

Section I : Les aventures d'Oannès et/ou Adapa, à l'aune du sabéisme

Nous allons ouvrir cet article en lisant un Alfred Loisy qui s'exprimait, dans *Les mythes babyloniens et la Genèse* (cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses* ; année et tome VI; pages 218 et suivantes ; Paris 1901 ; Gallica.com, fichier tiff N0036444), de la manière suivante, à propos d'un personnage qui s'appelle, ici, Adapa, un Loisy qui en profitait également pour établir un parallèle entre le mythe d'Adapa et le récit d'Adam et Eve.

Voici ce texte :

La Genèse donne une autre idée, une idée plus primitive à certains égards, des origines de l'humanité (1). Et pourtant le récit jéhoviste, dégagé de ses additions rédactionnelles, quelque ressemblance avec celui qu'on vient de lire.

Quand Iahvé fit la terre et les cieux, alors qu'il n'y avait ni plantes ni hommes sur la terre, « lahvé forma l'homme avec la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. Et lahvé planta un jardin dans Eden (2), et il y mit l'homme qu'il avait formé. Et lahvé fit pousser du sol toutes sortes d'arbres beaux à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin (3). » L'homme fait

Notes

1. Une idée analogue à celle du texte babylonien, au moins pour ce qui regarde les origines de la religion; est au fond de GEN. iv, 26, où il faut lire : « Celui-ci fut le premier à invoquer le nom de lahvé. ». Cette notice, qui appartient à une souche secondaire du document jéhoviste, est empruntée à une légende où Enos, « l'homme », remplaçait Adam comme ancêtre de l'humanité.

2. L'indication : « à l'orient » paraît être une glose. Cf. HOLZINGER, op. cit. 25.

3. ii, 7-9. La mention de « l'arbre de la science du bien et du mal » vient en surcharge et doit être une glose. Cependant, les critiques regardent plutôt comme interpolée la mention de l'arbre de vie. Ils en donnent pour raison le discours du serpent (GEN. iii, 5), ou il est dit que le fruit de l'arbre rendra les hommes « semblables à Dieu, con naissant le bien et le mal e. Mais cette explication, qui a de faciliter l'addition d'un second arbre, peut très bien se rapporter à l'arbre de la vie. En tant qu'arbre de l'immortalité, l'arbre de vie est un arbre divin qui fait participer ceux qui en mangent à tous les privilèges de la divinité; son premier effet par rapport à l'homme ignorant ne peut-être que le don de la science ; mais ce don n'exclut pas celui de

l'immortalité, d'autant que l'effet du fruit merveilleux ne pouvait se manifester à cet égard que par la perpétuité de l'existence, à condition que l'homme eût toujours la faculté de s'en nourrir. On verra plus loin que l'arbre de vie est essentiel à l'économie du récit primitif, tandis que l'arbre de la science est en rapport avec le développement de la légende dans la tradition religieuse d'Israël

page 219

de terre, l'homme créé avant les plantes et les animaux, voilà deux traits notables qui établissent un lien de parenté entre la Genèse et le document chaldéen. Si l'on savait où était situé le jardin d'Eden, on en découvrirait peut-être un autre non moins important. Malheureusement l'indication géographique est vague. Eden peut être le mot assyrien édinu qui signifie « plaine ». Ce qu'on lit ensuite (1) touchant le cours d'eau qui sort d'Eden et se partage en quatre fleuves, dont deux le Tigre et l'Euphrate, sont identifiés avec certitude, ne peut servir à localiser Eden, non seulement parce que l'identité de deux fleuves reste incertaine et que l'on a discuté depuis des siècles, sans pouvoir s'entendre, sur l'emplacement attribué par cette notice au jardin de Dieu, mais parce que tout le passage relatif aux fleuves est une addition secondaire, et qu'on ne doit pas se presser d'imputer à l'auteur primitif l'opinion du glossateur. Nous reviendrons sur celle-ci à l'occasion du déluge, car l'île lointaine où est relégué le héros divinisé du déluge babylonien peut satisfaire aux données géographiques du second jéhoviste. Faisant, pour le moment, abstraction de ces données, nous trouvons seulement que le jardin devait être voisin d'une source qui abreuvait toute la surface de la terre, et que cette source, qui paraît antérieure aux fleuves, comme la source ou la mer du document babylonien, a quelque chance d'être la source même de l'océan ; d'où il suit que le récit biblique prend pour point de départ de la création un endroit voisin de la mer, ce qui concorde parfaitement avec le mythe chaldéen. Dans la conclusion du récit (2), lorsque lahvé

