

LES CINQ RELATIONS DU HÉROS*

par N.J. ALLEN

(Maître de Conférences à la Chaire d'Anthropologie de l'Asie du Sud
de l'Université d'Oxford)

Traduction: Gilles Schaufelberger

* N.J. Allen, «The Hero's five relationships: a Proto-Indo-European story», ed. J. Leslie in *Myth and Mythmaking continuous evolution in Indian tradition*, Curzon, London 1995.

Introduction

Le corps principal de cet article consiste en simples comparaisons : j'essaie de démontrer qu'une certaine partie de l'*Odyssée* et une certaine partie du *Mahābhārata* présentent deux versions d'une même histoire. Vers la fin, je soutiens que cette histoire remonte à l'époque Proto-Indo-Européenne (PIE) et qu'elle est en relation avec ses lois matrimoniales (ou coutumes matrimoniales, si l'on préfère ce mot pour une société qui ne connaît pas l'écriture). Dans ma présentation, je tiens pour acquise une connaissance générale de l'épopée grecque¹, mais, dans l'espoir d'élargir mon audience, je parle un peu de l'épopée indienne. De même, je tiens pour acquises les bases de la linguistique comparative indo-européenne (IE), mais fais un bref commentaire sur l'étude comparative d'autres aspects de ces cultures.

Comme chez les Grecs - et ceci peut être ou ne pas être une coïncidence - la tradition sanscrite a conservé deux épopées, le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* (*MBh*). La caractéristique la plus évidente du *MBh* (qui comprend une version abrégée du *Rāmāyaṇa*) est sa longueur : huit fois l'*Iliade* et l'*Odyssée* prises ensemble. Mais cela n'est pas aussi inaccessible que ce chiffre le laisse penser. On peut, à juste titre, ignorer le cadre narratif (qui expose comment l'épopée fut dite la première fois), les récits indépendants enchâssés dans l'histoire et les longs passages didactiques sur la philosophie hindoue (y compris la *Bhagavad Gītā*). Ceci nous laisse le récit principal dont l'unité intrinsèque et la cohérence sont aujourd'hui largement reconnues par les chercheurs². En plus de la composition bien structurée de leur récit, les épopées sanscrites ont en commun avec les épopées grecques qu'elles jouissent d'un immense prestige culturel et pédagogique. Elles se répandirent à l'étranger (notamment en Indonésie) et fournirent les bases d'un très grand développement artistique ultérieur, en poésie, théâtre, arts plastiques (sans parler de la télévision). De plus, ces deux traditions épiques étaient associées à une activité culturelle.

Dans les deux cas, l'histoire antérieure est incertaine et controversée. Homère semble avoir été consigné par écrit pour la première fois vers 700 avant J.C., le *MBh*

¹ Voir, par exemple, Camps (1980), ou, pour l'*Odyssée*, Griffin (1991)

² On peut trouver des bibliographies récentes chez Katz (1989) et Sharma (1991). Les meilleurs spécialistes ont été Biardeau (en 1985-86, elle présente un résumé commode et une introduction à cette épopée) et Hildebeitel (par ex. 1988; 1976). Ma propre approche dérive plus du comparatisme systématique de Dumézil.

peut-être quatre ou cinq siècles plus tard, bien qu'en Inde, le processus d'écriture puisse avoir continué jusqu'aux premiers siècles après J.C. Cependant, ces deux traditions étaient certainement orales avant d'avoir été écrites (et en fait, la transmission orale en langages vernaculaires indiens continue d'une certaine manière jusqu'à nos jours), et c'est l'histoire telle qu'elle était durant la phase orale qui nous intéresse ici.

Je suppose que la plupart des chercheurs considèrent que l'épopée grecque a pris forme à partir de l'époque mycénienne (peut-être en incorporant des influences du Moyen-Orient, comme le soutient M. West 1989, pp. 169 sq.); et de même, la plupart des indologues considèrent que l'épopée sanscrite est née en Inde³. Cependant, il n'est pas nécessaire a priori de raisonner en termes aussi locaux. Puisque le grec et le sanskrit remontent au PIE, les épopées grecques et sanscrites peuvent remonter à une épopée PIE orale. Pendant des années, les philologues ont reconstruit des phrases et des vers d'un *indogermanische Dichtersprache*, un langage PIE poétique (par ex. R. Schmitt 1968), et il n'est pas inconcevable qu'une étude comparative des épopées permette de même de reconstruire les thèmes narratifs du répertoire poétique.

