

Zeitschrift: Bulletin de la Société Fribourgeoise des Sciences Naturelles = Bulletin der Naturforschenden Gesellschaft Freiburg
Herausgeber: Société Fribourgeoise des Sciences Naturelles
Band: 6 (1890-1893)

Artikel: Études de géologie biblique : la théorie sismique du déluge
Autor: Girard, Raymond de
Kapitel: VII: La théorie sismique et le site de l'Ararat
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-306909>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.01.2026

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

CHAPITRE VII

LA THÉORIE SISMIQUE ET LE SITE DE L'ARARAT

Le lieu où le récit biblique montre l'arche s'arrêtant après le déluge, dit Lenormant,¹ le point de départ qu'il assigne aux Noa'hides est « les montagnes d'Arârât.² » A dater d'une certaine époque, ajoute-t-il, ce souvenir s'est appliqué à la plus haute montagne de la chaîne de l'Arménie, désignée par les indigènes sous le nom de Massis.³ Dans d'autres passages de la Bible, *Arârât* est un nom de pays,⁴ associé⁵ à ceux de *Minnî*,⁶ le *mat Mannai* des documents assyriens,⁷ le *Minuas*⁸ de Nicolas de Damas,⁹ c'est-à-dire le pays voisin du lac de Vân, et de *Aschkenâz* du chapitre x de la *Genèse*. Les Septante le rendent par *Arme-*

¹ *Les origines de l'histoire*, tome II^e, 1^e partie (1882), ch. ix, « *L'Arârât et l'Eden*, » p. 1-52. Sur cette question du point où l'arche s'arrêta, tel que l'entendait le rédacteur de la *Genèse*, voy. Bochart, *Phaleg*, I. I, chap. III; Winer, *Realwörterbuch*, t. I, p. 81 et suiv.; Tuch, *Commentar über die Genesis*, sur VIII, 4; Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments*, p. 145 et suiv.

² *Genes.*, VIII, 4.

³ Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 260-268.

⁴ II *Reg.*, XIX, 37; *Is.*, XXXVII, 38.

⁵ *Jerem.*, LI, 27.

⁶ C'est tout à fait à tort que les Targoumim croient retrouver ce nom dans *Psaln.*, XLV, 9.

⁷ Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 22; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 160 et 212.

⁸ Notons que l'obélisque de Schalmanou-aschir, trouvé à Nimroud, appelle dans un endroit ce pays *Mannas*.

⁹ *Ap. Joseph.*, *Ant jud.*, I, 3, 6.

nia, et de même dans l'inscription de Behistoun le texte assyrien traduit par *Urartu* le *Armaniya* ou *Armina* du texte perse.¹ Fréquemment employé dans les documents historiques des rois du grand empire d'Assyrie, ce nom géographique de *Urartu* ou *Arartu* y désigne toujours la partie nord-est de l'Arménie,² ce qui s'accorde avec le dire de saint Jérôme,³ entendant l'*Arârât* des prophètes comme la vaste et fertile plaine arrosée par l'Araxe. C'est encore à cette contrée que Moïse de Khorène⁴ et les autres écrivains arméniens appliquent l'appellation d'*Ararad* ou *Ayrarad* ; c'est là qu'Hérodote⁵ place ses Alarodiens, dont le nom n'en est qu'une variante.⁶ La plaine en question se déploie au sud-est du mont Massis, l'Agri-dagh de nos jours, situé sur la rive droite de l'Araxe, montagne que Nicolas de Damas⁷ appelait Baris, et sur le sommet de laquelle il racontait déjà que l'on montrait les débris de l'arche. Ce n'est que tard, du reste, que l'on a appliqué le nom d'Ararat à cette montagne elle-même ; pour saint Jérôme encore il désigne exclusivement la plaine qui s'étend à ses pieds. L'application du nom d'Ararat au mont Massis a été le résultat des interprétations bibliques qui reconnaissaient dans son sommet les *haré Arârât* de *Genes.*, VIII, 4. Originellement ce nom désignait un pays environné de grandes montagnes, dont le Massis était la plus haute cime, et non pas une montagne spéciale, ni celle-la ni une autre.

¹ Ménant, *Le syllabaire assyrien*, t. I, p. 119.

² E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 10 ; *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 160, 209 et suiv.

³ *Ad Is.*, xxxvii, 38.

⁴ *Geogr.*, 65 et 80.

⁵ III, 94 ; VII, 79.

⁶ Kiepert, *Sitzungsber. der Berlin. Akad.*, 14 février 1859, p. 158 ; H. Rawlinson, *On the Alarodians of Herodotus*, dans l'Hérodote anglais de G. Rawlinson, t. IV, p. 203-206 ; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I., p. 132.

⁷ *Ap. Joseph.*, *Ant. jud.*, I, 3, 4.

La majorité des anciens interprètes grecs et latins de l'Écriture ont adopté cette localisation de l'Arârât du déluge au mont Massis. Mais la tradition des chrétientés orientales était différente et procédait d'une tradition juive antérieure. Les Targoumim du Pentateuque et des prophètes rendent *Arârât* par *Qardu* ; la version syriaque peschito fait de même dans *Gen.*, VIII, 4, et cette interprétation est suivie de tous les Syriens, à commencer par saint Ephrem.¹ Elle est aussi adoptée par saint Epiphane.² et elle a été connue de Josèphe,³ dans le texte duquel la forme *Karrôn* ou *Kairôn* est manifestement une corruption de *Kardôn*. Ceci est d'accord avec les données de Bérose,⁴ faisant arrêter le vaisseau de Xisouthros sur les monts Gordyéens, c'est-à-dire dans les montagnes du Kurdistan actuel, habitées par un peuple pour le nom duquel les écrivains classiques fournissent les formes variées *Kardakes*,⁵ *Kardouchoi*,⁶ *Korduaïoi*,⁷ *Gorduènoi*,⁸ *Gorduaoui*,⁹ *Kurtioi*,¹⁰ *Gordiaei*¹¹ et même *Chaldaïoi*.¹² peuple dont la parenté

¹ Assemani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 113 ; t. III, 2^e part., p. 734.

² *Adv. haeres.*, I, 4 et 18.

³ *Ant. jud.*, XX, 2, 2.

⁴ Frag. 15 et 16 de l'édit. de Lenormant, voy. dans le même ouvrage, t. I, p. 389 et suiv.

⁵ Polyb., v, 79, 11, et 82, 11 ; Hesych et Phot. s. v. ; Strab., xv, p. 734.

⁶ Xenoph., *Anabas.*, III, 5, 16 ; IV, 1, 2 ; v, 5, 17 ; Strab., XVI, p. 747 ; Plin., *Hist. nat.*, VI, 15.

⁷ Joseph., *Ant. jud.*, I, 3, 6 ; — *Kardueis* (Epiphan., *Adv. haeres.*, I, 4 et 18).

⁸ Strab., XVI, p. 747. — *Corduëni* (Plin., *Hist. nat.*, VI, 15).

⁹ Strab., XI, p. 529 et 532 ; XVI, p. 746, 747 et 750 ; Plutarch., *Alex.*, 31 ; Ptolem., v, 13, 5 ; Steph. Byz., v. *Gorduaia*.

¹⁰ Polyb., v, 52, 5 ; Strab., XI, p. 523 ; xv, p. 727.

¹¹ Plin., *Hist. nat.*, VI, 26 et 27. On trouve aussi *Gordiani*.

¹² Xenoph., *Anabas.*, IV, 3 ; v, 5 ; VII, 8 ; Plin., VI, 9 ; Strab., XII, p. 568 ; Steph. Byz., v. *Chaldaia* et *Chaldaïoi* ; cf. Knobel,

réelle ou supposée avec les Chaldéens du bas Euphrate a donné lieu à de nombreuses dissertations de la part des érudits modernes.¹ Mo'hammed suit la même pensée dans le Coran,² quand il fait débarquer Nou'h sur le mont El-Djoudî, qu'il appelle « montagne kurde.³ » Cette montagne est en effet située au sud-ouest du lac de Vân,⁴ et son sommet neigeux se voit de fort loin dans la Mésopotamie.⁵ L'empereur Héraclius y monta de Tsamanên pour voir la place où l'arche s'était arrêtée ;⁶ Kazwîni⁷ prétend qu'on

Die Vælkertafel der Genesis, p. 163. Nous avons déjà fait précédemment quelques emprunts à ce passage de Lenormant, mais nous n'avons pas voulu les supprimer ici, afin de laisser à son exposé toute son unité.

¹ Lassen, *Die altpersischen Keilinschriften von Persepolis*, p. 81-86 ; *Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, t. VI, p. 49-50 ; Westergaard, même recueil, t. VI, p. 370 et suiv. ; Jacquet, *Journal asiatique*, juin 1838, p. 593 et suiv. ; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. II, p. 788-790 ; t. VIII, p. 90 et suiv. ; t. IX, p. 630 ; Gesenius, *Thesaur.*, v. *Kasdim* ; Rœdiger et Pott, *Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.*, t. III, p. 6 et suiv. ; Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 333 ; Kunik, *Mélanges asiatiques de l'Académie de St-Petersbourg*, t. I, p. 531 et suiv. ; Hitzig, *Urgeschichte der Philistæer*, p. 46 ; Pott, dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber, art. *Indogerm. Sprachstamm*, p. 59 ; Lengerke, *Kanaan*, p. 220 ; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1^{re} édition, p. 60.

² XI, 46.

³ Voy. Fræhn, *Ibn-Foszlân*, p. 54 ; Wahl, *Asien*, p. 818.

⁴ Schultens, *Ind. geogr.*, v. *Curdi* ; Eutyeh,, *Ann.*, I, p. 41 ; Yaqout, p. 111 ; Aboulféda, *Proleg.*, p. 176 ; Kazwîni, t. I, p. 156 ; Edrisi, iv, 6, p. 233 ; *Merâsid*, t. I, p. 270 ; Zamakschari, *Lex geogr.*, p. 38 ; Aboulféda, *Géogr.*, p. 69 et suiv., et 273 ; Ibn-Djobéir, p. 239 et 289 ; Ibn-Batoutah, t. II, p. 139.

⁵ Buckingham, *Reisen in Mesopotamien* (Berlin 1828), p. 316 et 320 ; Forbes, *Journal of the Royal Geogr. Society*, t. IX, 3^e part. (1839), p. 421 ; Petermann, *Reisen*, t. II, p. 47 ; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. IX, p. 721 et suiv. ; t. XI, p. 156.

⁶ El-Makin, I, 1, p. 14.

⁷ T. I, p. 157.

y conserva des bois de ce navire miraculeux jusqu'au temps des Abassides, et la croyance populaire du pays voisin est même qu'il en reste encore.¹ Béroze² dit, de son côté, que les débris du vaisseau de Xisouthros étaient montrés de son temps dans les monts Gordyéens, légende dont nous trouvons aussi un écho chez saint Jean Chrysostôme³ et chez saint Epiphane.⁴ Il est vrai que Nicolas de Damas racontait exactement la même chose de son mont Baris,⁵ qui est le Massis ou, comme nous disons, l'Ararat, c'est-à-dire la montagne que les Persans et les Turcs qualifient aujourd'hui de Kouh-i-Nou'h, ou « montagne de Nôa'h, » en vertu de la même localisation du souvenir diluvien, et dont on prétendait aussi dans son voisinage, du temps de Chardin, que la cime gardait des restes de l'arche.⁶

Aboulféda⁷ et Isthakhri⁸ transportent le nom de El-Djoudi et la tradition de l'arche à la montagne qui domine Nisibe et que les géographes classiques appellent Masion,⁹ nom auquel les documents syriaques donnent la forme *Maschê* ou *Maschî*¹⁰ et qui paraît foncièrement le même que celui du Massis arménien.¹¹ Il est à remarquer que

¹ Maed. Kinneir, *Travels in Asia Minor, Armenia and Kurdistan*, p. 453.

² Fragm. 15 et 16 de l'édit. de Lenormant; voy. *Op. cit.*, t. I., p. 389 et suiv.

³ *De perfect. carit.*, t. VI, p. 350, ed Gaume.

⁴ *Adv. haeres.*, I, 18.

⁵ *Ap. Joseph., Ant. jud.*, I, 3, 6.

⁶ Voy. Rosenmüller, *Alt. u. N. Morgenl.*, t. I, p. 29 et suiv. C'est ce qu'affirmait aussi, dans le XIII^e siècle, Guillaume de Rubruquis (*Itin. Tartar.*, 49).

⁷ *Géogr.*, p. 69 et suiv.; *Tab. Mesopot.*, p. xxvi.

⁸ P. 44.

⁹ Strab., XI, p. 541; XVI, p. 285; Ptol., V, 18, 2.

¹⁰ Assemani, *Bibliot. orient.*, t. II, p. 110; t. III, 1^{re} part., p. 498; Michaëlis, *Spicil. geogr. Hebr. exter.*, II, p. 141.

¹¹ Michaëlis se trompe cependant en confondant le Massis arménien avec le Masion.

Strabon¹ donne le Masion comme faisant partie de l'ensemble des monts Gordyéens. Des légendes populaires musulmanes font aussi débarquer Nou'h après le déluge à Koufah,² sur le bras occidental de l'Euphrate, où l'on place plus habituellement son embarquement dans l'arche.³ Ceci, du reste, n'a pas beaucoup plus de valeur, comme indice de tradition ancienne, que le dire de Joseph ben Goryon,⁴ qui place l'Arârât biblique au nord de l'Arménie, vers le pays des Alains et des Scythes, c'est-à-dire dans le Caucase, ou celui des Samaritains, qui le transportent dans l'île de Serandib ou de Ceylan,⁵ théâtre d'une localisation de beaucoup de scènes des premiers chapitres de la Genèse, opérée dans les bas temps. Convertis à l'islam, les Persans ont placé la montagne où Nou'h sortit de l'arche au mont Elvend,⁶ au-dessus de 'Hamadan, l'antique Ecbatane, les Afghans à leur mont Kouner ou Nourghil,⁷ les Boukhares à leur Nourah-dagh.⁸ Dans ces localisations, ajoute Lenormant, ils se sont sans doute guidés d'après de vieilles traditions indigènes, et il semble qu'une toute pareille se soit aussi appliquée antiquement au pic de Demavend. En effet, le nom du désert de Naubendan, qui s'étend au pied de cette haute montagne, dominé par elle, offre une singulière analogie avec celui de *Nâubendhanam*, « attache du navire, » donné au pic de l'Himâlaya où les Indiens prétendent que

¹ XI, p. 541.

² Niebuhr, *Reiseberichte*, t. II, p. 261.

³ D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, article Nauh ; voy. t. I, p. 393.

⁴ VI, 96.

⁵ Tuch, *Commentar über die Genesis*, 2^e édit., p. 135.

⁶ Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. VI, p. 92-95.

⁷ A. Burnes, *Travel in Bôkhara*, t. I, p. 117.

⁸ Meyendorff, *Voyage d'Orenbourg à Boukhara*, trad. Jaubert, p. 97, 149 et suiv.

Manou Vâivasvata attacha son navire lors du cataclysme,¹ et il est difficile de ne pas croire, avec Obry,² que le pic de Demavend a dû recevoir une appellation iranienne correspondant au nom indien, d'où sera provenue celle de *Naubendan*. Ceci est d'autant plus probable que le pic en question est le plus haut sommet du système de l'Elbourz ou Albordj, c'est-à-dire du Harâ-Berezaiti de la Médie Rhagienne, et que, comme l'a remarqué Frantz Delitzsch,³ ce nom de Elbourz est évidemment celui que le *Livre des jubilés*⁴ et saint Epiphane⁵ ont eu en vue et ont altéré quand ils ont appelé Loubar la montagne où s'était fixée l'arche de Nôa'h. J'hésite d'autant moins, ajoute Lenormant, à admettre ceci que je crois avoir établi ailleurs⁶ que c'est l'Elbourz qui est déjà désigné dans les inscriptions cunéiformes assyriennes sous le nom de *Allabria*, preuve ce que, dès une haute antiquité, la prononciation locale médique donnait à son appellation de *Harâ-Barzât* (c'est le correspondant perse du zend *Harâ-Berezaiti*) la forme *Halâ-Barzât*. L'élision semblable de la fin du nom original dans *Allabria* et dans *Loubar* serait de nature à faire penser que c'est par l'intermédiaire des Assyriens que les Juifs et les Syriens ont eu d'abord connaissance du pic majestueux du sud de la Caspienne et des récits qui le mettaient en rapport avec le déluge. On a vu⁷ une greffe semblable du récit biblique sur une vieille légende diluvienne

¹ Wilford, *Asiatic Researches*, t. VI, p. 522 ; Vigne, *Travels in Kashmere*, t. I, p. 227.