Notes

1. GEN. ii, 10-15. Cf. HOLZINGER, op. cit. 26.
2. GEN. iii, 23,

page 220

chasse l'homme, il le congédie simplement pour qu'il aille travailler la terre d'où il a été pris, comme si le jardin confinait au pays qui a été occupé ensuite par l'homme et ses descendants. Il n'est donc pas téméraire de penser que l'Eden de l'ancien récit jéhoviste est clans la région où ont vécu les plus lointains ancêtres du peuple hébreu et de la race sémitique, dans la Basse Chaldée, quoique le sentiment de cette localisation ait pu être plus ou moins effacé chez le narrateur, et que la notice concernant les quatre fleuves suppose une conception assez différente du paradis terrestre et de son rapport avec la terre habitée.

Il est évident que, sur ce point, l'affinité du récit jéhoviste avec les documents assyriologiques est éloignée, et même contestable (1), lorsqu'on écarte les compléments rédactionnels. Mais il ne faut pas considérer que le site du jardin. L'histoire elle-même est à examiner de près. Le jardin de Dieu où apparaissent successivement l'homme, les plantes et les animaux, n'est pas sans analogie avec le domaine sacré d'Éa, la cité d'Eridu, qui se peuple de la même manière. De plus, l'explication donnée par le jéhoviste au sort de l'homme a des traits communs avec des mythes babyloniens qui, de prime abord, ne semblent pas décrire la condition primitive de l'humanité. Nous citerons ici le mythe d'Adapa.

Le texte de cette légende (2) a été trouvé en Égypte, à El-Amarna, avec la correspondance assyrienne des rois Aménophis III et Aménophis IV; sa rédaction remonte par conséquent au XVe siècle avant l'ère chrétienne, et l'endroit même où on l'a trouvé prouve que les mythes babyloniens ont voyagé, en des temps fort anciens,

Notes

1. HOLZINGER, *op. cit.* 43-45.
2. On peut en voir la transcription et la traduction dans JENSEN, *op. cit.* 92—101, avec les indications bibliographiques.

page 221

depuis l'Euphrate jusqu'au Nil. Adapa demeurait près de la mer, où il allait pêcher des poissons pour la maison d'Éa, son père et son seigneur. Éa « lui avait fait une large oreille (1), pour révéler les destins du pays; il lui avait donné la science, il ne lui avait pas donné l'immortalité ». C'était le temps où, les dieux conversaient familièrement avec les hommes, Éa vivait avec ses fidèles dans la cité d'Eridu. Comme Adapa se livrait un jour à sa besogne familière, Shûtu, le vent du sud, le jeta dans l'eau et l'envoya e dans la maison des poissons. Adapa furieux brisa les ailes de Shûtu. Pendant sept jours le vent du sud ne souffle plus, et Anu en demande la raison à son messenger Ilabrat. En apprenant l'exploit d'Adapa, le dieu du ciel s'émeut et décide que le coupable lui sera amené. Le messenger d'Anu porte cet ordre à Éa dans Eridu. Aussitôt le sage Éa fait prendre à Adapa un vêtement de deuil. A la porte d'Anu se trouveront deux dieux, Tammuz et Gishzida: ils demanderont à Adapa la raison de son deuil; Adapa répondra qu'il pleure deux dieux qui ont quitté la terre, Tammuz et Gishzida ; les deux dieux seront prévenus en faveur d'Adapa et lui ménageront un accueil bienveillant auprès d'Anu. Cependant Éa lui dit encore : Quand tu paraîtras devant Anu, on te présentera une nourriture de mort, n'en mange pas; on te présentera de l'eau de mort, n'en bois pas; on te présentera un vêtement, mets-le ; on te présentera de l'huile, oins-toi. Ne néglige pas l'ordre que je te donne; garde la parole que je te dis.