Un sceptique pourrait soutenir qu'une telle approche est irréaliste. La morphologie et le vocabulaire se modifient relativement lentement; et c'est ce qui a permis aux linguistes de saisir une langue commune cachée derrière le grec et le sanskrit. Les récits ne sont-ils pas tout autre chose ? D'abord, parce qu'ils sont composés par des gens. Ensuite, parce que, en admettant qu'ils se transmettent à travers les générations, ils se transformeraient à une telle vitesse que même si une proto-épopée existait, nous n'aurions aucune chance de pouvoir la reconstituer.

À la lumière de l'œuvre de G. Dumézil, un tel pessimisme a priori est injustifié. Dans son énorme entreprise comparatiste, il a démontré que bien des aspects de la culture, y compris certains récits, avaient en fait été transmis dans différentes régions eurasiennes en même temps que les langages IE, et restaient marqués par cette histoire. On ne peut pas espérer présenter de façon satisfaisante en quelques paragraphes une œuvre dont la place dans l'histoire des idées sera un jour, à mon avis, mise au moins sur le même plan que celle d'un C. Lévi-Strauss⁴. Je me limiterai à quatre points :

³ Ainsi, van Buitenen écrit: "That the main story of *The Mahābhārata* was a conscious composition is, to me, undeniable, and one poet, or a small group of them, must have been responsible for it ... When was this old *Bhārata* lay first composed ? Certainly after the very early Vedic period ..." (1973, xxiv).

⁴ La meilleure vue d'ensemble se trouve dans Dumézil (1987).

1) Une des raisons majeures du relatif désintérêt dans lequel est tenue l'œuvre de G. Dumézil, est à chercher dans la sociologie de la connaissance. Cette œuvre ne respecte pas les frontières disciplinaires couramment admises. Pour la plupart des anthropologues elle se situe au delà de la frontière avec la philologie. Mais G. Dumézil n'est pas un philologue de l'IE dans le sens ordinaire puisque, bien qu'il connaisse et utilise les langages correspondants, sa contribution principale ne se situe pas dans le champ de la linguistique, mais dans celui de l'histoire culturelle. Et bien qu'il soit un historien de l'antiquité, il n'est pas spécialiste, au sens commun du terme, d'une discipline bien reconnue, comme les études celtiques, germaniques, classiques ou indo-iraniennes; il est essentiellement un comparatiste, puisant dans chacune d'elles. Ainsi, il y a très peu d'universitaires dont le *travail* soit de comprendre son œuvre ou de l'enseigner - et c'est une œuvre volumineuse.

2) Une autre raison de ce désintérêt général, ou même de cette hostilité envers lui, est sans aucun doute que l'idéologie des PIE qu'il a reconstruite, et dont il a trouvé tant de traces dans les documents restants, est d'un type qui, bien qu'entièrement plausible, est peu familier aux occidentaux modernes. Il la décrit comme basée sur trois « fonctions » - peut-être mieux définies comme trois niches. Chacune de ces niches est clairement caractérisée, et une certaine réalité ou un certain contexte étant donné, cette idéologie tend à l'organiser ou à le classer en éléments qui se distribuent parfaitement dans ces trois niches. Nous reviendrons plus tard sur ces fonctions (que je crois plutôt avoir été au nombre de quatre, l'une d'elles étant généralement subdivisée). Mais je ferai ici une remarque: étant donné que la tendance générale dans le monde IE a été de passer d'idéologies structurées à des idéologies non structurées, les documents culturels qui mettent en avant le modèle fonctionnel tendent à être plus conservateurs que ceux qui ne le font pas - toutes choses étant égales d'ailleurs (cf. Allen 1987).

3) En effet, G. Dumézil n'a pas seulement reconstruit la structure idéologique abstraite des PIE, mais également les aspects de certains domaines où cette idéologie se manifeste - division sociale du travail, loi, rituel, théologie, et - ce qui nous intéresse tout spécialement ici - les récits, tant mythiques qu'épiques. Quand je dis qu'il a reconstruit, je simplifie. Pratiquement, juste comme de nombreux linguistes comparatistes sont joyeusement agnostiques en ce qui concerne la phonétique des formes lexicales marquées d'un astérisque qu'ils trouvent utile d'employer, de même G. Dumézil fait peu d'efforts pour imaginer la vie dans le *Urheimat*⁵ PIE. Ce qu'il

⁵ Ainsi, il puise rarement dans l'archéologie. Pour une explication du point de vue de cette discipline, voir Renfrew (1987) (dont l'attaque de G. Dumézil dans le chapitre 10 est viciée par de sérieux malentendus) et J. Mallory (1989), qui est largement pro-Dumézil.

fait, c'est tenir pour acquis qu'une culture PIE a existé autrefois - à une certaine époque, en un certain lieu - et il s'appuie sur cette hypothèse indiscutable pour explorer les ressemblances entre les produits culturels survivant dans les différentes parties du monde IE. L'intérêt est dans la comparaison, et la reconstruction est laissée implicite. En cela, je suivrai la plupart du temps son exemple.

