, ces pluies ont duré trois jours seulement, ce qui est substantiellement d'accord avec le « eutheôs lêxantos » de Bérose. Rappelons ici la grande diversité des opinions sur ce point : la durée du cataclysme est de trois jours dans Abydène, six jours et six nuits dans le récit assyrien, sept jours et sept nuits dans le récit sumérien, quarante jours dans le récit du Jahviste et cent cinquante jours dans la narration sacerdotale.

48. L'épisode des oiseaux a retenu plus que tout le reste l'attention d'Abydène, mais il décrit cette scène sans avoir songé à nous dire que Sisithros avait avec lui dans le bateau tous les représentants de l'espèce animale. De plus, pour Abydène, c'est au troisième envoi que les oiseaux revinrent, les pattes pleines de boue, contrairement à Bérose qui attribue cette particularité au second lâcher.

49. Bérose parlait d'une apothéose qui avait été réservée à Xisouthros, à sa femme, à sa fille et au pilote du bateau. Abydène ne s'intéresse qu'au seul Sisithros qui fut, dit-il, retiré du monde habité par les hommes.

50. Le récit de Bérose faisait mention de l'asphalte qu'on allait racler sur les débris de l'arche. Selon la recension arménienne, on se servait de cette asphalte comme d'amulettes pour conjurer certaines maladies. Pour Abydène, le vaisseau fournissait aux habitants d'Arménie des amulettes de bois pour les protéger du malheur.

Dernière remarque : dans le récit d'Abydène comme dans celui de Bérose, Kronos est le dieu sauveur. Ce Kronos n'est guère susceptible de représenter une autre divinité qu'En-lil. Il suivrait de là que dans les deux récits grecs, ce serait En-lil qui jouerait un rôle de protecteur de l'humanité, alors que la tradition ancienne attribuait ce rôle à E-a et prêtait à En-lil des dispositions hostiles aux hommes.

51. Sur les documents *Weld-Blundell*, cfr *Recueil Dhorme*, « L'aurore de l'histoire babylonienne », p. 3-79.

Nous avons noté plus haut que, dans toute la tradition biblique, le déluge marque une coupure très nette dans l'histoire de l'humanité. Il en va de même dans les documents babyloniens, en ce qui concerne non seulement l'humanité, mais plus spécialement la royauté. La coupure est tellement nette que la royauté, après le déluge, a reçu un nouveau commencement : elle a dû à nouveau descendre du ciel. Conception analogue à celle de la Genèse : après la catastrophe, il y a comme une nouvelle création.

Babyloniens et Assyriens étaient profondément convaincus de l'origine divine du pouvoir. Les textes prouvent que même les insignes de l'autorité, le sceptre et le diadème, venaient du ciel. Le mythe d'Etana évoque le temps où « le sceptre, le diadème, la couronne et la verge au-devant d'Anou, dans les cieux étaient placés ». Ce sont les dieux qui font descendre ici-bas les emblèmes de la royauté et le pouvoir qu'ils symbolisent.

Dans la Bible comme en Mésopotamie, on considérait le déluge comme ayant provoqué une destruction totale et radicale. Une telle conception devait éveiller bien des curiosités et l'on devait en venir à se demander ce qu'avait été l'histoire de la royauté avant le déluge. Or, parmi les tables chronologiques portant sur les temps les plus anciens, aucune ne remontait au déluge.

C'est précisément cette lacune que viennent combler les documents de la collection Weld-Blundell, en même temps qu'ils permettent de juger de la valeur des renseignements fournis par les textes de Bérose.

La chronologie antédiluvienne.

Il va de soi que pour la période qui précède le grand déluge comme pour celle qui le suit immédiatement, nous sommes très loin de nous trouver sur le sol ferme de l'histoire. On voulait établir une suite ininterrompue depuis les âges totalement inaccessibles à la science humaine. Les chiffres fabuleux s'accumulaient dans la nuit des origines. On partait du principe de la dégradation des âges. Rien n'empêchait de forger des règnes d'une durée fantastique et de descendre par un *decrescendo* plus ou moins régulier jusqu'à des chiffres raisonnables qui étaient ceux des dynasties historiques. Par une pente assez rapide, on arrivait de l'invraisemblable au vrai, de la légende à l'histoire. L'important était de rattacher la dynastie régnante à la chaîne des dynasties qui l'avaient précédée.

Ce souci de reconstituer la série continue des souverains qui ont occupé le trône à tour de rôle appartient à la psychologie générale. C'était en quelque sorte consacrer la légitimité du monarque régnant que de l'intercaler dans une énumération qui remontait jusqu'à l'époque où la royauté était descendue du ciel.

Mais le déluge avait forcé la royauté à descendre deux fois du ciel. De même qu'en Israël l'arbre généalogique s'étendait d'Adam à Noé, puis de Noé aux générations « après le déluge » (*Genèse*, X, 1, 32), de même en Chaldée le déluge partageait en deux séries les dynasties qui s'étaient transmis l'hégémonie sur les grandes capitales.

Selon le prisme *W.B.444*, la création avait abouti à la constitution de *cinq*

cités antédiluviennes : Eridou, Bad-tibira, Larak, Sippar, Shouripak. Quand pour la première fois la royauté descendit du ciel, elle s'installa à Eridou, la cité du dieu E-a. La dynastie d'Eridou compta deux rois : Alulim qui régna pendant 28.800 ans et Alalgar qui fut roi durant 36.000 ans. La royauté fut donc à Eridou pendant 64.800 ans. L'hégémonie passa ensuite à la ville de Bad-tibira, où régnèrent successivement En-men-lu-anna pendant 43.200 ans, En-men-gal-anna pendant 28.800 ans, le dieu Dumu-zi, le pasteur, pendant 36.000 ans. Ces trois rois régnèrent donc durant 108.000 ans. Après la chute de Bad-tibira, la royauté passa à Larak, où le roi En-zib-zi-anna régna pendant 28.800 ans. La cité de Sippar, la ville du soleil, succéda à Larak. A Sippar fut roi En-men-dur-anna durant 21.000 ans. Enfin la royauté passa à Shouripak, où le roi Ubara-tutu régna 18.600 ans. Le texte résume méthodiquement la situation prédiluvienne : *cinq villes* et *huit rois* qui régnèrent pendant un total de *241.200 ans*. Après cela, vint le déluge.