Tout se passe comme Éa l'avait prévu. En arrivant aux cieux, à la porte d'Anu, Adapa trouve les deux dieux Tarmuz et Gishzida, et il se les

rend favorable Introduit devant Anu, Adapa raconte simplement son aventure.

Notes

1. Expression figure qui signifie l'étendue de l'intelligence.

page 222

Tammuz et Gishzida intercèdent pour lui. Anu s'apaise, et il se demande même ce qu'il pourrait faire pour le protégé d'Éa : « Pourquoi Éa a-t-il révélé à un homme (1) impur (2) l'intérieur du ciel et de la terre, l'a i grand, lui a fait un nom ? Nous, que lui ferons-nous ? Apportez-lui la nourriture de vie et qu'il mange — On lui apporta la nourriture de vie, il n'en mangea pas ; on lui apporta de l'eau de vie, il n'en but pas ; on lui apporta un vêtement (3), il le mit ; on lui apporta (le l'huile, il s'oignit. » Anu le regardait avec étonnement: « Pourquoi n'as-tu pas mangé ni bu ? Tu ne vivras pas.

Adapa s'excusait sur ce que Éa lui avait défendu de manger et de boire. Il n'en était pas moins renvoyé « à sa terre ». La légende se terminait par une malédiction qu'Anu prononçait contre Adapa, cette e graine d'humanité, qui avait brisé les ailes du vent du sud et qui était monté au ciel ». Il y était question de terreurs, de maladies, d'insomnies. Cette conclusion est mutilée. On y voit du moins que l'humanité, en la personne d'Adapa, au lieu d'être immortelle çlans le ciel, restait sur la terre, avec la science communiquée par Éa, afin d'y exercer une souveraineté indéfinie, mais pour y être sujette à toutes les inquiétudes, à toutes les douleurs, à la mort.

On a démêlé dans cette légende un double mythe (4), un mythe naturel, à demi effacé, qui est la lutte d'Adapa contre le vent du sud, et un mythe que l'on peut dire humain, puisqu'il a pour objet d'expliquer la condition

Notes

1. Ameluta, une humanité, un être humain.
2. Noter qu'Adapa est en tenue de deuil. Il ne peut pas être question de ses imperfections naturelles, si ce n'est en tant qu'elles constituent le défaut de la pureté (au sens antique du mot) requise pour communiquer dans le ciel avec les dieux.
3. Pour mettre à la place de son habit de deuil.
4. JASTROW, *op.cit.* 544-554.

page 223

mortelle de l'homme. C'est le second qui est en rapport, et en rapport assez étroit, avec le récit jéhoviste. Au mythe naturel appartiennent les personnages de Shûtu, le vent du sud, de Tammuz et de Gishzida. Le vent du sud est censé avoir la forme d'un oiseau, comme le dieu Zû, dont nous avons déjà parlé; c'est le vent des tempêtes, et l'on peut croire qu'il représente en cette légende la saison des pluies et l'hiver.

Tammuz l'amant d'Ishtar, est bien connu; c'est le dieu du printemps, qui meurt chaque année après le solstice d'été. Gishzida (1) est une divinité du même genre. On voit que, dès les temps les plus reculés, le départ de ces dieux pour l'autre monde, leur mort annuelle, était l'occasion de cérémonies lugubres auxquelles fait allusion le deuil d'Adapa. Adapa, fils d'Éa et vainqueur de Shûtu, rappelle Marduk, le soleil printanier qui ramène le calme et la vie dans la nature. La sympathie que lui témoignent Tammuz et Gishzida est facile à comprendre, puisque c'est lui qui les ressuscite. Par ce côté, le mythe d'Adapa correspond au mythe de la création et à tous ceux qui figurent la victoire du printemps sur l'hiver, de la vie sur la mort, de l'ordre sur le chaos.