² *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 10.

³ *Die Genesis ausgelegt*, 4^e édit. (1872), p. 545.

⁴ VII et X.

⁵ *Adv. haeres.*, I, 4.

⁶ *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 36 et suiv.

⁷ *Op. cit.*, t. I, p. 440 et suiv.

indigène, conduire aussi à faire placer sur la montagne d'Apamée de Phrygie la sortie de Nôa'h de l'arche.¹

C'est plus au sud que les monts Gordyéens et directement à l'est de l'Assyrie, dans la chaîne du mont Choathras de Ptolémée,² qui relie les montagnes des Carduques ou Gordyéens au mont Zagros et forme de ce côté la frontière de la Médie, qu'était située la montagne de *Nizir*, où le récit du cataclysme, dans l'épopée cunéiforme, fait s'arrêter le vaisseau de Hasis-Adra. Peut-être, ajoute Lenormant, faut-il l'identifier au pic de Rowandiz, situé presque exactement par 37° de latitude, entre le bassin du lac d'Ouroumiyah et la vallée du Grand-Zab. En effet, dans la plus développée de ses inscriptions historiques, dans celle du Monolithe de Nimroud, le roi ninivite Asschour-naçir-abal raconte une campagne qu'il fit au sein du massif de cette montagne,³ dans la troisième année de son

¹ *Orac Sibyll.*, I, 261, s., Cedren., *Histor. compend.*, II, 10, éd. de Paris; voy. Ewald, *Jahrb. d. bibl. Wiss.*, 1854, p. 1 et 19. Cf. les monnaies impériales d'Apamée.

² VI, 2, 3; 4, 1; 6, 1.

³ Voici le passage relatif au pays de Nizir (II, I. 33-38. *Cunéif. inscr.*, W. A., I, 20) : « Au mois de taschrit, le quinzième jour, je partis de la ville de Kalzou, et j'entrai dans la ville de Babitê. Je partis de Babitê et je m'approchai du pays de Nizir, que l'on appelle aussi Loullou-Kinipa. Je pris la ville de Bounasi, leur capitale, qui appartenait à Mouçaçina, et trente villes fermées de sa frontière. Les hommes eurent peur et se retirèrent dans la montagne de difficile accès. Mais Asschour-naçir-abal, qui marchait le premier à leur suite, alla les y chercher comme des oiseaux. Il répandit leurs cadavres dans la montagne de Nizir. Il tailla en pièces trois cent vingt-six de leurs guerriers; il prit leurs chevaux. Il culbuta le reste d'entre eux dans les gorges et les ravins de la montagne. Je pris sept villes fermées du cœur du pays de Nizir, dont ils avaient fait leurs réduits fortifiés; je tuai leurs soldats; j'enlevai leurs dépouilles, leurs meubles, leurs bœufs, leur petit bétail. Je livrai les villes aux flammes. »

règne, sous l'éponymie de Asschour-iddin (882 av. J.-C.). Or, il résulte de l'ensemble des faits de la guerre à laquelle appartient cette épisode¹ que la montagne de Nizir touchait au pays de Zamoua et à la ville de Babitê, tous deux situés à l'est et au sud-est de la partie supérieure du Petit-Zab, le Caprus des géographes classiques.² En effet, le même monarque dit formellement dans la même inscription, mais au récit d'une autre campagne, que, parti de la ville de Kalzou, aujourd'hui Schamâmek, auprès d'Arbèles, il dut passer le Zab pour se rendre à Babitê.³

Après cet intéressant exposé, qui complète utilement ce que nous disions plus haut⁴ et sur lequel nous avons d'ailleurs fait quelques réserves, l'éminent orientaliste conclut :

« Si l'on examine attentivement le texte sacré, il est impossible d'admettre que dans la pensée de l'écrivain jéhoviste, — qui est toujours, du reste, beaucoup plus rapproché que l'élohiste des données de la tradition chaldéenne, — la montagne diluvienne fût l'Ararat d'Arménie. En effet, il dit⁵ en termes formels que ce fut en « émigrant del'est », *benâs'âm miqqedem*, que la postérité de Nô'ah parvint dans les plaines de Schine'âr. *Ceci s'accorde d'une façon fort satisfaisante avec l'indication du récit chaldéo-babylonien original sur la montagne de Nizir, comme point de départ de l'humanité renouvelée après le cataclysme.* »

¹ Ce récit s'étend de la l. 23 à la l. 48 de la col. 2 du Monolithe.

² E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 279.

³ Cunéif. inscr., W. A., I, 20, l. 50-53 : « Par le commandement du grand Asschour, mon maître, et de Nergal, qui marche devant moi, dans le mois de sivan, le premier jour, j'allai faire un massacre dans le pays de Zamoua. Je ne confiai à personne le commandement de mes chars et de mes soldats. Je partis de la ville de Kalzou ; je passai le Zab inférieur, et j'entrai dans le pays du voisinage immédiat de la ville de Babitê. »

⁴ P. 86 et suiv.

⁵ XI, 2.

C'est-à-dire que, bien interprêtées, la donnée biblique et la chaldéenne sur l'*Ararat* n'en font qu'une, à savoir précisément celle du texte cunéiforme, qui parle si haut en faveur de la théorie sismique et que la critique nous a appris à préférer à toutes les autres à cause de son caractère indubitable d'originalité et d'aborigénéité. C'est là un résultat de capitale importance. Mais pourquoi faut-il que, tout de suite après, Lenormant, cédant à son obsession incurable de la *tradition commune et primitive*, abandonne le terrain solide où il était pour retomber dans le mythe plus cosmogonique que diluvien :

« Mais il faut remarquer, dit-il, que si l'on prolonge davantage dans la direction de l'Orient, par delà la barrière dont les monts Gordyéens, le Choathras et le Zagros bordent immédiatement le vaste bassin du Tigre et de l'Euphrate, la recherche d'un très haut sommet, *tel que doit être nécessairement celui sur lequel l'arche se fixe*,¹ on arrive à la chaîne de l'Hindou-Kousch, ou plutôt encore aux montagnes où l'Indus prend sa source. Or, c'est exactement sur ce dernier point que convergent les traditions sur le berceau de l'humanité chez deux des grands peuples du monde antique, qui ont conservé les souvenirs les plus nets et les plus circonstanciés des âges primitifs, les récits les plus analogues à ceux de la Bible et des livres sacrés de la Chaldée : je veux dire les Indiens et les Iraniens.² »

Pour établir cette thèse, Lenormant examine alors les

¹ Dans le mythe ou la tradition importée et *adaptée*, oui ; dans la tradition vraiment historique et originale, c'est le contraire.

² Voy. D'Eckstein, *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine*, Paris, 1856 ; E. Renan. *De l'origine du langage*, 2^e édit., p. 218-235 ; *Histoire des langues sémitiques*, 1^{re} édit., p. 450-456 ; Obry, *Le berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux*, Amiens, 1858.

traditions correspondantes de l'Inde et de l'Iran. Nous ne ferons que résumer sa démonstration :

Dans toutes les légendes de l'Inde, dit-il, l'origine des humains est placée au mont Mèrou, résidence des dieux, colonne qui unit le ciel à la terre. Ce mont Mèrou a été plusieurs fois déplacé, par suite du progrès de la marche des Aryas dans l'Inde, et Obry¹ a tracé de main de maître le tableau de ces changements successifs de la place attribuée à la montagne sacrée. Les Brâhmanes de l'Inde centrale ont voulu l'avoir dans leur voisinage, et ils l'ont fixée d'abord au Kailâsa, puis au Mahâpantha (surnommé Soumèrou), et plus tardivement encore, la propagation des doctrines bouddhiques chez les Barmans, les Chinois et les Singhalais fit revendiquer par chacun de ces peuples le Mèrou pour leur propre pays.² Mais le Mèrou primitif était situé au nord, par rapport même à la première habitation des tribus aryennes sur le sol indien, dans le Pendjâb et sur le haut Indus. Et ce n'est pas là une montagne fabuleuse, étrangère à la géographie terrestre ; on a démontré³ son existence réelle et sa situation vers la Sérique des anciens, c'est-à-dire la partie sud-ouest du Thibet.

Au premier abord, il est vrai, en lisant la description du Mèrou, telle qu'elle résulte de l'ensemble des données fournies par les Pourânas, elle apparaît surchargée de tant

¹ *Op. cit.*, p. 15-53.

² Déjà, antérieurement à l'introduction du bouddhisme en Chine, c'est à l'Inde que les Tao-ssé ou sectateurs de Lao-tsen avaient emprunté la conception fondamentale et les données essentielles de leur paradis, terres des monts Kouen-Lun, berceau des premiers hommes. (Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. III, p. 409 ; Klaproth, *Asia polyglota*, p. 356 ; Krœger, *Ind. pers. und chines. Religions-systeme*, p. 161 et suiv. ; Lüken, *Traditions de l'humanité*, p. 100 et suiv.).

³ D'Eckstein, dans l'*Athénæum français* du 27 mai 1854, et dans le *Correspondant*, 25 juillet 1854, p. 507.

de traits purement mythologiques qu'on hésite à croire qu'elle repose sur aucune réalité.¹ Cependant, du milieu des traits absolument mythiques qui surchargent cette description, on voit pourtant se dégager cette donnée réelle que le berceau de l'humanité y est placé sur le plateau qui couronne un massif très élevé, situé vers le centre du continent asiatique et entouré d'une ceinture de montagnes, plateau que domine un mont où les dieux sont censés faire leur résidence et d'où quatre grands fleuves s'échappent de quatre lacs, plus ou moins exactement orientés vers les quatre points cardinaux, ou du moins en ont leur source assez voisine pour qu'on ait pu les en faire dériver par ces canaux souterrains que l'imagination populaire se plaît si facilement à supposer. Dans le sens le plus large, le Mèrou et la région environnante embrassent tout l'immense plateau de l'Asie centrale, borné au sud par l'Himâlaya, à l'ouest par l'Hindou-Kousch et le Belour-tagh, au nord par l'Altaï et à l'est par divers groupes de montagnes qui se succèdent depuis l'Altaï jusqu'à l'Himâlaya. Ceci s'accorde avec les renseignements géographiques du livre *Bhischmakanda* de la grande épopée du *Mahâbhârata*, qui représentent le Mèrou plutôt comme un vaste terrain très élevé que comme une montagne distincte, et lui font pourvoir d'eau tous les fleuves du monde.² Le système est assez conforme à celui que Justin³ a emprunté à Trogue Pompée et d'après lequel la Scythie, patrie des

¹ Pour le résumé des légendes pouraniques relatives au Mèrou, voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. I, p. 582 et suiv.; *Géographie mythique des Hindous*, dans le *Journal général de l'Instruction publique*, 8 mai 1836, p. 437 et suiv.; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. II, 2^e part., p. 7-14; Bohlen, *Altes Indien*, t. II, p. 210 et suiv.

² Ritter, *Erdkunde Asiens*, I, 6-12.

³ II, 1.

plus anciens hommes, sans avoir à proprement parler de montagnes, est plus élevée que le reste de la terre, de telle façon qu'elle est le point de départ de tous les fleuves, *editiorem omnibus terris esse, ut cuncta flumina ibi nata.*

Mais cette énorme extension donnée à la région du Mêrou n'en est certainement pas la conception primitive. Aux époques réellement anciennes, l'horizon géographique des Aryo-Indiens n'embrassait pas la Sibérie et ses peuples.¹ Ceux-ci ne sont jamais mentionnés dans les deux grandes épopées classiques de l'Inde. Obry² a établi que le cadre ancien des pays environnant le Mêrou avait été d'abord pour les Brâhmanes de l'Inde gangétique :

A l'est : le lac Kara-Koul, le fleuve Tarîm, la petite Boukharie, et comme mer le lac Lop ;

Au sud : le lac Manassarovar, le fleuve Gange, l'Hindoustan propre et le golfe du Bengale ;

A l'ouest : le lac Sir-i-Koul, le fleuve Oxus, la Bactriane et la mer Caspienne ;

Au nord : le lac Issi-Koul, le fleuve Iaxarte, la Transoxiane, et pour mer le lac d'Aral.

Encore, remarque Lenormant avec raison, semble-t-il y avoir déjà ici une dérogation à ce que devait être la conception de cette géographie sacrée sous sa forme première, Les Brâhmanes de l'Inde centrale ont voulu à tout prix y donner une place au Gange, devenu pour eux le fleuve sacré par excellence. Mais il ne rentre que fort imparfaitement dans le système d'orientation régulière des quatre fleuves à leur point de départ. Aussi tout semble-t-il indiquer qu'à une époque plus ancienne, de même que la Sindhoû primait encore la Gangâ dans l'opinion des Aryas de l'Inde, dont le principal établissement était alors dans le

¹ A. de Humboldt, *Cosmos*, 1, 341.

² *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 35-40.

Pantchanada (Pendjâb) ou le pays des Sapta-Sindhavas, celui des fleuves paradisiaques découlant du midi qui occupait la position méridionale était ce que l'on peut appeler avec Obry¹ le Kameh-Indus, c'est-à-dire le cours constamment dirigé du nord au sud de la rivière Kameh, qui se jette dans l'Indus après s'être unie au Kaboul, continué par l'Indus lui-même. Le Kameh, appelé aussi Petit-Sindh, est en effet la branche occidentale, prenant sa source plus au nord que toutes les autres, du système des cours d'eau qui constituent l'Indus dans le plus grand développement de son volume, à son entrée dans l'Inde. Il a pu parfaitement en être pris pour la source principale dans la conception des fleuves du Mèrou, de même qu'on a pu très facilement lui attribuer pour origine le lac Hanou-Sar, situé au pied du glacier de Pouschtigour. En somme, et en tenant compte des raccourcis qu'éprouvent les horizons géographiques pour les peuples primitifs, *le Mèrou se réduit au Pamir.*

Non moins remarquables sont les données de la tradition iranienne sur le berceau de l'humanité. Le fond en est exactement le même que celui des mythes indiens du Mèrou, mais les traits de la description de ces lieux sacrés chez les Iraniens se rapprochent peut-être encore davantage de certaines particularités des narrations bibliques, parce que, dit Lenormant, ils se sont moins éloignés du berceau primitif, qui n'a pas pris par conséquent pour eux un caractère aussi nuageux et dont le souvenir ne s'est pas surchargé d'une aussi exubérante végétation mythologique.

Les données si précieuses sur les stations successives de la race iranienne dans son premier mouvement d'extension,² qui sont contenues dans un des plus antiques chapi-

¹ *Op. cit.*, p. 40 s.

² J. G. Rhode, *Die heilige Sage und der Religionssystem der Altbaktrer*, p. 69 et suiv.; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. VIII, 1^{re}

tres des livres attribués à Zarathroustra,¹ caractérisent l'Airyana Vaêdja, point de départ originaire des hommes et particulièrement des Iraniens, comme une contrée septentrionale, froide et alpestre, d'où la race des Perses descendit vers la Sogdiane.² Là s'élève l'ombilic des eaux, *Nafedhrô apâm*,³ la montagne sainte, le Harâ-Berezaiti ou Berezat Gaïri du Zend-Avesta, l'Albordj des Parsis, du flanc duquel découle le fleuve non moins sacré de l'Arvand, dont les premiers hommes burent les eaux. Sur le plus haut sommet de cette montagne, le pic Houkairya, il n'y a « ni jour ni nuit, ni vent glacé ni chaleur ardente, ni maladie, cause de morts nombreuses, ni souillure produite par les daevas. »⁴ Comme le Mérou des Indiens, le Harâ-Berezaiti est le pôle et le centre du monde, le point fixe autour duquel le soleil et les planètes font leurs révolutions.⁵

part., p. 29-31, 50-69 : Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 526 ; Hang, *Der erste Kapitel des Vendidad*, dans le t. V, 2^e part., de Bunsen, *Egyptens Stelle in der Weltsgeschichte*, Kiepert, dans les *Monastb. d. Berlin, Akad.*, 1866. p. 621 et suiv. ; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 61 et suiv. ; Spiegel, *Munch. Gelehrte Anzetzg.*, avril 1859, n^{os} 43-46.