Si nous examinons la tablette *W.B.62*, cette dernière compte avant le déluge, non pas cinq villes et huit rois, mais *dix rois* et *six villes*. Les six villes sont Shoubarou, Larsa, Bad-tibira, Larak, Sippar et Shouripak. Shoubarou se confondait pratiquement avec Eridou. De même Larsa avait d'étroites relations avec Bad-tibira. Voici maintenant comment la royauté s'est transmise dans ces six villes. A Shoubarou furent rois Alulim durant 67.200 ans et Alalgar pendant 72.000 ans. Les noms des deux rois de Larsa sont mutilés : ils régnèrent, le premier pendant 72.000 ans et le second, durant 21.600 ans. A Bad-tibira, le dieu Dumu-zi, le pasteur, fut roi pendant 28.800 et En-men-lu-anna durant 21.600 ans. A Larak, le règne de Sib-zi-anna fut de 36.000 ans. A Sippar, En-men-dur-anna fut roi pendant 72.000 ans. Enfin à Shouripak, Su-kur-lam, fils d'Ubara-tutu, règne 28.800 ans et Zi-ud-sud-du, fils de Su-kur-lam, règne 36.000 ans. Nous aboutissons cette fois à un total d'années de règne de *456.000 ans*. C'est presque le double du total de *W.B.444*. On se trouve donc en présence de deux systèmes : une chronologie longue et une chronologie courte.

La tradition représentée par Bérose ne mentionne que *trois villes* antédiluviennes : Babylone, Pautibiblia et Larancha, au lieu des cinq de *W.B.444* et des six de *W.B.62*. Disons de suite qu'on a reconnu dans Pautibiblia une corruption de Bad-tibira. Larancha est Larak des deux documents *W.B.* Quant à Babylone, elle a supplanté Eridou-Shoubarou, comme cité primitive et résidence du premier roi : prétention concevable chez les prêtres de Babylone, comme chez Mardouk, fils d'E-a, dieu d'Eridu.

On constate également que Bérose est d'accord avec *W.B.62* pour compter *dix rois*[52] depuis les origines jusqu'au déluge. A ces dix rois il accorde un total d'années de règne de 120 sares (babylonien *shar*), c'est-à-dire *432.000* ans, ce qui rejoint la chronologie longue de *W.B.62*.

A la base des trois nombres obtenus se trouve le système sumérien sexagésimal. Le point de départ est le *shushshu* : il représente 60, l'unité du système. Multiplié par 10, il donne le *nêr* (600) ; élevé au carré, il donne le *shar* (3.600). Elevé au cube, le shushshu donne le *grand shar* : 216.000. Si on multiplie le grand shar par deux, on obtient 432.000, ce qui est exactement le total de Bérose (120 sares = 432.000 ans). Au grand shar, W.B.444 ajoute 6 shar et 6 nêr, c'est-à-dire : 216.000 + 21.600 + 3.600, pour obtenir un total de 241.200 (chronologie courte). Au double grand shar, W.B.62 fait la même addition : 432.000 + 21.600 + 3.600 et arrive au total de 457.200 ans.

Une conclusion s'impose, semble-t-il : les différents calculs ont commencé

52. On peut voir la liste des rois selon Bérose dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.*, 1926, p. 149-150.

par s'arrêter à une somme totale avant de répartir cette somme entre les différents règnes. Nous sommes donc en présence d'une *chronologie totalement artificielle.*

On sait que la *tradition biblique* sur les dix patriarches antédiluviens présente, elle aussi, une triple chronologie : une moyenne, une longue et une courte. Depuis Adam jusqu'au déluge, il s'est écoulé 1656 ans selon le texte massorétique, 2242 ans selon les Septante et 1307 ans selon le Pentateuque samaritain. Les patriarches antédiluviens sont au nombre de dix, comme dans Bérose et *W.B.62,* alors qu'ils ne sont que neuf, en ajoutant le Noé babylonien, dans *W.B. 444.* La longévité de ces patriarches bibliques n'atteint certes pas les nombres fantastiques attribués aux règnes des rois chaldéens d'avant le déluge. Quoi qu'il en soit, comme celle de ces rois, cette longévité s'expliquerait au mieux par le caractère artificiel d'une chronologie inventée pour une période antérieure aux époques historiques. C'est au reste une conclusion qui s'impose à bien d'autres points de vue.

La chronologie postdiluvienne.

Non seulement la chronologie d'avant le déluge échappe au contrôle de l'histoire, mais *l'époque qui suit immédiatement le cataclysme* se retrouve dans une situation analogue.

Après avoir énoncé le total des cités et des rois antédiluviens, après avoir sommé les années qui se sont écoulées depuis que la royauté est descendue du ciel, le prisme *W.B.444* déclare en termes laconiques : « Le déluge arriva ». L'ère ancienne est close, une ère nouvelle commence. Et par conséquent, dans l'histoire babylonienne comme dans la biblique, il faut que tout recommence. Le texte sumérien de *W.B.444* reprend : « Après que le déluge fut arrivé, la royauté descendit du ciel ». On est ramené au point de départ. C'est l'ère d'après le déluge qui maintenant va commencer. Les rois vont se rapprocher un peu des conditions de l'humanité, tout en restant encore dans le stade mythique.

On constate le même phénomène *pour les personnages bibliques postdiluviens* comparés aux antédiluviens. Tous les patriarches d'avant le déluge ont vécu pendant un nombre d'années supérieur à 777 ans, sauf Hénoch qui fut enlevé à l'âge de 365 ans. Rappelons les chiffres : Adam : 930, Shêt : 912, Enôsh : 905, Qenân : 910, Mahalelêl : 895, Jered : 962, Chanôk (Hénoch) : 365, Methushelach : 969, Lemek : 777, Noé : 950.

Pour les principaux personnages d'après le déluge, leurs années de vie décroissent régulièrement de la manière suivante : Sem : 600, Arphaxad : 438, Selah : 433, Heber : 464, Peleg : 239, Rehu : 239, Serug : 230, Nachor : 148, Terach : 205, Abraham : 175, Sara : 127, Isaac : 180, Jacob : 147, Joseph : 110, Moïse : 120, Josué : 110, Heli : 98.

