

Sur les mêmes thématiques
chez Labor et Fides :

Philippe Borgeaud, *Exercices de mythologie*, 2004
Jean Rudhardt, *Les dieux, le féminin, le pouvoir*, 2006

Philippe Borgeaud, Nicole Durisch Gauthier,
Dominique Jaillard, Agnes Anna Nagy,
Francesca Prescendi, Thomas Römer, Youri Volokhine

RELIGIONS ANTIQUES

Une introduction comparée

Egypte – Grèce – Proche-Orient – Rome

Edité par Philippe Borgeaud et Francesca Prescendi

2008

LABOR ET FIDES

Philippe Borgeaud, Nicole Durisch Gauthier, Dominique Jaillard, Agnes Anna Nagy, Francesca Prescendi, Thomas Römer, Yuri Volokhine

Religions antiques

Une introduction comparée

EGYPTE — GRÈCE — PROCHE-ORIENT — ROME

Cet ouvrage propose un accès original aux religions de l'Antiquité. Sans être une étude systématique et exhaustive de tous les aspects des religions rencontrées, il présente quelques thématiques et suggère des méthodes d'approche, en mettant en perspective une série de questions qui se posent dès que l'on se penche sur les rites et les croyances des civilisations anciennes : qu'est-ce qu'un sacrifice ? Quelle différence y a-t-il entre religion et magie ? Pourquoi les hommes communiquent-ils avec les dieux par des pratiques divinatoires ? Comment les mythes ont-ils pu transmettre un savoir ? La Grèce et Rome sont au centre du volume, avec des aperçus importants sur l'Égypte, ainsi que le Proche-Orient ancien (incluant la Bible). Dans ces grandes civilisations, les éléments culturels, religieux ou mythiques se diffusent, se rencontrent, réagissent les uns aux autres et se modifient mutuellement. Une culture n'est jamais un vase clos, fait d'éléments « originaux » ou « purs ». Elle est au contraire un système dynamique, parce qu'elle est construite à partir du dialogue continu entre éléments qui se combinent : un jeu de regards croisés, qui ne cesse d'élargir les frontières de l'imaginaire.

ISBN LABOR ET FIDES
978-2-8309-1250-0



thie. Nestoris Incamante, IV^e siècle av. J.-C., Naples, Museo Archeologico, Dessin de F. Lisarighe

Philippe Borgeaud et Francesca Prescendi (éd.)

Religions antiques



Philippe Borgeaud et Francesca Prescendi (éd.)

Religions antiques

Une introduction comparée

LABOR ET FIDES

Chapitre 6

MYTHOLOGIE DE LA MÉDITERRANÉE ET DU PROCHE-ORIENT : REGARDS CROISÉS SUR L'ORIGINE DE L'HUMANITÉ

Philippe Borgeaud et Thomas Römer

Introduction

Pour comprendre comment la question des rapports entre mythe, religion et littérature se pose dès l'aube des cultures européennes, il suffit de lire quelques lignes du vieil historien Hérodote :

De qui naquit chacun des dieux, ou si tous ont toujours existé, quelles sont leurs formes (leurs apparences) : ce n'est, pour ainsi dire, que d'hier qu'on le sait. Je pense en effet qu'Homère et Hésiode ne vivaient que quatre cents ans au plus avant moi. Or ce sont eux qui dans leurs vers ont construit pour les Grecs une théogonie (*hoi poiesantes theogonien Hellesin*), eux qui ont conféré aux dieux leurs « éponymies » (la manière de les désigner), eux qui ont distribué leurs prérogatives (*timai*), leurs modes d'action (*technai*), et ont tracé leurs figures (*eidea*) ; les autres poètes, qu'on dit les avoir précédés, ne sont venus, du moins à mon avis, qu'après eux¹.

1. HÉRODOTE, *Histoires*, 2, 53, traduction de Ph. Borgeaud.

Ce seraient donc les poètes, notamment épiques, qui auraient construit pour l'ensemble des Grecs (qui s'y reconnaissent tous, par-delà la diversité des coutumes et des croyances locales) les conditions d'énonciation et de représentation des dieux : leurs images, leurs affinités et leurs styles respectifs, et aussi la place qu'ils occupent, les uns par rapport aux autres, à la fois dans un ordre généalogique et dans un système panthéonique. Il s'agit là des conditions d'énonciation d'une mythologie, au sens grec du terme : histoires de dieux et de héros. La situation est différente à Rome où les dieux ne sont pas perçus d'abord dans un cadre généalogique, et partant n'ont guère d'histoire personnelle ou familiale². On rapporte même (c'est Varron qui nous le dit, le bibliothécaire de Jules César³), qu'à l'origine ils n'avaient pas d'image, à l'instar du dieu de Jérusalem. Rome, on le sait, adopte en littérature et en arts figurés la mythologie des Grecs. Mais elle n'en pratique pas moins, en parallèle, une mythologie différente, celle que l'on rencontre en lisant l'histoire des premiers temps de la Ville telle qu'elle est rapportée notamment chez Tite-Live, et telle qu'elle fut admirablement analysée par Georges Dumézil⁴.

L'histoire des origines du peuple et de la ville de Rome constitue un récit mythologique. Il en va de même avec le monde de la Bible. L'histoire du peuple élu, des origines du monde à la fondation du Temple, se présente comme un récit dont le statut est comparable à celui des premiers livres de Tite-Live.

Partant de ce constat, et adoptant une perspective « antique », on rencontre, si l'on se tourne vers la Bible, une culture religieuse qui rapporte dans sa propre « épopée » (la *Torah* et les Prophètes) comment elle en vint à condamner les idoles (avec Moïse) puis à les chasser hors du Temple (avec Josias), et

2. Voir le premier chapitre de ce livre.

3. VARRON cité par SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, IV, 31, 2.

4. Cf. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 259-437 (« Naissance d'un peuple »).

comment Yahvé est devenu un dieu à la fois unique et sans image. Ce récit, les biblistes en conviennent, se constitue au retour de l'Exil à Babylone, c'est-à-dire, à peu de choses près, à l'époque où se fixe aussi, en Grèce, le canon homérique.