4) La plus grande partie du travail d'indo-européaniste de G.Dumézil concerne les extrémités est et ouest du monde IE. Des matériaux celtiques, italiques et germaniques sont confrontés avec des matériaux indo-iraniens, Rome et l'Inde fournissant les comparaisons favorites. La Grèce en général, et Homère en particulier, lui semblent avoir divergé trop loin de l'héritage culturel PIE pour fournir beaucoup de matériel au comparatiste. Mais, comme nous allons le découvrir, ce n'est pas complètement le cas.

Et voilà pour ma principale source d'inspiration, et mon guide quant à la méthode. En résumé: je comparerai deux parties de récit, en mettant en valeur leurs ressemblances. Je soutiendrai ensuite que ces ressemblances sont dues à une origine PIE commune, et j'essaierai de renforcer mon argumentation en explorant leurs relations avec les fonctions IE.

Le contexte général

Avant de commencer, je dois replacer dans son contexte la partie en question du *MBh*. Des 18 Livres de l'épopée, les cinq premiers introduisent la grande bataille de 18 jours, qui commence avec la *Gītā* au Livre VI. Du Livre XII jusqu'à la fin, ce sont les conséquences. La bataille se déroule entre les Kaurava, les « méchants » et les Pāṇḍava, un groupe de cinq frères. Le frère du centre, troisième dans l'ordre de naissance, est Arjuna, fils d'Indra, le roi des dieux. Peu avant la grande bataille, les cinq Pāṇḍava subissent un bannissement de douze ou treize années (Livres III et IV), mais ce n'est pas la première référence au thème de l'exil: deux exils ou semi-exils ont lieu au Livre I. À la fin du premier, Arjuna gagne la main de Draupadī et les cinq frères l'épousent collectivement. Peu de temps après, Arjuna enfreint la règle qu'ils avaient établie, en interrompant son frère aîné alors qu'il est seul avec Draupadī, et il repart en exil, cette fois sans ses frères. Nous mentionnerons ces trois exils, mais c'est celui d'Arjuna qui fournira notre texte indien principal. Il n'est pas très long, quelque dix pages dans la traduction de van Buitenen (1973, pp. 400 sq.)

Nous pouvons maintenant démarrer la comparaison⁶. L'exil d'Arjuna est présenté comme un pèlerinage aux lieux saints de l'Inde : les quatre points cardinaux sont visités tour à tour, dans le sens des aiguilles d'une montre. Mais les bains rituels du héros ont moins d'importance que ses rencontres successives avec des femmes, (essentiellement) une par quartier. Parmi les héros homériques, seul Ulysse entreprend un voyage qui le met en contact avec une série de femmes, et mon projet est de mettre en relation ces deux voyages. Plus précisément, je vais essayer de trouver des analogies entre certaines de ces femmes, comme le montre le Tableau I. Mais, avant d'entrer dans les détails, il nous faut considérer les deux structures narratives dans leur ensemble.

	<i>MBh</i>	<i>Odyssée</i>
	Draupadī (C: Indraprastha)	Pénélope (Ithaque)
I	Ulūpī (N: Portes du Gange)	Circé (Aiaïè)
II	Citrāṅgadā (E: Manipura)	Sirènes etc (détroit)
III	Vargā etc (S: Océan sud)	Calypso (Ogygie)
IV	Subhadrā (O: Dvārakā)	Nausicaa (Schérie)
	Draupadī (C: Indraprastha)	Pénélope (Ithaque)

Tableau I.

Correspondances entre les femmes dans les deux récits (le lieu où habitent ces femmes est indiqué entre parenthèse). Le héros quitte son épouse principale, rencontre les femmes I-IV au cours des quatre épisodes de son voyage et revient à son point de départ. Les correspondances sont montrées horizontalement, sauf pour II et III: Citrāṅgadā correspond à Calypso, Vargā et ses amies aux Sirènes plus Charybde et Scylla.

Considérons d'abord quelques unes des différences (soit dit en passant, il est plus difficile d'être exhaustif, ou même systématique, dans le traitement des différences que dans celui des ressemblances).

- a) Arjuna, un des cinq frères, vient juste de se marier et a peu d'expérience guerrière; Ulysse n'a pas de frères, il a un fils de dix ans et est un guerrier confirmé.

⁶ Cet article découle d'une étude beaucoup plus longue, toujours en cours. D'où ce style quelque peu condensé.