¹ *Vendidad*, I, 1-12 ; cf. *Minokhered*, LXII, 13.

² *Vendidad*, I, 13-16.

³ *Yaçna*, I, 15.

Philostrate (*Vit. Apollon. Tyan.*, III, 3) donne la même épithète au Mérou des Indiens. Et le poète védique Dirghatamas semble bien faire allusion dans un passage, du reste, fort obscur, à cet ombilic des eaux (*Rig-Vêda*, sect. II, lect. III, hymne 7, 33).

⁴ *Yescht*, X, 50.

⁵ *Boundehesch*, XII.

Sur les traits essentiels du sommet paradisiaque du Harâ-Berezaiti et sa ressemblance avec le Gan-Eden biblique, voy. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 165-177 ; Spiegel, *Grammat. der Parsisprache*, p. 172 et suiv. ; *Avesta*, t. III, p. XVII et suiv., LIII et suiv. ; *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 191 et suiv., 462 et suiv. ; C. de Harlez, *Avesta*, 2^e édit., Introduction, p. CXXXVI et suiv.

L'Airyana-Vaêdja a été placé dans la Médie Atropatène par les habitants de la Perse et de la Médie, et cette thèse a été adoptée par Anquetil-Duperron,¹ G. Wahl² et Saint-Martin.³ Mais ce n'est là qu'un transfert d'assez basse époque, une localisation de la tradition sacrée qui n'a rien de primitif et ne s'est produite qu'à la suite d'un oubli du véritable site que les rédacteurs du *Zend-Avesta* avaient en vue quand ils parlaient de ce berceau originaire des hommes.⁴ Le vrai site de l'Airyana-Vaêdja, dans sa conception antique et première, est à l'est de la mer Caspienne et du lac d'Aral,⁵ et l'illustre Eugène Burnouf a démontré, d'une manière incontestable, que *le Harâ-Berezaiti est le Bolor ou Belour-tagh*,⁶ soit *le bord oriental du plateau de Pamir*, et l'Arvand, un des fleuves qui sortent de ce massif de montagnes.⁷

Ce Berezat ou Harâ-Berezaiti primordial a eu de bonne heure des *succédanés*. Tel est le mont Ouschidarena des textes zends,⁸ Hoschdâstâr de la mythologie parsie de date plus récente,⁹ montagne plus méridionale, mais dont

¹ *Zend-Avesta*, t. I, 2^e part., p. 5.

² *Altes und neues Vorder und Mittel-Asien*, p. 859.

³ *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 269-271.

⁴ Voy. C. de Harlez, *Avesta*, 2^e édit., p. 7. — Sur la situation de l'Airyana-Vaêdja, consultez encore le *Minokhired*, LXII, 13.

⁵ Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 526 et suiv. ; Kiepert, dans la carte qui accompagne l'ouvrage de Lassen, et dans sa dissertation *Ueber die geographische Anordnung der Namen Arischer Landschaften im ersten Fargard des Vendidad*, dans les *Monastb. d. Berl. Akad.*, 1855.

⁶ *Commentaire sur le Yaçna*, p. 239 et suiv.

⁷ L'identification qu'il en fait avec l'Iaxarte (ouvr. cit., pages CLXXXI et suiv.) est cependant sujette au doute (Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 74 et suiv.). Lenormant préfère y voir le Tarim.

⁸ *Yaçna*, I, 41.

⁹ *Khorda-Avesta*, I (Afrin des sept Amschaspands), 8 ; *Boundehesch*, XII.

la situation est très difficile à déterminer¹ et qui correspond peut-être au Pouschtigour ou à un point de la chaîne de l'Hindou-Kousch.² Tel est aussi le mont Iskata,³ surnommé Oupairi-çaena,⁴ « plus élevé que le vol des aigles, » ce dont les écrits pazends⁵ et pehlevis⁶ font Arparçîn. Pour celui-ci, son identification n'est pas douteuse; les indications que le *Boundehesch*⁷ fournit sur les quatre fleuves qui y prennent leur source ne permettent pas d'y méconnaître le Kôh-i-Baba; mais ensuite on y rattache le mont Demâvend,⁸ étendant ainsi le nom de Arparçîn à toute la chaîne de montagnes qui, sous différentes appellations, court d'est en ouest « depuis le Seïstan jusqu'au Khouzistan », dit le *Boundehesch*,⁹ c'est-à-dire, conformément à l'emploi abusif qu'il fait souvent de ces expressions, de l'Hindou-Kousch à l'ancienne Médie. Ce Be-rezat secondaire est, d'ailleurs, souvent distingué du véritable et primordial; le *Boundehesch*¹⁰ l'appelle « chef de toutes les montagnes après l'Albordj ». Mais le Harâ-Be-rezaiti ou Albordj lui-même a subi dans le cours des siècles les déplacements qu'éprouvent toujours les noms de la géographie légendaire et mythique des premiers âges.

¹ Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 416. — La donnée du *Boundehesch*, que cette montagne est située dans le Seïstan, est dénuée de valeur sérieuse (Spiegel, *Avesta*, t. II, p. 41); cependant il faut, pour l'apprécier justement, tenir compte de ce que ce livre étend la dénomination de Seïstan jusqu'à l'Hindou-Kousch.

² Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 63.

³ *Yescht*, x, 14.

⁴ *Yescht*, xix, 3.

⁵ *Khorda-Avesta*. L, 8.

⁶ *Boundehesch*, xii et xxiv.

⁷ Chap. xx.

⁸ *Boundehesch*, xii.

⁹ Chap. xii, et xxiv.

¹⁰ Chap. xxiv.

Toutes les fractions de la nation iranienne ont voulu avoir chez elles leur Harâ-Berezaiti ou Albordj. C'est ainsi que, par un transfert constant d'est en ouest, la montagne sacrée a été successivement fixée dans les monts Balkhan, situés sur le bord oriental de la mer Caspienne, près du désert de Kharizm; à l'Elbourz du midi de cette même mer, dans l'ancienne Médie Rhagienne; enfin à l'Elbrouz du Caucase.¹ Le mont El-Djoudî du Kurdistan a été sûrement aussi un Albordj secondaire, car c'est lui que saint Epiphane² désigne par le nom de Loubar, qui en est une corruption, comme l'Allabria des documents cunéiformes. La montagne qui domine l'ancienne Ecbatane de la Grande-Médie a été prise à son tour comme une représentation de la montagne paradisiaque de l'Airyana-Vaêdja, et, à ce titre, a revêtu le caractère sacré attesté par les inscriptions que Darius, fils d'Hystaspe, et Xerxès y ont fait graver sur les rochers. C'est ce qui résulte de son nom même, transcrit Orontès par les Grecs³ et donné sous la forme parsie Arvand dans l'*Afrin des sept Amchasbands*,⁴ dont

¹ Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 10 et 58.

² *Adv. haeres*, I, 4.

³ Diod. Sic., II, 13; Ptol., VI, 2, 4.

Lenormant déclare ne pouvoir rapprocher de ce nom celui du fleuve Oronte de Syrie et le croire, avec Eugène Burnouf (*Commentaire sur le Yaçna*, p. 249) et M. Renan (*Origine du langage*, 2^e édit., p. 226), tiré aussi du perse *Arvand*. En effet, le nom de l'Oronte de Syrie apparaît déjà sous la forme *Arantu* dans les documents hiéroglyphiques égyptiens de la XVIII^e et de la XIX^e dynastie (Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, t. II, p. 22 et suiv.; Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 109, 344 et suiv.), et sous la forme *Arantu* dans les inscriptions cunéiformes assyriennes du IX^e siècle (E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 191, 197 et 218), c'est-à-dire bien avant le commencement de toute influence iranienne sur la contrée.

⁴ *Khorda-Avesta*, I, 8.

la rédaction appartient à l'Irân occidental et à l'époque des Sassanides, nom qui prouve, ainsi que l'a montré Eug. Burnouf,¹ qu'on plaçait dans cette montagne une source Arvand, correspondant à celle du Harâ-Berezaiti primordial, sans doute la source auprès de laquelle les monarques Achéménides ont placé leurs inscriptions à la gloire d'Ahouramazda. C'est le mont Elvend d'aujourd'hui, et les inscriptions cunéiformes assyriennes l'appellent *Ellibi*.²

Le nom de *Bâris*, attribué par Nicolas de Damas³ au Massis ou à l'Ararat arménien, paraît encore une corruption apocopée de *Berezat*, appellation qui se sera appliquée un moment à cette montagne si haute et si remarquable, lors de l'introduction des idées et des traditions religieuses des Iraniens dans l'Arménie. Avec plus de certitude encore, nous retrouvons le Berezat, transporté vers l'ouest jusqu'en Asie-Mineure, dans le Bérécynthe de Phrygie,⁴ qui est, lui aussi, une montagne sacrée, résidence de Rhéa-Cybèle, déesse dont le nom ne diffère que par une méatrhèse de l'Irâ sanscrite,⁵ personnification de la terre mère et nourricière, souvent mise en rapport avec le mont Mêrou.⁶

Obry semble avoir établi⁷ d'une façon fort probante que

¹ *Commentaire sur le Yaçna*, p. 249.

² Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 40.

³ Ap. Joseph, *Ant. jud.*, I, 3, 6.

⁴ Obry, *Mém. de l'Académie d'Amiens*, 1835, p. 510-512 ; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 79 ; E. Renan, *Origine du langage*, 2^e édit., p. 226.

⁵ A. Kuhn, dans A. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 352 ; A. Maury, *ouvr. cit.*, t. I, p. 78.

⁶ Les *Vêdas* emploient pour le nom de ce personnage les trois formes Ilâ, Irâ et Idâ ; cette dernière pourrait bien être le prototype du nom de l'Ida, autre montagne sacrée de Rhéa-Cybèle, en Phrygie et en Crète (Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 23).

⁷ *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 5 et suiv.

la montagne que les tribus aryennes regardaient comme le berceau sacré de l'humanité avait reçu d'elles, avant la séparation de celles de l'Irân et de celles de l'Inde, l'appellation d'Aryâratha, char des Aryas ou des illustres, des vénérables, parce qu'à sa cime était censé tourner le char des sept Mahârschis brâhmaniques, des sept Ameschaçpentas mazdéens, envisagés comme les sept étoiles de la grande-ourse. En effet, cette constellation des sept Rischis, qualifiés souvent d'*aryas* dans les *Vêdas*, porte les noms de *vâhanam* et de *ratha*, « chariot », ¹ et les récits indiens du déluge font naviguer les sept dévas qui la composent, dans l'arche diluvienne, avec Manou Vâivasvata, non-seulement pour lui tenir compagnie et l'encourager sur l'immense océan des eaux débordées, mais encore pour l'aider à amarrer son vaisseau à l'un des plus haut pics de l'Himâlaya, appelé tantôt *Nâubandhanam*, « attache du navire », ² et tantôt *Manoravasarpānam*, « descente de Manou ». ³ Cette appellation n'est pas sans analogie avec celle de *Qaniratha-bâmi*, « haut char orné », ou simplement *Qaniratha*, donnée par les livres zends ⁴ à la partie de la terre habitée par les hommes, dont l'*Airyana Vaêdja* est le centre, ⁵ et avec celle de *Tchâitraratha*, « char peint »,

¹ Colebrooke, *Miscell. essays*, t. II, p. 357 : A. Kuhn, *Zeitschr. f. d. Wissensch. d. Sprache*, t. I, p. 151-160 : F. Nève, *Essai sur le mythe des Ribhavas*, p. 306 ; Sâyana, dans Wilson, *Rig-Veda*, t. I, p. 16.

² *Mahâbhârata*, III, 187, v. 127-193 ; t. I, p. 665.

³ *Çatapâtha-Brâhmana*, trad. par F. Nève, *Annales de philosophie chrétienne*, 4^e série, t. III, p. 58 ; voy. t. I, p. 423.

Ce nom rappelle celui de la *Naxuana* de Ptolémée, « première descente », ville située à 30 kilomètres environ au sud-est du Massis ou de l'Ararat Arménien (Saint Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 267).

⁴ *Vendidâd*, XIX, 129 ; *Yaçna*, XI, 1 ; XII, 35 ; LVI, 12, 3 ; *Yescht*, x, 15 et 67 ; XI, 15 ; XXI, 14 ; voy. Spiegel, *Avesta*, t. III, p. LIII.

⁵ *Qaniratha* ne diffère d'*Airyaratha* que par la substitution du qualificatif *qani* au qualificatif *airya*.

appliquée en sanscrit au jardin du dieu des richesses, planté au nord de l'Inde.¹ Par contre, Lenormant ne saurait suivre le savant aryaniste d'Amiens quand il prétend que le nom, ainsi restitué, d'*Aryâratha* est la source de celui de l'*Ararad* ou *Ayrarad* arménien.² Ce dernier, les documents cunéiformes de l'Assyrie l'attestent, dit-il, en le donnant dès le IX^e siècle avant J.-C. sous la forme *Urartu*, est antérieur à l'établissement de toute population aryenne dans l'Arménie; il doit appartenir à la langue des habitants plus anciens de l'Arménie orientale, des bassins de l'Araxe et du lac de Vân, c'est-à-dire des Alarodiens, pour les désigner par le nom que leur donne Hérodote, langue encore très-imparfaitement connue. Aussi, pour les Arméniens, ce nom, étranger à leur langue, est-il une véritable énigme; ils n'en expliquent l'origine et le sens qu'au moyen d'un misérable calembourg.³

En possession de ces faits, Lenormant conclut : « Nous voici de cette façon reportés, par l'accord de la tradition sacrée et des plus respectables parmi les traditions profanes, au massif montueux de la Petite-Boukharie et du Thibet occidental, comme au lieu d'où sortirent les grandes races humaines. » C'est là que la race aryenne a eu certainement son berceau.⁴ C'est là que quatre des plus grands fleuves de l'Asie, l'Iaxarte, le Tarîm, l'Oxus, et même

¹ Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 9.

² Les mêmes raisons s'opposent à ce que l'on admette l'étymologie, prônée par Von Bohlen (*Die Genesis*, p. 94) et M. Benfey (*Monatsnamen*, p. 197), qui ferait dériver *Arârât* ou *Ayrarad* de *Aryâ-varta*.

³ Ils l'expliquent par *Arayi arad*, « la flétrissure d'Aray », leur ancien roi battu dans la plaine d'Ayrarad par l'armée de Sémiramis (Mos. Khoren., I, 14).

⁴ Burnouf, *Comm. sur le Yacna*, p. 250 ; addit., p. CLXXXV ; Lassen, *Jud. Altertumsk*, I, 526 s. ; A. de Humboldt, *Asie centrale*, I, 163 ; II, 16, 377 et 390.

l'Indus par une partie de ses affluents, prennent leur source. Les points culminants en sont le Belour-tagh et le vaste plateau de Pamir,¹ si propre à nourrir des populations primitives encore à l'état pastoral, car il leur offre tout ce qui est nécessaire à leur existence, habitation, nourriture et combustible, et cela à une hauteur au-dessus du niveau de la mer où l'on ne rencontre partout ailleurs que des neiges éternelles.² Le nom du Pamir, sous sa forme première, était Oupa-Mérou, « le pays sous le Mérou,³ » ou peut-être Oupa-Méra, « le pays auprès du lac,⁴ » qui lui-même avait motivé l'appellation du Mérou.⁵ C'est encore là que certains souvenirs des Grecs nous forcent à tourner nos regards, particulièrement l'expression sacrée *meropes anthrôpoi*,⁶ qui a peut-être voulu dire originairement « les hommes issus du Mérou.⁷ » Les souvenirs d'autres peuples sur la patrie d'origine de leurs ancêtres convergent aussi dans la même direction, mais sans atteindre le point central, oblitérés qu'ils sont en partie par l'éloignement. « Les tribus mongoles, remarque M. Renan,⁸ rattachent leurs légendes les plus anciennes au Thian-Chan et à l'Altaï, les tribus finnoises à l'Oural, parce que ces deux chaînes leur dérobent la vue d'un plan de montagnes plus reculé. Mais prolongez les deux lignes de migration qu'indiquent ces

¹ A son sujet, voy. A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. II, p. 374-412.