Cette synchronie, observée dans un Proche-Orient où les civilisations ne constituent pas des vases clos, devrait nous encourager à lire en parallèle, et en éclairage contrasté, les récits de la création du monde et de l'humain, comprenant celui du déluge, que l'on rencontre aussi bien dans la Bible et dans la littérature mésopotamienne que dans les textes grecs et latins (d'Hésiode à Ovide). Il est évident que les auteurs de la Bible ont largement puisé dans les grandes épopées mythologiques de la Mésopotamie dont certaines remontent au II^e millénaire avant notre ère. Les auteurs et rédacteurs de la première partie de la Bible hébraïque, du Pentateuque (*torah* – enseignement en hébreu) ont eu connaissance de ces textes dès l'époque de la domination assyrienne aux VIII^e et VII^e siècles avant notre ère, mais surtout à l'époque de la déportation de l'élite judéenne à Babylone (dès 597 avant notre ère). Les grandes questions sur l'origine de l'humanité et sur la condition humaine qui occupent la première partie du livre de la Genèse (chapitres 1-11) doivent être lues comme une interprétation monothéiste des épopées polythéistes. Parmi ces dernières, le texte le plus connu : l'épopée de Gilgamesh⁵.

5. Pour une traduction française de l'épopée de Gilgamesh, on peut consulter : J. BOTTÉRO, *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, NRF Gallimard (L'aube des peuples), 1992 ou R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, Editions du Cerf (Littératures Anciennes du Proche-Orient 15), 1998.

La mort comme destin de l'homme : l'épopée de Gilgamesh

Gilgamesh est d'abord une figure légendaire et mythique, mais qui a probablement un fondement historique. Il existe une liste de rois sumériens, datée du II^e millénaire, qui énumère des rois d'avant le déluge (tous des personnages mythiques avec des durées de règnes incroyables), et des rois d'après le déluge (on retrouve le même type de répartition dans les listes généalogiques de la Bible en Genèse 5). Dans cette liste Gilgamesh apparaît comme le cinquième roi après le déluge ; son nom est indexé d'une étoile, signe qui indique un personnage divin. Il est présenté comme roi d'Uruk, ce qu'il est également dans l'épopée. La figure de Gilgamesh se situe ainsi entre le monde des humains et le monde des dieux. Roi d'ascendance divine, figurant au nombre des fondateurs de la prestigieuse, mais humaine, dynastie d'Uruk.

La mention de son nom dans la liste des rois conduit à dater le Gilgamesh historique aux alentours de 2650 av. J.-C. Son nom peut se traduire par « l'ancêtre est un héros – un jeune homme » ou selon Jean Bottéro « l'Ancien est encore dans la force de l'âge ». Il a dû régner sur Uruk et ses alentours, sans doute est-il l'auteur d'exploits qui ont conduit à faire de lui une figure de héros légendaire.

La manière dont l'épopée de Gilgamesh s'est constituée est assez caractéristique de la formation des grands textes du Proche-Orient ancien (y compris certains textes de la Bible hébraïque). Contrairement à la Grèce (où l'écriture alphabétique apparaît au VIII^e siècle), on a très vite fixé par écrit les traditions orales.

A l'origine de l'épopée se trouvent de brefs récits indépendants écrits en sumérien. Dès le II^e millénaire, un auteur a regroupé ces récits en les augmentant d'autres épisodes pour en faire une épopée. Au II^e millénaire déjà cette épopée est répandue, et même traduite, jusqu'en Asie Mineure et en Palestine.

Durant le I^{er} millénaire se développe un texte standard de l'épopée. Cette version dite « ninivite » est la plus complète en

notre possession, bien qu'il nous manque toujours des passages, et c'est généralement à partir d'elle que l'on présente l'épopée.

Les deux thèmes centraux de l'épopée sont l'amitié exclusive qui unit Gilgamesh et Enkidu, et la mort. Les deux thèmes sont d'ailleurs étroitement liés, puisque c'est la mort de son ami Enkidu qui fait prendre conscience à Gilgamesh du caractère scandaleux et inéluctable de la mort qui l'attend lui aussi.

L'amitié exceptionnelle entre Gilgamesh et Enkidu est typique d'un certain idéal aristocratique des classes dominantes dans le monde mésopotamien. On a un parallèle en Grèce avec l'histoire d'Achille et de Patrocle, et dans la Bible hébraïque avec David et Jonathan (premier livre de Samuel).

La sexualité est aussi un élément important de l'épopée : l'amitié de Gilgamesh et d'Enkidu (comme celle d'Achille/Patrocle et David/Jonathan) implique clairement une dimension sexuelle ; l'arrivée d'Enkidu, en particulier, est préparée pour Gilgamesh par des songes qui ont une teneur érotique.

Mais la sexualité n'est qu'un aspect de l'amitié entre les deux hommes. Cette amitié apparaît surtout comme l'aboutissement d'un processus de civilisation, qui est aussi un processus d'humanisation, et qui différencie profondément l'homme de l'animal. De même, le parcours d'Enkidu, qui vit d'abord comme une bête sauvage, puis découvre la sexualité dans les bras d'une prostituée, puis enfin son amitié avec Gilgamesh, correspondent à un parcours progressif qui l'éloigne toujours plus de l'animal et qui le rapproche toujours plus de l'homme. Après la sexualité, l'amitié est le second facteur de différenciation entre l'homme et l'animal.

Il y a donc, au cœur de l'épopée de Gilgamesh, une réflexion profonde sur ce que sont la civilisation, la culture, et sur ce qui différencie l'homme de l'animal. Il y a aussi une réflexion sur ce qui différencie l'homme des dieux, et c'est précisément la mort, le second thème majeur de l'épopée. Lorsque Gilgamesh défie les dieux en repoussant les avances de la déesse Ishtar et en tuant le taureau céleste que les dieux envoient comme punition,

ceux-ci décident de faire mourir ce qui est le plus cher à Gilgamesh, son ami. La mort d'Enkidu, la disparition définitive de l'être aimé, représente en quelque sorte le stade le plus poussé de la prise de conscience par Gilgamesh de la mort comme destin ultime de l'homme. C'est ce que lui révèlent les deux personnages qu'il va rencontrer dans sa quête de l'immortalité aux confins du monde.

La cabaretière⁶ répondit à Gilgamesh en ces termes : [...] Gilgamesh, 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, Gilgamesh, que ton ventre soit repu, jour 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 » (tablette X)⁷.

Et Utanapishtim, l'homme qui a échappé au déluge, tient exactement le même discours.

« Quand les dieux ont créé l'humanité, c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité ; la vie éternelle, ils l'ont obtenue pour leur destinée... Tu erres sans cesse, qu'as-tu obtenu ? En errant ainsi, tu t'épuises toi-même, tu remplis tes muscles d'angoisse, la longueur de tes jours, tu en rapproches la fin. L'être humain, il est fauché comme un roseau de cannaie, quel qu'il soit ! Le beau jeune homme, la belle jeune fille, en faisant l'amour, s'affrontent ensemble à la mort. Non, personne ne peut voir la mort, non, personne ne peut voir le visage de la mort, non, personne ne peut entendre la voix de la mort » (tablette X)⁸.