On notera que, selon *I Samuel,* IV, 15, 18, Héli, à l'âge de 98 ans, était considéré comme un homme âgé. On vérifie ici ce qui a été dit plus haut en parlant des documents *Weld-Blundell* : on est parti du principe de la dégradation des âges. On a imaginé des vies d'une durée extraordinaire pour descendre ensuite par un *decrescendo* plus ou moins régulier jusqu'à des chiffres raisonnables et l'on est arrivé par une pente assez rapide de l'invraisemblable au vrai, de la légende à l'histoire. Mais on remarquera que le *déluge se situe à une période qui n'est pas encore à proprement parler celle de l'histoire.*

Nous venons de le rappeler pour la Bible. Nous allons le voir *pour les dynasties postdiluviennes de Mésopotamie.* Ainsi que s'exprime M. Ed. Dhorme, « le prisme chronologique, tout en nous sortant du déluge, reste confiné dans la légende ». La première dynastie de Kish compte 23 rois qui règnent pendant 24.510 ans : la durée moyenne de chaque règne serait donc de plus de mille ans. La première dynastie d'Erech comprend 12 rois avec un total d'années de règne qui atteint 2.310 ans. La moyenne a singulièrement baissé : moins de 200

ans par règne. Avec la première dynastie d'Ur nous pénétrons sur le terrain de l'histoire. Les quatre règnes de cette dynastie font un total de 177 ou 171 ans : durée moyenne de moins de 45 ans. Nous sommes loin des chiffres fabuleux des premières dynasties de Kish et d'Erech. Comme premier roi de cette dynastie figure Mes-an-ni-pad-da, dont le nom se retrouve sur une tablette de fondation découverte par Léonard Woolley à Tell-el-Obeid. On retombe dans des chiffres légendaires avec la dynastie suivante : celle d'Awan. La deuxième dynastie de Kish contient aussi des invraisemblances.

Bref, ce n'est qu'après bien des hésitations et des reprises de la légende qu'on arrive enfin aux dynasties dont l'histoire nous est connue. Ces constatations suffisent au but que nous poursuivons : nous rendre compte du cadre chronologique dans lequel se place, dans la tradition suméro-accadienne, le grand déluge. Il apparaît nettement qu'il se situe aux époques légendaires, ce qui ne doit pas étonner, ce qui était plutôt à attendre, puisque les plus anciens récits de ce fait sont déjà présentés sous une forme entièrement mythologique et légendaire.

La conclusion qui s'impose nous paraît être la suivante. Quelle que soit la nature du cataclysme qui est à l'origine de la tradition suméro-accadienne, il faut reconnaître qu'on n'en a pas conservé un souvenir exact et précis, en supposant d'ailleurs qu'il s'agisse d'un événement historique unique et parfaitement circonstancié. Car les conclusions de l'archéologie sont plutôt en faveur de plusieurs déluges séparés par des intervalles de temps assez longs.

S'il en est ainsi, tous les récits du déluge représentent une tradition de caractère purement littéraire. Quant à la relation entre cette tradition littéraire et le fait (ou les faits) qui lui a lointainement donné origine, elle se perd dans la nuit des temps et il est pratiquement impossible de la préciser.

Les récits du déluge doivent donc être étudiés au point de vue littéraire et religieux, mais il est à peu près vain de se demander ce que l'on peut en retenir comme « noyau historique », suivant l'expression en faveur chez certains exégètes.

LES DONNÉES ARCHÉOLOGIQUES [53]

La tradition littéraire concernant le déluge invite à admettre une relation réelle entre cette littérature et un fait physique, une inondation, qui un jour, d'une manière plus ou moins proche, se trouva à l'origine de cette littérature.

« Fama crescit eundo », dit-on par manière de proverbe. On pourrait dire de même : « Diluvium crevit eundo ». Il dura peu, déclare Bérose. La pluie dura trois jours, dit Abydène. Six jours et six nuits le déluge se bat comme une armée, dit l'épopée de Gilgamesh. Pendant sept jours et sept nuits le déluge recouvre le pays, affirme le texte sumérien. Selon le Jahviste, il a plu pendant quarante jours et qua-

53. Sur la documentation archéologique concernant le déluge, cfr A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, p. 30-37.

rante nuits. Selon le Sacerdotal, les eaux grossirent sur la terre pendant cent cinquante jours.

Toutefois, même en faisant la part très large aux accroissements légendaires apportés au fait primitif, il reste que celui-ci fut d'importance. Il paraît donc plausible d'imaginer qu'on pourrait retrouver des traces de ce cataclysme sur le sol de la Mésopotamie, surtout dans les couches d'alluvions qu'entraînent des masses d'eaux torrentielles.

Il est normal de supposer que ce déluge s'est produit dans une très haute antiquité. Il est certainement antérieur à l'an 2.000 avant notre ère, puisque déjà à cette époque il existait des récits du déluge qui avaient trouvé le temps d'entrer dans un cadre entièrement mythologique. Il est même antérieur à l'an 3.000, date à laquelle remontent les tablettes archaïques découvertes à Tell-Farah.

Les traces alluviales ne pouvaient normalement être découvertes que dans les couches profondes, sous les couches historiques plus récentes. Si donc des fouilleurs descendant profondément dans le sol antique de Mésopotamie y découvraient des couches d'alluvions importantes et sans trace d'activité humaine, ils pouvaient être tentés de déclarer qu'ils avaient trouvé dans ces « couches stériles » des traces du grand déluge.

C'est ce qui arriva non seulement à Léonard Woolley, fouillant à Ur, mais aussi à Stephen Langdon, sur son chantier de Kish. Ils déclarèrent, l'un et l'autre, qu'ils avaient retrouvé les traces et les preuves matérielles « *du* » déluge.

Durant la campagne de fouilles 1928-1929, Woolley annonçait qu'il avait découvert à Ur une couche argileuse dont l'épaisseur variait entre 3,70 m et 2,70 m. L'auteur de la découverte concluait que cette couche alluvionnaire avait été apportée vers le milieu du IV[e] millénaire par une inondation qui était bien « le déluge de l'Histoire et de la légende sumérienne, le déluge sur lequel est fondée l'histoire de Noé [54] ».

A son tour, Stephen Langdon, après divers articles donnés au *Times* et au *Daily Telegraph,* consacrait aux fouilles de Kish, dans l'*Illustrated London News* du 8 février 1930, une étude intitulée : « The Biblical Deluge an ascertained fact ». Un diagramme accompagnant l'article permettait de suivre les traces d'occupation successives laissées par l'homme sur un même point du sol : couche préhistorique, couche de civilisation proto-historique, hiatus occasionné par un déluge, reprise de la civilisation. Langdon n'était pas moins affirmatif que Woolley : « C'est une preuve que toute la cité, à une date aux environs de 3.300 avant J.-C., fut recouverte par un gigantesque déluge ».

Devant les faits apportés par les deux fouilleurs, Ed. Dhorme crut pouvoir écrire : « Il est certain que la date de 3.300 avant J.-C., proposée par Langdon pour le cataclysme, peut s'adapter aux découvertes d'Ur comme à celles de Kish [55]. ».

