

*ASDIWAL, revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions (supplément 1)*
www.asdiwal.ch

Ce livre est publié avec le soutien de:
la Commission administrative de l'Université de Genève
la Faculté des lettres de l'Université de Genève
la Maison de l'Histoire de l'Université de Genève
la Société académique de Genève
la Fondation Barbour

Illustration de couverture:
Le paradis terrestre, Très Riches Heures, Adam et Ève, Distr. RMN-GP

© 2013, Infolio éditions, CH - Gollion, www.infolio.ch
ISBN : 978-2-88474-265-8
Maquette: Wladimir Dudan
Couverture: Osnat Sharf Boo
Mise en page: Luc Freymond & Osnat Sharf Boo

MONDES CLOS CULTURES ET JARDINS

Édité par Daniel Barbu, Philippe Borgeaud, Mélanie Lozat
et Youri Volokhine

inFOLIO

DU JARDIN D'ÉDEN AU JARDIN DU CANTIQUE DES CANTIQUES

Thomas Römer

(Collège de France/Université de Lausanne)

Gilgameš: le jardin, la femme et le serpent

Avant d'enquêter sur le thème du jardin dans la Bible hébraïque faisons un petit détour par l'épopée de Gilgameš qui a été le « best-seller » pendant plus d'un millénaire dans tout le Proche-Orient ancien. Dès la seconde moitié du deuxième millénaire, on la raconte et on la copie de l'Anatolie jusqu'à l'Égypte, et aussi dans le Levant. Durant le premier millénaire se développe une version standard de l'épopée, dite aussi version ninivite, car la plupart des témoins connus, datant des environs de 650 avant notre ère, ont été retrouvés à Ninive dans la bibliothèque du roi assyrien Assurbanipal. Cette épopée reflète les questions anthropologiques et théologiques de tout le Proche-Orient ancien. Elle a circulé dans l'ensemble du Croissant fertile et a sans doute été utilisée comme exercice dans les écoles de scribes, voire comme texte éducatif servant à initier les jeunes gens de classes aisées aux grands thèmes de la condition humaine: vie, mort et sexualité. Tournons-nous directement vers la deuxième partie de l'épopée¹. Après que les dieux ont décidé de faire mourir Enkidu, l'ami de Gilgameš, son *alter ego*, Gilgameš se met en quête d'un remède contre la mort et entame un voyage qui le conduit jusqu'au bout de la terre afin de rencontrer Utnapishtim, le seul survivant du déluge, à qui les dieux ont accordé l'immortalité (Tablette IX, version ninivite). Il arrive ainsi aux Monts Jumeaux qui gardent la sortie et la rentrée du Soleil. L'entrée

est protégée par des Hommes scorpions, des êtres hybrides, enfantés selon l'épopée d'Enuma Elish² par la divinité aquatique Tiamat pour soutenir la voute céleste³. Ils ont une fonction comparable à celle des chérubins qui gardent l'entrée d'un domaine où aucun homme n'a le droit de pénétrer. Un homme scorpion avertit Gilgameš que personne n'a encore pu traverser les Monts Jumeaux, mais Gilgameš entreprend cette traversée qui, dans l'épopée, est rythmée par le refrain : « épaisse est l'obscurité, il n'y a plus de lumière ». Lorsque Gilgameš sort de sa traversée, il aperçoit un jardin, le « bosquet des dieux » : « Il s'avance vers les arbres brillants des dieux. Un arbre de cornaline porte ses fruits, des grappes pendent jolies à regarder. Un arbre de lazulite porte des fruits, séduisants à voir [texte très lacunaire]... l'agate, l'hématite, - des jardins de luxuriance... »⁴.

C'est un jardin avec des arbres qui portent comme fruits des pierres rares, connues par des textes magiques et médicaux, et difficiles à identifier. Dans cet endroit Gilgameš fait une rencontre : « Lorsque Gilgameš se promène dans le jardin, elle lève les yeux. Vers lui elle regarde »⁵. Il s'agit de « Siduri, la cabaretière, qui habite au tréfonds de la mer. »

Siduri (le nom signifie sans doute « elle est mon rempart ») est selon certains commentateurs une manifestation de la déesse Ishtar qui fut à l'origine des malheurs de Gilgameš ; celui-ci avait refusé de s'unir à elle, provoquant ainsi le conflit avec le monde des dieux, conflit qui s'était soldé par la mort d'Enkidu. Gilgameš fait part de sa quête à Siduri qu'il n'identifie nullement à la déesse.

Dans le fragment Meissner (en ancien babylonien), elle lui répond : « Gilgameš, où donc cours-tu ? La vie que tu poursuis, tu ne la trouveras pas. Quand les dieux ont créé l'humanité c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité ; la vie, ils l'ont retenue pour eux, entre leurs mains. Toi Gilgameš, que ton ventre soit repu, jours et nuit, réjouis-toi, chaque jour fais la fête, jour et nuit, danse et joue de la musique ; que tes vêtements soient immaculés, la tête bien lavée, baigne-toi à grande eau ; contemple le petit qui te tient par la main, que la bien-aimée se réjouisse en ton sein ! Cela, c'est l'occupation de l'humanité »⁶.

Finalement Gilgameš parvient à traverser la mer et arrive chez Utnapishtim. Celui-ci confirme que la mort est le destin des hommes. Comme Siduri, il explique à Gilgameš qu'il doit donc accepter la mort. La femme d'Utnapishtim, par contre, prenant pitié de Gilgameš, lui fait révéler par son mari l'existence d'un remède possible contre la mort : « Gilgameš, je vais te révéler une chose cachée et te dire, à toi, un secret des dieux. Il y a une plante, comme du lycium⁷ dont les épines, comme celles de la rose, te piqueront les mains, mais si tes mains s'emparent de cette plante, tu auras trouvé la vie »⁸.

Gilgameš tente de s'emparer de cette plante et plonge pour la trouver, alourdi par des pierres, au fond de l'océan. L'ayant ramenée il dit au rocher : « Cette plante est la plante du battement du cœur, par elle l'homme retrouve sa force vitale »⁹. Pendant qu'il se baigne dans un lac arrive un serpent : « Alors un serpent flaira l'odeur de la plante. Silencieusement il monta et emporta la plante, et quand il repartit il avait déjà rejeté sa mue »¹⁰.

Selon l'épopée, c'est cette plante qui fait que le serpent commence à muer, phénomène que les Anciens considéraient comme une manifestation de l'immortalité.

On trouve dans cette perte de l'immortalité un scénario qui prépare la narration biblique du jardin d'Éden, sur un mode partiellement inversé : le jardin des dieux, avec des arbres magnifiques, une femme au bout du jardin, une plante de vie, et le serpent qui fait échouer la quête humaine. Ce sont ces matériaux que l'auteur du récit de la Genèse (2,4-3,21) a repris. Mais il s'est également inspiré d'une autre tradition, celle de l'expulsion d'un être primordial hors du jardin, tradition qui se trouve dans le livre d'Ézéchiel.