6. Ce personnage est peut-être à comprendre comme une manifestation de la déesse Ishtar.

7. Dans le livre biblique de l'Ecclésiaste (Qohéleth), écrit au III^e siècle avant notre ère, on trouve exactement la même réflexion, voir Qo 9,7-10.

8. R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, Editions du Cerf (Littératures anciennes du Proche-Orient 15), 1994.

Si c'est la mort qui différencie les hommes et les dieux, Gilgamesh, l'ancêtre fondateur, se trouve à cet égard dans une situation intermédiaire, puisqu'il est à la fois dieu et homme. C'est pourquoi il va plus loin qu'aucun autre homme dans sa quête de l'immortalité. Il échoue de justesse, par la faute du serpent (comme dans le récit de Genèse 3), mais son échec est définitif. Ni lui, ni aucun homme après lui, ne pourra posséder l'immortalité. Comme Gilgamesh, qui retourne à Uruk après avoir échoué dans sa quête, l'homme de la cité doit se résigner à son statut mortel. Restent alors d'une part le conseil de la cabaretière : profiter de la vie ; et d'autre part, la possibilité d'accéder à une autre forme d'immortalité, en laissant son nom gravé dans la mémoire de la Cité.

Retour en Grèce

On peut lire les épopées mésopotamiennes, ainsi que les récits de la création, de la chute et du déluge dans la Genèse qui eux-mêmes ont incorporé l'héritage mésopotamien, dans un rapport étroit aux récits grecs. On y verra énoncés, en d'autres termes et dans d'autres relations, mais sur une trame commune (de la cosmogonie au déluge) les mêmes motifs fondamentaux : relation du divin au monde, de l'humain au divin, du féminin au masculin, de l'animal à l'humain.

Relation du divin au monde

Ouvrons la *Théogonie* d'Hésiode (VII^e siècle avant notre ère), un des deux auteurs dont Hérodote nous dit qu'ils ont appris aux Grecs à reconnaître et désigner leurs dieux. A partir du vers 116, le poète raconte comment à l'origine de toutes choses, on rencontre trois entités, à la fois des principes, des personnages et des dieux qui en premier adviennent à l'existence (ou à la conscience).

Ils sont là, donnés comme préexistant à toute chose : tout d'abord Chaos (son genre est neutre), qu'on peut se représenter comme une ouverture béante, une bouche ouverte sur l'abîme (avec tout au fond de cet abîme le Tartare), comme pour annoncer virtuellement les dimensions (spatiales et temporelles) dans lesquelles pourra se déployer la genèse du monde ; ensuite Gaïa, la Terre, une entité que la langue grecque prononce au féminin, une entité féconde, capable d'ailleurs de procréer toute seule, par parthénogenèse, recelant ainsi en elle-même le principe du masculin ; Gaïa, c'est à la fois ce qui précède l'émergence du masculin et l'assise de toute chose, la base inébranlable sur laquelle tout repose ; la troisième entité primordiale, dans ce récit des origines, c'est enfin, essentiel, Eros, le désir, l'incitateur, le déclencheur du processus cosmogonique.

Chaos va produire de lui-même (sans union) Erèbe et Nuit. De l'union de ces ténèbres masculins et féminins vont naître Ether et Lumière du jour. Erèbe et Ether représentent les ténèbres et la lumière au niveau de l'espace (l'opposition du bas et du haut). Nuit et Jour représentent les ténèbres et la lumière au niveau du temps (alternance).

La descendance de Chaos met ainsi en place des dimensions et des principes essentiels (immatériels), qui vont conditionner la vie des humains. Mais les humains, eux, vont naître d'une autre lignée : celle qui descend de Gaïa, la Terre.

Contrairement à Chaos et à Gaïa, Eros n'aura pas de descendance. Mais c'est lui qui précisément permet aux deux autres d'en produire une. Il incite Chaos à sortir de lui-même l'Erèbe, l'Ether, la Nuit, le Jour, tout comme il incite Gaïa à tirer d'elle-même, « sans union amoureuse, sans tendresse », le Ciel (Ouranos), l'étendue marine (Pontos), et les Hautes montagnes. Ayant ainsi produit d'elle-même son contour et ses limites, et du même coup des êtres masculins sexués, Gaïa va s'unir à ces êtres masculins, Ouranos et Pontos, dont la double descendance va constituer à la fois le monde dans lequel nous évoluons, et les dieux

qui sont indiscernables de ce monde (le cosmique coïncidant avec le divin, en Grèce ancienne).

Le récit d'Hésiode se poursuit en énonçant la succession des règnes divins et les conflits de génération, jusqu'au règne de Zeus.

De cette genèse littéraire (qui n'est pas la seule genèse grecque⁹), on retiendra pour l'instant que chez Hésiode les dieux et le monde coïncident. Le monde n'est pas créé, comme chez l'auteur sacerdotal du récit biblique de base, par un dieu extérieur à lui. Il naît et se diversifie, jusqu'à former des lignées d'êtres à la fois cosmiques (des parties du monde) et surnaturels (des dieux). A partir de là l'évolution se fait en termes de généalogie et de conflits de générations qui débouchent sur l'établissement du règne définitif, celui de Zeus.

La victoire sur le désordre originel

Un scénario comparable se trouve dans l'épopée mésopotamienne *Enuma Elish*, qui aboutit, elle, sur l'affirmation de la supériorité du dieu babylonien Mardouk.

Enuma Elish signifie « Lorsqu'en haut »¹⁰. Ce sont les premiers mots de l'épopée babylonienne de la création. On connaît sept tablettes de cette cosmogonie qui datent des alentours de la fin du II^e millénaire (XI^e siècle) avant notre ère. L'épopée commence par la description de l'état primordial lorsque Apsou (les eaux douces) et Tiamat (les eaux salées) se mêlent. En effet, dans le vaste bassin alluvial du Tigre et de l'Euphrate, les eaux salées remontaient loin dans le delta et se mêlaient aux eaux

9. Cf. R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF (« Que sais-je » n° 2882), 1994.

10. Pour une traduction française, voir P. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth. Enūma Eliš*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project (SAACT 4), 2005 (malgré le titre en anglais, ce livre contient une traduction française de l'épopée).

douces des deux fleuves, lesquels fertilisaient la terre et étaient source de toute vie.