Mais le personnage et le rôle d'Adapa se trouvent considérablement modifiés et diminués pour s'adapter au mythe humain, à l'explication des contradictions que semble présenter la destinée de l'homme. Adapa est l'homme tel que l'a voulu Éa, le créateur et l'ami, le bienfaiteur de l'humanité. Il n'est pas seulement un individu; bien que la ville d'Eridu existe avec sa population, Adapa personnifie la race des hommes. Or, à cet homme, sa créature de prédilection, Éa qui lui a donné l'intelligence

Notes

1. Gishzida doit être le même dieu que Ningishzida, un des dieux de Gudéa et son patron spécial; il a été plus tard identifié à Ninib. Le cinquième mois (ab) du calendrier babylonien lui était consacré.

page 224

et la science, qui lui révèle, à l'occasion, les secrets des dieux, n'a pas donné l'immortalité; et non seulement il ne la lui a pas donnée, il ne veut pas qu'il l'obtienne, sans doute parce que ce présent serait dangereux, ou tout simplement parce que l'immortalité, la vie éternelle, étant un privilège essentiellement divin, il est absurde que l'homme devienne dieu, puisqu'il ne serait plus homme et ne pourrait plus accomplir sur la terre les desseins d'Éa. C'est ce qui apparaît dans l'occasion qui s'offre pour Adapa de devenir immortel. Son affaire avec Shûtu le fait mander auprès d'Anu. Éa ne veut pas qu'Adapa soit puni, et il a pris ses précautions pour apaiser la colère du roi des dieux; mais il a prévu aussi qu'Anu aurait l'idée d'équilibrer la destinée d'Adapa, qui est contradictoire en apparence. A l'homme qui possède la science des dieux, qui a pénétré dans le ciel, Anu trouvera qu'il convient d'accorder l'immortalité, pour qu'il devienne dieu tout à fait, et qu'il ne reste pas sur la terre avec des facultés et des dons inquiétants pour les dieux mêmes. Anu voudra rendre Adapa immortel en lui faisant part d'aliments magiques, des mets divins, le pain et l'eau de la vie. Éa n'hésite pas à tromper Adapa sur la nature de ces choses; il lui dit que ce sont pain et eau de mort. Il n'est guère possible de supposer que le sage Éa, qui connaît tout, se tromperait lui-même sur les intentions qu'aura le dieu du ciel, et qu'il prive Adapa de l'immortalité par ignorance et maladresse. Éa sait fort bien que ce n'est pas au ciel qu'on trouverait l'aliment et l'eau de mort. De son

voyage au ciel et de son entrevue avec Anu, Adapa ne rapportera qu'un habit convenable et la tenue d'un homme bien élevé ; le pêcheur devient civilisé. Mais les dieux du ciel, mécontents de lui et aussi d'Éa, dont ils voient avec crainte le plan se réaliser, joignent à la mortalité, qu'Éa sans doute ne voulait pas épargner à sa créature préférée, tous les

page 225

maux qui maintenant préparent la mort et contre les quels les hommes ne cesseront pas, de chercher des remèdes auprès d'Éa leur bienfaiteur. L'immortalité ne peut pas être la loi de l'homme, et il faut que l'homme se perpétue sur la terre pour le service des dieux. C'est ce qui sera expliqué par. Éa au dieu Bel après le déluge; Éa concédera qu'il peut y avoir lieu de frapper les hommes de divers fléaux, mais il réclamera la conservation de l'espèce. Bel voudra rendre immortels le héros du déluge et sa femme pour la raison qui poussait Anu à conférer le même privilège à Adapa ; ce sera une exception qui confirmera la règle, et dont Adapa, représentant de l'humanité, ne pouvait pas être l'objet; elle sera fondée sur le même principe que la règle, à savoir que l'on ne peut pas être à la fois homme et immortel, parce que ce serait être à la fois homme et dieu. Bel déclarera que Sitnapishtim et sa femme, qui étaient hommes, seront désormais dieux, et, pour cette raison même, il ne les laissera pas sur la terre des vivants, il les transportera hors de ce monde.