- b) Arjuna, bien que n'étant pas un roi, incarne un dieu; Ulysse est un roi, mais totalement humain.
- c) Arjuna voyage sur terre, bien qu'il visite des bassins sacrés; Ulysse voyage sur mer, visitant des pays ça et là.
- d) Arjuna va là où il veut; Ulysse est à la merci des dieux et des éléments.
- e) Pour Arjuna, le voyage est apparemment une pénalité fixée à l'avance pour une offense, mais elle peut être agréable (jamais le contraire); pour Ulysse, le voyage implique bien des incertitudes et des souffrances.
- f) Le voyage d'Arjuna est schématique, en ce qu'il se conforme au schéma du centre et des quatre points cardinaux; celui d'Ulysse ne l'est pas.
- g) Arjuna part de chez lui; au moment où Homère prend l'action, Ulysse est parti de Troie depuis deux ans.

Et enfin, en ce qui concerne la technique de narration,

- h) Le voyage d'Arjuna se déroule d'un seul tenant depuis le début jusqu'à la fin; Homère raconte celui d'Ulysse avec des emboîtements de récits rétrospectifs, de sorte que les deux premiers épisodes sont racontés seulement dans l'épisode n° IV.

D'autre part, nous avons des similitudes globales :

- 1) Les deux héros jouent un rôle central dans leurs épopées respectives, et aucun des deux voyages ne peut être supprimé sans altérer sérieusement l'intrigue générale (c'est Subhadra qui en fin de compte assure la continuité de la lignée des Pāṇḍava).
- 2) Les deux héros sont mariés avant leur voyage respectif, et retournent auprès de leur première femme à la fin de ce voyage.
- 3) Si nous traitons les monstres marins grecs comme une seule unité narrative (une démarche que je justifierai plus tard) et si nous considérons Vargā comme subsumant ses quatre compagnes, alors nous pouvons dire qu'au cours de son voyage chaque héros a eu quatre rencontres ou quatre liaisons avec des femmes autres que sa première épouse⁷.
- 4) Dans les deux cas, trois de ces rencontres concernent des humains ou des êtres surnaturels anthropomorphiques, tandis qu'une d'elles concerne des monstres aquatiques (si je peux appeler ainsi les Sirènes). Les premières sont des liaisons franchement sexuelles ou (comme dans le cas de Nausicaa) riches en allusions

⁷ Rencontres, liaisons, relations - aucun de ces termes ne s'applique parfaitement à toutes les principales interactions entre le héros et des femmes dans les deux récits. Relation est le terme le plus abstrait, et il a l'avantage d'inclure l'interaction entre le héros et sa première femme, qui est plus qu'une rencontre. Cependant, ce terme est trop général pour être idéal: Par exemple, Ulysse a une relation avec Areté, mais ce n'est aucune de celles dont il est fait état dans le titre de l'article et elle n'est pas reportée dans le Tableau I.

sexuelles, tandis que les rencontres avec des monstres aquatiques sont des rencontres asexuelles.

- 5) Les deux héros partent accompagnés; mais leurs compagnons se fatiguent d'usure, et aux épisodes n° III ou IV, les deux héros sont seuls.

Détail des comparaisons

Venons-en maintenant aux détails. Mais auparavant, je dois insister sur l'importance d'un point de méthode. Chaque fois que l'attention est attirée sur tel ou tel thème commun dans un épisode x, ce thème ne se retrouve dans aucun autre épisode d'aucun des deux voyages. Pour chaque épisode, je résumerai le *MBh*, mais je présumerai qu'Homère est connu⁸.

L'épisode n° I est bien plus court en Inde et ne contient pas d'équivalent à la chasse d'Ulysse en solitaire, à ses compagnons changés en pourceaux, à la drogue préservatrice donnée par Hermès, au cou brisé d'Elpénor ou à la consultation des morts dans l'Hadès. Néanmoins, il y a assez de similitudes pour étayer mes arguments.

Ulūpī (I, 206)⁹.

Arjuna est parti avec ses amis brâhmanes et s'est installé aux Portes du Gange. Les prêtres allument les feux rituels et offrent des fleurs sur les deux rives de la rivière, de sorte que l'endroit devient exceptionnellement beau. Arjuna se baigne dans le Gange et fait des offrandes à ses ancêtres. Il est prêt à sortir de l'eau pour accomplir le rite du feu, quand Ulūpī, la fille du roi des Serpents, le tire sous l'eau. Arjuna trouve un feu dans le palais et y accomplit le rite. Il demande ensuite à Ulūpī qui elle est, et pourquoi elle l'a entraîné dans ce beau pays. Elle lui explique qu'en le voyant entrer dans l'eau, elle est tombée désespérément amoureuse de lui. Elle fait taire les scrupules d'Arjuna en lui expliquant qu'en se donnant à elle, il lui épargnerait de mourir d'amour, et donc qu'il observerait le *dharma*, la plus haute loi. Persuadé par cet argument, il fait ce qu'elle désire, mais quitte le palais à l'aurore le matin suivant.