Du mélange des eaux douces et salées naissent plusieurs générations de dieux, comme dans la cosmogonie d'Hésiode. La troisième génération est celle d'Anu et d'Enki/Ea, les grands dieux que l'on retrouve notamment dans l'épopée de Gilgamesh. Apsou est énervé par le comportement bruyant de ces nouvelles générations de dieux, il décide de les détruire. Mais Ea a entendu parler vent du projet et le déjoue : il fait tomber un profond sommeil sur Apsou et le tue pendant qu'il dort. Il érige son temple *sur* Apsou et devient ainsi le maître des eaux douces.

Dans l'Apsou vaincu, naît Mardouk. Tiamat veut se venger de la mort de son mari Apsou et crée onze monstres pour attaquer les dieux. Personne parmi les grands dieux, pas même Anu ou Ea, n'ose les affronter. Seul Mardouk accepte à condition d'obtenir la présidence dans l'assemblée des dieux. Un duel s'engage entre Tiamat et Mardouk qui, après l'avoir tuée par une flèche, la fend par le milieu (voir Figure 12). Avec sa dépouille, Mardouk crée l'univers. Il étire les deux moitiés de son corps et crée d'un côté les cieux pour les dieux, de l'autre la terre. Il met en place les étoiles et invente le calendrier. De l'intérieur de Tiamat, il fait la nuit. De la tête de Tiamat des sources d'eau coulent et de ses yeux sortent deux grands fleuves, le Tigre et l'Euphrate.

L'idée que l'univers est le résultat d'une victoire contre des forces gigantesques de désordre est largement répandue, en Egypte, en Mésopotamie, dans le Levant. En Grèce, elle est reprise sous la forme des luttes de générations pour la succession des souverainetés célestes. Le récit qu'en donne Hésiode est très proche de celui qu'on rencontre dans la mythologie anatolienne (hittito-hourrite) : adversaire du dieu souverain Teshub, correspondant fonctionnel de Zeus, Ullikummi est né de l'union de Kumarbi (le Cronos hourrite évincé par Teshub) avec une roche. Placé sur l'épaule du géant Ubelluri qui soutient le ciel, la terre et la mer, le monstre croît démesurément jusqu'au jour où

on l'affaiblit en le séparant de son support, tranchant ses pieds avec le vieux couteau de cuivre qui avait séparé, à l'origine, le ciel de la terre. Ce mythe hourrite du monstre né de la pierre connaît des prolongements dans des légendes recueillies dans le Caucase au XX^e siècle encore¹¹. Dans sa version du II^e millénaire avant notre ère, il s'articule au récit hourrite de succession des royautes célestes, auquel fait écho la théogonie hésiodique. Chez Hésiode le règne de Zeus, troisième (et définitif) souverain, après Ouranos et Cronos, n'est finalement assuré qu'après un combat cosmique contre les entités monstrueuses de la génération précédente : c'est la guerre des Olympiens contre Cronos et les Titans, la Titanomachie qui par bien des aspects correspond à ce que d'autres versions grecques ont décrit comme la lutte des dieux contre les Géants (la Gigantomachie, représentée surtout dans les arts figurés).

Pour vaincre les Titans, Zeus a besoin d'auxiliaires immenses et primordiaux : les Cyclopes, qui lui forgent la foudre, son arme invincible, et les monstrueux Hécatonchires (littéralement : « les Cent-Bras »), véritables machines de guerre vivantes.

« C'est bien pourquoi aujourd'hui, d'un esprit inflexible et de bon cœur, c'est à votre puissance que nous prêterons main-forte, dans le combat féroce, en nous battant contre les Titans, au long des puissantes mêlées. » Ainsi parlait-il [le représentant des Hécatonchires], et les dieux donneurs de bienfaits applaudirent à entendre ce langage ; tout leur être aspirait au combat plus encore qu'avant – et ce fut une bien triste bataille qu'ils éveillèrent (tous autant qu'ils étaient, les femelles comme les mâles) ce fameux jour, les dieux Titans et tous ceux qui naquirent de Cronos, et avec eux, ceux que Zeus, de l'Erèbe obscur, avait ramenés à la lumière, êtres terribles et puissants, d'une violence plus que redoutable. Ceux-là avaient cent bras qui, de leurs épaules, jaillissaient

11. R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER et M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, Fayard, Denoël, 1970 ; W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1979.

(c'était pareil pour tous) et cinquante têtes chacun poussant, de leurs épaules, sur leurs membres solides. (...)

C'est un fracas tout aussi grand que firent naître les dieux en se heurtant dans la lutte. Et en même temps les vents faisaient enfler, siffler, la trépidation et la poussière, le tonnerre, l'éclair et la foudre brûlante – ces armes de jet du grand Zeus. Ils portaient clameurs et appels au milieu des deux camps et un vacarme inimaginable s'élevait de cette lutte épouvantable : on voyait au grand jour ce que peut faire la puissance. Alors, dans la bataille, la balance pencha. Jusque-là, dans leurs assauts mutuels, ils combattaient sans trêve, au long des puissantes mêlées. Mais les autres, postés au premier rang, réveillèrent l'âpreté de la bataille : Cottos, Briarée et Gygès insatiables de combat. Eux, c'étaient trois cents rochers que, de leurs bras solides, ils envoyaient coup sur coup – et l'ombre de leurs projectiles recouvrit les Titans. Et ainsi, ceux-là, c'est sous le sol aux vastes routes qu'ils les envoyèrent (et ils les lièrent aussi de liens douloureux, après les avoir vaincus de leurs bras, malgré leur fougue plus que grande) : aussi loin à l'intérieur, sous la terre, que le ciel est loin de la terre. Car il y a tout aussi loin de la Terre au Tartare brumeux¹².

Après la victoire de Zeus contre les Titans, la Terre suscite un dernier monstre, Typhon, un être aquatique et ophidien, qui crache le feu. Dernier combat avant l'établissement de la victoire définitive de Zeus et des Olympiens (voir Figure 11), la typhonomachie fait l'objet de récits aussi développés que la titanomachie.

Quand il met en scène la succession des conflits de génération, et le combat de l'ordre (et de la force, de la violence souveraine) contre le désordre cosmique, Hésiode est donc l'héritier direct de la tradition proche-orientale, celle des grands récits fondateurs, notamment la mythologie hittito-hourrite, mais aussi l'*Enuma Elish* mésopotamien.