Le jardin de dieu et l'homme primordial en Ézéchiel 28

Ézéchiel 28 contient une parole contre le roi de Tyr à qui Yahvé reproche d'avoir voulu être un dieu et de ne pas avoir accepté d'être, malgré toutes ses richesses et sa sagesse, un être humain :

1 La parole de Yahvé me parvint: 2 Humain, dis au chef de Tyr: Ainsi parle le Seigneur Yahvé: Ton cœur s'est enhardi; tu as dit: « Je suis un dieu, dans une demeure de dieux, au cœur des mers! » Pourtant tu n'es pas divin, mais humain: tu prends ton propre cœur pour celui d'un dieu! 3 Tu es plus sage que Daniel, rien de secret n'est obscur p^our toi. 4 Par ta sagesse et par ton intelligence tu as acquis des richesses; tu as acquis de l'or et de l'argent dans tes trésors. 5 Par ta grande habileté commerciale tu as accru ta richesse, et à cause de ta richesse ton cœur s'est enhardi. 6 À cause de cela, ainsi parle le Seigneur Yahvé: Parce que tu prends ton propre cœur pour celui d'un dieu, 7 je fais venir contre toi des étrangers, les pires brutes des nations. Ils tireront leurs épées contre ta belle sagesse et ils profaneront ta splendeur. 8 Ils te feront descendre dans la fosse, et tu mourras de mort violente, au cœur des mers. 9 En face de celui qui va te tuer, diras-tu encore: « Je suis un dieu! » Tu ne seras pas divin, mais humain, sous la main de ceux qui te transperceront.¹¹

Ce texte reproche au roi de Tyr de s'être pris pour un dieu, plus sage que le fameux Dan'el dont parlent déjà les textes ougaritiques (voir aussi le passage d'Ézéchiel 14, 14 qui le cite avec Noé). À ce roi est annoncée une mort violente au milieu de la mer (v. 8). Le texte reflète la situation de la ville de Tyr avant Alexandre le Grand: Tyr a été un rocher insulaire qui ne fut relié à la terre ferme qu'en 332 avant l'ère chrétienne. Cette situation géographique a pu favoriser la comparaison du roi de Tyr avec l'homme primordial puisque le jardin dans lequel celui-ci se trouve est à imaginer comme un lieu isolé.

¹¹ La parole de Yahvé me parvint: ¹² Humain, entonne une complainte sur le roi de Tyr! Tu lui diras: Ainsi parle le Seigneur Yahvé: Tu étais le sceau de la perfection, tu étais plein de sagesse, parfait en beauté. ¹³ Tu étais en Éden, le jardin de Dieu; tu étais couvert de toutes sortes de pierres précieuses, de sardoine, de

topaze, de diamant, de chrysolithe, d'onyx, de jaspe, de lapis-lazuli, d'escarboucle, d'émeraude et d'or; tes tambourins et tes flûtes étaient à ton service, préparés pour le jour où tu fus créé. ¹⁴ Tu étais un keroub protecteur, aux ailes déployées; je t'avais placé dans la montagne sacrée de Dieu; tu étais là, tu te promenais au milieu des pierres ardentes. ¹⁵ Tu as été intègre dans tes voies, depuis le jour où tu fus créé jusqu'à celui où l'injustice a été trouvée chez toi. ¹⁶ Par l'importance de ton commerce tu as été rempli de violence et tu as péché; je t'exclus de la montagne de Dieu et je te fais disparaître, keroub protecteur, d'entre les pierres ardentes. ¹⁷ Ton cœur s'est enhardi à cause de ta beauté, tu as perverti ta sagesse par ta splendeur; je te jette à terre, je te livre en spectacle aux rois. ¹⁸ Par la multitude de tes fautes, par l'injustice de ton commerce, tu as profané tes sanctuaires; je fais sortir du milieu de toi un feu qui te dévore, je te réduis en cendres sur la terre, sous les yeux de tous ceux qui te regardent. ¹⁹ Tous ceux qui te connaissent parmi les peuples sont atterrés à cause de toi; tu es un objet d'épouvante, tu n'es plus, tu ne seras jamais plus!¹²

Ce texte applique au roi de Tyr un mythe de l'homme primordial installé dans un jardin qui comme en Genèse 2-3 s'appelle Éden (mot signifiant « volupté, désir, plaisir »). On pense souvent que l'identification de cet être primordial avec le roi de Tyr résulte d'un développement secondaire¹³, ce qui est tout à fait possible.

En Ézéchiel 28, l'être primordial est un être solitaire, comme Adam au début de son séjour dans le jardin, mais contrairement à Genèse 2, il est un être parfait, plein de sagesse. C'est une différence importante d'avec Genèse 2-3, où c'est justement l'acquisition de la connaissance du bien et du mal qui devient l'enjeu de la tentation qui mène à l'expulsion du jardin¹⁴. En Ézéchiel 28 cette connaissance fait partie des prérogatives originelles de l'être primordial.

À noter également que cet être est comparé à un sceau (Ézéchiel 28, 12) qui scelle la création mais qui exprime aussi une relation

intime avec le dieu créateur (on retrouvera la symbolique du sceau notamment dans le Cantique des Cantiques). On porte en effet le sceau autour du cou, d'une certaine manière proche du cœur.

Dans le texte massorétique l'être primordial est appelé un *kéroub*. Le vers 14 pose cependant un problème de traduction :

אֶת־כְּרוּב מִמַּשַׁח הַסּוּבָךְ וַיִּתְחַיֵּךְ בְּהַר קָדֵשׁ אֱלֹהִים

Cette description du chérubin manque dans la LXX¹⁵, la traduction grecque, peut-être parce qu'elle est difficile à comprendre ; elle contient un verbe qui fait penser à la racine hébraïque « oindre », dans une forme verbale toutefois non attestée par ailleurs. C'est pour cela que les dictionnaires postulent une deuxième ou troisième signification : « étendu » ou « étincelant ». Mais la signification « oint » s'appliquerait fort bien dans ce contexte, car elle exprimerait le caractère royal de cet être primordial (d'autant plus que l'oracle est appliqué au roi de Tyr). La deuxième racine qui décrit le *keroub* est *s-k-k* ; elle signifie « couvrir, protéger ». Cette racine est aussi utilisée pour désigner la fonction des chérubins dans le sanctuaire du désert et le temple de Jérusalem : leur tâche est de protéger l'arche de Yavhé (Exode 25, 20 ; 37, 9 ; 40, 3 ; I Rois 8, 7).

En Ézéchiel 28, le *kéroub* a été placé au milieu de la sainte montagne de dieu. Ceci signifie que le jardin est ici identifié ou imaginé à la montagne des dieux, conception bien attestée dans la mythologie proche-orientale. Comme nous l'avons mentionné, cela correspond également à la situation géographique de Tyr.

Mais ce qui est surtout intéressant voire intrigant est le fait que dans le texte massorétique le premier être est un *kéroub* contrairement à la version grecque qui a compris : « Avec le *kéroub* je t'ai (c'est-à-dire l'homme primordial) placé ... », rapprochant ainsi davantage Ézéchiel 28 de l'histoire de Genèse 2-3 ; dans la version grecque, le *kéroub* est en effet l'outil par lequel l'homme primordial est chassé du Jardin.

Dans le texte hébreu, au contraire, l'être primordial est le *kéroub* lui-même, avec une autre particularité : quand Dieu s'adresse à lui, le

mot « tu » (אַתָּה) se trouve au féminin. Cela résulte peut-être simplement d'une « confusion » entre le masculin et le féminin, attestée de temps à autre dans les textes de la Bible hébraïque. On pourrait également imaginer une discrète allusion au fait que l'être primordial avait une identité sexuelle ambiguë, comme les rabbins le disent pour Adam. Le *kéroub* d'Ézéchiel 28 est un être hybride comme par exemple les hommes-scorpions dans l'épopée de Gilgamesh.

Selon le texte hébreu d'Ézéchiel 28, le *kéroub* « se promène » dans le jardin, au milieu des « pierres de feu » (28, 14), alors qu'en Genèse 3 c'est Yahvé Elohim qui se promène dans le jardin. Les nombreuses pierres précieuses dont il est question en Ézéchiel 28 établissent un parallèle avec l'épopée de Gilgamesh qui décrit le caractère merveilleux du jardin à l'aide d'arbres portant des pierres précieuses. En Ézéchiel 28, ces pierres semblent faire partie du revêtement de l'être primordial.

