

Le mythe du déluge de l'Inde ancienne et les théories des origines entre 1829 et 1872

The flood myth of Ancient India and theories concerning the origins of humanity between 1829 and 1872

Guillaume Duceœur



Édition électronique

URL : <http://rhr.revues.org/8575>
ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016
Pagination : 389-418
ISBN : 978-2-200-93061-5
ISSN : 0035-1423

Distribution électronique Cairn



CHERCHER, REPÉRER, AVANCER.

Référence électronique

Guillaume Duceœur, « Le mythe du déluge de l'Inde ancienne et les théories des origines entre 1829 et 1872 », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2016, mis en ligne le 01 septembre 2019, consulté le 09 novembre 2016. URL : <http://rhr.revues.org/8575>

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

Tous droits réservés

GUILLAUME DUCŒUR

Université de Strasbourg

Le mythe du déluge de l'Inde ancienne et les théories des origines entre 1829 et 1872

Si le mythe du déluge de langue sanskrite fut connu des savants européens dès le xvii^e siècle, il fallut attendre 1829 puis 1849 pour en connaître respectivement les versions épique et védique. Ces nouvelles lectures publiées par F. Bopp et A. Weber donnèrent à repenser l'histoire de la tradition rédactionnelle indo-ārya du mythe du déluge mise en regard avec les récits diluviens génésiaque et chaldéen, telle que l'avait initiée E. Burnouf. Mais elles offrirent également l'opportunité de déceler quelque indice de l'origine des Indo-ārya, voire même de leur antique chemin migratoire comme le supposèrent un temps A. Weber et J. Muir. Cet article se propose de revenir sur les premières analyses des indianistes et plus largement sur les re-constructions de l'histoire de l'humanité à partir des traditions diluviennes indiennes.

The flood myth of Ancient India and theories concerning the origins of humanity between 1829 and 1872

While the Sanskrit flood myth was known to European scholars as early as the 17th century, it was only in 1829 and 1849 respectively that they discovered the epic and Vedic versions of the myth. These new readings published by F. Bopp and A. Weber stimulated the rethinking of the history of Indo-Aryan redactional tradition of the flood myth; E. Burnouf was the first to set this version in relation to the Hebrew Genesis and Chaldean flood narratives. But they also provided the opportunity to discover hints of the origins of the Indo-Aryans, and even of their ancient migratory journey, as was argued by A. Weber and J. Muir for a while. The aim of this article is to examine the first analyses of these Indianists and to consider in broader terms how the history of humanity was reconstructed based on Indian flood traditions.

INTRODUCTION

Tout au long des siècles, la pluralité des mythes du déluge a eu la particularité d'avoir donné à repenser continuellement l'histoire de l'humanité. En son temps déjà, Platon affirmait par la bouche de Critias comment les prêtres d'Égypte auraient reproché à Solon d'avoir oublié ses plus anciennes traditions et de ne plus connaître qu'un seul déluge : « D'abord, vous ne faites mémoire que d'un seul cataclysme de la terre, alors qu'il s'en produisit plusieurs auparavant »¹. Platon exposa alors par l'intermédiaire de Timée, le plus savant des astronomes et le plus versé dans la science de la nature, quelles avaient été la naissance de l'univers (τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως) et la nature des hommes (ἀνθρώπων φύσιν)². Cette préoccupation de l'origine des choses et plus encore de l'origine des hommes, à savoir, en l'occurrence, des Athéniens, montre combien les Grecs eurent à cœur d'établir les circonstances de leurs propres apparitions et organisation sociale. Or, ceci ne fut nullement une spécificité grecque, mais valut pour un grand nombre de sociétés. Ce qui demeure, en effet, le plus notoire dans les récits d'origine des sociétés humaines est la récurrence du thème du cataclysme ou du déluge. En 1987, l'anthropologue Jacques Lemoine étudia les mythes du déluge en Chine ancienne et les traditions diluviennes de l'Asie du Sud-Est³. Il montra comment ces mythes avaient pour finalité de définir le contrat social par excellence – formation des clans, règles d'exogamie – ou de justifier la fondation de lignées dynastiques et la hiérarchie des classes sociales. Il en conclut que « le type de mythe du déluge véhiculé par chaque société constitue un enseignement précieux sur sa structure présente, et permet une classification rapide des sociétés qui s'y réfèrent. Il serait intéressant de savoir si cette corrélation établie en Asie orientale et sud-orientale se confirme dans les sociétés des autres parties du

1. « Οἱ πρῶτον μὲν ἓνα γῆς κατακλισμὸν μέμνησθε πολλῶν ἔμπροσθεν γεγονότων », Platon, *Timée* 23b.

2. Platon, *Timée* 27a.

3. Depuis, Dang Ngheim Van a répertorié 307 récits de déluge en Asie du Sud-Est. Dang Ngheim Van, « The Flood Myth and the Origin of Ethnic Groups in Southeast Asia », *Journal of American Folklore* 106, 1993, p. 304-337.

monde »⁴. En cela, la portée de ces récits diluviens de la Chine et du Sud-Est asiatique rejoint celle des mythes du déluge de la tradition indo-ārya ancienne ainsi que des différents peuples de l'Inde centrale. Mais ce qui retient également l'attention est l'importance qu'a jouée la tradition orale dans l'actualisation continue de ces mythes en fonction des événements nouveaux qui s'imposèrent ou s'imposent encore à ces sociétés. Ainsi, par exemple, les Hmong de l'ancienne Indochine française n'avaient pas manqué d'introduire les colonisateurs français dans leur propre récit de déluge afin de justifier leur présence parmi leurs clans⁵. Or, c'est bien la dichotomie entre présent historique des traditions orales et temps historique des traditions écrites qui tend à une double représentation temporelle difficilement comparable des mythes du déluge. Si l'anthropologue Jack Goody (1919-2015) écrivait que « l'opposition entre *mythos* et *historia*, en prenant les termes dans leur sens le plus littéral, est apparue à une époque où l'écriture alphabétique permettait de mettre côte à côte les diverses visions du monde et des dieux et par là d'en percevoir les contradictions »⁶, il ne fait aucun doute que Platon avait déjà entrepris ce difficile travail de confrontation – de comparatisme – entre les différentes traditions grecques anciennes à la lumière des avancées des écoles philosophiques de son temps. Dans son *Timée*, le récit du déluge et des origines de l'humanité était, dès ce temps, considéré non plus comme une fable imaginée (πλασθέντα μῦθον) mais bel et bien comme une histoire véritable (ἀληθινὸν λόγον)⁷, un fait historique qui advint à un moment précis de l'histoire des anciens Grecs et qu'il était donc possible de situer dans le temps.

Il convient donc de différencier les traditions rédactionnelles – mésopotamienne, hébraïque, indienne, grecque, chinoise, etc. – relevant de civilisations ayant basculé de l'oralité à l'écriture et ayant fixé leur récit diluvien à un moment de leur histoire, des traditions orales qui ont continué à transmettre et à actualiser leur

4. Jacques Lemoine, « Mythes d'origine, mythes d'identification », *L'Homme* 27/101, 1987, p. 58-85., p. 81.

5. *Ibid.*, p. 61.

6. Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, traduction et présentation de J. Bazin et A. Bensa, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 55.

7. Platon, *Timée* 26e.

mythe du déluge. Bien que tous ces mythes eussent pour finalité de justifier l'identité ethnique ou clanique de leur propre société, lesdites sociétés n'entretinrent pas le même rapport avec leur tradition diluvienne. Alors que les tenants des traditions orales demeurent dans un présent historique et continuent à rapporter l'histoire du déluge, par exemple, lors de rites de mariage, les traditions diluviennes écrites servirent progressivement à déterminer la réalité historique d'un cataclysme, puis, par leur confrontation, un point de rencontre entre différentes civilisations afin de calculer la date du début de l'histoire de l'humanité se déployant dans un temps linéaire. De fait, en retranscrivant les traditions orales des mythes du déluge, les ethnologues de la période contemporaine les inscrivent également dans la chronologie des temps, sans pouvoir pourtant en préciser l'ancienneté historique. À l'inverse, les récits diluviens appartenant aux traditions rédactionnelles furent tout autant le résultat d'un processus identique de transcription et de réécriture. Car si la plus ancienne version sumérienne du mythe du déluge, dont Ziusudra (« Vie de jours prolongés ») fut le principal protagoniste, date archéologiquement du ^{xvii} siècle av. J.-C. et relate un fait qui serait survenu vers 2900 av. J.-C., il est fort probable que ce récit, tout comme sa variante paléo-babylonienne, fut une mise par écrit d'une version orale encore plus ancienne ayant eu un autre protagoniste pour héros. Comme toute société, la civilisation sumérienne a rendu compte de son propre passé⁸, pour reprendre les termes de l'historien néerlandais Johan Huizinga (1872-1945), en édifant sa propre histoire ou chronologie des temps. Ceci induit que les mythes du déluge, les plus nombreux parmi l'ensemble des civilisations, plus de six cents répertoriés, ont toujours relevé d'une construction identitaire, et qu'il est donc mal aisé de vouloir rechercher derrière tel ou tel mythe une quelconque réalité historique due à quelque phénomène atmosphérique ou géologique. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu de catastrophes meurtrières dues à des pluies torrentielles, des raz-de-marée, des cyclones, etc. à l'origine de certains mythes diluviens ou d'inondation. Mais, dans l'histoire de l'humanité, tous

8. L'histoire, « c'est la forme intellectuelle dans laquelle une civilisation se rend compte à elle-même de son propre passé ». Johan Huizinga, « A Definition of the Concept of History », in Raymond Klibansky and Herbert James Paton, *Philosophy and History : Essays*, Oxford, Clarendon, 1936, p. 9.

les cataclysmes de ce genre n'ont pas donné naissance à des mythes de déluge dont la visée première fut d'établir l'identité d'un clan ou d'un peuple, voire d'une dynastie étatique, et de justifier des conventions sociétales. En d'autres termes, là où des inondations meurtrières furent et sont toujours récurrentes ou cycliques – saison des pluies en Inde, tsunami au Japon, cyclones aux Amériques – chacune d'entre elles n'a pas donné lieu à un récit diluvien.