12. HÉSIODE, *Théogonie*, 558 sqq., trad. A. Bonnafé, Paris, Rivage, 1993.

Le combat contre le désordre originel, qu'il soit monstre chaotique ou masse informe, est un combat de création. Sur le mal vaincu, ou sur le chaos qui a pris forme, peut se construire un monde stable et vivable.

La Genèse biblique

La *Bible hébraïque* ne présente pas de récit de création du dieu d'Israël, Yahvé, contrairement à ce qu'on trouve dans la mythologie mésopotamienne et grecque. Certains Psaumes contiennent par contre des allusions au fait que Yahvé aurait créé le monde par un combat contre des forces aquatiques (le Léviathan, voir le Psaume 74) ou par enfantement (voir le Psaume 90).

Les grands récits de création qui se trouvent dans les premiers chapitres de la Genèse présentent Dieu comme étant là « depuis toujours ». Cela est dû à la perspective monothéiste qui s'est imposée au moment où les textes du Pentateuque furent rassemblés et édités, durant le v^e siècle avant notre ère.

La création telle qu'elle est racontée dans le premier chapitre insiste sur l'ordre et le rythme de l'acte créateur qui s'inscrit dans le cadre d'une semaine, six jours de travail et un jour de repos. Ce dernier jour introduit le motif du sabbat. Le texte s'apparente à un chant ou un poème, suivant un ordre précis, qui reflète dans son style littéraire même le côté répétitif et ordonné de l'acte créateur.

Comme dans le reste du Proche-Orient ancien, il ne s'agit pas d'une création à partir de rien (en termes techniques, une création *ex nihilo*), mais d'une organisation du chaos primordial par le Dieu créateur. Cette organisation du chaos primordial se fait selon une série d'actes successifs de séparation. A l'origine, le monde est *tohou-wa-bohou* (« chaotique ») et ténébreux, caractérisé par le Tehom (océan primordial, il s'agit peut-être de la même racine que celle qui désigne la Tiamat babylonienne). Le premier jour a lieu la séparation entre *lumières* et *ténèbres*, le

deuxième jour la séparation entre les eaux *supérieures* et eaux *inférieures* ; les eaux supérieures forment alors la voûte céleste. Le troisième jour intervient la séparation entre la *terre* et la *mer*, suivie le quatrième jour de la séparation entre le *jour* et la *nuît*. Ces actes de séparation successifs délimitent ainsi graduellement un domaine de vie pour les végétaux, les animaux et l'homme, qui sont créés les uns après les autres dans la mer et dans les airs (5^e jour) et sur la terre ferme (6^e jour). L'homme est créé en dernier, à la fin du sixième jour.

Le style, le langage, la vision du monde et les préoccupations exprimées par le texte de Genèse 1 indiquent qu'il provient d'un milieu de prêtres vivants à, ou revenus de, Babylone, probablement au VI^e ou V^e siècle avant notre ère.

Contrairement aux mythes babyloniens, le récit biblique est écrit à partir d'une perspective monothéiste, il n'y a qu'un seul dieu tout au long du récit. Néanmoins, au moment où Dieu décide de créer l'homme il parle au pluriel : « Faisons l'homme à notre image » ; ce pluriel s'explique par l'idée d'une cour céleste. Ainsi le monothéisme biblique incorpore des bouts de polythéisme, tout au long de la Bible, par ailleurs. L'idée de l'homme et de la femme en tant qu'image de Dieu constitue une reprise de l'idéologie royale, selon laquelle seul le roi est « image », c'est-à-dire représentant des dieux vis-à-vis du peuple. Après la disparition de la monarchie judéenne, les auteurs sacerdotaux ont appliqué ce concept à l'ensemble de l'humanité qui, selon le premier récit de la Bible, reçoit une fonction royale par rapport au reste de la création, qu'elle doit comme un roi « dominer » et « soumettre ».

Relation de l'humain au divin

En Grèce, l'humanité n'apparaît pas créée, comme dans la Bible. Dans la version d'Hésiode (qui elle non plus n'est pas la seule), les hommes ont la même origine que les dieux. Ils n'en

sont pas distincts par nature. La naissance des humains, l'apparition de la mortalité, a lieu au terme des généalogies divines comme par amenuisement de la puissance. Il faudra donc une crise encore, pour que la séparation se fasse de manière claire entre les dieux et les humains. Dans le récit de cette crise, qu'il faudrait lire en parallèle avec le récit de la chute dans la Genèse biblique, le rôle de la femme (Pandore) est essentiel.

Relation du féminin au masculin

Regardons d'abord cette relation entre homme et femme dans la Bible hébraïque, où deux récits de création de l'homme et du monde coexistent. Le second récit vient d'une autre tradition que celui qui se trouve dans le premier chapitre de la Bible. Centré sur la création de l'homme et sur les rapports entre homme et femme (Adam et Eve), il aborde aussi le thème de la désobéissance et de l'expulsion du jardin. En fait, deux mythes ont probablement été fusionnés : celui de l'origine de l'homme et celui de la transgression qui mène à la séparation des hommes et du divin.

Selon le récit qui commence au verset 4 du chapitre 2 de la Genèse, il n'y a d'abord qu'une masse informe de terre boueuse, irriguée par l'eau primordiale. L'homme est créé en premier, à partir de la terre. Ce récit présente d'abord l'homme comme un agriculteur. 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. La création de l'homme avec de l'argile est un thème courant dans le Proche-Orient ancien. Par contre, alors qu'en *Enuma Elish* et aussi dans l'épopée d'Atrahasis l'homme est créé avec du sang divin, ici Yahvé en fait un être vivant en lui donnant son souffle.

Yahvé plante ensuite un jardin à l'est de la terre, en Orient, qu'il remplit d'arbres, dont l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ce jardin rappelle le jardin des

dieux, situé à l'est du monde habité dans l'épopée de Gilgamesh. L'homme est placé dans ce jardin appelé Eden (« délice »), qui fait probablement aussi allusion aux jardins cultivés pour les rois assyriens et babyloniens. L'homme y a une fonction : il doit entretenir ce jardin à la place de dieu. On retrouve ici encore un motif similaire à celui de la mythologie mésopotamienne, dans laquelle l'homme est créé pour servir les dieux.