Il est intéressant de noter que certaines de ces pierres se retrouvent également en Exode 28, dans la description du pectoral du grand prêtre¹⁶ :

Ézéchiel 28,13	Exode 28,17-20
Tu étais couvert de toutes sortes de pierres précieuses, de <i>sardoine</i> , de <i>topaze</i> , de <i>diamant</i> , de <i>chrysolithe</i> , d' <i>onyx</i> , de <i>jaspe</i> , de <i>lapis-lazuli</i> , d' <i>escarboucle</i> , d' <i>émeraude</i> et d' <i>or</i> .	¹⁷ Tu y sertiras une garniture de pierres, quatre rangées de pierres : première rangée, une <i>sardoine</i> , une <i>topaze</i> , une <i>émeraude</i> ; ¹⁸ deuxième rangée, une <i>escarboucle</i> , un <i>lapis-lazuli</i> , un <i>diamant</i> ; ¹⁹ troisième rangée, une <i>opale</i> , une <i>agate</i> , une <i>améthyste</i> ; ²⁰ quatrième rangée, une <i>chrysolithe</i> , un <i>onyx</i> , un <i>jaspe</i> . Ces pierres seront enchâssées dans leurs montures d' <i>or</i> .

Il est difficile de savoir s'il existe une dépendance littéraire entre ces deux textes¹⁷. Si Exode 28 présuppose Ézéchiel 28 on pourrait dire que le grand prêtre symbolise, par sa fonction, l'être primordial.

En Ézéchiel 28, l'expulsion du *kéroub* qui voulait être un dieu s'adresse à sa mort ; à ce niveau Gilgamesh, Ézéchiel 28 et Genèse 2-3

se rejoignent : à la sortie du jardin il y a la mort que l'homme doit apprendre à accepter et à gérer.

Avant de nous tourner vers le récit de la Genèse, arrêtons-nous un bref instant sur l'origine du concept d'un jardin divin.

Les jardins ou parcs royaux à l'origine du concept d'un jardin des dieux

Des jardins royaux, souvent à proximité ou à l'intérieur du palais sont largement attestés en Mésopotamie et dans le Levant, comme le montre par exemple le jardin royal à Ougarit¹⁸. L'image d'un jardin du roi assyrien Sennachérib construit vers 700 avant notre ère est particulièrement intéressante (pl. XXIII).

Comme en Ézéchiel 28, ce jardin est conçu autour d'une colline au sommet de laquelle se trouve peut-être un sanctuaire (avec la statue d'un dieu ou d'un roi). Ce jardin se veut sans doute le reflet d'un jardin divin. Il est arrosé par des canaux qui symbolisent l'abondance et la fertilité. La situation à proximité du palais et du sanctuaire reflète l'idée que le jardin se trouve au centre ou à l'origine du monde. Le jardin est un espace clos, seuls y ont accès le roi et ses intimes. Une telle conception sous-tend aussi l'image du jardin en Genèse 2-3.

Le jardin, l'homme, la femme et le serpent en Genèse 2-3

Selon Genèse 2, Yahvé Elohim façonne un homme (*'adam*) à la manière d'un potier ; il le place ensuite dans un jardin qu'il plante, après avoir créé l'homme. En Genèse 2, 8 ce jardin se trouve en Éden, alors que selon 2, 15 Éden est le nom du jardin.

Ce jardin est situé à l'est, ce qui a amené des générations d'exégètes à chercher le paradis en Mésopotamie. Il existe en Genèse 2, 10-14 un morceau savant, ajouté sans doute après coup¹⁹, qui donne une description « géographique » des quatre fleuves sortant du jardin à partir d'une seule source :

¹⁰ Un fleuve sortait d'Éden pour arroser le jardin, et de là il se divisait en quatre bras. ¹¹ Le nom du premier est Pishôn ; c'est celui qui contourne tout le pays de Havila, où l'on trouve l'or ¹² – et l'or de ce pays est bon. Là se trouvent aussi le bdellium et la pierre d'onyx. ¹³ Le nom du deuxième fleuve est Guihôn ; c'est celui qui contourne tout le pays de Koush. ¹⁴ Le nom du troisième fleuve est le Tigre ; c'est celui qui coule à l'est de l'Assyrie. Le quatrième fleuve, c'est l'Euphrate.²⁰

Le concept iconographique est traditionnel : un dieu au milieu d'un jardin à partir duquel jaillissent quatre fleuves (pl. XXIV).

Les deux derniers fleuves sont bien identifiés, il s'agit des deux fleuves qui caractérisent la Mésopotamie. Curieusement c'est à propos de ces fleuves que le texte est le moins loquace²¹. Quant au Pishon et au Guihon, on a proposé toutes sortes d'identifications²² : d'autres fleuves de la Mésopotamie, ainsi que le Gange, l'Indus, mais sans qu'on puisse se baser sur des arguments plausibles. Le fait que le Guihon soit présenté comme contournant le pays de Koush a également provoqué son identification au Nil (l'Éthiopie étant appelée *Koush* dans la Bible), mais ce serait la seule fois dans la Bible que le Nil serait désigné de cette façon. Guihon par contre est bien attesté comme nom de la source qui jaillit au sud du mont du Temple de Jérusalem et qui traverse la vallée de la Géhenne. Il est évidemment difficile à admettre que cette rivière puisse contourner le pays de Koush, à moins d'abandonner l'idée d'une « géographie raisonnée ». Le premier bras du fleuve n'est pas attesté ailleurs ; il s'agit peut-être d'un nom créé *ad hoc* à partir de la racine *p-w-š*, « bondir ». C'est ce fleuve qui est caractérisé de la manière la plus précise : les pierres précieuses dont il est question font penser à Ézéchiel 28 et aussi à Exode 28 et 39, 6 et 13 où elles se trouvent sur le vêtement liturgique du grand prêtre. Peut-être s'agit-il d'une géographie mythique qui veut lier le jardin aussi bien à la Mésopotamie, qu'à Jérusalem et peut-être aussi à l'Égypte, trois centres du judaïsme à l'époque perse.

Rappelons que l'homme est créé en premier, à partir de la terre, avant même le jardin qui devient son premier environnement. Le récit présente l'homme comme un agriculteur (il doit travailler la terre) et un jardinier qui doit entretenir le jardin. Il est appelé en hébreu 'adam (Adam), un nom qui n'est pas un nom propre, car il vient du terme désignant la terre, 'adamah, qu'il doit cultiver. Alors que dans les épopées d'Enuma Elish et d'Athra-hasis, l'homme est créé avec du sang divin, ici c'est en lui donnant son souffle que Yahvé en fait un être vivant²³.

Contrairement à l'être primordial d'Ézéchiel 28, il n'est pas dit que cet être ait été doué de sagesse, ou de beauté. On ne sait pas non plus si Adam a été façonné pour vivre à jamais dans le jardin. Yahvé constate que l'homme ne peut être seul, il lui faut un vis-à-vis. Il crée alors les animaux, de la même terre que l'homme, et offre à l'homme de les nommer. L'acte de nommer implique, dans la pensée sémitique, une notion de création et de pouvoir. Ainsi Yahvé donne à l'homme la supériorité et la domination sur les animaux. Notons cependant que dans ce jardin l'homme et les animaux sont apparemment censés pouvoir cohabiter sans violence, et les animaux ne sont pas supposés servir de nourriture à l'homme. Il y a donc, comme dans le premier récit de la création en Genèse 1, l'idée d'une cohabitation pacifique entre hommes et animaux qui prendra fin au moment où l'ordre du jardin sera perturbé par la transgression de la femme et de l'homme. Malgré leur provenance commune, les animaux ne sont pas un vis-à-vis pour l'homme, qui ressent le manque d'un être semblable à lui.