² A. de Humboldt, *Cosmos*, trad. franç., t. I, p. 441.

³ E. Burnouf, dans A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. I, p. 404, et t. II, p. 389.

⁴ E. Burnouf, dans le même ouvrage, t. I, p. 115 ; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 83.

⁵ E. Burnouf, dans A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. I, p. 115.

⁶ *Iliad.*, A, v. 250 ; L, v. 402 ; cf. B, v. 285 ; *Æschyl.*, *Suppl.*, v. 89 ; *Choéphor.*, v. 1017 ; Euripid., *Iphigén. Taur.*, v. 1263.

⁷ E. Renan, *Origine du langage*, 2^e édit., p. 228.

⁸ Ouvr. cit., p. 232.

souvenirs vers un berceau moins voisin, vous les verrez se rencontrer dans la Petite-Boukharie. »

Passant maintenant à un ordre d'idées tout différent, aux considérations tirées de l'anthropologie de la linguistique et de la distribution géographique des races humaines, Lenormant signale le parfait accord de ses conclusions antérieures avec celles de M. de Quatrefages :

« On sait qu'il existe en Asie, dit l'éminent professeur,¹ une vaste région entourée au sud et au sud-ouest par l'Himâlaya, à l'ouest par le Bolor, au nord-ouest par l'Ala-Tau, au nord par l'Altaï et ses dérivés, à l'est et au sud-est par le Felina et le Kouen-Lun. A en juger par ce qui existe aujourd'hui, ce grand massif central pourrait être regardé comme ayant renfermé le berceau de l'espèce humaine. »

Lenormant donne maintenant la clef de ce qui, pour quelques lecteurs, a pu être une énigme jusqu'ici ; il indique formellement le *procédé* de sa recherche :

« Dans ce qui précède, dit-il, nous avons été insensiblement amené à rapprocher et à identifier presque complètement la montagne diluvienne et la montagne paradisiaque, le berceau de la première et celui de la seconde humanité dans la conception biblique sur les premiers âges et les origines de notre espèce. C'est, en effet, un résultat auquel je crois impossible de se soustraire. »

En effet, sans vouloir examiner le problème, encore prématuré du berceau géographique de l'espèce humaine, il lui semble incontestable historiquement que les trois grands rameaux de la race blanche, qui constituent en réalité l'élite de l'humanité et dont la Bible fait la descendance de Nôa'h, se formèrent dans la région de l'Asie centrale où il a été amené à placer le Mérou et le Harâ-Bere-

¹ *L'espèce humaine*, 2^e édit., p. 130 et suiv.

zaiti ; que c'est de là que leurs essaims sortirent pour se répandre par voie de migrations sur le reste de la surface terrestre. A supposer même que ce n'ait été là pour cette race qu'une première étape, dans des temps prodigieusement antiques, et que les autres races de l'humanité n'aient pas été issues de ces lieux mêmes, mais d'un autre berceau antérieur et plus ou moins voisin, il était tout naturel, dit-il, que les trois divisions des Nôa'hides postdiluviens — tels qu'ils se considéraient eux-mêmes — placassent la naissance et l'état de bonheur édénique du premier couple humain de la période antédiluvienne, aux lieux auxquels se reportaient les plus vieux souvenirs qu'ils eussent conservés, aux lieux qui avaient vu d'abord habiter ensemble, puis se diviser en trois branches, leurs ancêtres antiques au temps des générations qui suivirent le cataclysme, dont l'impression et la mémoire demeurèrent toujours si vivantes dans les traditions primitives qui, croit-il, leur étaient communes.

C'est une donnée, ajoute-t-il, qui a été très généralement admise chez les interprètes des livres saints, dans les premiers siècles du christianisme, que, lors du déluge, l'espèce humaine, dans la personne de Nôa'h, le juste seul préservé de ce terrible châtiment, trouva une planche de salut dans les lieux mêmes qui avaient abrité son berceau. Et cette donnée est, à ses yeux, tout à fait conforme au véritable esprit de la tradition ancienne.¹

Que telle ait été la conception du jahvéiste de la *Genèse*, c'est ce qui ne lui paraît pas douteux, d'après les termes mêmes de cet écrivain. C'est « du côté de l'orient, » *miqqedem*,² que Yahveh Elohim a planté le jardin de

¹ Voy. ce qu'en a déjà dit Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 4 et suiv.

² L'interprétation de *miqqedem* dans un sens de temps, comme signifiant « auparavant, antérieurement, » dans *Genes.*, II, 8, in-

'Eden ;¹ c'est à l'orient de ce jardin que se trouve la *adâmâh*, la terre fertile habitée et cultivée où réside Adâm après son expulsion du paradis terrestre et où se maintient sa descendance par Schêth, tandis que Qain, à la suite de son crime, en est chassé par la colère divine² et va s'établir dans la terre de l'exil, *ereç Nôd*, qui est aussi située « à l'orient de 'Eden, » *qidmath 'Eden*.³ L'emplacement de la *adâmâh* est formellement déterminé par cette circonstance que c'est « du côté de l'orient du jardin de 'Eden, » *miq-gedem legan-'Eden*, que Yahveh place les Kéroubîm pour en défendre l'accès à l'homme, banni de ce lieu de délices.⁴ En même temps, quand le déluge a eu ravagé la surface de cette *adâmâh*, habitée par les descendants de Schêth, qui a été le théâtre de l'histoire de l'union des enfants de Dieu et des filles des hommes,⁵ et à laquelle le jahvéiste semble, dans plusieurs passages très précis,⁶ limiter la destruction produite par le cataclysme, c'est encore « dans une émigration partie de l'orient, » *benâs'âm miqgedem*, que la postérité des trois fils sortis de l'arche avec Nôa'h parvint dans les plaines de Schine'âr.⁷ La montagne diluvienne, où l'arche se fixa, était donc, suivant la tradition qu'a recueillie le rédacteur jahvéiste, sise dans le lointain Orient par rapport à la Babylonie, et pourtant interposée

interprétation proposée pour la première fois par Onqelos et admise par un certain nombre de commentateurs du XVI^e et du XVII^e siècles, est absolument contraire aux habitudes du langage biblique. Réfutée victorieusement par Huet (*De la situation du paradis terrestre*, p. 38-53), elle n'a plus été reproduite depuis.

¹ *Genes.*, II, 8.

² *Id.*, IV, 14.

³ *Id.*, IV, 16.

⁴ *Id.*, III, 24.

⁵ *Genes.*, VI, 1.

⁶ *Id.*, VI, 7 ; VII, 4 et 23.

⁷ *Id.*, XI, 2.

entre cette contrée et la *adâmâh* antédiluvienne, plus orientale encore, c'est-à-dire dans des conditions géographiques tout à fait analogues à celles du 'Eden lui-même.

Ces différents traits du texte biblique, tous empruntés au même document fondamental, laissent entrevoir par leur rapprochement un système tout à fait analogue à celui qui est essentiel dans les récits diluviens de l'Inde. Pour les Indiens brahmaniques, le jardin de délices du Mêrou et le sommet où aborde le vaisseau sauveur dans le cataclysme sont placés dans le même groupe de montagnes,¹ soit dans l'Himâlaya,² soit dans le Kouen-Lun,³ soit dans le Thian-Chan,⁴ mais toujours au nord de l'Inde. C'est sur le versant nord de ce groupe de montagnes, ombilic du monde, dans la terre paradisiaque de l'Outtara-Kourou, que Manou Vâivasvata réside avant le déluge, et c'est là qu'il reçoit l'avertissement du poisson divin. Puis, quand son vaisseau est porté sur les eaux soulevées, les montagnes sacrées, qui seules émergent encore au milieu de l'inondation universelle, lui offrent un port de refuge. C'est là qu'il débarque et qu'après la fin du cataclysme il opère sur l'autre versant, dans la direction du sud, c'est-à-dire de l'Inde, sa « descente de la montagne du nord. » Sauf qu'il s'y agit d'une translation d'est en ouest, au lieu qu'elle ait lieu du nord au sud, la donnée qui résulte de

¹ Obry insiste avec raison sur ce point (*Du berceau de l'espèce humaine*, p. 5).

² W. von Schlegel. *Ind. Bibliothek*. t. I, p. 387 : Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. II. p. 947-952 ; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 49 et suiv.

³ Klaproth, *Magasin asiatique*, t. II, p. 235 et 284 : Paulinus a Sancto Bartholomaeo, *Systema brahmanicum*, p. 291 ; Deshauterayes, *Journal asiatique*, 1^{re} série, t. VII, p. 150 et suiv. ; Lassen, *ouvr. cit.*, t. I, p. 34.

⁴ Wilford, *Asiatic researches*, t. VIII, p. 310 et suiv. ; A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. II, p. 356.

l'enchaînement des faits du récit, chez le jahvéiste de la *Genèse*, paraît à Lenormant exactement la même. Avant le déluge, la descendance de Adâm habite à l'orient du 'Eden, la postérité du fils béni dans la région à laquelle on donne spécialement le nom de *adâmâh*, lieu d'exil et de misère par rapport au paradis terrestre, séjour de délices encore par rapport à la terre de Nôd, où a été relégué Qain, le fils maudit. C'est là que réside Nôa'h ; c'est là qu'il reçoit l'avertissement céleste et qu'il construit son arche en prévision du cataclysme. Mais après le déluge, Nôa'h et ses enfants, à la suite de leur navigation sur les eaux déchaînées, se trouvent au contraire transportés dans une région où ils ont désormais le 'Eden « à l'orient, » et à partir de là leur migration, s'éloignant à la fois de leur berceau et des lieux qui virent leur salut, procède d'orient en occident. Il est bien difficile après cela de ne pas croire que, pour le narrateur qui développe ainsi la suite des événements, le jardin paradisiaque et la montagne diluvienne, dont la position à l'égard du pays où il écrivait est indiquée par lui dans les mêmes termes, devaient appartenir à un même massif prodigieusement élevé, formant comme l'axe du monde et dominant « les plus hautes montagnes qui sont sous les cieux, » lesquelles avaient été dépassées de quinze coudées par l'inondation.¹ Ce massif doublement sacré, relégué bien loin dans l'est par rapport aux plaines de Schine'âr, où se produisit la confusion des langues, formerait ainsi, dans la pensée de l'écrivain biblique, comme une sorte de barrière entre le séjour de l'humanité antédiluvienne et celui de l'humanité postdiluvienne, de la même façon que, dans la tradition de l'Inde, celui où se trouvent à la fois le Mérou et le Nâubandhanam.

Malgré le peu de place que tient la tradition diluvienne

¹ *Genes.*, VII, 19-20.

dans les livres sacrés du mazdéisme,¹ Lenormant croit y retrouver la trace manifeste d'une semblable conception. En effet, c'est dans la terre édénique de l'Airyana-Vaêdja² que Yima, sur l'ordre d'Ahouramazda, lequel l'avertit de l'imminence du cataclysme,³ établit le jardin carré, *vara*, qui dans cette forme du récit jouerait le même rôle que l'arche dans celui de la Bible, et qui est comme une sorte de paradis terrestre,⁴ analogue à l'Outtara-Kourou des Indiens, en même temps qu'un lieu de refuge contre le fléau qui dévaste le reste de la terre. Et il remarque que dans presque tous les lieux de l'Irân où il a vu une localisation postérieure transporter la montagne sainte du Harâ-Berezaiti,⁵ il a aussi constaté que, sous l'influence de l'introduction des idées juives, chrétiennes ou musulmanes, on aurait cru reconnaître le pic diluvien dans la montagne ainsi désignée par les mazdéens.⁶ Ceci, ajoute-t-il, est un indice presque certain de ce que les nouvelles traditions se greffèrent dans ces cas sur quelque donnée des anciennes légendes indigènes qui s'y prêtait, et de ce que dans tous ces lieux on avait cru posséder le *vara* de Yima, en même temps que le Harâ-Berezaiti, auquel sa notion était étroitement liée. —

Telle est la thèse de Lenormant, qui si elle était inattaquable, créerait à la théorie sismique du déluge des embarras sérieux. Nous espérons prouver qu'il n'en est rien, mais il nous a paru équitable, quelques longueurs que cela dût entraîner, d'en donner d'abord un résumé complet. En somme, cette thèse peut se réduire à la proposition suivante :

¹ Voy. même ouvrage, t. I, p. 430.

² *Vendidâd*, II, 42-45.

³ *Ibid.*, 46-79.

⁴ *Ibid.*, 80-86, 131-136.

⁵ Plus haut dans ce volume, p. 29 et suiv.

⁶ Plus haut, p. 14 et suiv.

La montagne diluvienne est identique à la montagne paradisiaque. Or, les traditions communes des Indiens, des Iraniens et des Chaldéens placent le mont paradisiaque au Pamir (Indûh-Kuh et Bolor). Donc, là fut aussi la montagne du déluge, dans son site primitif.

Et on est conduit à l'identité suivante :

Ararat (chaldéen) = Harâ-Berezaiti (iranien) = Mèrou (indien) = Pamir.

Ceci, pour le site primitif. Plus tard, la double tradition de l'Eden et du Déluge fut emportée dans les migrations et localisée un peu partout. Il en résulta des *localisations correspondantes pour la montagne paradiso-diluvienne*. C'est ce que Lenormant appelle les *succédanés* du tope primitif.

Voilà, dans sa forme la plus simple, la thèse que nous avons à examiner. Commençons par quelques considérations intrinsèques que l'auteur lui-même nous fournit, avec la parfaite bonne foi qui était son caractère distinctif, mais dont il ne semble pas avoir saisi la véritable portée.

Tout d'abord, Lenormant reconnaît (p. 37) que l'emploi du nom d'*Ararat*, pour désigner la montagne diluvienne, est exclusivement propre à l'écrivain élohiste de la Genèse et constitue de sa part une véritable innovation. Ce nom, nous le savons d'une manière positive par Béroze et par les documents cunéiformes originaux, ne figurait pas dans la tradition chaldéo-babylonienne du déluge. Celle-ci avait le *Nizir*, qui n'a rien à faire avec l'*Ararat* ni avec le *Harâ-Berezaiti*. L'écrivain jahvéiste, qui est certainement antérieur à l'élohiste (Reuss et M. Vernes sont du même avis), et qui se tient toujours au plus près de la tradition chaldéenne, n'emploie pas un tel nom et ne paraît pas l'avoir connu. Et Lenormant ajoute : Pour ce dernier, bien évidemment, l'arche s'est arrêtée au même point que pour les Chaldéens, c'est-à-dire vers les montagnes de *Nizir* (ou

dans le Puscht-i-Kuh, ajouterons-nous), puisqu'elle s'est arrêtée à *l'orient des plaines de Schinear* (Gen. XI, 2). Ainsi donc, le nom d'*Ararat* pour la montagne diluvienne manque à la tradition primitive de Chaldée. Il manque encore au plus ancien des écrivains bibliques. Seul, le plus récent de ces écrivains connaît ce nom et l'inaugure. Or, de l'aveu de Lenormant (p. 38) toujours, il est incontestable, d'après le tableau ethnographique du chapitre x de la *Genèse*, qui provient de lui, que le rédacteur élohiste avait, d'une partie au moins des populations iraniennes, une connaissance que l'on ne retrouve au même degré chez aucun autre des écrivains bibliques antérieurs à Cyrus. Rien donc d'impossible à ce qu'il ait emprunté à ces populations, qui lui étaient connues, le nom d'*Aryaratha* ou *Airyaratha* pour la montagne diluvienne, nom qu'il aura tout naturellement rendu en *Ararat*, soit qu'il en eût en vue l'assimilation à celui de l'Ayrarad arménien, soit que cette assimilation ne fût pas dans sa pensée et qu'elle ait été faite seulement ensuite, d'après son texte. Car ici l'on manque de données positives pour se décider entre l'une et l'autre hypothèses, également admissibles toutes deux.

Remarquons, du reste, ajoute Lenormant, qu'il a pu tirer d'une source babylonienne, *sinon primitive, du moins contemporaine de lui*, cette donnée d'un *Arârât* ou *Airyaratha* diluvien, provenant d'une origine aryenne. En effet, les documents lexicographiques de la bibliothèque palatine de Ninive nous font voir que les Assyro-Babyloniens appelaient quelquefois l'Ayrarad d'Arménie *Urtû*,¹ d'où il faut conclure que, par une étymologie factice, ils décomposaient *Urartu* ou *Arartu* en *ar-Urtu*, « la montagne »²

¹ *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 48, verso, col. 1, l. 13. Syllabaire A, n° 74.