- 6)¹⁰ Les deux histoires comportent une visite dans un monde inférieur. Le palais du roi des Serpents est sous les eaux; Ulysse traverse l'océan vers l'Hadès.

⁸ Les passages homériques principaux sont les suivants : pour Circé, 10, 133-12, 36; pour Calypso, 5, 55-268; 7, 244-266 et (bétail du soleil) 12, 127-141; 260-425; pour les monstres, 12, 37-126; 153-259; 426 à la fin; pour Nausicaa 5, 441-fin du 8; 11, 333-376; 13, 1-187.

⁹ Pour chacune des quatre rencontres, nous donnerons le numéro de l'adhyāya (chapitre) dans l'Édition Critique, le texte traduit par van Buitenen.

¹⁰ Je continue la numérotation des ressemblances à partir du point où je l'avais laissé plus haut.

- 7) Ces deux visites dans un monde inférieur comportent un rituel au feu adressé aux ancêtres (les deux amis d'Ulysse écorchent et brûlent des moutons sacrificiels).
- 8) Les deux femmes sont apparemment en danger de mort, Ulūpī par passion amoureuse, Circé quand Ulysse la menace de son épée.
- 9) Ulūpī et Circé, toutes deux, prennent sexuellement l'initiative.
- 10) Dans les deux cas, cette initiative n'est pas immédiatement acceptée; les deux femmes doivent triompher des scrupules du héros par la parole (respectivement un argument éthique et un serment).
- 11) Les deux femmes possèdent des pouvoirs magiques sur le corps humain. Circé peut transformer les compagnons d'Ulysse en pourceaux, et vice versa, au moyen de drogues; Ulūpī, comme nous le verrons plus tard, possède une pierre magique qu'elle utilise pour ressusciter Arjuna, tué (selon toute vraisemblance) par Babhruvāhana.
- 12) Les deux femmes montrent une connaissance surnaturelle du passé. Circé connaît les chagrins et les malheurs des voyageurs; Ulūpī connaît les raisons de l'exil d'Arjuna

Ces sept points doivent suffire, et je passe à l'épisode n° II, qui correspond à l'épisode grec n° III. Une différence majeure concerne les pères des jeunes filles: Atlas, le père de Calypso, ne joue aucun rôle dans l'histoire.

Citrāṅgadā (I, 207).

Arjuna continue son voyage, visitant de nombreuses montagnes, lieux saints et ermitages. Au cours de ce voyage, il fait des donations de plusieurs milliers de vaches, et donne des terres aux brâhmanes. Aux portes du royaume de Kaliṅga, les brâhmanes qui l'accompagnent s'en retournent, et le héros continue avec quelques compagnons seulement. À son arrivée à Maṇipura ou Maṇalūra, il aperçoit la princesse qui se promène dans la ville et la désire. Le roi accepte cette union, à condition que le fils qui en naîtra reste avec lui. Arjuna accepte, et séjourne assez longtemps.

- 13) Dans les deux traditions, cet épisode est rapide par rapport aux autres - les événements à Maṇipura sont décrits en moins de dix *śloka*.
- 14) Les deux épisodes s'ouvrent par une référence à un bétail nombreux, qui sont l'objet d'un acte à signification religieuse. Arjuna fait une donation pieuse massive; Ulysse échoue à empêcher ses compagnons de tuer de façon sacrilège le bétail du Soleil.
- 15) Tout de suite après, dans les deux cas, la taille de la troupe est brutalement diminuée. Le retour des brâhmanes correspond à la mort en mer de l'équipage impie d'Ulysse.
- 16) Dans les deux cas, la liaison est bien plus longue que la première. Ulysse passe un an avec Circé (plus 24 heures après sa visite à l'Hadès), sept ans avec Calypso. Arjuna passe une nuit avec Ulūpī, trois mois (ou trois ans, on discute sur ce point) avec Citrāṅgadā.

- 17) Maintenant, pour la première fois, nous devons nous attacher à une épopée grecque non homérique. Homère ne dit rien d'un enfant provenant de la liaison d'Ulysse avec Circé ou Calypso. Cependant, d'après des sources postérieures (voir Sir J.G. Frazer 1921, pp. 301-305), il a un fils, Télégonus, soit de Circé, soit de Calypso. Bien plus tard dans le récit, après la destruction des prétendants, Télégonus arrive à Ithaque et tue son père avec l'aiguillon d'une raie. De même, Arjuna a de Citrāṅgadā un fils nommé Babhruvāhana. Bien plus tard, après la grande bataille, Arjuna parcourt le quart est de l'Inde (Ed. Crit. XIV, 78-82; trad. K.M. Ganguli (1883-1896, XIV, 78-82, pp. 135-141) et Babhruvāhana tue son père avec une flèche empoisonnée semblable à un serpent. Un parricide n'est pas un événement courant, et les deux fils doivent être apparentés. Vu les autres raisons pour établir un lien entre Calypso et Citrāṅgadā, il est vraisemblable que l'obscur poète Eugammon de Cyrène maintenait la tradition PIE lorsqu'il donnait Calypso plutôt que Circé comme mère du parricide.