Par ailleurs, si les auteurs des mythes du déluge eurent pour visée rédactionnelle ou compositionnelle d'inscrire dans le temps, qu'il soit mythique ou pas, les origines de leur propre peuple afin de légitimer sa descendance ou sa postérité, ces mêmes mythes ont également été utilisés par d'autres auteurs pour construire d'autres histoires universelles également motivées par des raisons de légitimité ethnique. Les mythes du déluge seraient-ils alors indissociables de cette recherche incessante des origines des peuples ou plus généralement des origines de l'Homme ? De fait, si ces récits abordent l'origine d'un clan ou d'un peuple, ils coupent court, en réalité, à toute autre spéculation sur les origines prédiluviennes de l'Univers et de l'Homme dont ils ne s'occupent pas. En d'autres termes, malgré la théorie selon laquelle les mythes du déluge seraient des récits de re-création, ils sont en fait bien moins cosmogoniques et anthropogoniques qu'ethnogoniques.

Le comparatisme joua un rôle essentiel dans la construction des histoires universelles successives élaborées au cours des siècles par les savants indiens, iraniens puis européens. À ce jeu, les mythes du déluge de langue sanskrite tinrent durant plusieurs siècles, depuis la période médiévale (Abū Ma' Shar [787-886], Bīrūnī [973-1051]) jusqu'à décembre 1872, date du déchiffrement de la XI^e tablette de l'épopée de Gilgameš par Georg Smith (1840-1876), une place fondamentale dans ces constructions identitaires. Que les approches comparatives aient été analogiques, différentielles, linguistiques, structurales, elles aboutirent toujours au final à l'énonciation d'une origine biblique, mésopotamienne, sémitico-aryenne, indo-européenne ou encore indigène. Quant à l'étude historico-critique de la version la plus ancienne conservée dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, connue des Européens qu'à partir de 1849, si elle ne put éluder la question de l'originalité ou de la recomposition ritualiste à partir d'un récit plus ancien et donc emprunté, elle ne parvint pourtant pas, après plus d'un siècle et demi d'indianisme, à trancher définitivement en

faveur de l'une ou de l'autre de ces hypothèses. C'est peut-être là toute la force d'une tradition orale ritualiste qui fut, certes, un jour mise par écrit, mais dont le présent historique, malgré sa fixation, ne s'est jamais laissé réinscrire dans la chronologie des temps. À la différence de Ziusudra, roi de Šuruppak, qui régna vers 2900 av. J.-C. selon les listes royales sumériennes, de Noé qui survécut à un déluge en 2348 av. J.-C. et mourut à l'âge de 950 ans, selon les traditions juive et chrétienne, de l'empereur Yáo (堯) qui vint à bout d'un déluge survenu en 2298 av. J.-C., d'après les chroniques chinoises, le Manu de la tradition diluvienne brāhmanique n'a pas d'âge⁹.

Ainsi, les mythes indiens du déluge ont servi de comparés afin d'étayer de nombreuses théories des origines. À partir d'un comparatisme analogique, dont le comparant fut pour l'essentiel le récit génésiaque du déluge, la plupart des savants européens des xvi^e-xviii^e siècles, notamment de Henry Lord (xvii^e siècle) à William Jones (1746-1794), essayèrent de montrer que la tradition diluvienne des *Purāṇa* avait été le résultat d'une diffusion de l'histoire de Noé jusqu'en Inde. L'indianisme naissant européen du xix^e siècle, sous le haut patronage scientifique d'Horace Hayman Wilson (1786-1860), de Franz Bopp (1791-1867) et d'Eugène Burnouf (1801-1852), aboutit, pour sa part, dès 1847, à une origine chaldéenne, bien avant le déchiffrement de Georg Smith en 1872. La théorie de l'origine mésopotamienne des versions diluviennes sanskrites fut, tout au long des siècles et jusqu'à aujourd'hui encore (Y. Vassilkov, 1943-), l'une des hypothèses les plus récurrentes et les plus défendues. À l'inverse, Max Müller (1823-1900) et Edward W. Hopkins (1857-1932), en vinrent progressivement, par un comparatisme différentiel, à sortir les mythes indiens du déluge, notamment la variante védique, du panbabylonisme dans lequel ils avaient été rapidement rattachés dans le dernier tiers du xix^e siècle. Ces indianistes plaidèrent donc pour la reconnaissance du caractère indigène des versions brāhmaniques. Mais, ces dernières furent également sujettes à nourrir d'autres théories qui traversèrent les xix^e et xx^e siècles et dont on retrouve, aujourd'hui encore, certains

9. Seuls les auteurs des *Purāṇa*, à partir de la période Gupta (iii^e s. ap. J.-C.), tentèrent d'inscrire Manu sauvé du déluge dans leur système temporel des kalpa (unité de temps cosmique) et des yuga (âges du monde).

prolongements : du fonds commun sémitico-aryen de Heinrich Ewald (1803-1875) et de Christian Lassen (1800-1876) aux origines indusienne d'Anantrao Karmarkar (xx^e siècle), indo-européenne d'Adolphe Pictet (1799-1875) puis de Christophe Vielle (1967-) et de Nicholas Allen (1939-) ou bien pangéenne de Michael Witzel (1943-), en passant par le solarisme de Hermann Usener (1834-1905), le boréalisme de Bāl Tilak (1856-1920), les théories géologiques d'Eduard Suess (1831-1914) ou de Johannes Riem (1868-1945), ethnologiques de Richard Andree (1835-1912) ou de James Frazer (1854-1941), hörbigerienne de Raymond de Girard (1862-1944), voire même psychologiques de Georg Gerland (1833-1919) ou de François Berge (xx^e siècle).

Toutes ces théories qui prirent à témoin l'une ou l'autre des versions diluviennes de langue sanskrite et qui résultèrent des avancées de la linguistique comparée, de la mythologie comparée, de l'indianisme, de l'histoire comparée des religions, de la géologie, de l'archéologie et du structuralisme, aboutirent elles-mêmes à l'édification d'histoires universelles pour lesquelles le berceau de l'humanité fut déplacé tantôt au Proche-Orient, en Inde, en Asie Centrale, tantôt au pôle Nord ou en Afrique subsaharienne. Au-delà du fantasme des cultures d'avoir voulu ou de vouloir encore remonter mythologiquement ou scientifiquement jusqu'aux origines de l'Homme et de ses croyances, la récurrence du mythe du déluge dans un grand nombre de civilisations pose nécessairement le problème historique de l'originalité, de l'héritage et de l'emprunt, trois facteurs que les savants essayèrent de délimiter et de déterminer à partir de la méthode comparative.

Le présent article propose donc de revenir sur l'histoire de la découverte des versions diluviennes du *Mahābhārata* et du *Śatapatha Brāhmaṇa* par les indianistes européens au cours de la première moitié du xix^e siècle et sur quelques-unes des théories qui en découlèrent, notamment celle du chemin migratoire des Indo-ārya restitué par John Muir (1810-1882). Ces deux nouvelles versions entraînèrent un grand nombre de commentaires tout autant de la part d'historiens comme, par exemple, Alfred Maury (1817-1892), Ernest Renan (1823-1892), Jean-Baptiste-François Obry (1793-1871) que de théologiens chrétiens qui essayèrent encore de sauver la chronologie biblique et l'histoire divine jusqu'au soir du mardi 3 décembre 1872 où l'assyriologue Georg Smith

présenta devant les membres de la Society of Biblical Archaeology, en présence du premier ministre William Ewart Gladstone (1809-1898), une version akkadienne du déluge, conservée sur la XI^e tablette de l'épopée de Gilgameš mise au jour en 1853, lors des fouilles archéologiques de la bibliothèque de Ninive sous la direction de l'assyrien Hormuzd Rassam (1826-1910). À partir de cette date, la version védique du *Śatapatha Brāhmaṇa* perdit rapidement de son attrait premier face au texte génésiaque et les récits du déluge de langue sanskrite rejoignirent la longue liste des mythes diluviens qu'établirent progressivement les ethnologues de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle tels Richard Andree, Moriz Winternitz (1863-1937) ou encore James Frazer.

LES INDIANISTES EUROPÉENS ET LA TRADITION DILUVIENNE SANSKRITE

Si les versions purāṇiques, en langue tamoule et sanskrite, de la première descente de Viṣṇu pisciforme (*matsyāvatāra*) ayant sauvé Manu d'un déluge, étaient connues des missionnaires chrétiens dès le XVI^e siècle, il fallut néanmoins attendre le début du XVIII^e siècle pour voir apparaître les prémices d'un comparatisme biblico-purāṇique des récits du déluge, notamment dans les travaux du missionnaire jésuite Jean-Venant Bouchet (1654-1734) sous l'impulsion des études comparées de Pierre-Daniel Huet (1630-1721)¹⁰. Les savants européens ne connurent donc que les seules versions diluviennes des *Purāṇa* – textes s'étendant de la période Gupta (III^e s. ap. J.-C.) à la période médiévale –, jusqu'en 1829, date à laquelle l'indianiste

10. En 1687, J.-V. Bouchet avait accompagné la seconde ambassade française dépêchée à la cour royale du Siam par Louis XIV et J.-B. Colbert. Après l'échec de cette dernière, dû à des bouleversements politiques et à de vives controverses entre les Églises chrétiennes elles-mêmes, J.-V. Bouchet dut reprendre la mer et se réfugier à Pondichéry. Il rejoignit par la suite la mission de Madurai (dans l'actuel État du Tamil Nadu). Ce fut durant les années 1690 qu'il se familiarisa avec les langues indiennes et étudia la mythologie et les croyances de l'Inde, telles qu'elles lui furent accessibles dans les *Purāṇa* d'obédience viṣṇuite, kṛṣṇaïte et śivaïte. Tributaire de sa lecture de la *Demonstratio evangelica* de P.-D. Huet, il rechercha alors les mythes purāṇiques qui pouvaient être rapprochés des récits bibliques. Les deux hommes devisèrent ensemble sur ces questions lors de leur rencontre à Paris le 14 mars 1704. Voir Guillaume Ducœur, « Les religions indiennes comme *argumentatio* dans les *Alnetanae quaestiones* de Pierre-Daniel Huet », *XVII^e siècle* 259/2, 2013, p. 281-299.

allemand Franz Bopp (1791-1867), professeur de sanskrit et de grammaire comparée à l'université de Berlin, découvrit, dans l'épopée du *Mahābhārata*, une version plus ancienne dont il publia la première traduction en langue européenne¹¹ accompagnée d'une introduction à son histoire rédactionnelle.