Et dans son enthousiasme, Sir Charles Marston écrivait sans hésiter : « Les deux savants ont découvert simultanément les dépôts sédimentaires laissés par le déluge [56] ».

54. L. Woolley, *Ur of the Chaldees,* p. 29.
55. *Revue Biblique,* 1930, p. 484; *Recueil Dhorme,* p. 564.
56. Sir Charles Marston, *La Bible a dit vrai,* p. 67.

A vrai dire, « les deux savants » n'étaient nullement autant d'accord que voulait bien le prétendre Sir Ch. Marston. Dès 1930, dans l'*Antiquaries Journal* (X, octobre 1930, p. 340), Woolley contestait les dates de Langdon, affirmait que le dépôt alluvionnaire à Kish n'était certainement pas le même que celui d'Ur et que le « diluvium » d'Ur restait le vrai déluge.

Le directeur des fouilles d'Ur était certes audacieux en déclarant que le vrai déluge était celui dont il avait découvert les traces, mais il n'avait pas tort quand il affirmait que les alluvions retrouvées à Kish étaient à distinguer totalement de celles d'Ur, quant à leurs dates respectives. Il est au reste digne de remarque que Ch. Watelin, directeur des fouilles de Kish, avait adopté une position beaucoup plus réservée que celle de Langdon.

A Ur, le diluvium se localise dans la période proto-historique dite d'Obeid (à situer chronologiquement au IV[e] millénaire). A Kish, le dépôt sédimentaire de 0,30 m. d'épaisseur correspond sans doute à une sérieuse inondation, survenue après trois autres plus faibles, mais cette inondation ne peut pas être le déluge de la tradition littéraire. La raison qu'en donne Watelin est décisive : on sait que Gilgamesh est un lointain descendant du héros du déluge, Um-napishtim-ruqu. Or, on a trouvé, en dessous de la couche alluvionnaire, des empreintes de cylindres représentant Gilgamesh. Ce dernier aurait donc vécu avant le déluge, ce qui est impossible.

En résumé, Woolley et Watelin sont d'accord pour reconnaître que le diluvium d'Ur et celui de Kish attestent des inondations différentes, provoquées par des pluies torrentielles et non par un raz de marée. Si le diluvium d'Ur se place, comme on l'a dit, au IV[e] millénaire, celui de Kish serait à placer vers 2.800.

Sur d'autres chantiers mésopotamiens on a constaté la présence de couches sédimentaires : à Shouripak, à Uruk, à Ninive. Ces couches paraissent correspondre à un dépôt laissé par une crue plus ou moins violente d'un des fleuves mésopotamiens ou des deux à la fois. Mais ces traces correspondent non pas à une seule et même inondation, mais à des cataclysmes différents. On ne peut placer à la même époque le diluvium d'Ur et ceux de Kish, d'Uruk ou de Shouripak.

Ces constatations ont rendu les auteurs prudents. A l'opposé de Woolley et de Langdon, il en est qui ont affirmé que l'archéologie mésopotamienne n'avait fourni aucune trace du déluge de Noé [57].

M. G. Contenau conclut dans les termes suivants la discussion des données archéologiques :

« Il est impossible de voir dans ces découvertes la trace du cataclysme qui détruisit toute vie sur terre, sauf celle du juste qui fut épargné. Il s'agit d'inondations d'importance inégale, et très limitées, car ces traces d'inondation n'ont pas été retrouvées sur d'autres sites un peu éloignés comme Lagash, et même dans le voisinage immédiat d'Ur. Ces dépôts correspondent aux inondations périodiques du Tigre et de l'Euphrate, dont certaines ont été plus fortes, et non à un cataclysme exceptionnel [58] ».

Quant à la relation entre ces inondations et la tradition littéraire du déluge, elle est conçue par M. A. Parrot, chef de la mission archéologique de Mari, de la manière suivante :

57. J. Bright, *The Biblical Archaeologist*, V, 1942, p. 58.
58. G. Contenau, *Le déluge babylonien*, 1952, p. 120.

« L'un de ces cataclysmes s'accompagna de tels ravages et fit une telle impression qu'il devint un des thèmes de la littérature cunéiforme. Ce fut « le » déluge, dont la légende se plut certainement à grossir la violence, les dégâts, alors que l'archéologie indique aussi que toutes les villes n'eurent pas également à en souffrir [59] ».

Avant les fouilles d'Ur et de Kish, des conclusions analogues avaient été proposées par J. G. Frazer sur la base d'une étude des divers récits de déluges à travers le monde et chez les peuples les plus divers :

« Il y a de bonnes raisons de penser qu'un bon nombre et probablement la plupart des traditions de déluges sont simplement des descriptions exagérées d'inondations qui se sont réellement produites, comme le résultat de pluies violentes, de raz de marée ou d'autres causes ». D'une manière plus précise en ce qui concerne la tradition suméro-accadienne et biblique, Frazer écrivait : « On a proposé d'expliquer cette tradition par les inondations auxquelles la basse vallée du Tigre et de l'Euphrate est exposée annuellement à la suite des fortes pluies et de la fonte des neiges dans les montagnes d'Arménie [60]. D'après cette hypothèse, le grand déluge fut provoqué par une chute de pluie et de neige d'une violence inaccoutumée; ce fut seulement un cas extraordinaire d'un phénomène ordinaire et la dévastation qu'il causa dans la vallée s'imprima en traits indélébiles dans la mémoire des survivants et de leurs descendants [61] ».

C'est à la même conception qu'était arrivé aussi, avant Frazer, Leonard W. King :

« Les histoires babylonienne, hébraïque et grecque du déluge se résolvent, non pas en un mythe de la nature, mais en une ancienne légende, qui repose sur un fait historique se situant dans la vallée de l'Euphrate. Il est probable que nous pouvons expliquer d'une manière analogue les récits similaires qui se présentent dans d'autres régions de la terre. Parmi des peuples habitant des régions basses ou bien irriguées, il serait surprenant que nous ne trouvions pas des récits indépendants d'anciens déluges auxquels n'échappèrent que quelques habitants du pays. C'est seulement dans des contrées montagneuses comme la Palestine, où pendant la plus grande partie de l'année l'eau est rare et précieuse, que nous sommes contraints de conclure à un emprunt [62] ».

On le voit : on arrive à un accord impressionnant dans la manière d'expliquer la tradition suméro-accadienne et biblique au sujet du déluge comme une légende populaire qui a, comme point de départ, l'exacerbation d'un phénomène habituel d'inondation dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate. Il est hautement probable que c'est là l'explication la plus plausible.