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. Mais, 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 d'une côte 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 ». Le lien étroit qui les unit est également exprimé par un jeu de mot : *ish* (homme) – *ishsha* (femme). Ce récit est donc un récit *étiologique* (*aition* en grec signifie la cause) 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 comme les animaux, dans un état sauvage ; 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. Cette interdiction est suivie de la sanction « Tu mourras ». On retrouve là le même enjeu que dans l'épopée de Gilgamesh : la question du pourquoi de la mortalité humaine. L'interdiction

de manger de l'arbre de la connaissance pose problème : 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).

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 totale car il fait partie des créatures de Yahvé, mais joue le rôle d'agent provocateur. Il est intéressant que dans l'épopée de Gilgamesh la plante de jouvence soit perdue à cause de l'intervention d'un serpent.

La connaissance nouvelle acquise en mangeant le fruit fait prendre conscience à l'homme et à la femme qu'ils sont nus. Ils découvrent par là même 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 Gilgamesh, où Enkidu réalise qu'il est différent des animaux avec lesquels il vit en couchant avec la prostituée et en découvrant qu'il y a une sexualité propre à l'être humain.

On voit bien le parallèle entre l'épopée et le mythe de (Genèse 2-3) : dans les deux cas, la distinction entre l'homme et l'animal passe d'abord par la prise de conscience, chez l'être humain, d'une sexualité qui lui est propre, une sexualité non animale, qui n'est pas liée aux cycles de reproduction de la

nature. Dans les deux mythes, l'homme est différent dès le départ de l'animal, mais il ne le sait pas ; lorsqu'il le découvre, à travers sa sexualité, il passe alors de l'état sauvage à la civilisation et se rapproche des dieux.

L'homme et la femme se découvrent donc nus et cherchent aussitôt à cacher cette nudité. Yahvé remarque 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 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 de 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.

– 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, Eve (*hawwa*) : la vivante.

Pour finir, Yahvé expulse l'homme et la femme du jardin, après leur avoir donné des habits ; il justifie cette expulsion par la remarque suivante, qui est particulièrement importante :

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 ! »¹³

13. Genèse 3,22, Traduction Œcuménique de la Bible.

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 de 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. D'où la nécessité de poser une seconde distinction, entre les hommes et les dieux cette fois ; et comme dans l'épopée de Gilgamesh, ce sera la condamnation de l'homme à la mort, la privation de la vie éternelle, qui est réservée aux dieux seuls. En somme, la mort est en quelque sorte le prix que l'homme doit payer, selon le mythe de Genèse 2-3, pour se différencier de Dieu. L'homme aurait pu avoir 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 à la fois de l'animal et 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.

Notons que la crise est provoquée en Genèse 3 par la femme, qui se laisse séduire par le serpent et est ainsi à l'origine des « handicaps » qui distinguent les humains du divin.

En Grèce c'est le mythe de Prométhée (voir Figure 13), tel qu'on le trouve en deux versions différentes mais solidaires dans la *Théogonie* d'Hésiode et aussi dans *Les Travaux et les Jours* du même poète, qui met en place, de la manière la plus ancienne et la plus lumineuse, les éléments constitutifs de la condition humaine.

Dans la *Théogonie*, Hésiode raconte (pour expliquer la colère de Zeus contre Prométhée) un récit, dont voici le résumé :

La scène se situe sur terre, au lieu-dit Mékoné, à une époque de crise (ou de discrimination) entre les dieux et les hommes mortels.

Prométhée (fils d'un Titan) découpe un bœuf et en présente les morceaux aux hommes et aux dieux réunis. Il cherche à tromper Zeus.

D'un côté il cache les bonnes viandes sous la peau (hideuse) du ventre de l'animal, de l'autre il recouvre les os avec de la graisse de bel aspect.

Prométhée demande à Zeus de choisir.

Conscient de la ruse (du piège), Zeus choisit délibérément la « mauvaise » part (celle qu'effectivement les humains offrent aux dieux, dans leurs sacrifices).

En réponse à la ruse de Prométhée, Zeus retient le feu céleste qui enflammait les arbres.

Prométhée dérobe le feu céleste qu'il amène sur terre dans la tige d'une plante appelée *narthex* (sorte de fenouil sauvage et géant).

A la place du feu, Zeus crée la femme (un mal et une ruse tout à la fois, piège profond et sans issue), qui est fabriquée et ornée par les dieux, puis conduite devant les dieux et les humains (comme le bœuf amené par Prométhée à Mékoné).

Dans *Les Travaux et les Jours* la femme est nommée Pandore (vers 47-105). Voici le résumé :

Trompé par Prométhée, Zeus a retiré aux hommes le *bios*, c'est-à-dire un régime de vie, celui de la nourriture céréalienne qui jusqu'alors poussait toute seule.

Zeus retire aussi le feu. (Il réduit ainsi les humains à l'état sauvage.)

Prométhée dérobe le feu.

A la place du feu, Zeus ordonne à Héphaïstos (le dieu artisan) de façonner avec de la terre mouillée d'eau un beau corps désirable de vierge, semblable aux déesses. Athéna lui apprend les travaux féminins, Aphrodite la séduction, Hermès la ruse, et chaque dieu lui donne une caractéristique particulière. D'où son nom de Pandore, « don de tous [les dieux] ».

Pandore est conduite par Hermès (le dieu messager) devant Epiméthée, « qui ne songe point à ce que lui a dit Prométhée : que jamais il n'accepte un présent de Zeus Olympien, mais le renvoie à qui l'envoie, s'il veut épargner un malheur aux mortels. Il accepte... »

En fait, Epiméthée accepte à la fois Pandore et un cadeau « empoisonné », une jarre (la « boîte de Pandore »).

« Les tribus des humains vivaient auparavant sur la terre à l'écart et à l'abri des peines, de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes. Mais la femme, enlevant de ses mains le large couvercle de la jarre, les dispersa par le monde et prépara aux hommes de tristes soucis. Seul, l'Espoir restait là, à l'intérieur de son infrangible prison, sans passer les lèvres de la jarre, et ne s'envola pas au dehors, car Pandore déjà avait remplacé le couvercle, par le vouloir de Zeus, assembleur de nuées, qui porte l'égide. Mais des tristesses en revanche errent innombrables au milieu des humains : la terre est pleine de maux, la mer en est pleine ! Les maladies, les unes de jour, les autres de nuit, à leur guise, visitent les humains, apportant la souffrance aux mortels – en silence, car le sage Zeus leur a refusé la parole. Ainsi donc il n'est nul moyen d'échapper aux desseins de Zeus »¹⁴.