Avant de relever les analogies de ce mythe avec le récit jéhoviste, il importe de mettre en relief l'économie primitive de celui-ci. Le premier homme a été placé dans le jardin que Iahvé a planté ; ce jardin n'est pas seulement le séjour destiné à l'humanité, mais celui de Dieu, qui s'y promène à la fraîcheur du soir. L'homme est isolé dans ce séjour; Iahvé le constate, et crée les animaux; mais les bêtes ne sont pas la société qu'il faut à l'homme, et Iahvé crée la femme, en la tirant de l'homme, comme l'homme avait été tiré de la terre. L'homme et sa compagne sont ignorants et innocents, la preuve en est qu'ils sont nus, et qu'ils n'ont pas de honte. Cependant la source de la science était auprès d'eux. L'arbre de vie était au milieu du jardin. Mais, dès

page 226

avant la création des animaux et de la femme (1); Iahvé avait dit à l'homme : « tu mangeras de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre qui est au milieu du jardin (2), parce que le jour où tu en mangeras, tu mourras. » On sait comment l'ordre de Iahvé fut transgressé. Le serpent, « le plus rusé des animaux » (3) fait connaître à la femme la véritable nature de l'arbre défendu, qui n'est pas un arbre de mort, mais un arbre de vie, un arbre divin, dont le fruit communique à ceux qui en mangent les privilèges de la divinité, à commencer par la science du bien et du mal : «Vous n'en mourrez; mais Dieu sait bien que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu, sachant le bien et le mal. » La

femme goûte au fruit, et l'homme pareillement; ils acquièrent à l'instant le sens

Notes

1. GEN. ii, 16-17, *Les instructions de Iahvé ne sont pas répétées à la femme. Cette particularité viendrait-elle de ce que la légende biblique combine un récit où il n'était question que de l'homme et de sa destinée, avec un autre récit qui traitait de la femme et de son rapport avec l'homme?*

2. *L'introduction d'un second arbre a obligé le rédacteur à mentionner expressément u l'arbre de la science du bien et du mal », en sorte que Iahvé se trouve, contrairement à l'économie logique du récit, faire connaître à l'homme la véritable nature de l'arbre auquel il lui défend de toucher. Dans GEN. iii, 3, la femme, redisant au serpent la défense de Iahvé, dit simplement : e l'arbre qui est au milieu du jardin , ce qui prouve au moins que la première rédaction ne signalait, au milieu du jardin, qu'un seul arbre.*

3. *Cette manière de présenter le serpent montre bien que l'auteur voit en lui un animal réel. La malédiction prononcée plus loin contre le serpent (GEN. III, 14-15) en est une autre preuve. Il n'y en a pas, moins, dans cette intelligence du serpent, qui devient si funeste à l'homme, comme l'idée d'un être surnaturel, d'un génie malfaisant, mais qui ne se distingue pas de la bête elle-même. Le récit tend à ne faire voir qu'une bête là où la légende primitive faisait voir un animal divin, doué de facultés extraordinaires. Il n'est peut-être pas inutile de répéter que ce serpent n'a rien de commun avec les monstres du chaos, Tiamnat. Rahab ou Léviathan. L'identification du serpent avec le monstre chaotique et le diable s'est faite plus tard. Elle est accomplie dans Ap. xii, 9; xx, 2 (cf. JEAN, viii, 44).*

page 227

du bien et du mal, ce qui les fait s'apercevoir qu'ils sont nus, et ils couvrent leur nudité avec des feuilles de figuier. Mais leur désobéissance est bientôt découverte. Iahvé les interroge et ils s'excusent, l'homme sur la femme, la femme sur le serpent. Tous les trois sont condamnés le serpent se traînera sur le sol et mangera la terre, il sera hostile aux hommes et souffrira de leur hostilité ; la femme souffrira les douleurs de l'enfantement, retournant à l'homme (1) par le mariage, elle subira sa domination; l'homme sera condamné au travail de la terre, il gagnera son pain à la sueur de son front, en attendant que lui-même retourne à la terre d'où il a été pris. Les malédictions prononcées par Iahvé ne font que décrire la condition historique du serpent, de la femme et de l'homme. L'auteur essaie d'expliquer cette condition, sans se demander si elle aurait pu être différente. Iahvé veut bien donner à l'homme et à la femme des habits de peau, mais il les chasse du jardin (2), et le couple