---

59. A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, p. 36.
60. Cfr Jastrow, *Hebrew and Babylonian Traditions*, 1914, p. 37 et 322.
61. D. J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, Londres, 1923, p. 140 s.
62. L. W. King, *Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew Tradition* (The Schweich Lectures 1916), Londres, 1918, p. 100.

LE GENRE LITTERAIRE DES RECITS BIBLIQUES DU DELUGE

L'étude des narrations bibliques et suméro-accadiennes du déluge nous conduit aux conclusions suivantes.

L'*examen du cadre chronologique* dans lequel se situe le déluge, tant dans la tradition suméro-accadienne que dans la tradition biblique, nous a appris que ce fait se place, non dans la lumière de l'histoire, mais dans cette période obscure où se mélangent les faits objectifs et l'interprétation légendaire qu'on en a donnée.

Dans les deux traditions (mésopotamienne et biblique), le déluge a les proportions d'un cataclysme universel, tant au point de vue géographique qu'au point de vue anthropologique. Chez les Suméro-Accadiens, après le déluge, la royauté doit à nouveau descendre du ciel et dans la Bible tout recommence comme après la création. Or, s'il est un point que tous accordent aujourd'hui, c'est que le déluge n'a jamais pu être géographiquement universel et qu'il y a de sérieuses raisons de penser qu'il ne l'a pas été davantage au point de vue de l'humanité. Ce qui revient à dire que les récits du déluge n'appartiennent pas purement et simplement au genre historique.

En ce qui concerne la *tradition littéraire* suméro-accadienne, tous sont d'accord pour reconnaître dans ces récits le souvenir d'un cataclysme réel dont la légende se plut certainement à grossir la violence et les dégâts. Il suffit de comparer entre eux ces divers récits pour constater la liberté avec laquelle leurs auteurs respectifs ont traité les éléments fondamentaux du thème du déluge.

Il paraît donc évident que le fil d'Ariane très ténu qui reliait les récits suméro-accadiens au fait physique d'un déluge s'est rompu dès une très lointaine antiquité, de telle sorte que nous n'avons plus aucun moyen de déterminer en quoi a consisté exactement ce déluge. Les récits mésopotamiens du déluge constituent donc une tradition littéraire de caractère légendaire.

Les conclusions concernant la nature des récits bibliques du déluge dépendront de la nature des relations entre ces récits et la tradition littéraire suméro-accadienne.

Il n'est personne aujourd'hui qui ne reconnaisse *une parenté réelle* entre les deux groupes de narrations. Sans doute, dira-t-on, un certain nombre de ressemblances pourraient s'expliquer par la nature même du sujet traité : l'idée d'un cataclysme par l'eau détruisant l'humanité entraînera nécessairement celle d'une vaste inondation, à laquelle échapperont dans une embarcation quelques individus (hommes et animaux) avertis par révélation du danger qui les menace.

Mais il est d'autres ressemblances dont ne saurait rendre compte la

nature du sujet traité. Nous avons vu comment sous des formes en apparence différentes, le héros du déluge est dans toutes les versions un seul et même personnage : le nom sumérien Zi-ud-sud-du est transcrit en grec Xisouthros, Xisithros et Sisithros (dans Bérose et Abydène) ; Atra-ḫasis (le très intelligent) est une épithète qui désigne aussi le héros du déluge. En accadien on trouve Um-napishtim-ruqu qui est la traduction exacte de Zi-ud-sud-du. Quant à Noé (hébreu Noach) il est bien probable que ce nom exprime la même idée que Zi-ud-sud-du = Um-napishtim-ruqu, c'est-à-dire « temps de vie prolongé ». En éthiopien, la racine « nacha » a conservé entre autres significations celles de : « longum esse, longiorem fieri, in longum se producere vel protrahi ». Noé serait donc un hypocoristique signifiant « le prolongé » (quant aux jours de sa vie).

La région où s'arrête le vaisseau est sensiblement la même dans les deux traditions, dans les montagnes situées au nord de la Babylonie. L'épisode des oiseaux se retrouve (avec quelques variantes accidentelles) dans le récit biblique du Jahviste, dans l'épopée de Gilgamesh, dans Bérose et dans Abydène.

Il faut donc admettre une parenté relativement étroite entre les textes bibliques et les récits babyloniens. *Ce qui ne signifie pas emprunt et dépendance servile* des récits bibliques par rapport aux babyloniens, pas plus d'ailleurs qu'à l'intérieur de la tradition sumérо-accadienne il n'y a dépendance verbale d'un récit relativement aux autres. « Les développements du récit initial montrent comment les Anciens gardaient une liberté très grande à l'égard de leurs devanciers » [63]. Les narrateurs bibliques ont grandement exercé cette liberté et nous aurons à dire comment la force transformante du monothéisme éthique se manifeste d'une manière remarquable dans les récits du déluge.

Mais il faut auparavant nous efforcer de déterminer comment il convient de comprendre la dépendance de la tradition biblique par rapport à la babylonienne. Notons d'abord que l'on conviendra volontiers avec L. W. King qu'un récit du déluge ne peut guère avoir eu sa première origine dans les contrées montagneuses de la Palestine. Nous sommes donc conduits à supposer un emprunt fait à la Babylonie, hypothèse pleinement confirmée par le fait que, comme les récits babyloniens, le récit biblique du Sacerdotal indique les montagnes de Ararat-Urartu comme l'endroit où l'arche s'est arrêtée.

Quand et comment s'est fait cet emprunt? Nous savons par la Bible qu'Abraham était originaire d'Ur en Chaldée (*Gen.*, XI, 31) ; son père et ses ancêtres « y servaient d'autres dieux » (*Josué*, XXIV, 2). Il est permis de croire qu'en quittant son pays pour obéir à l'appel du vrai Dieu, Abraham et les siens gardèrent en leur mémoire les

63. *Recueil Dhorme*, p. 583.

traditions de leurs compatriotes. Si nous plaçons Abraham vers 1700 avant notre ère, à cette époque, depuis de longs siècles circulaient en Basse-Chaldée les récits mythologiques et légendaires du déluge, tant sous forme sumérienne que sous forme accadienne.

C'est là une voie possible par laquelle les traditions babyloniennes du déluge ont pu parvenir à la connaissance des Hébreux, sans parler des contacts qui ont pu s'établir entre la Babylonie et Canaan, soit avant, soit après l'époque d'Abraham. Mais en tout état de cause, la Babylonie n'a pu donner à Israël autre chose que ce qu'elle possédait elle-même : à savoir des récits mythologiques et légendaires concernant le grand cataclysme.