Le mythe prométhéen énonce la question du retrait des dieux (ce que nous appellerions dans la tradition biblique la question du Paradis et de la Chute) dans un discours qui explique les origines du sacrifice. Le cadre général est celui d'une anthropologie construite autour de la question suivante : comment une relation de type rituel, avec les dieux, en vient à succéder à la commensalité du temps de l'indistinct. L'humain se trouve défini par rapport

- a) au retrait des dieux (fin de la commensalité, nécessité de rétablir une communication interrompue) ;
- b) à la nécessité du travail (feu prométhéen, agriculture) ;
- c) à la nécessité du mariage ;
- d) à la vieillesse et à la maladie¹⁵.

14. Traduction de P. Mazon, aux Belles Lettres (Budé, collection des Universités de France), 1928, nombreuses rééditions.

15. Cf. l'étude fondamentale de J.-P. VERNANT, *L'Univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*, Paris, Seuil (La librairie du XX^e siècle), 1999.

Le déluge

Dans le prolongement du mythe de Prométhée, la tradition postérieure à Hésiode situe l'épisode du déluge, dont les rescapés sont Deucalion fils de Prométhée, et Pyrrha, fille d'Epiméthée.

Débarquant de l'arche (*larnax*, une sorte de coffre) au sommet du mont Parnasse, Deucalion et Pyrrha effectuent le premier sacrifice, par lequel ils rétablissent la communication rompue avec les dieux, en répétant (rituellement) l'acte qui avait été à l'origine de cette rupture (partage entre hommes et dieux de la victime sacrificielle).

Puis ils recréent l'humanité, en jetant derrière eux les os de la Mère, à savoir les pierres, les os de Gaïa, la terre originelle¹⁶.

En Mésopotamie, comme dans la Bible, le discours sur la création s'accompagne souvent d'une réflexion sur la fragilité de cette création ; il s'y exprime souvent la peur que cette création puisse être détruite. Cette peur se reflète notamment dans des récits du déluge qui imaginent l'annihilation du monde par l'eau.

Plusieurs textes nous sont parvenus de Mésopotamie, qui relatent la décision des dieux de détruire l'humanité par les eaux, et la manière dont un héros a néanmoins survécu au cataclysme.

L'épopée d'*Atrahasis* notamment, datée du ^{xvii}e siècle avant notre ère¹⁷, forme – comme le texte biblique – un diptyque liant création et déluge. Selon ce texte, les hommes sont créés par Enki/Ea à la suite d'une grève des dieux inférieurs, lassés d'effectuer les diverses corvées exigées par le service des grands

dieux. Mais bientôt, les hommes se multiplient tellement que leur bruit agace certains dieux (notamment Enlil), qui envisagent alors plusieurs solutions (épidémies, sécheresse, famine) pour détruire l'humanité avant d'opter pour le déluge. Enki, un dieu ami des hommes, avertit Atrahasis (dont le nom signifie « le très sage » et qui n'est pas autrement présenté) de ce projet et lui conseille de construire un bateau. Le déluge est tellement violent que même les dieux prennent peur. Après sept jours et sept nuits, la tempête prend fin ; Atrahasis offre un sacrifice aux dieux, qui prennent ensuite des mesures pour contrôler la surpopulation humaine en augmentant la stérilité féminine et la mortalité infantile, ainsi qu'en créant un ordre de femmes interdites d'enfantement.

Le texte de Genèse 6 à 9 suit le même schéma¹⁸. Il ne fait donc aucun doute que les auteurs bibliques ont connu les récits de déluge mésopotamiens, du moins ceux d'Atrahasis et de celui qui a été intégré dans l'histoire de Gilgamesh, et qu'ils s'en sont inspirés.

A première vue, les chapitres 6 à 9 du livre de la Genèse présentent un seul récit du déluge, dont le héros est le patriarche Noé. Mais une lecture plus attentive du texte révèle que celui-ci se compose, en réalité, de deux strates différentes au moins.

La première strate est un récit qui suit le même déroulement que les textes mésopotamiens. Cependant la différence principale consiste dans le fait que les versions bibliques du déluge sont composées dans une perspective monothéiste. Dans les récits babyloniens, la décision du déluge est prise par d'autres dieux que celui ou ceux qui avertissent le héros. Cette répartition des rôles au sein du panthéon divin fait parfaitement sens dans un contexte polythéiste ; par contre, dans le récit biblique, Yahvé est à la fois l'instigateur du déluge et celui qui rend possible la survie des créatures. Du coup, la question de la raison du

16. APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 7, 2 ; cf. OVIDE, au livre I des *Métamorphoses*, vers 313 sqq.

17. Voir pour des extraits en français de ce mythe R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER et M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, Fayard, Denoël, 1970, p. 26-36.

18. Pour plus de détails, voir Th. RÖMER, « Au commencement, la Mésopotamie ? », in *Notre Histoire* 192 (2001), p. 22-26.

déluge se pose d'une manière nouvelle. Les auteurs bibliques introduisent une autre raison pour expliquer la catastrophe : la corruption de l'humanité. Le récit du déluge se transforme du coup en une histoire de sanction divine contre une humanité méchante, sans que la nature de cette méchanceté ne soit davantage précisée. Dans cette histoire, le dénouement est marqué par un sacrifice ; c'est par le sacrifice que se règlent désormais les rapports entre les dieux et les hommes.

La deuxième strate est écrite par des prêtres après l'époque de l'exil babylonien (au v^e siècle avant notre ère) et donne une vision quelque peu différente du déluge. En effet, la version sacerdotale insiste davantage sur l'intégrité de Noé (Genèse 6,9) et élargit le constat de la corruption en l'étendant à toutes les créatures. L'auteur sacerdotal décrit le déluge comme un retour du chaos dans le monde. Ainsi, le récit du déluge sert désormais à expliquer pourquoi l'humanité ne vit pas dans un monde idéal tel que Dieu l'a créé à l'origine. La création postdiluvienne est donc en quelque sorte une création imparfaite, puisqu'elle intègre désormais (avec l'aval de Dieu) la méchanceté des créatures, et le fait que les animaux servent de nourriture aux hommes.

Vers la fin de l'époque perse, un rédacteur du récit biblique a donné une nouvelle raison au déclenchement du déluge en ajoutant l'histoire mystérieuse de Genèse 6,1-4, selon laquelle les fils de Dieu s'unissent aux filles des hommes qui enfantent les géants¹⁹. Avec cet ajout, le dernier éditeur insiste sur la nécessité d'une séparation stricte entre l'humain et le divin, un thème qui est également sous-jacent dans l'histoire de l'expulsion du paradis et de la tour de Babel.