Dieu crée alors la femme à partir de l'homme. On ne sait pas bien ce que le narrateur imagine exactement car le mot hébreu peut aussi se traduire par côté ou face, et ainsi renvoyer à une sorte de dédoublement. L'expérience réussit, et l'homme s'écrie que la femme est « os de ses os, chair de sa chair »²⁴. Le lien étroit qui les unit est également exprimé par un jeu de mot: *iš* (homme) - *išša* (femme). Ce récit est donc un récit *étimologique* qui explique que le lien entre un homme et une femme est plus fort que les liens de sang à l'intérieur d'une famille. La femme représente ainsi un véritable vis-à-vis pour

l'homme, mais leur relation reste néanmoins inégale, puisque c'est l'homme qui nomme la femme, comme il a nommé les animaux.

Au début, l'homme et la femme vivent dans le jardin comme les animaux, dans un état de sexualité indifférenciée ; ils sont nus, mais ne s'en rendent pas compte. Leur vie n'est structurée que par l'interdit divin de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Le récit dans sa forme actuelle est structuré autour de deux arbres. L'arbre de la vie, motif courant dans le Proche-Orient ancien, n'apparaissant qu'au début et vers la fin du récit ; et l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont l'homme ne doit pas s'approcher. Il y a là un retournement intéressant par rapport à Ézéchiel 28, où l'être primordial était doté d'emblée de sagesse et de connaissance alors que cette connaissance est interdite dans le jardin de Genèse 2-3. Cette interdiction est suivie de la sanction « Tu mourras » (Genèse 2, 17). Nous nous trouvons ici devant le même enjeu que dans l'épopée de Gilgameš : la question du pourquoi de la mortalité humaine. L'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance pose cependant aussi une autre question : est-elle une mise à l'épreuve ? Une confrontation de l'homme à ses propres limites ? Dieu pousse-t-il l'homme à la transgression ?

L'agent provocateur de la transgression est le *serpent*, animal qui tient un rôle important dans les mythologies en général. Il convainc la femme de manger le fruit de l'arbre de la connaissance en lui promettant qu'en le mangeant, la femme et l'homme seront « comme des dieux » (Genèse 3, 5).

Yahvé Elohim (Genèse 2, 16-17)	Le Serpent (Genèse 3, 4-5)
¹⁶ Yahvé Dieu donna cet ordre à l'homme : Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; ¹⁷ mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais, car le jour où tu en mangeras, tu mourras.	⁴ Alors le serpent dit à la femme : Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! ⁵ Dieu le sait : le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux connaissant ce qui est bon ou mauvais.

La stratégie du serpent réussit et la femme mange le fruit, puis le fait manger à l'homme. Qui est le serpent? Certainement pas le diable comme le veut l'interprétation chrétienne traditionnelle. On peut l'interpréter de plusieurs façons: il peut être une représentation du chaos; un symbole phallique renvoyant à la fertilité; un symbole de la sagesse et de l'immortalité, puisqu'il semble inverser le processus de vieillissement à chaque mue. Dans le texte, en tous les cas, le serpent n'a pas d'autonomie car il fait partie des créatures du jardin, il joue en quelque sorte le rôle d'agent provocateur. Le lien avec Gilgameš est évident: dans l'épopée la plante de jouvence est perdue à cause de l'intervention d'un serpent.

En Genèse 3, la connaissance acquise en mangeant le fruit n'est pas explicitement celle du bien et du mal, mais la conscience de la nudité. L'homme et la femme découvrent ainsi qu'ils ont une sexualité différente de celle des animaux, et c'est cette prise de conscience qui les éloigne de l'animal et les rapproche des dieux. On retrouve là exactement le même motif que dans l'épopée de Gilgameš, où Enkidu réalise qu'il est différent des animaux avec lesquels il vit, au moment où il couche avec la prostituée et découvre qu'il existe une sexualité propre à l'être humain.

En Genèse 3, l'homme et la femme se découvrent donc nus et cherchent aussitôt à cacher cette nudité. Yahvé réalise ainsi qu'ils ont mangé le fruit de l'arbre de la connaissance, et il punit chacun des acteurs du drame. Pour se justifier l'homme essaie de mettre toute la responsabilité sur la femme. Ainsi la relation harmonieuse qui les unissait est-elle elle aussi remise en question par la transgression et la connaissance qu'ils ont acquises. Les sanctions divines renvoient l'auditeur/le lecteur à sa propre réalité:

- Le serpent est condamné à ramper sur le sol. On explique ainsi l'absence des pattes, et le danger que cet animal représente pour un agriculteur palestinien.
- La femme est condamnée à enfanter dans la douleur, elle sera soumise à l'homme: «Ton désir se portera vers ton mari, et lui, il te dominera.»

- Pour Adam, le sol sera maudit. Sa survie ne sera pas garantie et liée à une vie de dur labeur.

Le texte est donc bien un récit d'origine qui explique comment la souffrance et la mort sont arrivées dans la création, même si, malgré la sanction, la vie reste possible: la femme reçoit un nouveau nom, Ève - *hawwa*: la vivante.

L'expulsion du jardin est alors peut-être une nécessité pour que le premier couple puisse vraiment devenir le couple qui est à l'origine des généalogies humaines. En même temps l'expulsion signifie aussi une séparation stricte entre le monde des dieux et le monde des hommes: «Yahvé Dieu dit: "Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. Maintenant, qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais!"» (Genèse 3,22).

On notera le pluriel employé par Dieu, qui fait probablement référence à la cour céleste. Le sens de cette déclaration divine est clair: maintenant que l'homme et la femme ont mangé l'arbre de la connaissance, plus rien ne les distingue des dieux. L'homme est devenu en quelque sorte un rival pour ces derniers, comme le laisse entendre Yahvé. C'est donc un retournement du mythe du jardin primordial tel qu'il apparaît en Ézéchiel 28: c'est l'acquisition de la connaissance du bien et du mal qui fait que l'homme doit quitter le jardin divin.

De là résulte aussi la nécessité de poser une seconde distinction, entre les hommes et les dieux cette fois; et comme dans l'épopée de Gilgameš, l'homme sera condamné à la mort, à la privation de la vie éternelle, qui est réservée aux seuls dieux. L'homme aurait peut-être pu obtenir la vie éternelle, et rester à jamais dans le jardin divin, mais il serait demeuré dans un état sauvage, animal, indifférencié. En ce sens, il ne s'agit pas du tout d'un récit de la « chute », comme le veut la tradition chrétienne, mais d'une réflexion sur ce qui distingue l'homme des dieux, et sur la condition de l'être humain, qui est condamné à mourir mais qui a néanmoins en lui quelque chose qui le rapproche des dieux.

Le retour vers le jardin est rendu impossible par les *kéroubins* qui gardent le chemin et qui sont sans doute une réinterprétation du *kéroub* d'Ézéchiel 28.

L'impossible retour dans le jardin originel

La Bible hébraïque ne contient pas de texte qui exprime l'idée d'un retour dans le jardin primordial. L'évocation du « jardin d'Éden » sert dans certains textes à exprimer une situation d'abondance, ou l'attente d'une restauration. En Genèse 13, la région de Sodome et Gomorrhe, avant leur destruction, est décrite comme tellement fertile et magnifique qu'elle ressemble au jardin divin :

Loth leva les yeux et vit tout le district du Jourdain, qui était entièrement irrigué. Avant que Yahvé anéantisse Sodome et Gomorrhe, c'était comme le jardin de Yahvé, comme l'Égypte, jusque vers Tsoar.²⁵

Il s'agit de la description de ce que le narrateur imagine avoir été la situation originelle avant la destruction de Sodome et Gomorrhe par Yhwh.