C'est sur ce matériel que s'est exercé *le monothéisme moral d'Israël.* Ce travail de transformation et d'adaptation a été accompli par les narrateurs hébreux, d'abord sans doute oralement, puis par écrit, en usant vis-à-vis du matériel reçu de toute la liberté dont avaient usé avant eux poètes sumériens et accadiens. La meilleure preuve de cette liberté nous est fournie par les deux récits à nous parvenus dans la Genèse, celui du Jahviste et celui du Sacerdotal.

Pour plus d'un motif, nous ne pouvons que nous réjouir de la manière dont a procédé le rédacteur ultime de la Genèse. Comme il l'avait fait pour les récits de création, il a mis ensemble la double tradition qu'il trouvait dans ses deux auteurs au sujet du déluge. Lisant les deux récits à l'état séparé dans les documents jahviste et sacerdotal, il se rendait compte mieux que nous du caractère propre de chacun et des divergences notables de l'un à l'autre. Il n'a pas pu ne pas constater que, de ces deux récits également populaires, aucun ne pouvait prétendre à l'objectivité stricte, aucun ne permettait de déceler le « noyau historique » nettement circonscrit qui était à l'origine de la très vieille tradition littéraire, librement traitée d'une part par le Jahviste, de l'autre par le Sacerdotal.

L'ultime rédacteur de la Genèse a fait œuvre d'écrivain consciencieux en nous livrant ces deux récits et en nous fournissant la possibilité de les apprécier équitablement, en faisant à leur sujet les réflexions auxquelles nous consacrons ces pages.

Il en va des récits du déluge comme de ceux de la création. Personne n'a assisté à l'origine de l'univers et du premier couple humain. Mais les deux récits de création qui se lisent dans la Genèse sont des efforts pour se représenter d'une certaine manière cette origine. De même, les deux récits du déluge sont des efforts de l'imagination pour se représenter cette catastrophe cosmique selon un mode correspondant à l'idée qu'on se faisait de la création. C'est précisément la conception géocentrique de la création qui a conduit les hagiographes de l'Ancien et du Nouveau Testament à imaginer le déluge à la manière d'une destruction totale de l'ancien monde et comme un

cataclysme universel, non seulement géographiquement, mais encore anthropologiquement.

La place plus modeste que la science assigne aujourd'hui à notre terre dans le vaste univers, une connaissance plus exacte de notre globe ont fait rejeter unanimement l'universalité géographique du déluge et l'Eglise n'a jamais désapprouvé les auteurs qui le restreignent à une partie seulement de l'humanité.

Ce qui revient à dire que l'exégèse catholique, tout en maintenant la réalité d'un cataclysme dont elle s'efforce de rejoindre les justes proportions, reconnaît d'autre part le caractère populaire des dimensions attribuées à l'événement dans les deux récits bibliques.

« Diluvium crevit eundo », disions-nous plus haut. S'il s'agit de la durée du déluge, nous la voyons passer de trois jours à cent cinquante. S'il est question des dimensions de l'arche, ce qui n'était d'abord qu'une sorte de « guffah » ronde, aussi longue que large, devient dans le récit sacerdotal un respectable navire de 156 mètres de long, 26 de large et 15,50 de haut. Nous ne parlons plus des dimensions fantastiques qui apparaissent dans Bérose. S'il s'agit de la hauteur atteinte par les eaux, le Sacerdotal remporte la palme en affirmant que les eaux dépassaient de quinze coudées les plus hautes montagnes.

Acceptons donc la conclusion qui s'impose avec une évidence à laquelle nous ne pouvons nous soustraire : pas plus que la science moderne, l'exégèse actuelle n'est à même de déterminer avec précision en quoi a consisté le fait physique et historique du déluge. Les deux récits que nous a conservés la Genèse sont en effet des narrations populaires qui n'ont gardé qu'une relation très lointaine avec ce fait primitif.

LA VALEUR RELIGIEUSE DES RECITS BIBLIQUES DU DELUGE

Puisque les quatre chapitres qui nous ont gardé les récits hébreux du déluge sont entrés dans le texte inspiré de la Sainte Ecriture, il reste à nous demander quel est l'enseignement religieux qui se dégage, non pas du fait historique du déluge, impossible à préciser, mais bien des récits bibliques de cet événement.

Rappelons tout d'abord l'importance qu'une tradition plusieurs fois millénaire accordait en Orient aux narrations relatives au déluge. On comprendra par là la place très large que le rédacteur de la Genèse a faite à ces récits : ils constituent en étendue près du tiers de toute la préhistoire biblique, de la création à Abraham.

Rappelons ensuite qu'en raison des proportions formidables que ces récits donnaient au déluge, ce cataclysme apparaissait dans l'imagination des anciens comme la destruction de la première œuvre

créatrice. Il rendait nécessaire pour ainsi dire un nouveau travail d'organisation de l'univers. Les narrations génésiaques, en particulier celle du Sacerdotal, nous présentent le Dieu d'Israël triomphant deux fois des eaux du grand « tehôm » primordial : une première fois, quand il crée ; une seconde fois, quand il fait sortir la terre des eaux du déluge.

Considérons d'autre part la crainte que devaient éprouver les Hébreux au milieu de l'univers tel qu'ils le concevaient : ils devaient se sentir menacés par les eaux de toutes parts : sur leur tête, l'océan céleste ; autour d'eux, l'océan terrestre ; sous leurs pieds, l'océan subterrestre.

Si Dieu avait vaincu tous ces monstres des eaux au jour de la création, il leur avait lâché les rênes, enlevé la muselière durant la sinistre période du déluge. Sans doute il les avait ensuite fait rentrer dans l'ordre et la soumission. Mais ne devait-on pas toujours vivre dans la crainte d'un retour offensif des eaux diluviennes ?

Heureusement non, répondaient unanimement le Jahviste et le Sacerdotal. Nous avons vu dans la conclusion du récit jahviste comment l'auteur entendait exprimer par une quadruple opposition de contraires que désormais le cours de la nature serait stable et invariable et qu'il ne serait jamais plus troublé par un nouveau déluge. Dans la conclusion du récit sacerdotal, Dieu fait à ce sujet une alliance avec tous les êtres vivants. Il répète qu'il n'y aura jamais plus de déluge pour ravager la terre et comme signe de l'alliance accordée par lui, il met son arc dans la nuée. Ce solennel engagement a trouvé un écho dans Isaïe, LIV, 9, où nous lisons : « Comme j'ai juré que le déluge de Noé ne se répandrait plus sur la terre, de même je jure de *ne plus m'irriter contre toi et de ne plus te menacer* ».