Si les différents récits des *Purāṇa* pouvaient, en effet, laisser supposer un Ur-Text purāṇique, la découverte d'une nouvelle version conservée dans le *Mahābhārata* ouvrait la perspective d'une tradition diluvienne indienne plus ancienne et remontant, de ce fait, bien avant l'ère chrétienne. Bopp fut, dès lors, convaincu que la tradition indienne devait avoir, elle aussi, conservé, à l'égal d'autres civilisations antiques, le souvenir d'une inondation universelle à travers la transmission d'un Ur-Mythos puisque le récit épique sanskrit, tout comme les versions purāṇiques, concordait assez bien avec le texte génésiaque. L'indianiste allemand s'occupa donc de présenter la spécificité du récit du *Mahābhārata* mis en regard avec celui du *Bhāgavata Purāṇa*. En reprenant la traduction du texte purāṇique proposée par W. Jones, Bopp arriva à l'évidence que, bien que la tradition indienne attribuât la paternité du *Mahābhārata* et du *Bhāgavata Purāṇa* au célèbre Vyāsa, le texte épique devait être antérieur à celui du *Purāṇa*. Le récit-cadre, relatant les raisons de l'intervention de Viṣṇu et les considérations cosmologiques, montrait assez, selon l'indianiste allemand, que le texte purāṇique fut l'œuvre d'une école sectaire, alors que la version épique, moins ornementée, relevait du domaine plus ancien du brāhmanisme. La figure de Manu, fils du Soleil (Vaivasvata), progéniteur unique de la nouvelle race humaine après le déluge, à l'égal d'un dieu, et dont le patronyme fut à l'origine de tous les dérivés signifiant l'homme (manu > manuḥ, manuṣya, mānava, mānuṣa, etc.) ne pouvait remonter qu'à un archaïque souvenir d'un ancêtre commun, plus ancien que la figure historique du roi Satyavrata des *Purāṇa*. La preuve de son ancienneté résidait également, selon Bopp, dans le fait que le sens même du mythe brāhmanique échappa aux commentateurs indiens du *Mahābhārata* tel Nīlakaṇṭha Caturdhara qui, au xvii^e siècle, en fit une lecture allégorique tout empreinte de

11. Franz Bopp, *Diluvium cum tribus aliis Mahā-bhārati praestantissimis episodii. Fasciculus prior, quo continetur textus sanscritus*, Berolini, F. Dümmler, 1829 ; *Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahā-Bhārata*, Berlin, Bei F. Dümmler, 1829.

la doctrine de l'advaita vedānta. Dans son *Bhāratabhāvadīpa*, ce dernier identifia, en effet, Manu à l'ipséité (ahaṃkāra), le poisson à la vie, le navire et les eaux aux organes sensoriels et les semences embarquées aux actes passés. Bopp considéra donc que la grande épopée devait représenter, après les *Veda*, le vestige littéraire indien le plus ancien, dépositaire d'un grand nombre de légendes probablement encore plus anciennes. En 1849, la découverte du mythe du déluge, dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, confirmerait parfaitement l'intuition de l'érudit allemand. Comme Bopp l'écrivit dans son introduction, sans toutefois réinvestir le problème de ses origines, cette nouvelle version épique du déluge demeurerait d'une importance capitale, assez en tout cas à ses yeux pour la faire connaître au monde savant. Et le philologue de Berlin le fit d'une manière remarquable. Sa traduction du mythe du déluge fut la première à respecter grammaticalement la langue sanskrite et à ne pas surinterpréter sémantiquement son vocabulaire dans le but de faire écho au texte génésiaque comme l'avait fait avant lui, par exemple, W. Jones pour la version du *Bhāgavata Purāṇa*¹².

Dès lors, une étude comparative entre les récits diluviens du *Mahābhārata* et des *Purāṇa* était rendue possible. De 1840 à 1847, parurent les premiers volumes de la traduction des livres un à neuf du *Bhāgavata Purāṇa*¹³ réalisée par le savant indianiste Eugène Burnouf (1801-1852), professeur de langue et littérature sanskrites au Collège de France. Pour réaliser ce travail, il eut recours à quatre manuscrits indiens d'inégale valeur. Parmi ceux-ci, le manuscrit de la Société asiatique de Paris, copie datée de 1823 et achetée par le naturaliste français Alfred Duvaucel (1793-1824), mort à trente et un ans à Madras, fut regardé par Burnouf comme « probablement le plus beau manuscrit indien qui existe en France »¹⁴.

12. Voir son article « On the Gods of Greece, Italy and India » publié en 1788 dans le premier volume des *Asiatick Researches, or, Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences, and literature of Asia* (= William Jones, « Sur les dieux de la Grèce, de l'Italie et de l'Inde », in *Recherches asiatiques ou Mémoires de la Société établie au Bengale, pour faire des recherches sur l'histoire et les antiquités, les arts, les sciences et la littérature de l'Asie*, traduits de l'anglais par A. Labaume, revus et augmentés de notes, tome premier, Paris, Imprimerie Impériale, 1805, p. 170-174).

13. *Le Bhāgavata-Purāṇa ou histoire poétique de krīṣṇa*, traduit et publié par Eugène Burnouf, 3 vol., Paris, Imprimerie Royale, 1840-1847.

14. *Le Bhāgavata-Purāṇa*, vol. 1, p. CLXI.

Mais Burnouf ne fit pas qu'offrir aux lettrés une traduction de ce *Purāṇa*, il donna également, dans la préface du volume troisième, son sentiment sur l'origine du mythe du déluge épico-purāṇique. Tout comme F. Bopp et H. H. Wilson, le savant français reconnaissait l'antériorité de l'épopée indienne sur les *Purāṇa*. Le récit diluvien épique était tout à fait brāhmanique et n'avait pas encore été viṣṇuisé, comme le montraient, dans le *Bhāgavata Purāṇa*, les substitutions de l'avatāra de Viṣṇu pisciforme à Brahmā, le serpent mythique Vāsuki à la simple amarre ou encore la figure du roi Satyavrata à Manu vaivasvata. Pour lui, la preuve la plus concluante de la postériorité du récit purāṇique, qui avait échappé à Bopp, reposait sur les lieux où les auteurs respectifs avaient situé l'action. Dans le *Mahābhārata*, la scène se déroulait en Inde du Nord, alors que, dans le *Bhāgavata Purāṇa*, elle avait lieu en Inde du Sud. Burnouf avait, en effet, acquis la conviction, au fur et à mesure de ses lectures de la littérature indienne, que l'histoire de cette dernière avait suivi l'histoire politique de l'Inde, et que la brāhmanisation se fit du Nord-Ouest indien vers l'Inde du Sud en passant par la plaine gangétique et le Dekkan. Une scène se déroulant dans le sud de l'Inde pouvait donc n'avoir été, à un moment de l'histoire rédactionnelle du mythe, qu'une réécriture géographique postérieure. Bien qu'il acceptât l'hypothèse de Bopp sur l'ancienneté du mythe qui devait être bien antérieur à la période de composition du *Mahābhārata*, il demeura cependant assez réticent à le reporter au temps des *Brāhmaṇa* : « Le récit du déluge, selon ce grand poème, repose sans doute sur une tradition ancienne ; mais il n'a rien de ces vieux Itihāsas racontés dans les Brāhmanas védiques, et je ne sache pas qu'on l'y ait encore rencontré »¹⁵. Albrecht Weber prouverait le contraire deux ans plus tard à la lecture du *Śatapatha Brāhmaṇa*.

Burnouf retint de l'étude comparée des deux versions une structure narrative commune composée de six éléments fondamentaux, à savoir [1] Manu vaivasvata est sauvé des eaux qui submergent la terre entière ; [2] Manu doit d'être sauvé par un dieu ; [3] Ce dieu lui apparaît sous l'apparence d'un poisson ; [4] Un bateau lui permet de traverser les eaux jusqu'à un pic montagneux ; [5] Manu sauve avec lui les sept ṛṣi et les semences de toutes les plantes ; [6]

15. *Le Bhāgavata-Purāṇa*, vol. 3, p. xxvii.

Une fois sauf, Manu procède à la régénération de toutes choses. Ces six éléments lui permirent d'accepter ce récit comme un mythe de déluge et d'entreprendre des rapprochements éventuels avec des mythes diluviens d'autres civilisations.