² Le mot *arru*, étant construit *ar*, « montagne, » correspondant

d'Ourtou,¹ de même que, plus tard, les auteurs des Targoumîm araméens des prophètes, ayant eu connaissance du nom classique de l'Arménie, l'analysaient en *har Minî*, « montagne de Minî, » expression qu'ils substituaient au *Minnî* des textes originaux.² Il résulte aussi des mêmes passages des tablettes lexicographiques assyriennes que le nom de l'Ararat arménien, lorsqu'on le lisait *Urtû*, s'écrivait par le même idéogramme que le nom du pays babylonien d'Akkad,³ idéogramme qui est expliqué ailleurs par *matuv elituv*, « pays élevé⁴, » et par *saqû* « sommet⁵. » Ainsi, quand les Chaldéo-Assyriens décomposaient *Urartu* ou *Arartu* en *ar-urtu*, c'était pour lui donner le sens de « la haute montagne ». C'était pour eux un équivalent exact du zend *Hara Berezaiti*. Par suite, il est tout naturel que, s'ils ont connu les légendes iraniennes sur la montagne sacrée et paradisiaque, ils lui aient donné le nom de *ar-urtû* (d'où le biblique *Ararat*), à la fois comme identique de sens avec son appellation de *Hara-Berezaiti*⁶ et comme

à l'hébreu *har*, n'a pas encore été signalé par les assyriologues. Lenormant le trouve avec *gublu*, donné comme un équivalent de *sadû*, dans un fragment encore inédit de liste de synonymes assyriens.

¹ Il est assez remarquable que Hethoum ou Hayton l'Arménien emploie la forme *Arath* (c'est-à-dire *Arad*) pour *Ararath* (*Hist. orient.*, 9).

² Les targoumistes ont même été jusqu'à croire, bien à tort, retrouver ce nom de l'Arménie dans le *harmôn* de *Amos*, iv, 3.

³ Voyez encore la grande inscription de Khorsabad, dite des Fastes, l. 31 : H. Rawlinson, dans l'Hérodote anglais de G. Rawlinson, t. IV., p. 250-254 ; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 30.

⁴ Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldaer*, p. 289.

⁵ Sayce, *Elementary assyrian grammar*, 2^e édit., p. 27, n° 316.

⁶ M. Spiegel (*Avesta*, t. I, p. 271), après Eugène Burnouf, note comme une circonstance digne d'une haute attention l'em-

identique de son avec celle d'*Airyaratha*. Quant à la preuve que des noms de la mythologie iranienne ont été connus et introduits à Babylone et en Assyrie, sinon dès les temps de la première rédaction des tablettes lexicographiques du moins à l'époque où ont été faites les copies que nous en possédons au VII^e siècle avant J.-C., elle se trouverait dans celle de ces tablettes où la glose *Mitra* accompagne un surnom du dieu Soleil.¹ L'origine iranienne du nom de l'*Ararat* diluvien est donc possible, même probable, soit qu'on l'attribue à un emprunt direct fait par l'Elohiste à ce qu'il savait des traditions de la Médie, soit qu'on préfère croire qu'il a reçu ce nom par la voie de Babylone.

Fort bien, répondrons-nous, sans discuter le moins du monde le côté philologique de cet argument, mais qu'est-ce que cela prouve? Lenormant a reconnu lui-même que si l'Elohiste a tiré son *Ararat* d'une source babylonienne, ce n'est en tout cas pas de la tradition chaldéenne primitive qui l'ignorait; ce ne peut-être que d'une source contemporaine de lui, c'est-à-dire postérieure d'au moins *un* siècle à la copie ninivite du texte cunéiforme, de *onze* siècles à l'exemplaire d'Erech et de *quatorze* au premier original.²

ploi, dans le nom consacré *Harâ-Berezaiti* du mot *harâ*, d'origine sémitique, au lieu du proprement iranien *gairi*. La montagne sainte est quelquefois appelée absolument *Hara* (*Yescht* x, 13; xii, 23) ou *Haraiti* (*Yescht*, xix, 1).

¹ *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 69, n° 5, l. 63.

² Voici la succession chronologique de ces différents textes, d'après Schöpfung, G. Smith, Reuss et M. Vernes :

Commencement du 20 ^e s. av. J.-C.	Premier original chaldéen
Fin du 20 ^e s. » »	Sortie d'Oûr
17 ^e s. » »	Exemplaire d'Erech
15 ^e s. » »	Genèse mosaïque, d'après le système canonique

Or, si l'*Ararat*, qu'on regarde comme une importation plus ou moins tardive, manque déjà au texte ninivite que nous possédons, à combien plus forte raison a-t-il dû être inconnu des originaux ? Le texte chaldéen, dans sa forme originale et même dans celle de l'exemplaire d'Erech, est plus ancien que les deux écrivains bibliques ; les copies de Ninive sont plus anciennes que l'Elohiste. Or, ces copies mentionnent le Nizir et les assyriologues sont d'accord pour admettre que ce topique remonte au moins au texte d'Erech. Lenormant le dit en toutes lettres (p. 6). Donc, antérieurement aux deux écrivains génésiaques, les Chaldéens possédaient la tradition diluvienne et plaçaient l'abordage au Nizir. La situation de ce pays est fixée par l'inscription de Asschour-naçir-abal, qui remonte à après 882. Au 9^e siècle donc (époque de l'inscription), *Nizir* désignait une contrée située à l'orient de la Mésopotamie ; or, à cette même époque, le Jahvéiste désignait comme lieu d'arrêt de l'arche un point situé à l'orient des plaines de Schinear, c'est-à-dire de la Mésopotamie (Gen. XI, 2). Où avait-il pris cette indication topique ? Evidemment, dans la tradition chaldéenne qu'il suit fidèlement. Donc, la tradition diluvienne de Chaldée désignait, au 9^e siècle, Nizir, placé où l'on sait, comme le point d'arrêt de l'arche. Les copies de Ninive sont du 7^e siècle, il y a donc moins de deux siècles entre elles et l'inscription. Cela étant, il est plus que probable que le mot *Nizir* a le même sens dans l'épopée de Ninive que dans l'inscription ; qu'il

temps des 2 roy.	{	9 ^e s. » »	Doc. jahvéiste d'ap. Reuss
		8 ^e s. » »	Doc. jahvéiste d'ap. Vernes
		7 ^e s. » »	Copies de Ninive, d'après Smith ; Deutéronome, d'après Reuss
temps de l'Exil	{	6 ^e s. » »	Doc. élohiste, d'ap. Vernes Lévitique, selon Reuss
		5 ^e s. » »	Doc. élohiste, d'ap. Reuss.

désigne, dans les deux textes, exactement le même pays. En effet, il y a entre les deux passages relatifs au *Nizir* une double ressemblance : la ressemblance verbale, c'est le même mot, et la ressemblance logique, ce mot est employé avec le même sens de lieu d'abordage de l'arche. Les assyriologues, qui sur la première seule de ces ressemblances n'hésitaient pas à identifier le *Nizir* du poème au *Nizir* de l'inscription, hésiteront bien moins encore maintenant que la comparaison avec le Jahvéiste a fourni la seconde. Donc, le site de l'Ararat chaldéen, le Mont *Nizir* (ou du Nizir) du récit cunéiforme, est fixé en toute certitude. Et il l'était déjà ainsi avant l'Elohiste qui inaugura, pour le même usage, le mot d'*Ararat*. Donc le *Nizir* de la tradition de Chaldée est indépendant, pour le nom et pour le rôle qu'on lui attribuait dans le déluge, de l'*Ararat* inové par l'Elohiste. L'origine supposée iranienne de ce dernier nom ne peut donc infirmer en quoi que ce soit l'aborigénéité de la tradition diluvienne dans les plaines de l'Euphrate.

Mais cette aborigénéité elle-même, comment la démontrer ? N'est-il pas possible que la tradition diluvienne aît été importée en Chaldée par les Perses, ou qu'elle y soit arrivée de l'Iran, de proche en proche, sans autre cause que les influences de voisinage, et cela peut-être à une époque fort ancienne ? Elle y sera arrivée avec un nom quelconque, dérivé de *Hara-Berezaiti*, pour la montagne diluvienne. Puis, la tradition étant reçue et localisée en Chaldée, on aura localisé sur le *Nizir*, voisin, bien connu, situé dans la direction du nord-est où on mettait déjà le Paradis (v. ante), l'idée de la montagne diluvienne. A partir de ce moment (quel qu'il soit), elle aura porté en Chaldée le nom indigène de *Nizir* que nous montrent les textes du pays. Plus tard, seulement (où à un moment quelconque, du reste), l'Elohiste, en contact avec les populations ou ou moins les idées iraniennes, leur aura emprunté le nom

d'*Ararat*, qu'il aura rétabli à la place de celui de *Nizir*, dans la tradition qu'il prenait directement aux Chaldéens. Ce qui n'empêchait pas la tradition chaldéenne de se perpétuer, de son côté, avec son *Nizir* intact. Tout cela n'est-il pas possible ?

Assurément¹, à une seule condition : *Nemo dat quod non habet*, il faut seulement pour cela que les Iraniens aient possédé une tradition diluvienne (aborigène ou importée d'avance, peu importe). Or, c'est précisément ce qui n'est pas le cas. Lenormant lui-même repousse la comparaison du récit de la destruction par la pluie de Tistrya, le génie de l'étoile Sirius, des êtres malfaisants créés par Ahriman (les Khrafçtras),² C'est un mythe cosmogonique antérieur à l'apparition de l'homme, et non une légende historique.³ Spiegel⁴ et Andree⁵ sont du même avis. Lenormant reconnaît⁶ que le seul parallèle à cette première pluie, qu'on puisse découvrir dans la Bible, se trouve, non pas dans le récit du déluge, mais en *Gen.* II, 5 et 6. — Quant au récit du *vara* de Jima,⁷ c'est moins clair et il faut y regarder de près. Voici le texte :

¹ Le fait que la tradition chaldéenne et les traditions antéroasiatiques, qui en dérivent, peignent le cataclysme avec des traits qui ne peuvent convenir qu'à une inondation de plaine basse et avec des détails qui obligent de conclure au topique mésopotamien, ce fait pourrait fort bien être mis au compte de *l'adaptation locale* et ne suffirait pas, à lui seul, pour établir l'origine chaldéenne de la tradition. Nous verrons plus loin qu'il y concourt en composition avec d'autres.

² *Boundehesch*, ch. VII ; *Yescht*, VIII, 13 et suiv. ; *Vendidad*, XIX, 135. *Origines de l'histoire*, t. I, p. 430.

³ Lenormant, *op. cit.*, p. 431.

⁴ « Genesis und Avesta », dans le *Ausland* (1868), p. 658.

⁵ *Die Flutsagen* (1891), p. 15.

⁶ *Op. cit.*, p. 432.

⁷ *Vendidad*, fargard II, 42 et suiv. C. de Harlez, *Avesta* (1881),

« XXI. — 42. Ahura-Mazda, le créateur, tint une assemblée avec les Yazatas célestes, célèbre dans l'Aryana Vaêdja (la terre) de création parfaite.

43-44. Le brillant Yima, aux bons troupeaux, réunit en assemblée les meilleurs des hommes, célèbre dans l'Aryana Vaêdja (la terre) de création parfaite.

45. A cette assemblée, le brillant Yima, aux bons troupeaux, vint avec les meilleurs d'entre les hommes, célèbre dans l'Aryana Vaêdja, de parfaite création.

XXII. — 46. Alors Ahura-Mazda dit à Yima : Yima éclatant de beauté, fils de Vivanhão.

47. Sur les êtres corporels (méchants) va fondre le mal de l'hiver pénétrant et destructeur.

48. Avec lui, un froid pénétrant et destructeur.

49. Sur les êtres corporels va fondre le mal de l'hiver.

50. Par lui, il tombera un flot abondant de neige.

51. Des cimes des montagnes et des collines élevées.

XXIII. — 52. Trois espèces (une quantité) de troupeaux devront s'éloigner (de leur séjour habituel, ou périr), ô Yima !

53. Ceux qui vivent dans les endroits dangereux (aussi bien que :)

54. Ceux qui vivent dans les profondeurs des vallées (aussi bien que :)

55. Ceux qui vivent au sommet des montagnes,

56. (Ils devront se retirer, ou : aussi bien que ceux qui sont retirés) en des demeures (étables) protégées (par des murs).

XXIV. — 57. Avant cet hiver, il y avait abondance de prairies pour cette terre.

58. Des inondations violentes, à cause de la fonte des neiges¹ (des glaces),

59. Et l'absence complète de route pour l'être doué d'un corps, désoleront cette terre,

60. Sur laquelle se voient maintenant les traces des petits troupeaux.

XXV. — 61. Fais-toi donc, Yima, un vara²..... »

p. 19 et suiv., Windischmann, *Ursagen arischer Völker*, p. 4 et suiv. ; Kossovicz, *Decem Zendavestæ excerpta*, p. 151 ; Darmesteter, *Ann. du Musée Guimet*, XXIV, 58 et suiv.

¹ Littéralement : « des eaux abondantes pour couler dessus après la fonte des neiges. »

² *Vara*, lieu de plaisance, clos de toutes parts.

Viennent maintenant l'ordre de construire le *vara*, son exécution et la description du *vara*. Le trait dominant de ce récit est son adaptation aux conditions climatériques des hauts plateaux de l'Iran. Le fléau principal, cause de tous les autres, c'est l'*hiver*. Avec lui, viennent le *froid* et la *neige*; après seulement, et comme conséquence, la ruine des chemins et des prairies; enfin, la fonte des neiges cause des *inondations*. L'inondation est donc ici l'accessoire, il y en a plus d'une et elles ne sont pas causées par la pluie. Pas un mot sur le sort des hommes. On peut et on doit considérer ce récit comme proprement iranien, au moins dans sa forme actuelle.¹ L'absence du navire comme moyen de sauvetage et son remplacement par le *vara* en sont une preuve en ce qu'ils indiquent des usages franchement continentaux, voire même l'ignorance complète de la navigation. Lenormant reconnaît² que cette tradition « prend un caractère bien spécial et s'écarte par certains traits essentiels » des autres traditions diluviennes. Le principal de ces traits, à coup sûr, c'est la chute de l'inondation, qui partout ailleurs est le principal, à un rang absolument secondaire. Cette différence caractéristique a échappé à Lenormant, et c'est ce qui lui permet de voir dans cette tradition « une variante de celle du déluge. » Sans doute, les v. 42-45 rappellent l'assemblée des dieux à Surippak, dans le texte cunéiforme; le v. 93, la perplexité d'Atra-Hasis en face de l'obligation de construire l'arche. Sans doute encore, nous retrouvons ici l'annonce du cataclysme, faite par Ahura-Mazda à son protégé, le caractère éthique du châtiment et les prescriptions divines pour le sauvetage et la conservation des choses créées, trois points sur les-

¹ Cf. B. Lindner, *Die iranische Flutsage, in Festgruss an Roth* (1893), p. 213.

² *Op. cit.*, p. 430.

quels la légende iranienne est d'accord avec celle des Sémites. Mais le fond même du récit est tout autre. En réalité, ce que nous avons ici, ce n'est pas une histoire, c'est un mythe. Ce n'est pas une tradition diluvienne, c'est une description du séjour des bienheureux, qui rappelle le Paradis juif et la Jérusalem céleste de l'Apocalypse (ch. xxi), comme le pense Halévy.¹ Ou bien, c'est une tradition édénique, le portrait (surchargé de traits parasites) de l'*Airyana Vaêdja*, point de départ originaire des hommes et particulièrement des Iraniens, contrée toujours représentée comme septentrionale, froide et alpestre, où l'hiver, avec ses neiges et son vent glacé, est le pire des fléaux. Au dessus de cet Eden peu confortable s'élève la montagne sainte, le *Hara-Berezaiti*, dont le plus haut sommet, le pic *Houkairya*, est exempt de tous les fléaux. Ces fléaux sont naturellement ceux que, de tous temps, on a craint le plus dans la contrée. Or, les deux principaux sont les extrêmes de la température, l'hiver avec son « vent glacé, » et « la chaleur ardente »,² qui sont en effet la plaie des hauts plateaux montagneux. L'inondation n'y figure pas, parce qu'elle est impossible dans ces pays qui, au contraire, soupirent après la pluie, la plus grande partie de l'année, comme l'indiquent les déserts salés qu'ils renferment,³ et

¹ Voyez notre *Déluge devant la critique*, I, 132.