Notes

1. GEN. iii, 16. *La leçon des Septante, [texte grec], suppose dans l'hébreu [texte hébreu] « ton retour » au lieu de [texte hébreu] « ton désir ». La leçon de l'hébreu n'est pas aussi naturelle qu'il paraît, et celle du grec a l'avantage de présenter le même sens sous une forme plus concrète, d'être confirmée par une locution analogue dans Il SAM. XVII, 3 (d'après le grec, l'hébreu n'offrant aucun sens), d'être réclamée, en quelque sorte, par la structure même du récit. NESTLE, Marginalien, 6.*

2. GEN. iii, 23. *Le v. 30, concernant le nom d'Eve, n'est pas à sa place et peut être une addition rédactionnelle; le v. 22 en est une certainement; il est en rapport avec le dédoublement de l'arbre qui était au milieu du jardin a; de même, la première partie du v. 24, qui fait double emploi avec le v. 23, et paraît en rapport avec l'interpolation relative aux quatre fleuves; les critiques rejettent également la dernière partie du v. 24, parce qu'il y est question de l'arbre de vie; cet argument tombe, si l'arbre de vie est l'arbre unique, et ce qui est dit des chérubins et de l'épée flamboyante pourrait se rattacher au v. 23. Ce trait, tout babylonien, marquerait nettement l'origine de la légende primitive. L'idée que l'arbre a besoin (l'être gardé contre un retour de l'homme se comprend mieux si le paradis est sur la terre des vivants, et si l'homme continue d'habiter à proximité du jardin de Dieu. La première partie du v. 24 (corrigée d'après le grec) indiquerait plutôt une translation assez lointaine qui rendrait moins nécessaire la présence des gardiens. Cependant, les précautions prises par Iahvé complètent bien le v. 22. BUDDE (Urgeschichte, 44-58) ramène, après le v. 21, ce qui est dit vi, 3, touchant la durée de la vie humaine; cf. HOLZINGER, op. cit., 41.*

page 228

humain, doué de la science du bien et du mal, mais privé de l'immortalité, va mener l'existence qui est maintenant celle de tous les hommes, où se succèdent et s'entremêlent la naissance, le travail, la souffrance et la mort.

Si on laisse de côté le rôle de la femme et celui du serpent, qui ont leurs équivalents dans d'autres légendes, on est surpris de trouver que la matière du récit biblique est presque la même que celle de la légende d'Adapa, avec un esprit tout différent. De part et d'autre la science et l'immortalité sont des privilèges divins, qui sembleraient ne devoir pas être séparés, qui ne le sont pas dans la divinité, mais qui ne sont pas donnés tous deux à l'homme, parce que, s'il les possédait l'un et l'autre, il serait comme Dieu; il peut bien arriver à la science, mais non à l'immortalité; encore paie-t-il cher ce don de la science; il le possède contrairement à une volonté divine, et c'est cette volonté qui ajoute à sa condition mortelle tous les maux de l'existence. L'aliment de vie lui avait été dénoncé comme une nourriture de mort; de sa rencontre passagère avec le fruit de l'immortalité, l'homme n'emporte qu'un habit, avec la malédiction divine. Il est de toute invraisemblance que ces analogies soient fortuites, et il est remarquable que le récit biblique s'accorde avec la légende d'Adapa en tant que mythe humain, sans qu'il y ait la moindre trace du mythe naturel. On peut dire que ce

dernier devait être abandonné avec tout ce qui répugne à l'esprit du monothéisme ; mais le fait n'en mérite pas moins d'être signalé.