Pour l'épisode n° III, nous avons déjà laissé entendre que de multiples monstres grecs correspondaient à un seul type de monstre indien. L'autre différence principale est que le héros grec *échappe* aux monstres et que l'indien les *rachète*.

Vargā (I, 208-209).

Arjuna approche les lieux saints au sud. Cinq d'entre eux, précédemment fréquentés par les religieux ascètes, sont maintenant occupés par de grands crocodiles qui entraînent de force les visiteurs. Ignorant les mises en gardes données par quelques ascètes, Arjuna visite un de ces *tīrtha* sacrés et s'y baigne. Il est immédiatement attrappé par un crocodile, mais réussit à le tirer à terre, où il se change en une femme ravissante. C'est Vargā, une nymphe qui avait l'habitude, avec ses quatre amies, de parcourir la forêt. Un jour, en chemin les cinq nymphes rencontrèrent un beau brâhmane qui pratiquait ses austérités. Elles chantèrent alors, et dansèrent pour le séduire, mais après avoir fermement résisté à leurs avances, il les maudit en les condamnant à vivre un siècle sous la forme de crocodiles. En réponse à leurs demandes de clémence, il leur prédit qu'elles seraient sauvées. Un autre sage leur indiqua où passer le temps de leur punition, sachant qu'Arjuna les sauverait en temps voulu. Et effectivement, après avoir sauvé Vargā, le héros rendit le même service à ses quatre amies.

- 18) Les deux héros sont avertis des dangers qui les attendent dans certaines eaux, mais ne se laissent pas démonter. Les avertissements de Circé à propos des monstres correspondent à ceux donnés par les ascètes.
- 19) Dans les deux cas, les monstres aquatiques sont, d'une certaine façon, multiples. Les *six* têtes de Scylla correspondent au groupe de *cinq* crocodiles.
- 20) Les deux histoires relient le thème du monstre aquatique femelle à celui de la chanteuse séductrice, et dans les deux cas, le second thème précède d'une certaine manière le premier. En Inde, les chanteuses sont les mêmes êtres que les crocodiles, mais dans une phase antérieure de leur vie. En Grèce les Sirènes diffèrent de Charybde et Scylla dont le caractère monstrueux est plus marqué, bien évidemment, mais Ulysse les rencontre juste avant eux dans le cours de

son voyage. L'unité ontologique des quasi-sirènes et des monstres dans le récit sanskrit justifie en partie le traitement de ses équivalents grecs comme un seul élément narratif (la relation avec les fonctions fournissant un argument de plus).

- 21) La dualité de Charybde et Scylla équivaut aux deux phases des interactions entre Arjuna et Vargā. D'abord, Vargā saisit le héros, comme Scylla saisit les six amis d'Ulysse; ensuite Arjuna tire Vargā à terre, comme Ulysse saisit le figuier au dessus de Charybde.
- 22) Si nous puissions encore dans les sources post-homériques (par ex. P. Grimal 1982), dans les deux cas, des femmes ont été transformées en monstre par punition. De plus, ces deux types de Sirènes subissent une transformation par suite de la visite du héros. Vargā et ses amies redeviennent nymphes, les Sirènes grecques meurent (Apollodorus *Epit.* 7, 19), peut-être par suicide.

L'épisode n° IV est particulièrement complexe dans les deux traditions. La différence majeure est qu'Arjuna *épouse* Subhadrā, tandis que chez Homère, Ulysse *ne couche même pas* avec Nausicaa. De plus, Kṛṣṇa, le frère de Subhadrā, joue un rôle fondamental dans tout le *MBh* et ailleurs, alors que son homologue le plus évident chez les grecs est un personnage très mineur. Je dirai plus tard comment au moins la première de ces divergences peut être résolue.

Subhadrā (210-213).

Après une visite à Mañipura, Arjuna visite les lieux saints à l'ouest, jusqu'à ce que Kṛṣṇa vienne le retrouver à Prabhāsa. Ils vont ensemble au mont Raivataka où Kṛṣṇa a prévu des divertissements - décoration, nourriture, théâtre et danse. Arjuna les apprécie, puis il va au lit et, tandis qu'il raconte son voyage à son ami, il s'endort. Le jour suivant, ils vont dans un char en or à Dvārakā, où Arjuna est salué par la foule. Quelques jours plus tard, les habitants de la ville donnent une fête sur la même montagne. De nouveau la montagne est décorée, et il y a de la musique, de la danse et du chant. Un certain nombre des personnes présentes sont nommées, certaines sont ivres.