Des textes prophétiques du début de l'époque perse (fin du sixième siècle avant l'ère chrétienne) envisagent la Judée restaurée après la dévastation babylonienne, aussi somptueuse et prospère que le jardin divin, mais celui-ci est utilisé ici à titre de comparaison (exagérée) :

Ainsi Yahvé a pitié de Sion, Il a pitié de toutes ses ruines ; Il rendra son désert semblable à un Éden, et sa terre aride au jardin de Yahvé. La joie et l'allégresse se trouveront au milieu d'elle, les actions de grâce et le chant des cantiques.²⁶

Et on dira : Cette terre dévastée est devenue comme un jardin d'Éden ; et ces villes ruinées, désertes et abattues, sont fortifiées et habitées.²⁷

Certains oracles vont plus loin et envisagent un temps de salut où il y aura de nouveau une relation de paix entre les animaux et les hommes, sans pourtant présenter cette situation comme un retour au jardin.

« Le loup habitera avec l'agneau, et la panthère se couchera avec le chevreau ; Le veau, le lionceau, et le bétail qu'on engraisse, seront ensemble, et un petit enfant les conduira. » La vache et l'ourse auront un même pâturage, leurs petits un même gîte ; et le lion, comme le bœuf, mangera de la paille. « Le nourrisson s'ébattira sur l'antre de la vipère, et l'enfant sevré mettra sa main dans la caverne du basilic. » Il ne se fera ni tort ni dommage sur toute ma montagne sainte ; car la terre sera remplie de la connaissance de Yahvé, comme le fond de la mer par les eaux qui le couvrent.²⁸

Il est difficile de savoir s'il s'agit ici d'une vision eschatologique de la fin des temps ou d'une description du règne d'un roi idéal dont il est question dans la suite du passage. L'évocation de la montagne sainte contient peut-être une allusion au jardin primordial, car en Ézéchiel 28, jardin et montagne sainte sont identifiés.

Le jardin dans le Cantique des Cantiques

Il existe un livre dans la Bible hébraïque qui semble « répondre d'une certaine manière au récit de l'expulsion du jardin en Genèse 2-3, non pas par l'idée d'un retour dans ce jardin, mais par une sorte de décloisonnement du jardin : le Cantique des Cantiques est un livre étonnant à l'intérieur de la Bible. Le nom du Dieu d'Israël n'y est jamais mentionné. Il s'agit d'un texte érotique avec des images assez crues pour ceux qui savent les déchiffrer. On sait en effet que les rabbins se sont offusqués du fait qu'on chantait les textes de ce cantique dans des tavernes peu fréquentables. En lisant les huit chapitres du Cantique on peut se poser la question de

savoir s'il s'agit d'une sorte d'opéra (on parle d'un chœur de jeunes filles) qui contient une certaine trame narrative ou si, au contraire, nous avons simplement à faire à une anthologie de poèmes amoureux. Une réponse définitive est difficile²⁹. On peut cependant voir dans le cantique une certaine progression. Deux amoureux cherchent à se retrouver pour vivre leur amour malgré un certain nombre d'obstacles.

Le Cantique des Cantiques s'inspire largement des poèmes qui décrivent les aventures de la déesse Ishtar, déesse de l'amour et de la volupté. Ishtar est souvent accompagnée d'animaux de la steppe comme des lions ou des gazelles que l'on retrouve aussi dans le Cantique des Cantiques. D'ailleurs, son temple à Babylone s'appelait *l'Etourkalama*, la « maison qui est la bergerie du pays ». Et le scénario du Cantique évoque précisément un contexte « pastoral » : les jeunes gens veulent se rencontrer à la campagne, loin de la ville et des regards indiscrets. Cette invitation que la jeune femme adresse à son amant, de vivre leur amour librement, se retrouve d'ailleurs dans un poème décrivant la relation amoureuse entre la déesse Ishtar et son amant Tammouz, un berger et roi qui sera ensuite divinisé. D'une certaine manière on peut lire le Cantique des Cantiques comme une sorte de « démythologisation », transfert de l'amour des dieux aux amours des humains. Cette reprise de l'amour de la déesse se retrouve notamment dans l'imagerie des animaux qui sont utilisés pour parler du bien aimé comparé à la gazelle ou au faon (Cantique des Cantiques 2, 9); de tels animaux accompagnent fréquemment la déesse de l'amour.

Par rapport au jardin clos dont parlait la Genèse, on observe au chapitre 7 un décloisonnement :

¹¹ Je suis à mon bien-aimé, et son désir se porte vers moi. ¹² Viens, mon bien-aimé, sortons dans les champs, passons les nuits dans les villages ! ¹³ Au petit matin nous irons dans les vignes, voir si la vigne bourgeoine, si la fleur s'ouvre, si les grenadiers fleurissent. Là je te donnerai mes caresses. ¹⁴ Les mandragores

exhalent leur senteur; à nos portes sont tous les fruits exquis, les nouveaux comme les anciens; mon bien-aimé, je les ai réservés pour toi.³⁰

La relation érotique et amoureuse de l'homme et de la femme se vit dans les champs, dans les villages, dans les vergers, mais pas dans un jardin clos. S'il est à plusieurs reprises question du jardin, c'est d'une manière métaphorique :

Tu es un jardin clos, ma sœur, ma chérie, une fontaine close, une source scellée.³¹

J'entre dans mon jardin, ma sœur, ma chérie; je recueille ma myrrhe avec mes essences odoriférantes, je mange mon rayon de miel avec mon miel, je bois mon vin avec mon lait...³²

Dans ces passages, c'est la femme qui est comparée à un jardin clos; que l'homme, dans un langage très érotique, est invité à labourer.

La sortie du jardin est donc pleinement acceptée; le Cantique développe même une sorte de contre-programme ou de réponse à la sortie forcée du jardin en Genèse 2-3.

L'expulsion du jardin en Genèse s'était accompagnée d'une soumission de la femme à l'homme : « ton désir sera vers ton homme et lui régnera sur toi »³³. Le mot hébreu traduit par « désir » n'est attesté que trois fois dans la Bible hébraïque. Il se trouve encore en Genèse 4, 7, un texte dans lequel Caïn est invité à ne pas se laisser dominer par le désir du péché, et ensuite en Cantique des Cantiques 7 :

Genèse 3,16	Cantique des Cantiques 7,11
Vers ton homme sera ton désir et lui te dominera	Je suis à mon bien-aimé et vers moi et son désir

Le désir qui, dans la scène de la sortie du jardin, était unilatéral, se trouve maintenant équilibré. Et du coup l'amour ou le désir érotique, probablement les deux, apparaissent dans le Cantique comme un

remède contre la mort: « Fort comme la mort, est l'amour; dur comme le séjour des morts est l'envie (le désir); ses foudres sont des foudres ardentes, une flamme de Yah »³⁴. Le terme « Yah » à la fin de ce verset est une allusion discrète au nom propre du dieu d'Israël. Le Cantique ne prétend pas que la sexualité et l'amour sont plus forts que la mort, mais affirme qu'ils permettent de tenir, face à la mort³⁵. Ainsi la sortie du Jardin est-elle une sortie qui vaut la peine...