page 229

Les différences qui existent par rapport au mythe humain ne laissent pas d'être importantes et significatives. Le conflit des volontés divines qui, dans la légende poly théiste, met en opposition Anu, le seigneur du ciel, et Éa, le créateur de l'humanité, se résout nécessairement dans le récit monothéiste et dans les desseins de Iahvé, en une sorte de contradiction. Iahvé comme Éa, veut le bien de l'homme, et comme Éa, il ne lui a pas donné l'immortalité ; mais il prend la place d'Anu offrant l'aliment de vie à Adapa, puisqu'il met l'arbre de vie à la portée de l'homme, tout en reprenant le rôle d'Éa pour présenter l'arbre de vie comme un arbre de mort. Le premier narrateur n'éprouvait pas le besoin de justifier l'attitude et les paroles de Iahvé, qui a le droit de dire et de faire ce qui lui plaît. Plus tard, on fut choqué de lui voir dire que l'arbre de vie était un arbre de mort, et l'introduction de l'arbre de la science pallia le mensonge divin en faisant disparaître cette antithèse de l'arbre de vie censé arbre de mort sur laquelle reposait, par un côté, l'économie du récit primitif. Du reste, le résultat visé n'était pas obtenu, puisqu'il n'était pas vrai non plus que l'arbre de science fût un arbre de mort ; l'homme goûtait sans mourir, au fruit de la science, et il fallait encore l'éloigner de l'arbre de vie pour lui ôter le moyen d'être immortel (1). Ces gaucheries de la narration proviennent des modifications introduites dans la légende traditionnelle. Ce qui dégage de façon plus réelle la responsabilité de Iahvé, c'est l'idée, tout à fait propre au récit jéhoviste, d'attribuer à une désobéissance de l'homme la privation de l'immortalité. Dans la légende babylonienne, Adapa semble victime de sa fidélité aux instructions d'Éa, il est trompé par son dieu, et il se trouve puni sans l'avoir mérité ; on peut dire qu'il n'expie aucune faute

Notes

1. Ainsi l'a compris l'auteur de GEN. iii, 22, 24.

page 230

personnelle, mais la rivalité des dieux. Iahvé a soumis l'homme à une épreuve : s'il l'a induit en erreur sur la nature de l'arbre de vie, c'était pour essayer sa docilité ; l'homme, en transgressant un précepte divin, s'est rendu lui-même indigne de l'immortalité. Seulement on se heurte à une autre contradiction. L'homme, en ne touchant pas à l'arbre de vie, restait incapable de vie éternelle, en sorte que, pour ce qui est de l'immortalité considérée en elle-même, son obéissance ne lui rapportait rien. L'auteur ne laisse aucunement entendre que la prohibition concernant l'arbre de vie aurait été levée au bout d'un certain temps, et même le récit interpolé ne suppose pas que l'homme innocent ait eu la permission de toucher au fruit de vie (1). Ce qui serait advenu si l'homme n'avait pas désobéi, on ne le dit pas, et on n'a pas cherché à le savoir ; on a fait seulement ce que l'on pouvait, en partant de l'ancienne légende, pour écarter de Iahvé le grief d'injustice ou

d'arbitraire et de mensonge; on à pensé détruire le premier grief par la désobéissance de l'homme, et le second par l'addition d'un arbre distinct de l'arbre de vie, qui devenait l'objet direct de la défense portée à l'égard du premier. L'éventualité d'une existence immortelle n'a pas été envisagée dans le récit jéhoviste : il ne s'agit pas d'expliquer dans quelles conditions l'homme aurait pu être immortel, mais seulement pourquoi il ne l'est pas ; l'idée sous-entendue est qu'il ne devait pas l'être ; l'idée exprimée est qu'il a manqué, par sa faute, de le devenir ; niais on ne va pas plus loin, et le récit, avec tous ses compléments, laisse encore au lecteur cette impression, que, si l'homme avait été immortel, il n'y aurait pas eu d'humanité.

Les transformations que la légende a subies en ce qui regarde la communication de la science ne sont pas moins