Kṛṣṇa et Arjuna se promènent dans cette confusion lorsque ce dernier aperçoit Subhadrā au milieu de ses amies et est frappé par le dieu de l'amour. Kṛṣṇa s'en aperçoit, et lui explique que cette fille est sa sœur. Arjuna lui demande conseil. Des deux modes de mariage convenables pour un guerrier, Kṛṣṇa lui montre les risques du « mariage à l'assemblée » (*svayaṃvara*), où le choix est en définitive laissé à la femme, et recommande le « mariage par rapt ».

Après leur retour en ville, Arjuna, bien armé, part sur un char en or, attelé des deux chevaux de Kṛṣṇa, et prétend qu'il va chasser. Subhadrā a assisté à la fête, puis elle a rendu hommage à la montagne et à ses déités, elle a terminé sa circumambulation rituelle et s'est mise en route pour Dvārakā. Arjuna l'enlève de force et part pour Indraprastha. L'escorte armée de Subhadrā donne l'alarme. Au palais, les magistrats battent le tambour de guerre, et les guerriers s'assemblent en masse. Ivres et furieux du rapt, ils se préparent à poursuivre Arjuna. Balarāma blâme son demi-frère pour le comportement de son hôte. Kṛṣṇa examine à nouveau les modes de mariage, montre que l'action d'Arjuna est parfaitement juste et appropriée, approuve cette union et propose une approche diplomatique du ravisseur. Arjuna est convaincu de revenir et de se marier à Dvārakā, avant de terminer son exil et revenir chez lui.

- 23) Dans les deux cas, les hôtes du héros venaient d'ailleurs. Les Phéaciens avaient émigré de l'Hypérie sous le règne du père d'Alcinous parce qu'ils étaient pillés par les Cyclopes. Les peuples de Dvārakā avaient émigré de Mathura du temps de Kṛṣṇa parce qu'ils étaient attaqués par un roi plus puissant (II, 13, 35-50).
- 24) Les deux royaumes ont été frappés par ce qu'un moderne appellerait une catastrophe naturelle. Les Phéaciens, peuple de marins, virent leurs ports bloqués par Poséidon à l'aide d'une montagne, tandis qu'au Livre XVI, Dvārakā s'enfonce sous l'océan.
- 25) Dans les deux traditions, ce quatrième épisode se déroule dans de nombreux lieux, ruraux d'abord, puis largement urbains. Le littoral de Schérie correspond à Prabhāsa et au mont Raivata, la ville des Phéaciens à Dvārakā.
- 26) À un niveau topographique plus détaillé, dans les deux cas le héros commence près de l'eau (Prabhāsa est un lieu saint où l'on se baigne) et se déplace en montant. Ulysse grimpe un *klitus* vers ses fourrés, Arjuna fait l'ascension du Raivata.
- 27) Les deux héros sur leur « montagne » sont réveillés par un bruit: Ulysse par le cri des suivantes quand leur balle tombe dans la rivière, Arjuna par des chants, de la musique et des louanges.
- 28) Les deux récits décrivent des plaisirs campagnards: Nausicaa chante et joue à la balle avec ses suivantes, Arjuna apprécie les chants et les danses sur la montagne décorée.
- 29) Les deux héros racontent leur histoire juste avant de s'endormir: Ulysse raconte la dernière étape de son voyage durant sa seconde nuit à Schérie, avant de dormir sur le porche; Arjuna s'endort durant son récit à Kṛṣṇa.
- 30) Les deux récits impliquent des véhicules à roue. Nausicaa emprunte le chariot de son père, tiré par des mules; Arjuna voyage sur le splendide char de Kṛṣṇa tiré par des chevaux, puis l'emprunte.
- 31) Quand ils rencontrent ces femmes, les deux héros sont assimilés à des chasseurs. Ulysse émergeant du fourré est comparé à un lion allant chasser parmi les bœufs, les moutons et les daims, une image typiquement homérique; quand il se prépare à enlever Subhadrā, Arjuna prétend qu'il part à la chasse.
- 32) Les deux héros sont, ou prétendent être, émerveillés à la vue de ces femmes (cela peut sembler banal, mais je rappelle mon point de méthode: aucune autre rencontre n'inspire un tel émerveillement chez les héros).
- 33) Les deux traditions rapportent au moins deux scènes de foule, de larges rassemblements de citoyens ou de catégories particulières de citoyens.
- 34) À l'un de ces rassemblements, dans les deux cas, nous est donnée une liste de noms d'hommes qui, en tant qu'individus, jouent un rôle minime ou pas de rôle du tout dans le récit. Bien que je ne puisse trouver aucun lien étymologique entre les onze noms « creux » des jeunes nobles lors des jeux phéaciens et les

treize noms « creux » des guerriers qui assistent aux fêtes sur le mont Raivata, la présence de ces listes est frappante.