Deux éventualités lui parurent envisageables. Soit les éléments étaient si généraux qu'ils pouvaient avoir été produits par n'importe quel peuple, soit ils étaient si spécifiques qu'ils résultaient d'un unique événement vécu par un seul peuple. Toutefois, Burnouf demeura critique vis-à-vis de l'hypothèse de W. Jones qui voulait que le mythe du déluge purāṇique ne fût qu'une simple réécriture indienne du récit biblique. Selon le savant français, en effet, les avancées des dernières décennies dans l'étude des textes sanskrits demandaient une approche plus scientifique :

Nous ne pouvons donc plus procéder comme W. Jones, qui affirme du premier coup, et presque sans examen, que la tradition du déluge indien n'est qu'une forme embellie de la tradition du déluge mosaïque, et que le roi Satyavrata est le même que Noé.¹⁶

Comme il le souligna également, W. Jones, prisonnier du carcan de sa propre religion chrétienne, ne se sentait pas autorisé à établir des ressemblances entre la tradition judéo-chrétienne et les religions indiennes sans immédiatement proclamer que les Indiens avaient emprunté aux Hébreux. Or, Burnouf suivait également les avancées de ses collègues dans le domaine de l'exégèse biblique et constatait que leurs incertitudes s'avéraient de plus en plus importantes quant à l'histoire rédactionnelle des livres du *Pentateuque*. Au temps de Burnouf, d'autres hypothèses avaient déjà été émises au sujet du mythe du déluge universel : selon l'indo-iranologue allemand Othmar Frank (1770-1840), il aurait été originaire de l'Inde ; d'après l'exégète biblique allemand Heinrich Ewald (1803-1875) et l'indianiste norvégien Christian Lassen (1800-1876), il aurait appartenu à un fonds commun des peuples de l'Asie antéhistoriques avant leur séparation aux temps historiques. Loin de vouloir et de pouvoir trancher la question des origines du mythe du déluge indien, le savant français eut plutôt comme objectif de démontrer ce qui relevait spécifiquement des doctrines indiennes. Évitant ainsi l'écueil des analogies trop évidentes, il eut le souci d'entreprendre un comparatisme différentiel qui rendrait déjà à l'Inde ce qui lui appartenait en propre.

16. *Ibid.*, p. xxxiii.

Le premier fait qu'il nota fut l'incohérence évidente entre ce récit diluvien et les théories indiennes des ères cosmiques (kalpa) et âges du monde (yuga). Si le *Mahābhārata* présentait Manu vaivasvata, fils du soleil, premier homme et roi de l'âge actuel, comme le progéniteur de la nouvelle race humaine, le *Bhāgavata Purāṇa* mettait en avant le roi Satyavrata qui, parce qu'il survécut au déluge, deviendrait, dans un futur kalpa, Manu vaivasvata. Burnouf montra avec beaucoup de pertinence comment le compilateur du texte purāṇique s'efforça d'intégrer ce mythe du déluge dans la théorie des kalpa et des quatorze manvantara, chacun gouverné par un Manu différent. L'indianiste français prit soin de faire appel aux commentaires de Śrīdhara Svāmin qui vécut au XIV^e-XV^e siècle. Pour le pandit, le déluge dont il était question dans le *Bhāgavata Purāṇa* posait deux problèmes. D'une part, il ne pouvait s'agir du cataclysme final surgissant à la fin de la vie de Brahmā puisque le navire put encore accoster sur une hauteur. D'autre part, l'auteur avait stipulé que cet événement avait eu lieu lors du sommeil de Brahmā, c'est-à-dire à la fin d'une de ses cent journées cosmiques d'existence. Devait-on voir alors dans ce déluge, un cataclysme s'étant produit durant l'une des nuits de Brahmā ? Pas plus, rétorquait le savant brāhmane, car le poisson avait révélé à Satyavrata qu'au septième jour, les trois mondes seraient entièrement et subitement submergés, sans mentionner aucunement les signes avant-coureurs récurrents comme la sécheresse, la famine, la mort des êtres humains, etc. Tenu de donner une explication à ces incohérences narratives, Śrīdhara Svāmin en déduisit qu'il ne pouvait s'agir ni d'un cataclysme cosmique, ni d'un déluge réel, mais d'une vision que Viṣṇu accorda à Satyavrata pour lui inspirer le détachement du monde. Ainsi, avait déjà été pointée, à la période médiévale, cette incompatibilité notoire entre le récit du déluge et la théorie temporelle des manvantara. Pour Burnouf, ce relevé qui recoupaît ses propres analyses historico-critiques l'amena à ôter toute « couleur indienne »¹⁷ au mythe du déluge tel qu'il apparaissait dans le *Bhāgavata Purāṇa*. Par conséquent, le mythe du déluge ne pouvait avoir été à l'origine de la théorie cosmique des manvantara. Il y avait été plutôt enchâssé. Qu'en était-il de la version du *Mahābhārata* ?

17. *Ibid.*, p. XLIII.

Burnouf admit que la théorie des âges du monde devait être antérieure à celle des manvantara, puisqu'elle était connue du brāhmanisme et du bouddhisme. Mais force était de reconnaître que, dans les yuga successifs (kṛta, tretā, dvāpara, kali), s'opérait une dépravation graduelle de la morale. Or, à aucun moment, le déluge était présenté comme un châtement dû à la perversité humaine. Cela induisait, pour Burnouf, que non seulement le mythe ne répondait pas aux critères cosmologiques des yuga, mais encore qu'il différait de la tradition biblique. Ce qui, par contre, s'avérait, à ses yeux, tout à fait indien, était la figure de Brahmā sous l'apparence d'un poisson. C'est pourquoi, en conclut-il, les viṣṇuites n'hésitèrent pas à réécrire l'histoire et à l'insérer dans leurs ouvrages en faisant de cette intervention divine l'un des avatāra de leur dieu Viṣṇu. Cependant, ils eurent bien des difficultés à unifier l'ensemble du récit à leurs propres conceptions cosmologique et temporelle. Ils n'y arrivèrent d'ailleurs jamais tout à fait. Enfin, la fonction procréative de Manu, qui donna naissance ou plutôt éjacula (√srj-) par son échauffement ascétique (tapas) tous les êtres vivants, lui apparaissait également toute indienne. Néanmoins, cette fonction faisait double emploi avec les semences des plantes embarquées dont Manu n'eut, au final, aucune utilité. Ceci tendait à confirmer à nouveau un ensemble de réécritures successives maladroites.

Écartant l'hypothèse du souvenir d'une inondation locale survenue au Kaśmīr, conservée dans *La rivière des rois* (*Rājataranṅinī*) du kaśmīrien Kalhaṇa (xii^e siècle), Burnouf envisagea alors la difficile question d'un héritage commun asiatique avant la séparation « des peuples ariens et sémites »¹⁸ tel qu'il avait été supposé par le bibliste H. Ewald. Mais là encore, il la réfuta, car si tel avait été le cas, cette tradition diluvienne asiatique aurait dû être présente dans les *Veda* eux-mêmes, « où il ne me semble pas qu'on l'ait encore trouvé[e], et où il n'y a pas beaucoup d'apparence qu'on la trouve »¹⁹. Bien qu'elle fût trouvée deux ans plus tard dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, E. Burnouf avait eu la précaution de relever le fait suivant : si elle était découverte dans les *Veda*, une interrogation devrait alors s'imposer. Au vu de l'importance du principe générateur qu'est l'élément eau dans les *Veda*, pourquoi n'avait-elle pas joué, par la suite, un rôle

18. *Ibid.*, p. LI.

19. *Ibid.*, p. LI.

aussi fondamental dans la cosmologie indienne qu'elle eut dans le monde biblique ? L'indianiste français en vint donc à la conclusion que l'Inde assimila ce mythe après la séparation des peuples asiatiques en deux grandes branches, aryenne et sémite. Mais à la différence de W. Jones, il conçut plutôt que les Indiens empruntèrent le mythe, non pas aux Hébreux, mais aux Chaldéens à travers le récit diluvien de Xisuthros. D'ailleurs, pour lui, Brahmā sous l'apparence d'un poisson rappelait le dieu Oannès des Assyriens. Le verdict du grand savant français, qui pesa lourd²⁰, était donc tombé en faveur d'une origine non-indienne du mythe du déluge. Restait à établir, avoua-t-il, l'époque et les voies de communication qui favorisèrent cet emprunt. Toutefois, en l'absence d'une datation fiable du *Mahābhārata*, ceci se révélait bien trop conjectural pour aboutir.

Mais, en 1846, le jeune indianiste allemand Albrecht Weber (1825-1901) profita d'un voyage d'étude à Londres, subventionné par l'Académie des Sciences de Berlin, pour suivre les enseignements de H. H. Wilson et travailler sur des manuscrits sanskrits inédits. Lors de son retour par Paris, il eut également l'occasion de rencontrer Burnouf et d'étudier quelques manuscrits indiens. En 1849, il put ainsi éditer le texte du *Śatapatha Brāhmaṇa* de l'école (śākhā) mādhyandina du Yajur veda blanc²¹ à partir des manuscrits alors conservés dans les bibliothèques d'Oxford, de Londres, de Paris et de Berlin. Il y avait notamment découvert une nouvelle version indienne du mythe du déluge dont il donna une traduction et un bref commentaire dans ses *Indische Studien*²².

Ce récit védique offrit à l'indianiste allemand l'opportunité d'une approche comparative renouvelée eu égard aux versions épico-purāṇiques, car cette dernière variante s'avérait bien plus courte et bien moins ornementée que celles du *Mahābhārata* et des *Purāṇa*. Les éléments narratifs les plus significatifs qui avaient

20. Le dernier à avoir travaillé sur cette hypothèse d'emprunt est Yaroslav Vassilkov (1943-), chercheur au Musée d'ethnographie et d'anthropologie de l'Académie des Sciences de Russie. Yaroslav Vassilkov, « Some observations on the Indian and the Mesopotamian flood myths », *Aramazd, Armenian Journal of Near Eastern Studies*, vol. III, issues 1-2, 2013-2014, p. 262-281.