Notes

1. C'est ce qui résulte de GEN. iii, 22,

page 231

curieuses à noter. Éa, dès l'abord, a pourvu Adapa d'intelligence et de science, de toute science; il lui a révélé tous les secrets du monde terrestre et n'a pas même craint de lui faire connaître ceux du ciel. En ce vieux pays de Chaldée, où la civilisation avait pris de bonne heure forme scientifique par un usage abondant de l'écriture, par le développement des arts, par l'observation du ciel, on concevait la science comme un attribut divin sans doute, mais aussi comme un don reçu dès l'origine par la bienveillance d'Éa et que la jalousie des autres dieux ne pouvait ravir à l'humanité. Ce point de vue se modifia en Israël, où la littérature et les arts ne se développèrent que tardivement et où la science ne fut jamais qu'empruntée. Là on continua de regarder la science comme une prérogative divine, on exagéra plutôt ce caractère de la science, et l'on admit que Iahvé ne s'était pas d'abord proposé de la donner à l'homme. L'idée de la science se confondit, pour ainsi dire, avec l'idée de Dieu et de l'immortalité, à tel point que la science et la vie éternelle purent être réunies dans un même symbole, l'arbre qui était au milieu du jardin, et dont le fruit, qui pouvait rendre l'homme semblable à Dieu, avait été interdit par Iahvé à sa créature. En même temps l'idée de la science était profondément modifiée. Israël n'avait plus le sens de la sagesse chaldéenne, de l'aptitude de l'esprit humain à l'intelligence de ce monde, à l'observation des phénomènes terrestres et célestes. La domination de l'homme sur la nature est formulée en termes éloquents dans le récit élohiste de la création ; mais c'est que ce récit n'est pas ancien, qu'il vient après un contact prolongé du peuple juif avec les civilisations étrangères et après un renouveau de l'influence babylonienne. L'ancien esprit d'Israël a marqué de son empreinte le récit jéhoviste ; c'est pourquoi l'homme, tout grand qu'il est, n'est que supérieur aux bêtes, et il est écrasé,

page 232

en quelque sorte, par la nature et par l'existence; il n'a pas, ne songe même pas à avoir la science de ce monde, ce qui serait participer à la science de Dieu ; il n'a qu'une science, la science amère de la vie, que Iahvé, dans sa bonté, avait voulu lui épargner, et que l'homme a lui-même acquise par sa faute et à ses dépens. Il n'y a pas lieu de restreindre encore plus cette science dans notre récit, et de la réduire à un objet purement moral (1). On pourrait être tenté de le faire si l'on ne regardait que la première manifestation de cette science dans l'homme par l'éveil de la pudeur : ignorant et innocent, l'homme ne s'apercevait pas qu'il était nu ; éclairé par l'effet merveilleux du fruit de vie, il connaît sa nudité et il en a honte. Mais ce n'est là qu'un exemple choisi, qui permet à l'auteur de mettre le premier témoignage de la science humaine en rapport avec sa philosophie du mariage. Le sort de la femme le préoccupe autant que celui de l'homme ; tandis qu'Adapa représente à lui seul l'humanité, dans la Genèse, la race humaine est représentée, par l'homme et par la femme ; ils sont tous deux ignorants et ils s'instruisent ensemble ; ce qu'ils apprennent d'abord n'est que le premier mot du mystère douloureux dont leur Créateur, mécontent, va leur révéler une autre partie, en proclamant la punition de leur désobéissance. La science du bien et du mal est l'expérience générale, la connaissance pratique des choses, pour autant qu'elles sont utiles ou nuisibles, et c'est dans cette catégorie que rentre avec tout le reste ce qui serait pour nous le bien et le mal moraux. Il est dit de Dieu, non seulement dans la rédaction secondaire, mais aussi dans le discours du serpent, qu'il connaît le bien et le mal; cette connaissance ne peut s'entendre uniquement de ce qui est objet de moralité

Notes

1. BUDDE, *op.cit.* 65-92 ; HOLZINGER, 39; cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 314-316.

page 233

humaine, mais de la science des choses envisagées par leur côté utilitaire. L'idéal de sagesse que l'on rencontre dans les livres sapientiaux n'est pas très différent de cette connaissance. Rien d'étonnant à ce que cette conception israélite de la science ait été substituée à la conception babylonienne, étant donné surtout que la substitution, dans le sens qui vient d'être indiqué, ne laisse pas de contribuer à la couleur morale du récit. Cette tendance morale, étroitement liée à l'idée monothéiste, à été avec celle-ci le facteur principal des modifications que la tradition d'Israël a introduite dans la vieille légende chaldéenne.

Il y a néanmoins quelque exagération à dire que la psychologie du péché est magistralement analysée dans le récit jéhoviste (1) : on y trouve une analyse très fine du désir, préparé par la suggestion extérieure, s'excitant lui-même par le regard, cédant à sa propre satisfaction, mais ceci est la psychologie de l'homme, non celle de la faute ; pour que la psychologie du péché fût complète au sens où on le dit, il ne faudrait pas que le pécheur ignorât ce que c'est que bien et