LES SEXES DU JARDINIER. QUELQUES SPÉCULATIONS DES ANCIENS SUR L'ANDROGYNIE D'ADAM

Christophe Batsch
(Université de Lille)

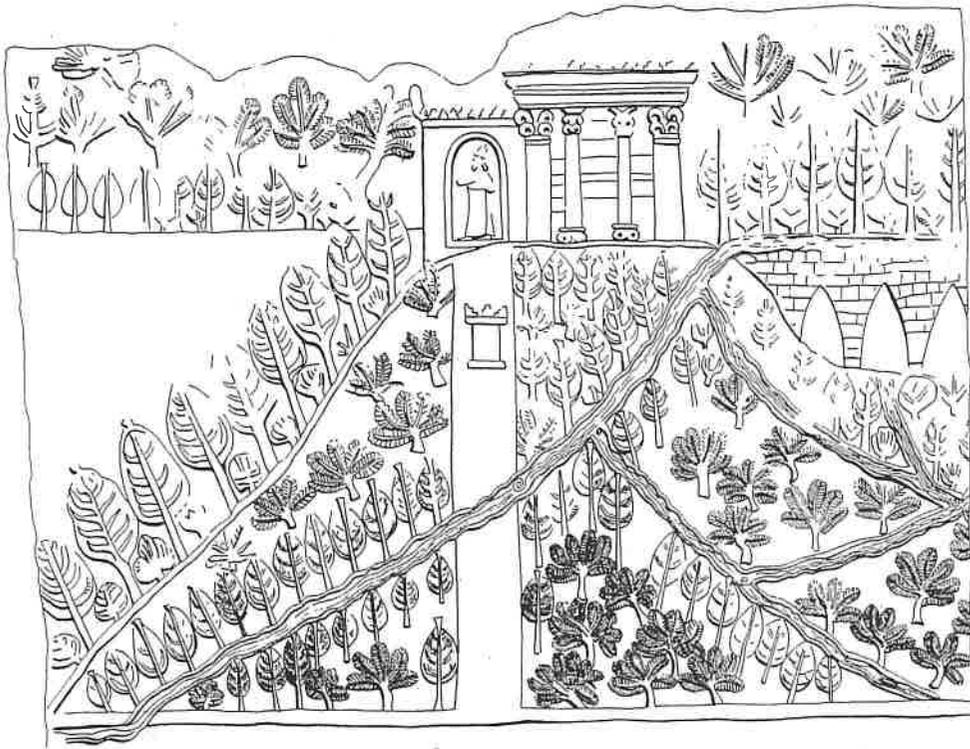
Qui recherche d'où proviennent les nombreuses images de plantes, de jardins ou de floraisons qui désignent les justes, les sages et les élus dans les écrits du judaïsme de la fin du deuxième Temple et des débuts de l'époque rabbinique, en arrive sans surprise à des évocations du jardin d'Éden.

Endzeit wird Urzeit: Adam préfigure l'homme des derniers temps

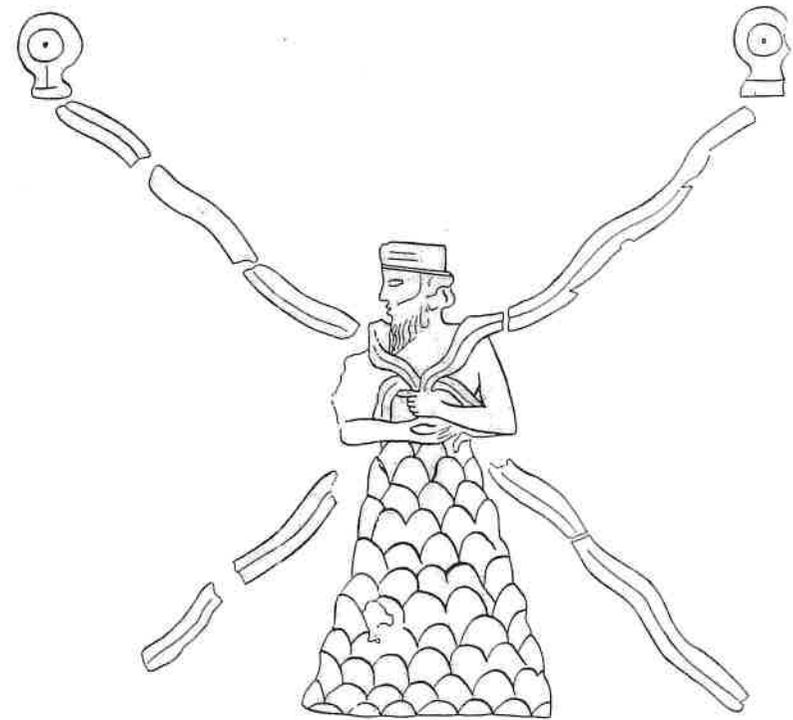
On est en effet à l'époque du développement des littératures juives apocalyptiques, eschatologiques et messianiques. Pour situer le phénomène dans son contexte historique, c'est en gros la période des trois siècles et demi qui séparent la conquête séleucide de la Coelée-Syrie de l'échec du soulèvement de Bar Kochba: entre 200 avant et 135 après l'ère vulgaire.

Durant toute cette période, l'intérêt porté aux temps des derniers jours entraîne un grand regain d'intérêt pour la situation d'Adam en son jardin, avant l'expulsion, en vertu de la conviction que l'époque eschatologique renouera avec les premiers temps de la création. On retrouve ici le principe anthropologique selon lequel les temps ultimes idéalisés seront à l'image du temps originel idéal: *Endzeit wird Urzeit*.

Se développe alors toute une série de réflexions théoriques et théologiques sur le statut d'Adam, ses caractéristiques et ses fonctions



Relief du palais d'Assurbanipal, reproduction du dessin publié dans O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Neukirchen - Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972, avec l'aimable permission de l'auteur.



Dieu de la montagne tenant les quatre fleuves, Nouveau Palais d'Assur vers -1500, selon le dessin publié en O. Keel, *Bildsymbolik*, avec l'aimable permission de l'auteur.