² *Vendidad*, II, 16 ; *Yescht*, X, 50.

³ On pourrait citer un grand nombre de passages des écrits iraniens où éclate l'importance bienfaisante attribuée aux eaux et spécialement aux pluies. Contentons-nous des suivants :

Vendidad, XXI, « II. — 3. Venez, ô nuages, venez !

4. En eau qui s'étende, en eau qui tombe, en eau qui se répande.

5. Versez mille,

6. Dix mille ondées. Parle, ô saint Zarathustra ! (demande-le) ; pour la destruction de la maladie et de la mort,

7. De la maladie et de la mort causées par les Jânis ;

8. Pour l'extinction de la misère, de la maladie.

où ne se trouve aucun cours d'eau de quelque importance. Même dans l'aménagement du *vara*, on a soin de prendre des mesures pour ne pas manquer d'eau : « Tu y rassembleras les eaux, sur un espace grand d'un hathra. Près de ces eaux, établis la demeure des oiseaux », dit Ahura-Mazda à Yima en lui commandant le *vara* (II, 65, 66 et 101), et cette irrigation rend le sol du *vara* « toujours verdoyant et productif » (67). Aurait-on agi de la sorte, si le *vara* eût servi de refuge contre une inondation, contre un déluge ?

Cependant, on a prétendu que ceci était une tradition diluvienne. Lindner y a vu « la version proprement iranienne de la légende du déluge », mais il est obligé d'a-

III. — 12. S'il pleut (par suite de cette prière),

13. Et dans ces pluies

14. L'eau, la terre, les plantes, les agents curatifs se renouvellent. » —

Yescht, VIII, 29. « Bonheur à vous, contrées aryaques ! Des flots d'eau couleront vers vous sans arrêt,.... » 33. « Alors Tistrya entraîne les vapeurs pures qui forment les nuages, il amène un vent fort ; par ces chemins que suit Hôma (le génie) qui favorise le développement des biens terrestres. Puis un vent fort et puissant créé par Mazda amène la pluie, les nuages, les ondées..... » 34. « Apâm Napât distribue au monde corporel les eaux accordées aux champs.... » 35. « Nous honorons l'astre, Tistrya brillant et majestueux, qui amène ainsi les eaux.... pour satisfaire Ahura Mazda et les Amesha-Çpentas. » 40. « Il s'élève alors des nuages qui portent en eux des eaux fertilisantes, amènent des nues pluvieuses continues qui.... apportent le salut aux sept Karshvars. » 42. « Quand couleront pour nous des sources d'eaux larges comme un cheval, d'un cours abondant, se répandant sur les terres brillantes, sur les lieux habités, sur les champs, arrosant les bourgeons des plantes pour qu'elles croissent d'une croissance forte ? » Comparez 45. « les eaux pour faire croître toutes choses » ; 47. où les eaux sont appelées « bienveillantes, salutaires », et une foule d'autres passages analogues. Voilà certes un pays où on n'a pas l'idée que l'eau puisse jamais être nuisible. Comment une tradition diluvienne originale s'accorderait-elle avec cela ?

vouer que « cette légende est isolée au milieu du système religieux de l'Avesta, sans aucun lien avec les autres conceptions qui y figurent, bien plus, ajoute-t-il, elle est en opposition avec l'essence même du système. » Malgré cela, il repousse l'hypothèse d'un emprunt ou même d'une influence étrangère quelconque sur la légende iranienne. Mais c'est pour conclure que cette légende n'est que la transformation locale iranienne d'un vieux mythe aryen, dont le sens primitif était purement religieux. C'est ce qui expliquerait comment les légendes pseudo-diluviennes se sont conservées avec une résistance inouïe, soit dans l'Iran, soit dans l'Inde, et cela sans qu'aucun fait historique local soit venu leur donner une base réelle. Le système religieux issu de la réforme de Zarathustra n'avait que faire de la légende diluvienne (comme d'une foule d'autres parties de la vieille mythologie aryenne, d'ailleurs), mais il ne parvenait pas à l'arracher de la mémoire populaire et se trouva dans la nécessité de se l'incorporer coûte que coûte, au moins en apparence. Voilà pourquoi il la rattacha au nom de Yima dont le caractère constant, dans le système avestique, se prêtait d'ailleurs à cet artifice. Le Parsisme ultérieur accomplit un nouveau tour : il transporta l'inondation du passé dans l'avenir et en fit le déluge *Malkôs* destiné à anéantir *Mahrkusan*, le démon de l'hiver, un des précurseurs de la fin du monde. Spiegel pense que les maux annoncés ici-même (v. ou § 58 et suiv.) se rapportent, non à un événement réel passé, mais à ce fait mythologique à-venir qui doit précéder la restauration finale du monde¹. Nous aurions donc ici *un mythe cosmogonique* et rien de plus.

¹ Le même phénomène se serait, d'après Lindner, produit dans l'Inde : Le système brahmanique n'avait non plus aucune place pour la légende diluvienne, et ici aussi on chercha à l'incorporer en la rattachant, d'une part, à un nom qui jouait un rôle impor-

Geldner (K. Z. XXV) est d'un avis différent. Pour lui, la tradition iranienne n'est pas nécessairement un mythe. Pas plus, au moins, que la sémitique, avec laquelle il admet une relation nécessaire. Le moins qu'il faille admettre, dit-il, c'est que les Iraniens eurent connaissance de la tradition sémitique.

Darmesteter va bien plus loin. *L'emprunt* est évident, à ses yeux, et il l'explique par les relations intimes que les mazdéens eurent avec les Juifs exilés en Médie.

Nous ne déciderons pas entre ces deux systèmes et nous contenterons de remarquer que parmi les arguments de Lindner, contre l'importation dont quelques-uns, à coup sûr, sont d'un certain poids, figure la grande diffusion de la tradition diluvienne qu'on retrouve, dit-il, avec des ressemblances frappantes, sur des points du globe si divers, qu'il ne saurait être question de relations historiques entre eux. Cet argument n'a aucune valeur, puisque nous savons que, parmi les traditions pseudo-diluviennes éparses dans le monde, les unes, comme celles d'Amérique en général, sont des mythes cosmogoniques (Muller et Réville), tandis que les autres, comme celles d'Océanie et d'Europe, se rapportent à des événements locaux souvent historiques, et que, dans un grand nombre, les influences bibliques directes se superposent à tous ces caractères réunis¹.

Quoiqu'il en soit, le résultat mérite d'être noté : *mythe ou importation*, il n'y a pas à en sortir, et c'est tout à fait notre avis². Pour nous, la légende iranienne est un mythe

tant dans la religion, celui de Manou ; d'autre part, en la fondant avec des mythes cosmogoniques. D'après ce système, les deux traditions de l'Inde et de l'Iran perdraient toute valeur historique, et il est impossible d'y échapper, si on maintient l'aborigénéité centroasiatique de ces souvenirs.

¹ Voyez le *Déluge devant la critique*.

² Julius Grill (*Festgruss an Roth*, p. 9, « Zur chinesischen

paradisique adapté plus tard aux conditions physiques du pays. Dans sa forme actuelle, elle retrace les événements climatériques de chaque année : L'Iran ne connaît pour ainsi dire pas les pluies et l'irrigation (très incomplète, du reste) du sol se fait, durant l'été, par la fonte des neiges tombées, l'hiver précédent, sur les montagnes qui bordent ses hauts plateaux. C'est le cours normal des choses; mais que les neiges soient par trop abondantes ou leur fusion par trop rapide, le bienfait se changera en calamité. C'est une calamité de ce genre qui est supposée, plutôt que racontée, dans la légende qui nous occupe. Rien, absolument rien, ne ressemble ici à une tradition diluvienne.

Nous avons vraiment le premier terme de l'identité qui est au fond de la thèse de Lenormant, mais le parti-pris, sans doute inconscient, a seul pu lui faire découvrir ici le second. Les Iraniens, n'ayant pas de tradition diluvienne, ne pouvaient pas avoir d'*Ararat*. Donc, l'identification Mont-déluge=Mont-paradis, ne pouvait exister chez eux. Donc la fixation du topique du Harâ-Berezaïti au Pamir, à supposer qu'elle soit certaine, ce que nous ne voulons pas examiner,¹ n'entraîne nullement celle de la montagne diluvienne. Si, comme le prétend Lenormant, nous trouvons plus tard des succédanés verbaux du Harâ-Berezaïti

Flutsage ») arrive à un résultat analogue pour la tradition pseudo-diluvienne de Chine. Cette légende, dit-il, en concluant, ne repose pas sur le souvenir d'un fait historique déterminé, pas plus de la préhistoire générale de l'humanité que de l'histoire spéciale de la Chine. C'est un mythe cosmogonique, dont l'origine pourrait bien n'être pas purement chinoise, mais qui fut rattaché plus tard, par la forme naturaliste qu'on lui donna, à l'expérience des inondations si fréquentes du Hoangho. L'essence même de la légende chinoise répugne donc à une relation quelconque avec le récit chaldéo-hébraïque. Quant à son héros, Yü, c'est un personnage purement mythique, un démiurge.

¹ Voy. le *Déluge devant la critique*, p. 260.

jouant, sur différents points de l'Asie antérieure, le rôle de montagne diluvienne, c'est en vertu d'une assimilation tardive, faite sur les lieux mêmes, entre l'idée de la montagne paradisiaque, ou tout au moins son nom emprunté aux Iraniens, et l'idée de la montagne diluvienne, venue de Chaldée avec la tradition même du cataclysme.

Passons maintenant aux Indiens, puisque Lenormant invoque aussi leur témoignage. Or, il est de fait, et il le reconnaît,¹ que la tradition du déluge inconnue aux Vêdas, se trouve sous une forme exotique et de plus en plus compliquée, dans trois écrits de date très différente. Le récit le plus ancien et le plus simple est celui du *Çatapatha Brahmana*; les versions plus récentes du *Mahabharata*, du *Bhagavata-Pourana* et du *Matsya-Pourana* sont surchargées de traits fantastiques et parasites qui, joints à ce fait capital que l'idée d'un Manou sauvé du déluge est incompatible avec le système essentiellement indien des *manvantaras*, ou destructions périodiques du monde, avait déterminé l'illustre Eugène Burnouf à voir dans la tradition indienne une importation sémitique, probablement babylonienne. Burnouf reconnut que ces récits pouvaient aussi provenir de la Genèse, mais il lui paraissait difficile d'admettre l'action du livre hébreu dans l'Inde à une époque aussi reculée. Aujourd'hui cette difficulté n'existe plus, attendu que la date récente de l'épopée brahmanique, ainsi que des Pourânas, est reconnue par des savants d'une grande compétence. Depuis le grand sanscritiste, son opinion n'a fait que se confirmer.² Il est au-

¹ *Orig.*, I, 421.

² Le développement et l'enrichissement progressifs qui caractérisent la tradition indienne sont, pour Delitzsch (*Neuer Commentar*, 1887, p. 160; voy. *Dél. dec. crit.*, p. 239), pour Dillmann (*Genesis*, 1886, p. 137) et pour F.Nève (*Trad. ind. du Dél.*, 1851) un signe certain d'importation. Cette opinion a été combattue par

jourd'hui avéré que la tradition indienne du déluge, même dans la forme du Brahmana, est une importation étrangère d'époque historique et non point un souvenir original. Comme types des récits indiens, on peut admettre, à tour de rôle, l'épopée babylonienne, Bérose et la Bible. Il n'y a aucun motif de récuser l'une ou l'autre de ces sources. La part qui revient à chacune dans les différentes formes du récit indien peut-être déterminée assez exactement, mais ceci a peu d'importance puisque les trois documents-types proviennent d'une source commune. Quant à l'hypothèse d'une tradition diluvienne primitive, que les ancêtres des Indiens eussent emportée avec eux du berceau de la race aryenne, et dont la présence au fond de la mémoire populaire eût facilité l'adoption ultérieure du récit venu de Chaldée, elle repose, chez Lenormant, sur une assertion contraire aux faits réels, à savoir que tous les autres rameaux de la race aryenne posséderaient sur cette tradition des versions originales, irréductibles à la source sémitique¹. Nous avons montré ailleurs² qu'il ne peut pas être question d'une tradition diluvienne dans les conceptions originales de la race aryenne en général. Il demeure donc établi, et Lenormant en convient, que les Indiens n'ont fait qu'adopter la tradition diluvienne issue de Chaldée. Cela étant, n'est-il pas évident que la tradition indienne n'a pu en aucune manière influencer la tradition chaldéenne originale ?

Il y a d'ailleurs une remarque qui n'est pas sans intérêt :

R. Roth et son école, par Ewald, A. Weber, M. Muller (*Essays*, I, 141). Cependant, tout récemment (1894), l'un des maîtres de l'indianisme à notre époque, H. Oldenberg, se prononçait de nouveau en faveur de l'origine sémitique de cette tradition (*Religion des Vêda*, p. 276, n° 3).

¹ *Orig.*, I, 429.

² *Le déluge devant la critique*, I, 130-133.

Lenormant, avons-nous vu, accorde que la tradition du déluge fait totalement défaut dans les Vêdas.¹ Ailleurs (II, 25), il remarque lui-même que le *Rig-Vêda* ne dit pas un mot du Mêrou et que le nom de cette montagne divine apparaît pour la première fois dans le *Râmâyana*.² On en a conclu, non sans vraisemblance, que le mythe du Mêrou n'avait pris naissance que postérieurement à la période védique.³ Pour échapper à cette objection. Lenormant n'a qu'une supposition gratuite, toujours la même : On retrouve le mythe de la montagne sacrée, avec des traits presque identiques, chez les Iraniens. Il est donc bien difficile, dit-il, de ne pas admettre, malgré ce singulier silence du Vêda, qu'il a été un de ceux qui ont appartenu en commun aux deux rameaux des Aryas orientaux, avant leur séparation. L'allusion qu'il croit découvrir dans le *Rig-Vêda*,⁴ où il est question de quatre fleuves mais point du tout de montagne, nous paraît plus que douteuse. En tout cas, si même la coïncidence que nous signalons est fortuite, l'omission simultanée du Mêrou et du déluge, dans les Vêdas, doit convaincre de leur importation tardive précisément ceux qui voient une relation entre ces deux idées.

En résumé, le *consensus* traditionnel sur lequel Lenormant prétendait fonder sa thèse se réduit à la moitié de ce qu'il devrait être pour jouer son rôle. Nous pouvons admettre qu'il existe relativement à la montagne paradisiaque et même quant à son site. Mais l'absence d'une tradition diluvienne originale chez les Iraniens et chez les Indiens, entraînant l'absence correspondante de l'idée de la montagne diluvienne, il ne peut plus être question d'assimiler ces deux conceptions. Donc, si même la montagne

¹ *Op. cit.*, I, 423.

² Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, I, 500, 546 et 844.

³ Langlois, *Rig.-Vêda*, I, 566.

⁴ Sect. I, lect. V, hymne 1, 6. *Op. cit.*, II, 26.

paradisique était indubitablement fixée au Pamir, rien, absolument rien, n'en découlerait quant au site de la montagne diluvienne.