Mais le ou les récits bibliques expriment d'abord une intuition qui concerne la fragilité du monde dans lequel nous vivons.

19. Cet épisode rappelle le « catalogue des femmes », poème attribué à Hésiode, relatant la naissance des héros issus d'unions entre des dieux et des femmes mortelles.

Les héros qui échappent au déluge sont les ancêtres, voire les représentants de l'humanité qui ont pu survivre à la catastrophe et qui, par l'établissement d'un culte (ils « inventent » les sacrifices), cherchent les moyens d'établir une communication durable entre les dieux et les hommes et de sauvegarder ainsi la création contre toutes sortes de cataclysmes.

Relation de l'humain à l'animal

D'autres récits grecs que celui de Prométhée mettront en place une structure explicitement ternaire, pour expliquer comment la condition humaine doit trouver place à bonne distance entre l'animal et le dieu. Le motif du sacrifice est présent dans ces versions aussi. On peut en lire un exemple dans le mythe de Lycaon tel qu'il est rapporté par Ovide dans le premier livre des *Métamorphoses*.

Le crime de Lycaon et de ses fils est présenté par Ovide comme la cause du déluge. Il marque la fin d'un âge, celui de la commensalité avec les dieux ; il a pour effet une catastrophe que le mythe décrit tantôt en termes d'anéantissement d'une race, tantôt en termes de métamorphose animale.

La métamorphose animale est fondamentale. En offrant à Zeus la chair d'un enfant, le roi arcadien Lycaon dévoile en effet sa vraie nature : il se révèle être le loup dont il porte le nom (Lycaon < *lykos*, « loup » en grec). Quant au repas cannibale, le mythe affirme qu'il a pour fonction de mettre à l'épreuve la divinité de Zeus en même temps qu'il est, pour le dieu, une occasion d'évaluer l'injustice de ces « hommes ».

La table qui réunit Zeus à Lycaon est le lieu d'une essentielle confrontation entre l'humain et le divin, le premier désirant juger de la clairvoyance du second, le second voulant voir ce qu'il en est du premier. Mais de cette double mise à l'épreuve résulte une discrimination exagérée. La régression de Lycaon vers l'animal manifeste un écart excessif. Le problème soulevé

par le mythe, à travers cette « crise », est en définitive celui que pose la définition d'une juste différence : celle de l'homme à l'animal, certes ; mais à travers elle celle aussi de l'homme au dieu. En renversant la table du repas, Zeus marque la fin de la commensalité qui unissait jusqu'alors les hommes aux dieux. Cette séparation, cette affirmation de la différence comme écart, le langage du mythe en souligne la violence par la rencontre de deux images : au recul du roi qui devient une bête répond chez Zeus le dévoilement absolu de sa divinité, dévoilement symbolisé par l'éclair qui foudroie le palais et anéantit, dans certaines versions, les cinquante fils de Lycaon. Toute communication est alors rompue, ainsi que tout avenir. Entre la bête et le dieu il n'y a, momentanément, plus place pour l'homme. Jusqu'à l'avènement du règne civilisé d'Arcas, qui résout la crise.

Conclusion

Nous oserons donc affirmer que l'on peut sans autre parler de mythes, aussi bien pour des récits bibliques (même si la Bible est considérée comme un texte sacré par les juifs et les chrétiens), que pour des récits grecs et latins qui relèvent eux aussi de pratiques discursives occasionnellement religieuses (récitations rituelles des poèmes épiques, mises en scène des tragédies dans le cadre des fêtes de Dionysos). Le rapport au texte, le respect qu'on lui doit, l'attachement à la lettre ou les degrés de l'interprétation sont des paramètres qui changent selon les lieux, les temps et les points de vue. En judaïsme, aussi bien qu'en christianisme ou en islam, on rencontre une réelle diversité de postures à cet égard et cette diversité, qui ne devrait pas surprendre en monothéisme, devient franchement banale en polythéisme. Les deux héritages, biblique et classique, sont par conséquent loin d'être incompatibles, et encore moins incomparables. Il s'agit là d'un dossier sur lequel les spécialistes commencent, désormais, à s'entendre. La constitution du canon

biblique est aujourd'hui étudiée dans son rapport à la constitution des canons littéraires de l'Antiquité dite classique²⁰.

BIBLIOGRAPHIE

Le Proche-Orient

- P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Editions du Cerf (Lectio Divina 201), 2005.
- L. DEROUSSEAU et F. BLANQUART (éd.), *La création dans l'Orient Ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985)*, Paris, Editions du Cerf (Lectio Divina 127), 1987.
- R. S. HESS et D. T. TSUMURA (éd.), « *I Studied Inscriptions from before the Flood* ». *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Winona Lake, Eisenbrauns (Sources for Biblical and Theological Study 4), 1994.
- O. KEEL et S. SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 2002.
- N. KÜNZLER, *Le Déluge. L'avenir est à la promesse*, Aubonne, Editions du Moulin, 1990.
- R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER et M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, Fayard, Denoël, 1970.
- Th. RÖMER, « La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament : la création comme combat », in *Etudes Théologiques et Religieuses* 64 (1989), p. 561-575.
- M.-J. SEUX, M. GITTON, J.-L. CUNCHILLOS et J. BRIEND, « La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien », in *Cahiers Evangile. Supplément* 64 (1988), p. 4-98.

20. Cf. M. FINKELBERG et G. STROUMSA (éd.), *Homer, the Bible, and Beyond*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

Ph. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth. Enūma Eliš*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text corpus Project (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 4), 2005.

R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, Editions du Cerf (Littératures anciennes du Proche-Orient 15), 1994.

La Grèce

Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome, Institut Suisse, Bibliotheca Helvetica Romana XVII, 1979 (notamment p. 41-67, « Le premier arcadien »).

Ph. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil (Bibliothèque du XXI^e siècle), 2004 (notamment p. 38-41, « Avant l'image, avant le mythe : la religion des origines », et p. 51-55, « Les noms des dieux »).

W. K. Ch. GUTHRIE, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, New York, Methuen & Co, 1957.

J. RUDHARDT, « Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice. Les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion », in J. RUDHARDT, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, Droz, 1981 (= *Revue européenne des sciences sociales*, T. XIX, n^o 58), p. 209-226.

R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF (« Que sais-je » n^o 2882), 1994.

J.-P. VERNANT, « A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », in M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 37-132.

J.-P. VERNANT, *L'Univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*, Paris, Seuil (La librairie du XX^e siècle), 1999.