21. Albrecht Weber, *The White Yajurveda. Part III : The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-śākhā with extracts from the commentaries of Śāyana, Harisvāmin and Dvivedaganga*, Berlin, 1849.

22. Albrecht Weber, *Indische Studien. Zeitschrift für die Kunde des indischen Alterthums*, Erster Band, Berlin, F. Dümmler's Buchhandlung, 1850.

été mis en parallèle avec ceux du texte biblique et qui avaient, de ce fait, amené à supposer un emprunt de la tradition diluvienne sémitique par l'Inde, étaient littéralement absents. Cette version plus archaïque tant par sa langue sanskrite que par sa brièveté ne laissa pas d'interroger A. Weber sur ses origines.

La première remarque qu'il fit porta sur les toponymes. À la différence du *Mahābhārata* qui citait l'Himālaya comme lieu de relâche de Manu durant le déluge, le texte védique affirmait, quant à lui, que Manu « dé-passa » (ati dudrāva) avec sa barque la montagne du Nord (uttara giri). Cela posait un problème de compréhension, car s'il était convenu que le Manu épique partit de la plaine du Gange, noyée par les eaux du déluge, vers l'Himālaya, le Manu védique semblait avoir vogué de nulle part pour aboutir au-delà de la montagne du Nord. Le représentant de la race humaine indo-ārya n'était donc pas venu, en conclut-il, du Nord-Ouest indien, à travers le Kaśmīr et le Pañjāb, comme le soutenait Ch. Lassen, mais des régions d'au-delà du Nord, et se serait alors installé dans la région connue sous le nom de Kuru. Bien que l'hypothèse ne fût qu'à la seule valeur d'un affixe verbal, cette précision géographique pouvait être considérée, selon A. Weber, comme un « souvenir historique » (« historischen Erinnerung »²³). À cette constatation s'en ajoutait une autre tout aussi importante. Après avoir élevé le poisson dans une fosse, le Manu védique le porta directement à l'océan, sans l'avoir jeté entre-temps dans une quelconque rivière. Le fait est, constata-t-il, que le mythe du *Śatapatha Brāhmaṇa*, à la différence du *Mahābhārata*, ne faisait aucunement mention de la Gaṅgā. Il fit d'ailleurs remarquer que, d'après les études de R. von Roth, la Gaṅgā était rarement citée dans le *Rgveda* et que, si ce potamonyme était attesté dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, ce n'était qu'à travers une ancienne chanson populaire. Weber en conclut donc que ce mythe du déluge qui ne se référait nullement à la Gaṅgā et dans lequel cette dernière ne jouait donc aucun rôle de premier ordre, devait remonter à une date bien antérieure à celle de la composition de ce traité ritualiste brāhmanique. À ces remarques s'ensuit la constatation de l'absence de toute allusion [1] à de quelconques semences embarquées, [2] à la présence à bord des sept ṛṣi et [3] à la révélation de l'identité du merveilleux poisson. Seule était

23. *Ibid.*, p. 165.

commune au *Śatapatha Brāhmaṇa* et au *Mahābhārata* l'idée d'un Manu créateur de toute chose y compris d'une race humaine renouvelée. Néanmoins les moyens de médiation pour y parvenir diffèrent grandement, le texte védique mettant en avant le rite efficient grâce à la « Lobgebet »²⁴ ou « prière de louange » (ilā ou iḍā), fille de Manu qui naquit de son sacrifice de matières laitières au bout d'un an, le poème épique exaltant les austérités ascétiques et la puissance yogique. Laissant ouverte la discussion sur les différents points qu'il releva dans son approche comparée des deux textes indiens et bien conscient que trop de textes védiques demeuraient encore pour l'heure inconnus, A. Weber se garda bien de spéculer trop hâtivement sur les origines possibles de cette nouvelle version diluvienne, car ce qui s'imposait assurément à la lecture de cette dernière version védique fut que la tradition diluvienne indo-ārya s'éloignait d'autant plus de celle sémitique que les indianistes découvraient des variantes de plus en plus anciennes.

À LA RECHERCHE DE L'ANTIQUE CHEMIN MIGRATOIRE DES INDO-ĀRYA

Les années 1860 furent la dernière décennie – avant la découverte de George Smith en 1872 –, durant laquelle le déluge indien fut encore comparé au déluge biblique ou étudié pour établir l'origine des Ārya. Mais elles furent également des années fondamentales dans le domaine de la biologie, de la géologie et de la paléontologie. La publication, en novembre 1859, de *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*²⁵ par Charles Darwin (1809-1882), les travaux de ses confrères Alfred Russel Wallace (1823-1913), Joseph Dalton Hooker (1817-1911) et Thomas Henry Huxley (1825-1895) entraînèrent un renouveau sans précédent en biologie et par extension dans la connaissance de l'évolution des espèces animales et végétales. L'éminent géologue Charles Lyell (1797-1875), qui, par sa théorie de l'uniformitarisme, avait infirmé la thèse du catastrophisme de Georges Cuvier (1769-1832) et qui s'intéressa

24. *Ibid.*, p. 169.

25. Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1859.

de près aux recherches de Ch. Darwin et d'A. R. Wallace publiées, en 1863, son nouvel ouvrage *The Geological Evidences of the Antiquity of Man with Remarks of Theories of the Origin of Species by Variation*²⁶. Les théories du déluge universel ou de déluges locaux et la représentation catastrophiste développée par G. Cuvier, laissèrent place à la théorie sur l'extension des glaciers initiée par les savants suisses Ignaz Venetz (1788-1859), Jean de Charpentier (1786-1855) dans les années 1830 et confirmée par les géologues William Buckland (1784-1856), Louis Agassiz (1807-1873), et Charles Lyell entre 1840 et 1860. Dès lors, dans les années 1860, la dissociation sémantique entre le mythe du déluge biblique et le terme géologique *diluvium* utilisé pour la première fois par W. Buckland, en 1823, pour désigner une couche géologique qu'il pensait avoir été formée au temps du déluge noachique, fut définitivement acquise²⁷. La théorie des glaciers et des ères glaciaires ainsi que la naissance de la discipline de la préhistoire, notamment grâce aux découvertes de fossiles d'hominidés dits antédiluviens par Jacques Boucher de Perthes²⁸ (1788-1868) et Alfred Gaudry (1827-1908), eurent définitivement raison de la vieille conception des temps anté et postdiluviens bibliques, du moins dans les milieux scientifiques de la géologie et de la paléontologie²⁹. Ces avancées furent assez

26. Charles Lyell, *The Geological Evidences of the Antiquity of Man with Remarks of Theories of the Origin of Species by Variation*, London, John Murray, 1863.

27. Voir Martin Rudwick, « Biblical Flood and geological deluge : the amicable dissociation of geology and Genesis », in M. Kölbl-Ebert (dir.), *Geology and Religion : a History of Harmony and Hostility*, London, Geological Society, 2009, p. 103-110.

28. L'intuition de J. Boucher de Perthes, formulée au début des années 1830 et supposant l'existence de l'homme à l'époque du pléistocène (à partir de 12000 av. J.-C.), bien antérieure au déluge de Noé daté de 2348 av. J.-C. par J. Ussher et plus encore de la Création remontant à 4004 av. J.-C. selon la tradition chrétienne, fut confirmée par ses découvertes comme il le rappela en 1860 : « Près d'un quart de siècle s'est écoulé depuis qu'ici même je vous entretenais de l'ancienneté de l'homme et de sa contemporanéité probable avec ces mammifères gigantesques, dont les espèces, anéanties lors de la grande catastrophe diluvienne, n'ont pas reparu sur la terre. Ce système que je soumettais à votre examen était nouveau : cet homme antérieur au déluge, cet homme qui vivait, au milieu de ces colosses ses aînés dans la création, n'était pas reconnu par la science. », Jacques Boucher de Perthes, *De l'homme antédiluvien et de ses œuvres*, Paris, Jung-Treuttel, 1860, p. 1.

29. Sur les débats autour du déluge universel et les découvertes géologiques et paléontologiques au XIX^e siècle, voir en dernier lieu Nadia Pizani, *Les débats sur le déluge au XIX^e siècle : géologie et religion en France, Italie, Allemagne et*

rapidement livrées au grand public comme en témoigne l'ouvrage du vulgarisateur scientifique Louis Figuier (1819-1894), *La Terre avant le Déluge*, publié en 1863. Mais pour les philologues et les indo-européanistes, les études des sources textuelles anciennes, encore trop peu étayées par l'archéologie, qui avaient pour objectif premier de déterminer soit l'origine du peuple Ārya, soit les voies historiques de diffusions possibles du mythe du déluge, tâtonnaient encore.

À son retour des Indes britanniques, en 1853, où il avait servi dans l'Indian Civil Service dès 1829, l'indianiste écossais John Muir (1810-1882) commença la rédaction de son œuvre majeure en cinq volumes, *Original Sanskrit Texts*, publiée de 1858 à 1870, revue et augmentée lors d'une seconde édition. L'indianiste écossais s'était essentiellement intéressé à la société indienne, qu'il avait côtoyée durant près d'un quart de siècle, et notamment aux varṇa ou castes dont il tenta de restituer les origines (vol. 1, *Mythical and legendary Accounts of the Origin of Caste, with an Enquiry into its Existence in the Vedic Age.*). Ainsi, l'histoire rédactionnelle du mythe du déluge qu'il fut assurément le premier à avoir présenté à travers la traduction des principales versions védique, épique et purāṇiques, eut pour finalité de saisir la fonction de Manu en tant que progéniteur des Indo-ārya. En 1860, dans son deuxième volume, J. Muir s'attacha à déterminer les origines indo-européennes des Indo-ārya et leur point de départ migratoire : « L'objet général du présent volet est de prouver que les Hindous n'étaient pas originaires de l'Inde, mais avaient migré dans ce pays depuis l'Asie centrale, où leurs ancêtres avaient formé à un certain moment une communauté avec les aïeux des Perses, Grecs, Romains, Allemands, etc. »³⁰. C'est donc ce travail sur l'origine des Indo-ārya qui obligea J. Muir à s'intéresser à la tradition sanskrite du mythe du déluge.