Nous répétons (car cette conclusion nous paraît d'une souveraine importance) que pour les deux narrateurs, pour le rédacteur et les lecteurs, cet engagement constituait l'élément essentiel dans les récits bibliques, une note originale et caractéristique de ces narrations, par opposition à la tradition suméro-accadienne.

Nous avons dit, dès le début de notre étude, que les récits bibliques de la création et du déluge ont entre eux d'étroites affinités : à vrai dire, pour les Hébreux, ce qui importait, ce n'était pas que le déluge ait eu lieu, *mais c'était qu'il n'y aurait jamais plus de déluge*. C'est grâce à cette assurance venant de leur Dieu que l'œuvre de la création était désormais stabilisée et resterait une œuvre stable. Ce n'était que grâce à cette promesse divine que la création acquérait enfin ce caractère d'une œuvre faite par un Dieu bon et qui aime son peuple. Désormais l'on pouvait dire que Dieu donnait la terre aux hommes pour qu'ils l'habitassent en sécurité, sans avoir à redouter encore l'épouvantable catastrophe dont le souvenir restait gravé dans l'imagination des anciens.

Les considérations que nous avons proposées dans une étude antérieure sur les récits de création expliquent en même temps la présence dans la Bible des narrations du déluge. Cette double série constituait un bloc dans la pensée des Hébreux, de telle manière que la première série entraînait la seconde. De cette double série se dégageait la leçon émouvante adressée à la Nouvelle Jérusalem en Isaïe LIV, 8 : « Dans un débordement de colère, je t'ai caché un moment mon visage, mais avec un amour éternel j'ai pitié de toi, dit ton Rédempteur, Jahvé ».

Que dans un débordement de colère Dieu ait caché son visage à l'œuvre sortie de ses mains, c'était là ce qu'il fallait expliquer. Ce thème de la destruction totale avait été imposé aux narrateurs hébreux et bibliques par la tradition suméro-accadienne. Les auteurs jahviste et sacerdotal l'acceptèrent sans discussion, puisqu'aussi bien elle répondait aux conceptions qu'ils se faisaient de la création et du déluge.

D'autre part, la conception de la transcendance divine chez les hagiographes était telle qu'ils admettaient parfaitement que Dieu était libre de faire de ses créatures et de l'ensemble de sa création ce qui lui semblait bon : lui seul était juge, l'homme n'avait qu'à s'incliner devant les jugements divins, même s'il était incapable de les comprendre.

Toutefois, à la différence de ce que l'on trouve dans les récits suméro-accadiens, le monothéisme éthique a agi sur les vieux thèmes orientaux avec toute sa force de transformation. De l'étude des divers textes [64] relatifs au déluge, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, se dégage l'interprétation suivante : Dieu, dans un juste châtiment, a puni les impies, mais il a délivré de l'épreuve les hommes pieux. Le juste Noé, trouvé sans reproche, a été, par la Sagesse divine, protégé au milieu des plus graves dangers et il est devenu la souche d'une humanité nouvelle qui ne reverra plus le déluge.

C'est par cet enseignement éthico-religieux que les récits bibliques se séparent d'une manière radicale de la légende suméro-accadienne, malgré les ressemblances indéniables que nous avons signalées en bien des points. Dans cette légende mythologique, c'est la colère des dieux qui décrète d'anéantir le genre humain en le noyant. La raison de cette décision? Dans la légende d'E-a et Atra-ḫasis, nous apprenons que les hommes, s'étant multipliés, le dieu En-lil est dérangé par leurs rassemblements : le bruit qu'ils font est devenu excessif, leur tumulte empêche les dieux de dormir. Dans d'autres récits, on ne donne aucun motif. Malgré l'obligation où il se trouve de garder le secret sur les délibérations des dieux, le dieu E-a révèle à son favori, appelé suivant les versions Zi-ud-sud-du, Um-napishtim-ruqu,

64. Cfr le livre de la *Sagesse*, X, 4; XIV, 1-7; *Ecclésiastique*, XLIV, 17-19.

Atar-ḫasis, Xisouthros, Sisithros, la décision prise et lui conseille de construire un vaisseau. Ce favori d'E-a est donc sauvé, ce que les autres dieux acceptent à contre-cœur : ce n'est qu'au prix d'un sacrifice que le rescapé parvient à modifier leurs sentiments à son égard. Rappelons ici l'attitude de ces divinités suméro-accadiennes qui prennent peur devant le déluge qu'elles ont elles-mêmes décidé, se réfugient au ciel d'Anou, où elles se couchent « comme des chiens » ; dès qu'elles ont respiré l'odeur du sacrifice, elles se rassemblent « comme des mouches » au-dessus du sacrificateur, non sans se disputer entre elles, à l'instar des dieux et des déesses homériques.

En opposition totale avec ces conceptions, les récits bibliques sont construits au point de vue du plus pur monothéisme éthique. Pourquoi Dieu a-t-il décidé le déluge? Selon le Jahviste, il a vu que la malice des hommes était grande et qu'ils ne formaient en tout temps que de mauvaises pensées dans leur cœur, au point que Jahvé se repentit d'avoir fait l'homme et il s'affligea dans son cœur. Selon le Sacerdotal, la terre se corrompit devant Elohim, la terre se remplit de violence ; toutes les créatures avaient perverti leur voie sur la terre.

Pourquoi Dieu a-t-il sauvé Noé? Selon le Jahviste, parce que Jahvé l'a trouvé seul juste parmi ceux de sa génération. Selon le Sacerdotal, parce que Noé était un homme juste, intègre parmi ceux de sa génération.

Les hagiographes se sont donc servis des récits du déluge pour inculquer un enseignement impressionnant sur le Dieu d'Israël qui est à la fois justice et amour. C'est ce contenu moral et religieux que le rédacteur de la Genèse a voulu mettre en relief.

Rien ne pouvait mieux servir la cause de la vérité que la découverte des récits suméro-accadiens du déluge. En raison même de l'étroite relation existant entre eux et les récits bibliques du même événement, ils ont singulièrement aidé l'exégèse catholique à déterminer infiniment mieux que cela n'avait été possible auparavant, le genre littéraire des récits bibliques parallèles. On a pu ainsi assigner à ces derniers la place qu'ils occupent dans le développement d'un thème littéraire unique, lequel s'est maintenu avec un remarquable succès à travers plusieurs millénaires.