- GALLAND, Paris, Éd. Garnier frères, 1988); *Le Livre des Mille Nuits et une nuit* (traduction JOSEPH CHARLES MARDRUS, Paris, Éd. De la Revue blanche, 1899); *Alf layla wa layla*, Beyrouth, al-Maṭba'a al-kātholikiyya, 1956 (orig. 1889) (en arabe).
- 28 «Hikāyat al-nā'im wa al-yaqzān», *Alf layla wa layla*, pp. 153-159.
- 29 Un autre *exemplum* d'origine orientale, transmis par les mêmes voies à l'Occident où il a été promis à une large postérité sous le titre de «La Séduction» ou, dans le *Décameron*, des «Oies du frère Philippe», comporte des ressemblances avec la légende du Vieux de la Montagne. Il raconte l'éducation souterraine d'un jeune prince, maintenu par son père à l'écart du monde, et qui s'émerveille à sa première sortie de la beauté extraordinaire de tout ce qu'il découvre. Nous nous emploierons dans une étude ultérieure à établir les liens, déjà suggérés par WOLFGANG FLEISCHHAUER (*art. cit.*), entre cette historiette et notre légende.
- 30 *Le Lai de l'oiselet* v. 44-54 et 57-58 (éd. WOLFGANG, *Transactions of the American Philological Society*, vol. 8, n° 5, 1990). Nous traduisons.
- 31 Sur cette question, voir entre autres GILLES ECKARD, «"Li Oiseaux dit en son latin". Chant et langage des oiseaux dans trois nouvelles courtoises du Moyen Âge français», *Critica del testo* 2, 2 (1999), pp. 677-693; MARION UHLIG, «Quand l'oiseau chante et chastie: le *Lai de l'oiselet* dans *Barlaam* et *Josaphat* et les traductions françaises en vers de la *Disciplina clericalis*», in AMY HENEVELD, MARION UHLIG éd., «Pour une poétique de l'*exemplum* courtois», *Cahiers de recherche médiévale et humaniste* 23 (2012), pp. 61-72.
- 32 CHRÉTIEN DE TROYES, *Cligès*, v. 3173-3326 (éd. MÉLA, COLLET, Paris, Le Livre de Poche, 1994).
- 33 L'hypothèse la plus répandue parmi les philologues et les historiens est celle d'une rédaction en deux phases: la première par un témoin direct de la croisade, Richard le Pèlerin, et la seconde, à la fin du XIII^e siècle, par un remanieur du nom de Graindor de Douai.
- 34 RICHARD LE PÉLERIN, GRAINDOR DE DOUAI, *La Chanson d'Antioche* v. 2423-2428 (éd. DUPARC-QUIOC, Paris, Geuthner, 1977).
- 35 Et, aussi, même si l'anecdote est toute fictionnelle puisque le Vieux de la Montagne est ici confondu avec le seigneur de Rohais (Édesse).
- 36 ERNOUL, BERNARD LE TRÉSORIER, *Chronique* (éd. DE MAS LATRIE, Paris, Renouard, 1871, pp. 288-324). Nous traduisons.
- 37 *Ibid.*, pp. 323-324. Nous traduisons.
- 38 *Ibid.*, p. 324. Nous traduisons.
- 39 JOINVILLE, *La Vie de saint Louis*, § 249, (éd. MONFRIN, Garnier, Paris, 1995, p. 294).
- 40 *Ibid.*, § 452, p. 412.
- 41 *Ibid.*, § 459, p. 416: «Touz ceulz qui croient en la loy Haali dient que ceulz qui croient en la loy Mahomet sont mescreant, et aussi touz ceulz qui croient en la loy Mahomet dient que touz ceulz qui croient en la loy Haali sont mescreant». Traduction: «Tous ceux qui croient dans la religion d'Ali disent que ceux qui croient dans la religion de Mahomet sont des mécréants, et de la même façon, tous ceux qui croient dans la religion de Mahomet disent que tous ceux qui croient dans la religion d'Ali sont des mécréants».
- 42 *Ibid.*, §§ 462-463, pp. 416-419.
- 43 Rien ne permet d'affirmer que Jean de Mandeville ait effectué le moindre voyage, étant donné que tout ce que son texte relate, à quelques rares exceptions près, peut être rapporté à des récits antérieurs aisément identifiables. Quant à Marco Polo, la réalité largement plus tangible de ses expéditions a cependant été mise en doute par des silences que les historiens peinent à s'expliquer, comme l'absence de référence au thé ou à la Grande Muraille de Chine.
- 44 MARCO POLO, *La Description du monde* XL (éd. BADEL, Paris, Le Livre de Poche, 1997, pp. 117-118).
- 45 JEAN DE MANDEVILLE, *Le Livre des merveilles du monde* XXX (éd. DELUZ, Paris, Éditions du CNRS, 2000, pp. 440-441).
- 46 MARCO POLO, *La Description du monde* XL (éd. BADEL, p. 118): «Et leur faisoit entendre le Viel que en ce jardin estoit paradis. Et pour ce l'avoit il fait de telle maniere que Mahomet dist que leur paradis sera beaulx jardins et plains de conduiz de vin et de lait et de miel et d'yuae et plain de belles fames au delit de chascun en telle maniere comme cellui du Viel».

- 47 JEAN DE MANDEVILLE, *Le Livre des merveilles du monde* XXX (éd. DELUZ, p. 441): «[Li Viel] disoit qe ce estoient angeles de Dieu et qe ceo estoit Paradiz qe Dieu avoit promis a ses amies en disant: "Dabo vobis terram fluentem lacte et melle"».
- 48 MARCO POLO, *La Description du monde* XL (éd. BADEL, p. 116).
- 49 Sur cette question, voir JEAN DELUMEAU, *Le Jardin des délices. Une histoire du paradis* Paris, Fayard, 1997; ROBERT HARRISON, *Jardins: réflexions* (traduction FLORENCE NAUGRETTE), Paris, Le Pommier, 2010.
- 50 Les ressemblances entre les rares enluminures représentant le Paradis et celles illustrant le jardin du Vieux de la Montagne qui figurent dans le beau manuscrit 2810 du fonds français de la Bibliothèque nationale de France sont en effet troublantes (voir en particulier les folios 16v pour le Paradis; 214 et 222 pour le jardin du Vieux). Peut-être le sont-elles encore davantage entre ces représentations du jardin d'Alamūt et le *Paradiesgärtlein* composé en Flandres dans les mêmes années 1410-1420 que le *codex* 2810 (voir PHILIPPE LORENZ, *Strasbourg 1400: un foyer d'art dans l'Europe gothique*, Strasbourg, Musées de Strasbourg, 2008, pp. 162-163). Nous remercions très chaleureusement Jean Wirth pour cette dernière suggestion, mais aussi pour la stimulante discussion et les pistes de réflexion qu'elle a engagées.
- 51 GUSTAV FLÜGEL, *op. cit.*, p. 3. Nous traduisons de l'allemand.
- 52 Il s'agit du *Sar-Guzasht-i-Sayyidna*, 'ALA AD-DIN 'ATA-MALIK JUVAINI, *op. cit.*, p. 683.
- 53 *Ibid.*, p. 673.
- 54 FARHAD DAFTARY, *op. cit.*, pp. 118-121. Nous remercions également Charles Genequand pour le généreux partage de ses connaissances.
- 55 JOSEPH VON HAMMER-PURGSTALL, *art. cit.*, p. 201.
- 56 EDWARD W. SAID, *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, (*Orientalism*, London, Penguin Books, 1978), Paris, Seuil, 2005 (orig. 1980), p. 350.
- 57 Il s'agit de la huitième histoire du troisième jour.

Du jardin d'Éden au jardin du Cantique des Cantiques p. 205

- 1 Il existe de nombreuses traductions de l'épopée qui contiennent aussi des introductions retraçant sa formation et son contenu. En français on consultera notamment: JEAN BOUILLÉ, *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1992; RAYMOND JACQUES TOURNAY, AARON SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, Le Cerf (Litératures Anciennes du Proche-Orient 15), 1998 (orig. 1994). Il existe également une traduction magnifique en allemand: STEFAN H. MAUL, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert*, München, C.H. Beck, 2012⁵. L'édition la plus complète contenant la plupart des fragments connus jusqu'à ce jour est en anglais: ANDREW R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. I/II. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2003; on peut aussi consulter SIMO PARPOLA, MIKKO LUUKKO, KALLE FABRITTIUS, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project (SAAC 1), 1997 et beaucoup d'autres. Les traductions des passages dans cette contribution sont surtout inspirées de Tournay et Shaffer.
- 2 Pour une traduction française de cette épopée voir PHILIPPE TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth. Enuma Elis*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project (SAAC 1), 2005 (le titre est en anglais, mais la traduction en français).
- 3 L'idée de deux monts qui délimitent la terre se trouve aussi dans les textes mythologiques d'Ougarit.
- 4 Tablette IX, v, l. 47 ss.
- 5 Tablette IX, vi, l. 35-36.
- 6 Frag. Meissner III, l. 1'-14'. Dans la version ninivite, un constat similaire est fait dans Utnapishtim.