La question à laquelle il tenta de répondre fut de savoir si les sources textuelles védiques pouvaient renfermer quelque indice

Grande-Bretagne, thèse de doctorat de l'université Paris 1, sous la direction de P. Corsi, 2012.

30. John Muir, *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, their Religion and Institutions*. Part Second. *The Trans-Himalayan Origin of the Hindus, and their Affinity with the Western Branches of the Arian Race*, Second edition rewritten and greatly enlarged, London, Trübner & Co. 1860, p. vi-vii.

sur le lieu d'origine d'où seraient venus les Indo-ārya. Car le constat des indianistes était décevant. Le *Ṛgveda* ne fournissait aucune indication historique voire mythologisée sur les premiers temps des clans indo-ārya, dont la langue appartenait pourtant bien à la famille des langues indo-européennes et assurait ainsi qu'aux origines, les Indo-ārya avaient dû être des allogènes venus par la suite s'installer dans les territoires du Nord-Ouest indien. Ce que recherchait J. Muir dans le *Veda* fut donc des détails qui, bien qu'ils aient pu subir ce qu'il appelait un « processus d'obscurcissement » (« process of obscuration »), dû à la distorsion de la mémoire collective au cours des siècles, pouvaient encore sous-entendre une lointaine tradition d'origine étrangère. Le premier indice qu'il tira du *Ṛgveda* – l'expression « cent hivers » (śataṃ himāḥ) – renvoyait, pensait-il, aux temps anciens durant lesquels les clans indo-ārya habitaient encore des régions froides : « Ceci est peut-être une forme plus récente de la phrase, datant d'une période où le souvenir des régions plus froides d'où ils proviennent, échappait peu à peu aux Aryens »³¹. Le repérage, effectué par J. Muir et ses collègues indianistes, d'éléments narratifs se rapportant à d'anciens souvenirs d'un pays froid d'où les Indo-ārya auraient migré, participa à renforcer la théorie boréaliste de l'origine des peuples ārya, énoncée dès 1780 par l'astronome et académicien Jean Sylvain Bailly (1736-1793) puis amplement développée à la fin du XIX^e siècle par le savant indien Bāl Gangādhār Tilak³².

Mais encore fallait-il retracer le chemin par lequel les Indo-ārya étaient arrivés de ces lointaines contrées froides pour s'installer progressivement dans la vallée indo-gangétique. Le mythe du déluge du *Śatapatha Brāhmaṇa* était à même de fournir un renseignement non négligeable sur ce supposé trajet migratoire. À ce sujet, J. Muir reprit les observations qu'A. Weber avait déjà formulées dès 1849. Après avoir donné le texte en nāgarī non accentué et une traduction du mythe diluvien conservé dans la littérature la plus ancienne après le *Ṛgveda*, précisa-t-il, – ce qui dénote assurément avec la datation du *Śatapatha Brāhmaṇa* que M. Müller avait proposée en

31. *Ibid.*, p. 324.

32. Guillaume Ducœur, « Le boréalisme dans la quête des origines des Indo-ārya (XIX^e-XX^e siècles) », in Sylvain Briens (éd), « Boréalisme », *Études germaniques* 71/2, 2016, p. 43-59.

1859³³ –, J. Muir revint sur le fait que Manu était dit avoir traversé la montagne du nord pour ensuite en descendre. L'idée était donc de supposer que l'ancêtre des Indo-ārya aurait été porté par les flots du déluge des territoires centrasiatiques vers la face nord de la montagne septentrionale – l'Himālaya selon une glose d'un commentateur indien³⁴ –, qu'il aurait alors traversée. Lorsque les eaux se retirèrent, il serait descendu par la face sud pour poursuivre vers le midi. Ainsi Manu serait-il venu d'une région située au nord de la chaîne himālayenne pour s'installer finalement en Inde :

Manu therefore is overtaken by the flood in northern India; and after being carried about in the ship for many years, is landed on the highest peak of the Himālaya. As no mention is made of his having crossed to the northern, we must suppose that he continued on the southern side. If, therefore, the legend, as narrated in the Brāhmaṇa, contains any reminiscence of the immigration of the Aryas from the north into India, it is clear that this feature of it has been lost in the epic poem.³⁵

Pour J. Muir, comme pour A. Weber avant lui, l'absence de tout potamonyme dans la version du *Śatapatha Brāhmaṇa*, à la différence du texte du *Mahābhārata*, mentionnant la Gaṅgā, et le fait que Manu ne jeta pas le poisson dans une rivière, mais directement dans la mer, attestaient que le récit védique aurait eu pour cadre géographique un lieu fort éloigné de la vallée indo-gangétique. Cette région ancestrale se devait donc d'être située bien plus au nord et au-delà de l'Himālaya.

L'indianiste écossais continua ses investigations sur l'histoire rédactionnelle du mythe du déluge dans un article³⁶ de 1863 qu'il reprit en substance dans la seconde édition du premier volume de ses *Original Sanskrit Texts*. L'ensemble visait à démontrer que Manu avait été considéré par la tradition védique comme le progéniteur des Indo-ārya et, plus encore, que son patronyme pouvait être rapproché d'autres noms ancestraux conservés dans la sphère

33. Pour Max Müller, le *Śatapatha Brāhmaṇa*, texte récent parmi les *Brāhmaṇa*, ne pouvait guère remonter plus haut que le IX^e siècle av. J.-C. et devait donc être situé plutôt entre le VIII^e et le VII^e siècle av. J.-C. Max Müller, *A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Primitive Religion of the Brahmans*, London, Williams and Norgate, 1859, p. 445.

34. John Muir, *Original Sanskrit Texts*, 1860, p. 331.

35. *Ibid.*, p. 332.

36. John Muir, « Manu, the progenitor of the Aryan Indians, as represented in the hymns of the *Rigveda* », in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 20, 1863, p. 406-430.

indo-germanique. Les remarques que J. Muir fit dans son article de 1863 touchent donc aux mêmes problématiques que celles de 1860. L'idée principale était de prouver à travers les récits diluviens du *Śatapatha Brāhmaṇa* et du *Mahābhārata* que la tradition brāhmanique avait bien vu en la personne de Manu un ancêtre commun qui procréa la génération indo-ārya postdiluvienne dénuée de toute distinction de varṇa ou castes. Les divergences entre les versions védique et épique donnaient à penser que deux hypothèses de rédaction avaient pu être à l'œuvre. Dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, nota-t-il, Manu fit un sacrifice après le déluge et engendra avec Iḍā une nouvelle race indo-ārya alors que, dans le *Mahābhārata*, il engendra toute chose par l'échauffement ascétique. Par ailleurs, la version épique demeurerait plus proche du texte génésiaque avec la mention de huit personnes (Manu + 7 ṛṣi = Noé + épouse + 3 fils + 3 brus) et de toutes les semences embarquées. Néanmoins, l'immédiateté de la mise en branle d'un sacrifice après la baisse des eaux demeurerait propre aux récits brāhmanique et génésiaque, la variante épique y ayant substitué la pratique des austérités. J. Muir en vint donc à supposer que l'absence des sept ṛṣi et des semences dans le texte du *Śatapatha Brāhmaṇa* ne signifiait pas forcément que ces éléments narratifs aient été ajoutés par l'auteur du *Mahābhārata*, mais qu'ils avaient pu tout aussi bien avoir été omis par le rédacteur du traité ritualiste. Muir en déduisit que l'auteur de l'épopée indienne aurait puisé à une source aujourd'hui perdue. Sur cette possibilité, il était ouvertement en accord avec A. Pictet et plutôt, de ce fait, partisan d'une influence sémitique. Pour étayer cette difficile conjecture, il rappela la remarque que H. H. Wilson avait faite, en 1854, au sujet d'une strophe du *Ṛgveda* (2.33.13) que l'indianiste britannique avait alors traduite comme suit :

Maruts, I solicit of you those medicaments which are pure; those, showerers (of benefits), which give great pleasure; those which confer felicity; those which (our) sire, Manu, selected; and those (medicaments) of Rudra which are the alleviation (of disease), and defence (against danger).³⁷

37. Horace Hayman Wilson, *Ṛig-Veda Sanhitā. A Collection of Ancient Hindu Hymns, constituting the Second Aṣṭaka, or Book, of the Ṛig-Veda; the Oldest Authority for the Religious and Social Institutions of the Hindus*. Translated from the Original Sanskrit, London, Wm. H. Allen and Co., 1854, p. 292. Yā vo bheṣajā marutaḥ śucīni yā śāptamā vṛṣaṇo yā mayobhu | yāni manur avṛṇītā pitā nas tā śaṃ ca yoś ca rudrasya vaśmi || ṚV 2.33.13.