En raison même de l'identité du thème développé, nulle découverte n'était plus capable de révéler la force transformante du monothéisme éthique d'Israël, lequel a réussi, du point de vue religieux, à modifier de fond en comble la vieille légende suméro-accadienne que racontaient, au pays des Chaldéens, les ancêtres et contemporains d'Abraham.

Concernant l'enseignement religieux dégagé des récits bibliques du déluge, il faut enregistrer les réactions de la pensée chrétienne primitive, telle qu'elle se révèle à nous dans les écrits du Nouveau Testament.

L'auteur de la seconde Epître de Pierre — nous l'avons noté déjà — distinguait dans l'histoire du monde créé par Dieu trois périodes qui divisaient adéquatement toute la durée de cette histoire : un premier monde avait été extrait des eaux de l'océan primordial, mais il était rentré dans ces eaux, aux jours du grand déluge universel; lui avait fait suite notre monde actuel, lequel est destiné, au moment de la Parousie du Seigneur, à périr par le feu; ensuite viendra le monde futur définitif.

De par la volonté divine, le déluge ne se reproduira plus jamais. Toutefois les récits génésiaques de ce cataclysme gardent valeur de préfiguration relativement à la fin du monde actuel, surtout si l'on y joint la narration de la ruine de Sodome et Gomorrhe, comme le faisait Jésus dans ses prédications. La ruine de la Pentapole par le feu inculquait, au jugement de la pensée chrétienne primitive, la nature du désastre qui marquerait la fin du monde et les récits du déluge insinuaient quelle en serait l'universalité.

Car, à l'époque du Nouveau Testament, ainsi qu'en fait foi la seconde Epître de Pierre, on interprétait la narration biblique du déluge comme celle d'un désastre absolument universel. A la terre et au ciel d'avant le déluge avaient succédé la terre et le ciel de maintenant. Seul Noé et les sept membres de sa famille avaient échappé : en tout, huit rescapés, ni plus ni moins.

Un cataclysme à ce point universel posait devant la pensée chrétienne un problème qui n'avait pas préoccupé l'Ancien Testament : celui du sort éternel de ceux qui avaient péri dans les eaux diluviennes. On ne manqua pas d'affirmer que Dieu avait usé d'une longue patience et qu'il n'avait frappé qu'après avoir multiplié les avertissements : Noé prêcha pendant longtemps la nécessité d'une conversion.

Il y a mieux : alors que la théologie juive refusait aux victimes du déluge toute participation au salut messianique, la pensée chrétienne primitive n'a pas hésité à étendre à ces âmes le bienfait de la rédemption [65]. Après la mort du Sauveur et avant sa résurrection, l'âme du Christ est allée vers ces âmes qui étaient en prison, comme dit l'épître de Pierre. Et qu'a-t-elle fait là? Elle a prêché, comme avait autrefois prêché Noé. La pensée chrétienne primitive s'imaginait-elle qu'une dernière chance de salut était offerte à ces âmes qui avaient été incrédules à la prédication de Noé, si elles voulaient croire à la prédication du Christ? On interprète ordinairement ce passage comme signifiant que l'âme du Christ vint annoncer le salut à celles qui, au dernier instant, s'étaient repenties et avaient expié.

Non seulement la parénèse chrétienne développa la typologie du

65. Cfr Meinertz et Vrede, *Die Katholischen Briefe*, Bonn, 1932, p. 107-110. Sur la descente du Christ aux Enfers, voir aussi l'article de J. Chaîne dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. II, col. 418-426.

déluge, figure du baptême, mais de ces récits concernant le monde ancien détruit par les eaux diluviennes, elle tira des leçons pour exhorter à une grande vigilance les fidèles qui attendaient, avec la Parousie, la fin du monde actuel. L'auteur de la seconde Epître de Pierre en déduisit un argument pour confondre les moqueurs qui, las d'attendre la Parousie, prétendaient qu'il n'y avait jamais eu dans le passé aucun changement et qu'il n'y en aurait jamais dans l'avenir.

G. LAMBERT, S. J.

P.S. — En avril 1955, le bulletin édité par la société orientaliste « Ex Oriente Lux » sous le titre « Phoenix » annonçait qu'à proximité de la Mégiddo biblique en Palestine, un berger avait découvert un fragment de tablette cunéiforme. Ce serait une partie de la huitième tablette de l'épopée de Gilgamesh : dans les 19 lignes du recto, Enkidu fait part à son ami Gilgamesh d'un songe dans lequel il a vu une apparition étrange. Les 21 lignes du verso décrivent Gilgamesh pleurant la mort d'Enkidu.

On sait qu'à Mégiddo des fouilles furent entreprises de 1926 à 1938 par l'Institut Oriental de l'Université de Chicago. C'est sur les décombres entassés par l'exploration américaine que la tablette aurait été retrouvée.

Le journal anglais « The Times » du 3 mars 1955, p. 7, déclarait que des experts du département des antiquités en Israël avaient examiné la trouvaille, en consultation avec le Professeur Goetze de l'Université de Yale. La tablette daterait du deuxième millénaire avant J.-C.

Si la pièce est authentique et si la date est exacte, cette découverte permettra de tirer des conclusions intéressantes. A Tell-el-Amarna, en Egypte, on a retrouvé des fragments de trois ou quatre grandes tablettes provenant de la Babylonie et portant des poèmes en accadien : mythe d'Adapa, mythe de Nergal et d'Ereshkigal. On a observé que sur ces textes le scribe égyptien a indiqué la division des mots au moyen de points tracés à l'encre rouge et à l'encre noire. Ces poèmes servaient donc pour l'étude en Egypte de la langue babylonienne.

Dans un cours polycopié sur la Genèse, nous écrivions, il y a une vingtaine d'années : « Qui dira que nous faisons une hypothèse en l'air, si nous concluons que les scribes cananéens d'Ascalon, de Lachish, de Jérusalem, de Mégiddo ont dû se livrer à des exercices identiques pour acquérir la connaissance de la langue babylonienne et de l'écriture cunéiforme? A l'instar de leurs collègues de Hut-Aten, aujourd'hui Amarna, ils ont eu à leur disposition des textes tels que le mythe d'Adapa, la descente d'Ishtar aux enfers, Nergal et Ereshkigal, l'épopée de Gilgamesh avec l'histoire du déluge, l'Enuma elish... ».

La récente découverte de Mégiddo semble bien devoir confirmer notre hypothèse et indique en même temps comment la littérature sumério-accadienne relative au déluge a pu pénétrer en Canaan d'abord, pour influencer ensuite la littérature hébraïque.

G. L.