- 7 Le même mot apparaît dans la Bible, en Juges 9, 14 et en Psaume 58, 10 où il est souvent traduit par « buisson d'épines ». Dans l'imaginaire contemporain, et peut-être grâce à Gilgameš, le lycium est encore associé à la longévité, comme le montre une publicité consultable à [http://aloemalick.skyrock.com/409769438-Lycium-Plus.html] (consultée le 10.11.2011).
- 8 Tablette XI, VI, l. 3-5.
- 9 Tablette XI, l. 278-279.
- 10 Tablette XI, l. 287-289.
- 11 Ézéchiél 28, 1-9.
- 12 *Ibid.*, 28, 11-19.
- 13 Voir JEAN MARCEL VINCENT, « Ez 28, 11-19 – un détournement d'oracle? », *Transeuphratène* 23 (2002), pp. 89-100; ZOLTÁN KUSTÁR, « Ez 28, 11-19: Entstehung und Botschaft. Nachzeichnen eines komplexen traditionsgeschichtlichen Prozesses », in RÜDIGER LUX, ERNST-JOACHIM WASCHEK eds., *Die unwiderstehliche Wahrheit: Studien zur ältesten biblischen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, pp. 199-227.
- 14 Voir pour une comparaison des deux récits KONRAD SCHMID, « Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz », *ZAW* 114 (2002), pp. 21-39.
- 15 Pour les différences entre LXX et TM en Ézéchiél, voir KA LEUNG WONG, « The Prince of Tyre in the Masoretic and Septuagint Texts of Ezekiel 28, 1-10 », in FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, MARC VERVENNE, BRIAN DOYLE eds., *Interpreting Translation. Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust*, Leuven, Peeters (BETHL 192), 2005, pp. 447-461; HECTOR M. PATMORE, « Did the Masoretes Get it Wrong? The Vocalization and Accentuation of Ezekiel XXVIII 12-19 », *VT* (2008), pp. 245-257.
- 16 Voir, entre autres, ELENA DI PEDE, ANDRÉ WÉNIN, « Aux origines du Jardin d'Éden: de la Genèse à Ézéchiél », *Graphé* 17 (2008), pp. 19-42.
- 17 Voir les différents avis de JOHN VAN SETERS, « The Creation of Man and the Creation of the King », *ZAW* 101 (1989), pp. 333-342; JAMES BARR, « "Thou are the Cherub": Ezekiel 28, 14 and the Post-Ezekiel Understanding of Genesis 2-3 », in EUGENE ULRICH *et al.*, *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, Sheffield, JSOT Press (JSOT Suppl 149), 1992, pp. 213-223; KONRAD SCHMID, *art. cit.*
- 18 CHRISTOPH UEHLINGER, « Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images », in KAREL VAN DER TOORN éd., *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, Peeters, 1997 (CBET 21), pp. 97-156.
- 19 JOSEPH SCHARBERT, « Quellen und Redaktion in Gen 2, 4b-4, 16 », *BZ* 18 (1974), pp. 45-64; JAN CHRISTIAN GERTZ, « Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 2-4 », in MARKUS WITTE éd., *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin - New York, Walter de Gruyter (BZAW 345/1), 2004, pp. 215-236.
- 20 Genèse 2, 10-14.
- 21 L'affirmation selon laquelle le Tigre coule à l'est de l'Assyrie fait sens si on pense non pas au pays mais à la ville d'Assour.
- 22 Voir un résumé des différentes tentatives chez LOTHAR RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1, 1-11, 26*, Würzburg, Echter Verlag (fzb 70), 1992, pp. 132-134.
- 23 On peut néanmoins déceler dans le nom 'adam une allusion au sang (« dam »), cf. STÉPHANIE ANTHONIOZ, « Le sang est la vie: réflexion sur la création humaine (Gn 2, 7) », *Revue Biblique* 116 (2009), pp. 4-15.
- 24 Genèse 2, 23.
- 25 *Ibid.*, 13, 10.
- 26 Ésaïe 51, 3.
- 27 *Ibid.*, 36, 35.
- 28 *Ibid.*, 11, 6-9.
- 29 Pour la discussion, voir HANS-JOSEF HEINEVETTER, *Das Hohelied als programmatische Komposition*, Frankfurt am Main, Athenäum (Athenäums Monografien Theologie 69), 1988.

30 Cantique des Cantiques 7, 11-14.

31 *Ibid.*, 4, 12.

32 *Ibid.*, 5, 1.

33 Genèse 3, 16.

34 Cantique des Cantiques 8, 6.

35 Voir OTHMAR KEEL, « Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod. Die Lebensmystik des Hohenliedes im Spiegel israelitischer Siegelkunst », *Jahrbuch für Theologie* 21 (2004), pp. 49-62.

Les sexes du jardinier. Quelques spéculations des Anciens sur l'androgynie d'Adam p. 223

- 1 MATTHEW GOFF, « Adam, the Angels and Eternal Life: Genesis 1-3 in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction », in GÉZA G. XERAVITS, JÓZSEF ZSENGELLÉR eds., *Studies in the Book of Wisdom*, Leiden, E. J. Brill, 2010, pp. 1-21.
- 2 Littéralement « une assistance dirigée contre lui ». Cet oxymore a donné lieu à de nombreux commentaires, en particulier ce Rachi.
- 3 Voir, *inter al.*, CHRISTOPH UEHLINGER, « Genèse 1-11 », in THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL MACCHI, CHRISTOPHE NIHAN eds., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 114-133.
- 4 DANIEL BOYARIN, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 37: « In the first story it seems clear that the original creation of the human species included both sexes, while the second suggests an original male creature from whom a female was created out of his flesh. The contradiction presents a classic hermeneutic problem ».
- 5 *Ramé* (ou *râmyah*) est un terme technique rabbinique qui souligne l'existence d'une contradiction à résoudre entre deux sources de même autorité.
- 6 b*Ketubot* 8a (ma traduction).
- 7 Ces deux points ont déjà donné lieu à des spéculations sans fin, qui se poursuivent probablement encore aujourd'hui. Sur les exégèses médiévales concernant la « domination de l'homme sur la nature (Genèse 1, 28), voir GILBERT DAHAN, « L'exégèse de Genèse 1, 28 dans les commentaires [chrétiens] du XII^e siècle », *Revue des études augustinienne* 17 (1992), pp. 124-153.
- 8 Qu'on peut comprendre comme: « les rôles, les genres sexuels » etc.
- 9 PHILON, *De opificio mundi* 76 (ma traduction).
- 10 DANIEL BOYARIN, *op. cit.*, p. 38: « In other words, the designation of this creature as male and-female means really neither male nor female ».
- 11 On se reportera pour l'essentiel aux passages suivants: PHILON, *De opificio mundi* 24-25, 69-88; 134; 151-152; *Legum allegoriae* I, 32-42; II, 4; II, 13; *De Cherubim* 59-60; *Quis reus divinarum heres sit* 139-140; 164; *Quaestiones in Genesim* I, 25.
- 12 IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses* I, 18; traduction ADELIN ROUSSEAU, LOUIS DE TREAU, Paris, Cerf (Sources chrétiennes 264), 1979.
- 13 L'homme « choïque » est en fait un être fabriqué « non de la terre sèche mais de la substance invisible, de la fluidité et de l'inconsistance de la matière (...) dans le système gnostique exposé par Irénée, choïque est pratiquement synonyme de hylique: l'homme hylique proche de Dieu mais sans lui être consubstantiel », ADELIN ROUSSEAU et LOUIS DE TREAU, *ibid.*
- 14 *Nag Hammadi* II, 3 § 71 (116, 22-26); traduction LOUIS PAINCHAUD, in JEAN-PIERRE MAHEU, PAUL-HENRI POIRIER eds., *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Grail (Pléiade), 2007, pp. 335-376. C'est à ce système qu'on attribue ordinairement les références à la « chambre nuptiale », en quoi Louis Painchaud voit moins une pratique (supposée sexuelle par ses détracteurs) qu'une représentation symbolique de la liturgie.