H. H. Wilson avait donc rendu la forme verbale du temps du passé avṛṇītā dans le pāda « $\text{yāni manur avṛṇītā pitā nas}$ » par « selected », voyant alors dans ces remèdes (bheṣajā) sélectionnés par Manu, les plantes que ce dernier aurait également emportées avec lui sur le navire au moment de la montée des eaux diluviennes :

This alludes, no doubt, to the vegetable seeds which *Manu*, according to the *Mahābhārata*, was directed to take with him into the vessel in which he was preserved at the time of the deluge : the allusion is the more worthy of notice, that this particular incident is not mentioned in the narrative that is given of the event in the *Śatapatha Brāhmaṇa*.³⁸

Pour l'avoir annoncée dans l'introduction de son ouvrage³⁹, cette occurrence ṛgvédique revêtait à ses yeux une certaine importance. Cette corrélation assurait ainsi une plus grande ancienneté à la tradition du déluge védique que ne pouvaient offrir le récent traité ritualiste du *Śatapatha Brāhmaṇa* et l'épopée du *Mahābhārata*. Mais les bheṣajā de Rudra, le médecin des médecins, sont-ils les semences ou les graines (bījāni) de Mbh 3.185.30 ? Car si bheṣaja (< $\sqrt{\text{bhiṣaj-}}$; bhiṣajyati , guérir) désigne avant tout, dans le *Rgveda*, le remède grâce auquel on recouvre la santé, il n'a jamais le sens de semence en tant que germe végétal. Quant au substantif, bīja , celui-ci n'est attesté qu'à quatre reprises seulement, dans le *Rgveda*, et encore, pour trois d'entre elles, dans le dixième maṇḍala plus spéculatif et plus récent. Le terme renvoie tantôt aux germes végétaux consistant en céréales (« dhānyam bījaṃ », ṚV 5.53.13), aux graines ensemencées (« $\text{vapanto bījam iva dhānyākṛtaḥ}$ », « comme des faiseurs de moisson semant la graine », ṚV 10.94.13 ; « $\text{kṛte yonau vapateha bījam}$ », « dans le sillon préparé semez ici la graine », ṚV 10.101.3), tantôt à la semence que les descendants de Manu sèment dans le ventre de la femme (« $\text{yasyām bījam manuṣyā vapanti}$ », ṚV 10.85.37). Quoi qu'il en soit, les poètes faisaient la nette distinction entre ce qui relevait du remède médicinal, des semences céréalières et du liquide séminal. Par ailleurs, si āvṛṇītā qui dérive de la racine vr^2 - (« choisir », « obtenir quelque chose de

38. *Ibid.*, p. 292, note b.

39. « With respect also to his presiding over medicinal plants, there occurs a passage worthy of note, as among the herbs are those, it is said, which Manu selected, alluding, most probably, to the seeds of the plants which Manu, according to the legend as related in the *Mahābhārata*, took with him into his vessel at the time of the deluge. », *Ibid.*, p. ix-x.

son choix ») montre que Manu a voulu comme faveur des Marut leurs remèdes bénéfiques et réconfortants pour son bonheur, dans le *Mahābhārata*, Manu n'a eu aucun choix à faire, pas une seule sélection, puisqu'« il embarqua toutes les semences » (« bījāny ādāya sarvāṇi », Mbh 3.185.34). La corrélation opérée par H. H. Wilson et reprise par J. Muir entre les strophes ṛgvédique et épique n'emporte nullement la conviction, d'autant moins que les bhīja de l'épopée doivent être mis en rapport avec la notion fondamentale du Reste (śeṣa) nécessaire à toute re-création dans la doctrine cosmologique épico-purāṇique.

En dehors de cette comparaison biblico-védique, J. Muir poursuit ses recherches sur le Manu indien en s'interrogeant sur d'éventuels souvenirs dans la sphère indo-germanique. Là encore, il rappela les études comparatives qui avaient déjà été réalisées. Il commença par citer le constat négatif de Rudolf von Roth, dans un article⁴⁰ de 1850. Pour ce dernier, l'absence d'occurrence de la figure de Manu dans l'*Avesta* montrait à elle seule que le personnage n'appartenait en rien à un fonds commun indo-iranien et qu'il fallait donc y voir une invention védique récente. Mais, Muir suivit les avis d'A. Weber et d'Adalbert Kuhn (1812-1881) qui voyaient dans Mānu ou Mānus (< √man : « penser ») le pendant du roi Minos et de Mannus, ancêtre des Teutons selon Tacite, ainsi qu'un possible rapprochement avec les formes anglaise « man » et allemandes « Mann » et « Mensch ».

En 1868, J. Muir fit paraître la seconde édition de son premier volume⁴¹ avec une étude comparative des mythes du déluge védique et épico-purāṇique bien plus détaillée. Il fut le premier à donner le texte sanskrit accompagné de la traduction de la plupart des versions du récit diluvien indien : *Śatapatha Brāhmaṇa*, *Mahābhārata* avec le commentaire de Nīlakanṭha (xvii^e siècle), *Matsya Purāṇa*, *Bhāgavata Purāṇa* avec le commentaire de Śrīdhara Svāmin (xiv^e-xv^e siècle), *Agni Purāṇa*. Néanmoins, cette énumération n'avait pas pour objectif d'étudier le mythe pour lui-même, mais de toujours déceler quelque renseignement sur la naissance des varṇa ou castes. J. Muir a donc montré que l'auteur du récit du *Śatapatha Brāhmaṇa*, la plus archaïque des versions, n'avait pas

40. Rudolf von Roth, « Die Sage von Dschemschid », in *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 4, 1850, p. 430.

41. John Muir, *Original Sanskrit Texts*, Volume first, Second edition, 1868, p. 181-220.

présenté Manu sous les traits du fondateur de la division sociale des castes (brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya et śūdra) comme cela était relaté dans l'Ādiparvan du *Mahābhārata*⁴², mais sous ceux d'un être tout à fait humain, appartenant à la génération antédiluvienne, qui, après le déluge, donna naissance, grâce à Iḍā, à une nouvelle génération. Si humain, nota-t-il, qu'une force surnaturelle incarnée en un poisson fut nécessaire pour le sauver des eaux dévastatrices. L'auteur n'avait pas même indiqué la raison pour laquelle Manu fut choisi parmi l'ensemble des êtres humains. Fut-ce pour sa sagesse supérieure, sa sainteté ou sa position sociale, s'interrogea J. Muir. Il lui apparaissait donc évident à la lecture de cette variante que « we are consequently entitled to regard this legend of the S'atapatha Brāhmaṇa as at variance with the common fable regarding the separate origin of the Brāhmans, Kshatriyas, Vaiśyas, and S'ūdras »⁴³. La version du *Mahābhārata* était là pour confirmer cette conclusion, car si Manu, fils de Vivasvat, créa bien toutes les créatures à l'aide de sa puissance ascétique, remarqua-t-il, l'auteur ne dit rien sur la création des quatre varṇa.

La plupart des hypothèses sur le déluge indien ne tenaient souvent qu'à l'interprétation philologique de telle ou telle forme verbale ou nominale. Ce fut le cas de la lecture difficile de la phrase « tena etam uttaram girim atidudrāva » du *Śatapatha Brāhmaṇa* qui déterminait à elle seule toute la théorie de l'origine des Indo-ārya ou du moins de son représentant Manu dont les flots du déluge l'auraient fait passer de la face nord à la face sud de l'Himālaya. Alors que la lecture du manuscrit [M] de J. Mill donnait « atidudrāva », telle qu'A. Weber l'avait publiée dans son édition de 1855, l'indianiste allemand eut l'occasion, lors d'un nouveau séjour en Angleterre, de compulsier les deux manuscrits [B et C] de H. H. Wilson et d'y lire la forme « adhitudrāva » qu'il publia en 1859 dans un *addendum* : « 76,3 BC lesen girimadhitudrāva (Sāy. adhijagāma), M aber wie Edit »⁴⁴. En octobre 1866, J. Muir examina à son tour le

42. Manor vaṃśo mānavānām tato 'yaṃ prathito 'bhavat | brahmakṣatrādāyas tasmān manor jātās tu mānavāḥ || Mbh 1.70.11. « Hence this (family) of men became known as the race of Manu. Brahmans, Kshatriyas, and other men sprang from this Manu ». *Ibid.*, p. 126.

43. *Ibid.*, p. 185.

44. Albrecht Weber, « Hr. Weber gab Nachträge zu einer Ausgabe (1849) des ersten Buches des *Śatapatha Brāhmaṇa* », in *Monatsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Aus dem Jahre 1859,

texte du *Śatapatha Brāhmaṇa* dans sa recension de l'école Kāṇva et découvrit une autre variante : « abhidurāva »⁴⁵. Les trois affixes ati-, adhi-, et abhi- posaient dès lors un problème d'interprétation du verbe dru- (« courir »). En 1850, A. Weber traduisit cette phrase ainsi : « Damit setzte er (der Fisch) über diesen nördlichen Berg »⁴⁶ ; en 1851, F. Nève : « [le vaisseau] avec lequel le (poisson) dépassa cette montagne du Nord »⁴⁷ ; en 1859, M. Müller : « The fish carried him by it over the northern mountain »⁴⁸ ; en 1860, J. Muir : « By this means he passed over this northern mountain »⁴⁹ ; en 1863, M. Monier-Williams : « By its means he passed beyond this northern mountain »⁵⁰ et A. Pictet : « Par ce moyen, celui-ci le fit passer par-dessus la montagne du nord »⁵¹. En 1868, J. Muir pouvait dès lors indiquer en note les variantes des manuscrits compulsés. La forme verbale adhidurāva devait donc être traduite, selon lui, par « He hastened to »⁵². La même année, A. Weber fit également remarquer que la lecture de l'école Kāṇva relevée par J. Muir, « abhidurāva », obligeait de traduire par : « Damit eilte er zum nördlichen Berge hin »⁵³. Ces dernières versions attestaient bien que la tradition manuscrite ne s'accordait nullement sur l'affixe verbal et que la lecture de « dé-passer » n'était assurément pas la plus sûre. Par conséquent, la théorie du chemin migratoire de Manu, qui serait venu des régions situées bien au-delà du nord de l'Himālaya, devenait difficilement défendable. Les affixes ati- marquant l'intensité, abhi- indiquant la direction ou l'intensité et adhi- ajoutant la notion

Berlin, Gedruckt in der Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1860, p. 63.