Ce qui est possible, c'est que la marche des choses ait été précisément inverse de ce que croit Lenormant. Au fond, cela ne s'éloigne pas beaucoup de son système, en principe, mais les conséquences réelles en sont tout autres : La tradition diluvienne est née en Chaldée, c'est certain. La véritable montagne de salut, c'est le mont *Nizir* (ou le Puscht-i-Kuh). Plus tard, la tradition fut importée dans l'Inde et, par le processus ordinaire de l'adaptation locale, le Nizir fut localisé au *Mérou* qui était déjà la montagne paradisique. Nous venons de dire : « qui était ; » peut-être faut-il dire : « parce qu'il était. » A coup sûr, l'assimilation : mont déluge = mont paradis est dans les habitudes de la mythologie. Il est donc très possible qu'elle soit intervenue dans l'adaptation à l'Inde du récit chaldéen. Mais l'intervention de ce procédé suffit pour rendre mythique la forme au moins d'un récit conçu sous son influence. C'est là une objection de principe que nous avons à faire au procédé de Lenormant. Il est certain que l'assimilation en question est tout à fait conforme aux habitudes de la mythologie. Elle est fondée sur un ordre bien connu d'idées mythiques. En revanche, elle n'a évidemment aucune raison d'être quand il s'agit de faits réels. Elle n'a donc pas sa place dans les traditions historiques, dont le propre est de relater, non des mythes, mais des événements authentiques. Il en est de même de la recherche d'un « très haut sommet » comme montagne diluvienne. C'est parfait s'il s'agit d'un mythe, mais au point de vue de la possibilité de faits réels, les exigences de la critique sont précisément inverses. Donc, si l'identification en question a présidé à la formation des traditions sur lesquelles Lenormant s'appuie, de la tradition indienne en particulier,

ces traditions en ont reçu, par le fait même, une forme mythique, dont il est impossible de fixer les limites, et qui empêche de faire fonds sur elles. Ce que nous venons de dire du Mêrou s'applique aux localisations antéroasiatiques, dans lesquelles il faudra donc distinguer deux éléments d'âge différent : la localisation de la montagne paradisiaque, effectuée, on peut l'admettre, à l'aide d'un succédané verbal du *Harà-Berezaiti* iranien ; et la localisation de la montagne diluvienne, effectuée en dehors de toute influence iranienne, puisque ce peuple n'a jamais eu de tradition diluvienne. Ajoutons que rien ne permet de fixer *a priori* l'ordre dans lequel ces deux localisations se seront effectuées sur un sommet donné. Elles auront pu être, selon les cas, successives ou simultanées. Même en Babylonie, il est possible que l'influence des idées iraniennes, juxtaposant l'idée du Paradis à celle du Déluge, ait fini par faire du nom d'*Ararat*, sous une forme quelconque, un synonyme du *Nizir* primitif. Mais nous avons vu (p. 277 s.) que ce n'est pas là la conception originelle du paradis chaldéen.

Une autre objection, qu'on peut faire à la théorie de Lenormant, est la suivante : Les traditions *réellement diluviennes* de l'Asie antérieure, que nous avons étudiées au chapitre v, sont les seules qui entrent dans quelques détails relativement au *processus* de la catastrophe. En effet, l'inondation que nous dépeint le mythe iranien (en supposant, contrairement à ce que nous venons de voir, qu'il faille la prendre pour un fait réel et aborigène) a un caractère à part qui l'écarte d'emblée de notre sujet. Les traditions indiennes sont muettes sur les causes et la nature physique du cataclysme. Se prononceraient-elles, d'ailleurs, que l'allure mythique, universaliste et avant tout éthique, qui est leur caractère dominant, enlèverait à leurs données toute valeur positive.¹ Or, le processus que les traditions

¹ C'est ce qui nous empêche d'insister sur le dualisme des

antéroasiatiques assignent au déluge ne peut convenir qu'à une inondation de plaine basse, alluviale et côtière. De plus, les indications topiques qu'elles renferment obligent de localiser tout l'évènement dans les plaines de l'Euphrate. Le silence des traditions iranienne (supposée) et indienne sur ce processus prouve qu'il a été perdu de vue, au moment où l'exportation arrachait la légende à son cadre naturel ; — ou, plutôt encore, que ce processus n'a jamais été ni cherché ni connu, par la raison bien simple que la tradition diluvienne importée a, dès l'abord, été transformée en mythe et, depuis lors, considérée comme telle.

Mais, oublions tout ce que nous venons de dire, et supposons que la thèse de Lenormant soit vraie. Qu'en résulterait-il ?

La tradition diluvienne serait venue de l'Asie centrale et les récits antéroasiatiques lui eussent endossé la physionomie d'un cataclysme local qui avait eu lieu en Mésopotamie, ou du moins, qui pouvait y avoir eu lieu, étant données les conditions géographiques et géologiques de cette contrée. Ce serait l'adaptation locale se basant, comme toujours, sur l'expérience historique. Quant aux récits antéroasiatiques, le cataclysme qu'ils racontent ne serait autre, en définitive, que cet évènement local mésopotamien, et c'est ce dernier qui eût été sismique, comme Suess l'a déduit de ces textes mêmes. Quant au déluge biblique, sa

eaux : pluie et irruption de la mer, que mentionne le *Pourane* (Jones, *Asiat. researches*, in Luken, *Trad. de l'human.*, 1, 272). Quant à certaines traditions locales, comme celle du Kashmir, si elles sont basées sur un fait réel, en revanche, elles n'ont évidemment rien à faire avec celle de la Chaldée. — Sur l'absence de données relatives au processus du cataclysme, renseignements obligeants de M. le Prof. Hardy, de l'université de Fribourg. — Remarquons encore qu'à l'opposé des légendes de l'Iran et de l'Inde, les traditions diluviennes antéroasiatiques ne sont mythiques que dans la forme.

nature demeurerait complètement indéterminée, puisque les souvenirs utilisés par Suess et par nous-même n'auraient rien à faire avec lui et que, d'autre part, les traditions iraniennes et indiennes ne nous renseignent pas sur le côté physique de ce grand cataclysme. En effet, l'inondation de Yima n'est évidemment que l'adaptation locale d'un souvenir plus général. Tout ce qu'on pourrait affirmer, c'est que le déluge centroasiatique ne fut certainement pas sismique. Au lieu de se produire dans une plaine basse et alluviale, comme le déluge chaldéen, il fût arrivé sur les hauts plateaux de l'Asie centrale, où ni la mer, ni les fleuves, ni les Anûnnaki ne pouvaient entrer en jeu. Les pluies eussent été l'agent principal, pour ne pas dire unique, du cataclysme ainsi conçu. Mais nous savons que, même dans les pays où il en tombe le plus, elles sont impuissantes à produire autre chose que des débordements fluviaux de courte durée et toujours étroitement localisés. Il en est de même de la fonte des neiges. Que sera-ce dans une région sèche, où les précipitations atmosphériques sont rares et peu abondantes, où il n'y a pour ainsi dire pas de rivières ? Dans une telle contrée, une inondation de quelque importance est impossible. On se trouve donc en face du dilemme suivant : Le déluge centroasiatique n'a été qu'une inondation tout à fait locale et sans aucune importance (ce qui ne répond pas à l'idée qu'on doit se faire du cataclysme traditionnel), ou bien c'est un mythe. Et cela d'autant plus que la montagne diluvienne étant, dans l'hypothèse actuelle, un très haut sommet, de deux choses l'une : ou l'inondation s'est localisée étroitement au pied de cette montagne, ou elle l'a recouverte, comme le disent les récits indiens. Dans le premier cas le fait en question n'avait pas les proportions nécessaires pour laisser après lui le souvenir que l'on sait ; dans le second, c'est l'universalité absolue, c'est-à-dire le mythe. Il y a une solution qui combi-

nerait les deux et qui serait parfaitement d'accord avec l'histoire générale des mythes : C'est que l'évènement réel fut très restreint et ne prit ses proportions universalistes que dans l'imagination des âges postérieurs. Cependant, il n'est pas permis de restreindre outre mesure l'extension du cataclysme diluvien, sinon on ne comprend plus le souvenir qu'il a laissé. Or, pour rester sur le terrain des faits possibles, le topique oblige de restreindre le déluge centro-asiatique beaucoup plus que le chaldéen. Le déluge iranien et indien, tel que le conçoit Lenormant, est donc *un mythe*, pas autre chose. Du reste, les récits qui le relatent sont foncièrement mythiques, nous l'avons déjà dit, tandis que le récit chaldéen n'est mythique que dans la forme,¹ ou pour mieux dire, il est mythologique dans sa forme, ce qui n'est pas la même chose, car cette dernière idée ne comporte pas nécessairement d'exagérations. Et de fait, le récit chaldéen n'en présente pas : l'étendue qu'il donne au cataclysme (déterminée par la situation des deux extrêmes du trajet de l'arche) est parfaitement admissible, et la montagne, au flanc de laquelle du reste, il fait aborder le navire, n'a rien qui sente les proportions universalistes.

¹ Cette manière d'interpréter les récits diluviens, qui devient de plus en plus dominante dans l'exégèse, est celle de ce que nous avons appelé l'*Ecole mythique modérée*. Ses principaux chefs, Ed. Reuss (*L'hist. sainte et la Loi*, I, 318 et suiv.), Knobel (*Genesis*, 52), Tiele (*Bab. assyr. Gesch.*, I, 11 ; II, 536), Niebuhr (*Gesch. der hebr. Zeit.*, I, 33), sont revenus des exagérations mythistes de Buttmann (*Mythol.*, I, 180), de Wette (*Beitr.*, II, 44 : *Lehrb.*, 184), C. Vogt (*Lec. sur l'homme*, II, 110), Draper (*Conflicts*), Bauer (*Hebr. Myth.*), Goldzieher (*Myth. hebr.*), Schirren, Gerland, Cheyne, Lengerke, G.-W. Meyer, Welte, Ewald (*Jahrb.*, VII, 2, 4-7), Tuch (*Commentar*), Hengstenberg (*Beitr. z. Einl. A. T.*), Winer, M. Vernes (*Gr. Encycl. et Encycl. Sc. relig.*), Ménard (*Myth. ds. l'Art*). Renan (*Hist. d'Israël*), etc., que nous avons appelés les *mythistes absolus*.

En résumé, donc, la thèse de Lenormant n'est pas soutenable. Au point de vue critique, d'abord, nous avons vu que les Iraniens et les Indiens n'ont pas de tradition diluvienne originale. Il est même bien probable que leurs récits diluviens ou pseudo-diluviens ne sont, en somme, que des mythes plutôt cosmogoniques. Plus on retourne ce problème de critique, plus se vérifie ce que nous avons dit tant de fois : Les Sémites de l'Asie antérieure possèdent seuls une tradition diluvienne à la fois réelle et aborigène. C'est, en somme, la tradition chaldéenne qui, nous le savons, fixe en Mésopotamie le topique du cataclysme et conduit nécessairement à l'interprétation sismique. Née sur le bas Euphrate, cette tradition peut avoir passé de là dans l'Inde, voir même dans l'Iran, pour y subir, de part et d'autre, l'opération habituelle de l'adaptation locale et se greffer sur les mythes cosmogoniques indigènes. Peut-être même, quoique ce soit peu probable, la tradition diluvienne vint-elle directement de Chaldée dans les pays qui entourent le Pamir, et cela avant la dispersion des Aryas qui devaient l'emporter avec eux en oubliant qu'elle ne leur appartenait pas en propre. En tout cas, et quelles qu'aient pu être ses migrations ultérieures, la tradition diluvienne est originaire de Chaldée. Ceci est certain, tout le reste n'est que conjectures.

Au point de vue extrinsèque, le système de Lenormant tend à placer le déluge dans des contrées où il n'était pas possible ; il en fait un mythe et pas autre chose. —

Telle est notre conclusion. Elle provoquera peut-être l'objection que voici : « Puisque l'abordage sur l'Ararat arménien n'est qu'un mythe, comment se fait-il qu'il figure dans la Genèse ? » Après tout ce que nous venons de voir, la réponse est facile : Rien, dirons-nous, absolument rien ne prouve que pour l'écrivain élohiste, auteur de *Gen.*, VIII, 4, le nom géographique d'*Arârât* eût déjà le sens que lui attribuent plus tard les prophètes. Au contraire, il

est bien remarquable que ceux-ci, lorsqu'ils parlent du pays arménien d'Arârât, ne paraissent pas connaître la tradition qui y plaçait le point d'arrêt de l'arche. Ils ne font aucune allusion à ce souvenir, qui aurait eu pourtant une valeur capitale à leurs yeux. Ceci semble de nature à guider la critique à une double conclusion : D'abord, l'Elohiste, en parlant des montagnes d'Arârât, n'avait pas en vue ce qui fut plus tard l'Arménie. Qu'avait-il en vue ? Il est difficile de se prononcer là-dessus d'une manière certaine, mais l'hypothèse la plus probable, à nos yeux, c'est qu'il admettait, quoiqu'il ne le dise pas, le même topique que le Jahvéiste et la tradition babylonienne. Le Jahvéiste ne précise pas non plus, et cependant nous avons établi que son topique devait être celui des Chaldéens (Nizir ou Puscht-i-Kûh). D'ailleurs, où donc les écrivains bibliques eussent-ils puisé leurs renseignements, si ce n'est en Chaldée ? De plus, nous avons vu que le nom d'*Arârât* avait pu devenir, à une certaine époque, synonyme du *Nizir*, ou du Zagros en général, même pour les Chaldéens.¹ Qu'est-ce qui nous empêche d'admettre que cette synonymie ait pris naissance pendant les trois siècles qui séparent l'Elohiste du Jahvéiste ?

En second lieu, la localisation du fait final du déluge au

¹ Un indice du processus inverse, de l'influence sémitique sur les idées iraniennes, se trouve dans le nom même de la montagne sainte : son appellation proprement iranienne est *Berezat-Gaïri* (*Zendavesta*), où *gaïri* signifie « montagne. » Plus tard (?) on le trouve sous la forme *Harâ-Barzât* (ou *Berezaïti*), où le mot sémitique *harâ* a pris la place de l'iranien *gaïri*. Enfin, on rencontre (*Yescht*, xix, 1), la forme *Haraïti*, qui n'a plus d'iranien que la terminaison, ou même, avec un sens absolu, la forme *Harâ* qui est purement sémitique (*Yescht*, x, 13 ; xii. 23). Les succédanés verbaux du *Harâ-Berezaïti* ont donc une origine moitié iranienne, moitié sémitique. Le côté linguistique confirme donc nos inductions historiques et mythologiques.

mont *Massis*, du pays arménien d'Ayrarad ou Ourartou, ne se sera effectuée que tard (après l'époque prophétique) et aura été la conséquence de la mention des « *montagnes d'Aràràt*, » dans la Genèse, au lieu que cette mention ait été la conséquence de la localisation et le résultat d'une antique tradition répandue en Arménie et en Mésopotamie. Voilà, après tant d'autres, un motif de plus de n'accorder à cette localisation aucune valeur exégétique. —

Analogue au système de Lenormant, est celui de Franz von Schwarz,¹ qui le conduit à placer le déluge dans l'Asie centrale (p. 7); plus exactement, *en Mongolie et dans la dépression aralo-caspienne* (p. 429). Son raisonnement est des plus simples : Il suffit, dit-il, de marquer sur la carte le séjour primitif des peuples qui possèdent ou ont possédé des traditions diluviennes authentiques et originales. On voit alors immédiatement qu'à une seule exception près (les aborigènes de la mer Egée), tous ces peuples (Sémites, Iraniens, Indous, Hellènes, Celtes, Lithuaniens, Scandinaves, Goths, Germains, Wogules, Thibétains, Leptschas, Chinois, Malais, Polynésiens, Carènes, Changrais, Banars, Calmoukes, Indiens d'Amérique, Mexicains, Péruviens, Esquimaux, Kamtchadales, Malais, Polynésiens et Dravidiens) ont habité à l'origine autour de la Mongolie et de la plaine aralo-caspienne. Or, il est évident que la catastrophe dont ils ont tous gardé le souvenir a dû se produire dans le pays qu'ils habitaient ensemble ou, tout au moins, dans la région autour de laquelle nous les trouvons groupés tout de suite après le cataclysme. De fait, ajoute-t-il, les traditions diluviennes ne se trouvent que chez les descendants des peuples qui, notoirement, ont habité jadis l'Asie centrale, c'est-à-dire chez la race asiatique-orientale,

¹ *Sintfluth und Völkerwanderungen*, in-8° de XVIII — 552 p., Stuttgart, 1894.

ou mongolique, chez l'asiatique-occidentale ou caucasique (p. 7), et chez quelques tribus dravidiennes et papoues (p. 426). L'Afrique les ignore, la race noire tout entière est muette à leur égard et, chose curieuse, les Chamites, même les Egyptiens, ne paraissent pas non plus les connaître. C'est une preuve, conclut notre auteur (p. 428), que l'Egypte ne fut pas atteinte par le cataclysme et que celui-ci se produisit après la séparation des Chamites d'avec les Sémites. Enfin, parmi les peuples sibériens, les Kamtchadales et les Esquimaux ont seuls des souvenirs diluviens. Chamberlain a constaté avec certitude leur défaut chez les Aïnos.