45. Albrecht Weber, *Indische Streifen. Eine Sammlung von Bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen*, Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1868, p. 10-11, note 1.

46. Albrecht Weber, *Indische Studien*, p. 163.

47. Félix Nève, *La tradition indienne du déluge, dans sa forme la plus ancienne*, Paris, Chez Benjamin Duprat, 1851, p. 12.

48. Max Müller, *A History of Ancient Sanskrit*, p. 426.

49. John Muir, *Original Sanskrit Texts*, 1860, p. 326.

50. Monier Monier-Williams, *Indian Epic Poetry being the Substance of Lectures recently given at Oxford with a full Analysis of the Rāmāyaṇa and of the leading Story of the Mahā-Bhārata*, London, Williams and Norgate, 1863, p. 35.

51. Adolphe Pictet, *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique*, seconde partie, Paris, J. Cherbuliez, 1863, p. 615.

52. John Muir, *Original Sanskrit Texts*, 1868, p. 183, note 38.

53. Albrecht Weber, *Indische Streifen*, p. 11, note 1.

d'intensité ou de supériorité, accolés au verbe dru-, tendaient finalement vers l'idée de se mouvoir avec vélocité, de « se hâter vers la montagne du nord ». En 1871, dans sa nouvelle édition de son deuxième volume, J. Muir n'hésita plus à émettre quelques doutes sur le sens à donner à cette forme verbale : « It is doubtful whether the correct reading in the passage of the Śatapatha Brāhmaṇa i.8,1,5, is *atidudrāva* "he passed over", or *adhidudrāva*, which would not so distinctly convey the same sense ; and would leave it doubtful whether the writer intended to represent Manu as having crossed the Himālaya from the northward »⁵⁴.

Les recherches que J. Muir effectua sur les éléments narratifs des différentes versions du mythe du déluge eurent pour mérite de compléter les études comparatives initiées par E. Burnouf entre les récits diluviens du *Mahābhārata* et du *Bhāgavata Purāṇa*. Les avancées dans l'édition et la connaissance des traités ritualistes brāhmaniques permirent à l'indianiste écossais de mettre en parallèle quatre des variantes les plus importantes du mythe diluvien. Cependant, il ne tira aucune conclusion sur son origine à partir de cette mise en perspective comparative des éléments narratifs. À l'inverse, ce qui lui paraissait dès lors tout à fait certain à la lecture de cette tradition diluvienne indo-ārya était l'inexistence du système des castes à la période védique la plus ancienne.

Les incertitudes des indianistes n'étaient pas partagées par tous les savants et le mythe du déluge indien à la fin des années 1860 tenait toujours sa place dans le schéma historique des origines communes des peuples sémites et ārya. En 1868, l'assyriologue François Lenormant (1837-1883), alors sous-bibliothécaire de l'Institut de France, publia son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques* dans lequel il présenta en premier lieu la période antédiluvienne d'après la géologie et les monuments littéraires de l'Orient, spécialement la Torah. Il partit du constat des géologues et paléontologues qui avaient mis au jour des restes d'hominidés antédiluviens ainsi que des ossements de mammoths, rhinocéros laineux et tigres à dents de sabre, monstres qui avaient été anéantis par le déluge. Ce grand cataclysme, auquel réchappèrent Noé et

54. John Muir, *Original Sanskrit Texts*, Volume Second, Second Edition Revised, 1871, p. 323-324, note 96.

les siens, fut donc le dernier des flots diluviens que la terre avait connus. Reprenant la théorie de J.-B.-F. Obry⁵⁵, Lenormant dressa le tableau du juste Noé sauvé des eaux sur la montagne Ararat, qui n'était plus à localiser en Arménie, mais bien sur l'Airyathatha de la tradition indo-iranienne situé en Asie centrale :

Au huitième mois, l'arche s'arrêta sur le mont Ararat, non pas sur la montagne de ce nom située en Arménie, mais sur l'Airyathatha des tribus japhétiques primitives, le Mérou des Indiens et l'Albordj des Perses, c'est-à-dire sur le Belourtagh ou le plateau alpestre de Pamir dans la Petite-Boukharie. Là, en effet, les traditions de tous les peuples qui ont conservé des souvenirs de quelque netteté et conformes aux données bibliques sur les âges primitifs, comme les Indiens et les Perses, convergent pour placer le berceau de l'humanité postdiluvienne.⁵⁶

Pour l'assyriologue français, les études sur le lieu géographique où l'arche s'était arrêtée avaient donc démontré que Noé avait échoué quelque part sur l'une des hautes montagnes centrasiatiques et que par la suite, lorsque les eaux se retirèrent, accompagné de sa famille, il avait marché vers l'ouest, selon *Genèse* 11.2, en direction de la plaine de Šin'ar (שִׁנְעָר) localisée entre le Tigre et l'Euphrate. Aussi, en 1872, la découverte d'une version akkadienne du mythe du déluge par G. Smith fut assurément un événement sans précédent, car celle-ci offrit enfin aux orientalistes la possibilité d'un nouveau départ dans l'étude de la tradition rédactionnelle diluvienne biblique et plus généralement sémitique⁵⁷, sans plus être dans la nécessité de recourir aux versions indo-ārya.

Ainsi, dès l'époque moderne, les découvertes successives des mythes du déluge de l'Inde médiévale, classique, ancienne puis

55. Pour J.-B.-F. Obry, si les traditions puisaient dans un fonds commun, alors il fallait certainement voir, dans le terme Ararat (אַרַרַט) de *Genèse* 8.4, une altération du mot indo-iranien « Aryāraṭha », « Char des Aryas », désignant une haute montagne autour de laquelle tourne « le char des sept Mahārchi Brāhmaniques, des sept Amschaspands persans et des sept Kōkabim chaldéens, c'est-à-dire le char des sept astres de la grande Ourse ». Jean-Baptiste-François Obry, « Du berceau de l'espèce humaine, selon les Indiens, les Perses et les Hébreux », *Mémoires de l'Académie des Sciences, Agriculture, Commerce, Belles-Lettres et Arts du département de la Somme*, deuxième série, tome premier, Amiens, V. Herment, 1858, p. 5-6.

56. François Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, tome premier : Israélites, Égyptiens, Assyriens, Paris, A. Lévy fils, 1868, p. 8.

57. Voir en dernier lieu Viviane Comerro et Youssef Taharraoui (sous la dir.), « Figures de Noé de Gilgamesh au Coran », *Revue de l'Histoire des Religions* 4/2015.

védique firent l'objet de comparatismes orientés. Ils contribuèrent à l'édification d'histoires universelles, pour la plupart occidentées, cherchant à restituer une histoire globale d'un passé historique différent du devenir de leurs auteurs afin d'éclairer et de guider leurs compatriotes dans la construction de leur présent et de leur avenir. Il est remarquable que les mythes du déluge tout comme leurs analyses ont toujours conservé à travers le temps, et quelles que fussent les démarches idéologiques des comparatistes, une fonction ethnogonique. Aujourd'hui même, l'étude comparée des mythes du déluge, couplée aux derniers résultats de la phylogénèse du génome mitochondrial humain, par Michael Witzel⁵⁸, professeur de sanskrit à l'Université de Harvard, propose d'y voir l'un des motifs de la pensée religieuse archaïque d'*Homo sapiens sapiens* qui devint autant d'allomotifs au cours de sa lente avancée sur l'ensemble des continents après son *Out of Africa*. À partir de la comparaison de structures séquentielles communes aux mythologies de différentes cultures, M. Witzel a tenté de reconstruire la strate mythologique la plus ancienne qu'il a nommée « pangéenne » et qui remonterait à la période précédant le premier *Out of Africa* durant le paléolithique moyen, c'est-à-dire entre 150 000 et 65 000 ans avant le présent. Cette mythologie commune archaïque aurait tourné autour d'un dieu suprême, d'êtres humains nés de la terre ou des arbres, d'une divinité qui aurait apporté la culture à l'homme, d'une faute commise et de l'arrivée d'un cataclysme de type diluvien, puis de l'émergence d'une nouvelle humanité. Un schéma historique globalisant qui ne laisse cependant aucune place à d'autres représentations historiques, telle la théorie paléoanthropologique du *Out of nowhere*⁵⁹, et, par là même, à la créativité, à l'opportunité et à l'accidentel chez le genre

58. Michael Witzel, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

59. Certains paléoanthropologues, comme Yves Coppens, défendent la théorie plus complexe de l'origine multirégionale d'*Homo sapiens sapiens* : « Pour la majorité des auteurs, *Homo sapiens* serait apparu en Afrique et se serait répandu ensuite à travers le monde par la route d'*Homo habilis*, deux millions d'années après lui. Pour quelques autres, dont je suis, *Homo erectus* se serait sapientisé là où il était. La première hypothèse s'appelle *Out of Africa*, la mienne *Out of nowhere*. [...] en tout cas une chose est certaine, entre quelques centaines et quelques dizaines de milliers d'années, quatre humanités, conscientes, intelligentes, cultivées, coexistaient sur notre planète : *Homo sapiens*, *Homo neandertalensis*, *Homo soloensis*, *Homo floresiensis* ». Yves Coppens, *Histoire de l'homme et changements climatiques*, Paris, Collège de France/Fayard, 2006, p. 60-62.

Homo. Aussi, la théorie généralisante proposée aujourd'hui par M. Witzel induirait que, d'un point de vue ethnogonique, et comme nous avons pu en partie le constater à travers la recherche continue des origines de l'Homme par des savants de tout temps, *Homo sapiens sapiens* se serait toujours pensé, depuis le paléolithique moyen, comme un *Homo religiosus diluvialis* !

gducoeur@unistra.fr