Ce raisonnement est très juste en lui-même. Malheureusement le système critique sur lequel on le fait reposer est entièrement faux. C'est la confusion permanente des traditions que nous avons appelées *réellement diluviennes*, c'est-à-dire relatives au Déluge biblique, avec les souvenirs *pseudo-diluviens* épars sur le globe et relatifs, en réalité, à toute sorte de catastrophes, anciennes ou récentes, survenues dans les contrées les plus diverses. En outre, c'est la négligence complète du caractère cosmogonique et *mythique* qui, cependant, est essentiel à plusieurs de ces récits, par exemple à celui de la Chine (J. Grill) et à ceux d'Amérique (Réville). Que tous les peuples en question viennent d'un berceau commun, peut-être. Qu'ils aient tous des souvenirs d'inondations, soit. Mais que ces souvenirs se rapportent tous à un même événement (p. 423) et que cet événement soit le Déluge biblique, voilà ce qu'on ne pourra jamais démontrer, tandis que la preuve du contraire est pour ainsi dire faite¹. Cela étant, le déluge proprement dit n'est pas un souvenir commun à tous les peuples en question, donc il n'y a plus aucune raison de

¹ Voyez mon *Déluge devant la critique*.

croire à priori qu'il ait eu lieu au berceau, supposé commun, de ces peuples. Le vice qui est à la base du système de Schwarz lui vient des auteurs qu'il a suivis pour le côté critique et mythographique de son travail : Lenormant et Andree.¹ Nous avons montré² que le premier peut être considéré comme le chef de l'école mythographique *mixte*, dont l'illusion est de retrouver des traditions réellement diluviennes dans toutes les races sauf la noire, et cela, précisément parcequ'elle néglige de faire la distinction entre les « réelles » et les « pseudo ». Quant au second, nous avons déploré³ la lacune que laisse dans son travail, d'ailleurs très bien fait, l'omission voulue et caractéristique de cette distinction indispensable. Le système critique de Schwarz est donc entièrement faux. Or, c'est sur ce système que se base uniquement sa détermination du topique du déluge. Il est donc évident qu'elle ne saurait avoir aucune valeur. En particulier, comment se ferait-il, si le déluge avait eu lieu dans le Turkestan, que les Iraniens qui n'ont pas quitté ces contrées, n'en aient gardé aucun souvenir ? Quant à la théorie géologique du déluge que Schwarz base sur ces prémisses, elle n'a pas de rapport avec notre système à nous, nous n'avons donc pas à l'examiner ici. Disons seulement qu'elle n'est, d'un bout à l'autre, qu'un tissu d'hypothèses, dont la plupart seraient sans doute impossibles à démontrer. Schwarz est de ceux qui croient qu'en géologie toutes les suppositions sont permises, comme si la science ne présentait aucun point fixe auquel il faille nécessairement se tenir. La géologie elle-même n'est pour lui que vague et conjectures ; c'est

¹ C'est d'après eux qu'il a dressé sa liste des traditions diluviennes (p. 8-18 et 424, 425).

² *Op. cit.*

³ *Op. cit.*, p. 249.

un dernier écho des préjugés qui accueillirent à son aurore cette science si redoutée. En particulier, *le déterminatif de temps*, qui joue en géologie un rôle si capital, lui est inconnu et c'est ce qui lui permet de s'ébattre à son aise dans une science dont la complaisance dès lors ne connaît plus de limites. Schwarz place donc le topique du déluge dans le Turkestan. Il n'ignore pas que plusieurs hypothèses ont été faites à ce sujet et que, dans les derniers temps, c'est le topique mésopotamien, basé sur le récit cunéiforme, qui a rallié la majorité des suffrages. Les raisons qu'il invoque pour rejeter ce topique sont des plus faibles comme on va le voir : D'abord dit-il, le peu d'étendue du bassin hydrographique de l'Euphrate et du Tigre, joint à sa position dans un climat particulièrement sec, a dû, de tout temps, réduire à des proportions insignifiantes les inondations que ces fleuves pouvaient causer. Jamais ces désastres ne purent approcher de ceux qu'a causés et cause encore le Hoang-ho. Ce premier argument est sans aucune valeur attendu que ce n'est pas dans l'action fluviale que les partisans du topique mésopotamien cherchent la cause du Déluge. Ils se basent sur le texte cunéiforme qui attribue à la catastrophe une origine sismique et donne le rôle prépondérant à la mer et aux eaux souterraines. Ce n'est certainement pas par ignorance que Schwarz néglige d'examiner l'hypothèse d'un déluge sismique. C'est parce que cette interprétation est trop favorable au topique mésopotamien qu'il lui faut à tout prix écarter. Cet oubli volontaire seul rend possible le second argument : Les fleuves mésopotamiens, comme la plupart des grands fleuves, sont soumis à des crues périodiques. Dans ces conditions, l'inondation devient pour les populations riveraines un phénomène habituel. Elles cessent d'y voir quelque chose de particulièrement effrayant et il est bien difficile qu'un événement de ce genre, quelque

grandiose qu'il soit, puisse y donner naissance à une tradition diluvienne. C'est ce qu'on observe dans les vallées du Nil et du Hoang-ho, où on trouve bien des souvenirs de crues extraordinaires, mais rien qui ressemble à une tradition diluvienne. Ce raisonnement serait juste s'il s'agissait d'une inondation fluviale, mais il n'est plus de mise en face d'une inondation sismique et maritime qui ne ressemble en rien aux débordements fluviaux et constitue par essence un phénomène extraordinaire et terrifiant. Cela d'autant plus que la Mésopotamie nous l'avons dit, n'est pas habituellement sujette à ce genre de désastres.

Quant au troisième argument, à l'impossibilité qu'il y aurait eue à ce que la tradition diluvienne, si elle était née sur le Tigre-Euphrate, se répandît jusque chez les Esquimaux et les Indiens de l'Amérique, jusque chez les Kamtschadales de l'Asie orientale ou les insulaires des Sandwichs, sans laisser aucune trace en Egypte, chez les plus proches voisins des anciens Mésopotamiens (p. 6), cet argument repose de nouveau sur ce qui est le vice fondamental du système de Schwarz, la confusion des souvenirs *réellement* et *pseudo-diluviens*. Malgré l'opposition qu'il fait au topique mésopotamien Schwarz est d'ailleurs obligé de reconnaître (p. 428) que les Sémites septentrionaux (Babyloniens et Israélites) possèdent sur le déluge les traditions les plus anciennes et les plus explicites, celles qui ont le mieux conservé l'impression première produite par le cataclysme sur ses témoins oculaires. Cette conclusion est identiquement la nôtre¹ et elle constitue à tout le moins une forte présomption en faveur du topique mésopotamien. Cette présomption grandit encore si, comme nous le croyons, le système géologique de Schwarz, destiné à rendre compte du topique mongol, n'est pas soutenable.

¹ *Le Déluge devant la critique*, p. 255 et 283.

Quant aux divers systèmes géologiques imaginés dans ces dernières années pour rendre compte du Déluge¹, nous ne nous en occuperons pas, car ces systèmes, plus fantaisistes que sérieux au point de vue scientifique, ont, par-dessus tout, le grand tort de nous transporter en dehors du monde traditionnel, ce qui fait qu'ils ne peuvent trouver aucun appui dans les textes. Nous ne nous en occuperons pas et concluons d'une manière générale :

¹ Les principaux parmi ces systèmes sont *la théorie cosmique*, attribuant le déluge à un changement dans la position de l'axe du globe par rapport au plan de l'écliptique (F. de Boucheporn, *Etudes sur l'histoire de la terre et sur les causes des révolutions de sa surface*, 1846. A. de Lapparent, *Le déplacement de l'axe des pôles*, *Rev. des quest. scientif.*, octobre 1877, p. 510 s. s. Jean d'Estienne, *Les théories du déluge*, *Ibidem*, avril et octobre 1881) ; — *la théorie volcanique*, rapprochant le déluge de la catastrophe récente de la Sonde ; — enfin les *théories orogéniques*, rattachant ce cataclysme à des soulèvements montagneux (L. Figuier, *La terre avant le déluge*, 1863) ou à des effondrements continentaux dans le genre de ceux qui eussent englouti l'Atlantide (Berlioux, *L'Atlantide*, 1884 ; Faye, *Les grands fléaux de la nature*, *Ann. du bur. des long.*, 1884, p. 741 s.), la Tyrrhénide, l'Adriatis, l'Egée (v. plus haut, p. 398 ad. not.), l'Arctis (Petersen ; voy. mon *Déluge* dans les *Monat-Rosen* de 1890-92) ou le continent asiatico-océanien (Van Zeebrœk, *Les sciences modernes en regard de la Genèse de Moïse*, 1892). Joignons-y le système de Schwarz (*loc. cit.*) qui fait du déluge une gigantesque *rupture de barrage*, lacustre ou maritime, et celui de M. de Chambrun de Rosemont (*Etudes géologiques sur le Var et le Rhône pendant les périodes tertiaire et quaternaire. — Leur deltas. — La période pluviale. — Le déluge*, 1873) qui, attribuant le déluge à un changement dans le régime des vents, pourrait prendre le nom de *théorie éolienne*, et reconnaît les traces du cataclysme traditionnel dans les alluvions les plus récentes des vallées du Var et du Rhône ! Ces systèmes sont tous inadmissibles, tantôt en eux-mêmes, tantôt parce qu'ils s'adaptent mal ou pas du tout aux relations traditionnelles qu'ils ont la prétention d'expliquer. Et la théorie sismique reste seule en mesure de satisfaire à la fois la géologie et la critique historique.

Les localisations autres que la chaldéenne privent le déluge de tout appui traditionnel, partant de toute probabilité historique. En outre, elles le placent dans des contrées où physiquement il n'était pas réalisable, ce qui équivaut à lui enlever toute possibilité scientifique. Elles en font un mythe et pas autre chose. Seule, la théorie sismique avec son topique chaldéen, sauve la réalité historique du déluge.

Pour terminer ce chapitre, faisons une remarque de la plus haute importance : Les documents lexicographiques de la bibliothèque palatine de Ninive font voir que les Assyro-Babyloniens appelaient quelquefois l'Ayrarad d'Arménie *Urtû* (ci-dessus, p. 496 et 519), c'est-à-dire qu'on a :

Urtû=Arartu=ar-Urtu⁽¹⁾.
Or, étant donné que *ar=har=harâ=montagne*,⁽²⁾.
on a *ar-Urtu=la montagne d'Urtu*,⁽³⁾.
et il semble qu'on ait ici un nom propre de montagne ou de pays. Mais ce n'est qu'une apparence, car les mêmes tablettes lexicographiques montrent que le nom de l'Ararat arménien, lorsqu'on le lisait par *Urtu*, s'écrivait par le même idéogramme que le nom du pays babylonien d'Akkad, idéogramme qui est expliqué ailleurs par *mâtuv elituv*, « pays élevé » et par *saqû*, « sommet » (ci-dess., p. 497). C'est-à-dire qu'on a :

(*Ararat=*) *Urtû=Akkad=mâtuv elituv=pays élevé*,
et *Urtû=Akkad=saqû=sommet*⁽⁴⁾.
c'est-à-dire, plus simplement, *Urtû=sommet*⁽⁵⁾.

Donc, puisque *ar=montagne* ⁽²⁾ et que *urtû=sommet* ⁽⁵⁾,
ar-urtû n'est plus un nom propre ; cela veut dire tout simplement « la montagne-sommet, » soit « la plus haute montagne »⁽⁶⁾.
Mais *Ar-urtû=Arârât*⁽⁷⁾.
donc *Arârât=« la montagne-sommet »=ar (montagne)-ârât (sommet)*, (*ârât* étant l'équivalent de *urtû*), c'est-à-dire « la plus haute montagne. »

Et nous arrivons à ce résultat capital que *Arârât* n'était pas, à l'origine, un nom propre; qu'il n'était pas d'abord destiné à ce sens-là; ce qui n'empêche pas qu'il le soit devenu dans la suite, comme tant d'autres. Ce n'était à l'origine qu'un superlatif, le superlatif de l'idée de montagne en général. Voilà qui cadre bien avec son rôle mystique et dispense de le regarder soit comme emprunté aux Aryens, soit comme désignant à l'origine un pays ou un sommet particulier quelconque. En outre, ceci rentre absolument dans l'esprit général des mythes, qui est d'objectiver, d'actualiser, dans un fait, un évènement ou un être particuliers, des souvenirs ou des idées qui, en réalité, se rapportent à des états permanents, à des faits périodiques ou à des collectivités d'êtres. Or, nous savons que la montagne diluvienne est partout la plus haute, la plus caractéristique de la contrée. C'est la montagne par excellence, or, en langage sémitique, *Arârât* ne signifie pas autre chose. L'application à une montagne déterminée, de ce nom ou d'un de ses dérivés, application motivée par l'importance locale de ce sommet, fut donc la cause, et non la conséquence, de la localisation du fait final du déluge sur la montagne en question. De plus, la grande altitude que ce nom implique est à elle seule un indice que le souvenir qu'on y rattache est entaché d'exagération mythique; et, de fait, les *Arârât* de l'Asie antérieure sont tous de très hautes montagnes.¹

¹ On a de même: *Urartu*=*Arartu*=*ar-urta*, or, *ar-urta*=« la montagne-sommet », (⁶). D'autre part, *ar-artû*=*Arârât* (⁷)=*Harâ-Berezaiti*.....(⁸). donc *Harâ-Berezaiti*=« montagne-sommet, » or puisque *harâ*=montagne, *Berezaiti*=sommet. En outre, *Harâ-Berezaiti*=*Berezat-Gaïri*, donc *gaïri* (iranien)=*harâ* (sémitique)=montagne. La formation étymologique du nom de la montagne diluvienne est la même dans les deux idiomes, et pour les mêmes raisons.

Pour le *Nizir*, c'est tout le contraire. Sa faible altitude restitue à l'inondation dans laquelle il servit de port ses dimensions modérées et réelles. Alors même que le nom de cette montagne serait tiré, comme celui d'*Arârât*, de considérations étymologiques et que *Niçir* proviendrait du verbe *naçar*, « garder, préserver,¹ » ce ne serait pas une raison pour douter de la réalité de l'abordage en ce point. En effet, l'altitude, la forme caractéristique, l'importance locale, d'un sommet peuvent, indépendamment de toute autre idée, le faire appeler « la haute montagne, la montagne par excellence, » *Arârât*, *Harâ-Berezaïti* ou *Berezat-Gaïri*. Et nous avons vu que ce qualificatif devait être la cause et non la conséquence de l'élection du sommet qui le porte au rôle de montagne diluvienne. Rien, par contre, dans les qualités intrinsèques d'une montagne ne peut suggérer l'idée de salut, de préservation au point de vue physique.² Pour que cette idée s'attache à un sommet, il faut l'existence préalable du souvenir d'une catastrophe dont le propre fut de n'atteindre que les lieux bas, c'est-à-dire d'une inondation ; il faut de plus la tradition formelle que le sauvetage eut lieu effectivement sur la montagne en question. Si donc la tradition populaire de Chaldée voyait dans le *shad-Niçir* la montagne diluvienne de salut, c'est qu'il avait effectivement joué ce rôle. Dans ce cas, ce n'est donc pas, comme pour les *Arârât*, le nom

¹ Halévy *Revue des Et. juives*. avril-juin 1891, p. 187, 188. Remarquons en outre que l'orthographe de ce mot n'est pas encore certaine. Les uns l'écrivent *Niçir*, tandis que d'autres mettent *Nizir*, ce qui nous jette dans un ordre tout différent d'idées étymologiques.

² Au point de vue militaire, oui, une montagne d'accès difficile peut donner l'idée d'un lieu de refuge et, de fait, la plupart des forteresses étaient perchées sur des hauteurs (*tell*). Mais c'est de nouveau tout autre chose.

préalable de la montagne qui a déterminé sur elle la localisation du fait de l'abordage. C'est l'inverse et, sur ce point, Halévy nous paraît dans l'erreur. Ici encore, le *topique chaldéen* seul assure la réalité historique du *cataclysme diluvien*. —