- 35) Les deux héros rencontrent de la part de la jeunesse locale une hostilité qui est levée plus tard. Les détails sont particulièrement embrouillés, et je me contenterai de noter que les insultes d'Euryalus, pour lesquelles Alcinous lui fait présenter des excuses, correspondent à la diffamation d'Arjuna par Balarāma, apaisée par Kṛṣṇa.
- 36) Dans les deux cas, le frère de la femme est en termes particulièrement amicaux avec le héros. Laodamas, le frère de Nausicaa, un excellent danseur, correspond à Kṛṣṇa, le frère de Subhadrā, également un danseur remarquable (comme la tradition hindoue postérieure nous l'apprend). Comme je l'ai déjà dit, puisque Laodamas est un personnage tellement mineur, alors que le rôle de Kṛṣṇa dans l'hindouisme est comparable à celui du Christ dans le christianisme, cette homologie intrigue.
- 37) À la fin de l'épisode n° IV, les deux héros reçoivent de magnifiques présents, Ulysse simplement à l'initiative d'Alcinous, Arjuna comme dot accompagnant Subhadrā.
- 38) À leur retour chez eux, les deux héros rencontrent de la part de leur première épouse une réserve ou une méfiance initiale.

Une complication

Ces 38 points de similitude représentent une sélection à partir d'au moins deux fois autant, certains d'entre eux se rapportant à des détails mineurs dans la langue des deux textes. Mais j'espère en avoir dit assez pour montrer que les similitudes entre les deux traditions ne peuvent pas être accidentelles, ou attribuées à de vagues ressemblances entre des sociétés se trouvant « à un stade équivalent de développement ». L'argument le plus solide contre cette idée est la distribution de ces similitudes : ce ne sont pas des clichés épiques éparpillés au hasard à travers le récit, mais des détails narratifs situés précisément à l'intérieur de la structure qui est définie dans le Tableau I et par les ressemblances globales 1 à 5.

Cependant, nous ne pouvons pas arrêter ici l'analyse. La comparaison entre les deux épopées est plus complexe que ne le montre la comparaison entre les deux voyages. Il est vrai que la fin des errements d'Ulysse correspond au deuxième des trois exils dans le *MBh*, mais il semble que le début corresponde dans une certaine mesure au premier exil, et qu'à la fin se soient superposés certains traits du troisième exil (Livre III). Je me concentre sur la fin, ne faisant guère plus que des allusions à des comparaisons qu'il faudrait explorer plus avant.

Urvaśī (III, 38-40; 163-171)¹¹

Pendant le grand exil de douze années, Arjuna s'en va seul vers le nord. Il entreprend des austérités de plus en plus sévères, subsistant d'air seulement durant un mois entier. Il est emmené au ciel, où il voit une nymphe appelée Urvaśī. Il étudie la danse et le chant avec le gandharva Citrasena qui devient son ami (c'est là que se situe un passage rejeté du texte principal par l'édition critique). Urvaśī reçoit un messenger d'Indra qui lui dit de se préparer à faire l'amour avec Arjuna. Elle lui rend visite la nuit. Mais l'attitude d'Arjuna est une attitude de respect embarrassé, pas une attitude amoureuse: en effet, la nymphe est une de ses lointaines aieules. Elle se retire, en colère.

Les ressemblances portent sur les austérités involontaires d'Ulysse dues à la mer et aux tempêtes; le délicieux pays de Schérie, presque divin; Nausicaa instruite par Athéna de se préparer pour son mariage; le sens de *sebas* (respect) d'Ulysse quand il l'aborde. Citrasena équivaut au frère amical de Nausicaa, le danseur Laodamas.

La différence la plus importante à l'épisode n° IV entre le sanskrit et le grec est l'absence de relations sexuelles entre le héros grec et l'héroïne, mais cela est précisément compensé par la rencontre non consommée d'Arjuna avec Urvaśī. On peut dire raisonnablement que Nausicaa, la femme nubile de la quatrième rencontre correspond dans sa *structure* à Subhadrā, mais souvent dans sa *teneur* à Urvaśī. La seconde différence était l'insignifiance relative de Laodamas comparé à Kṛṣṇa. Elle correspond également à la relative insignifiance de Citrasena.

Interprétation quadrifonctionnelle

Comment pouvons nous envisager un relation historique entre les récits grecs et indiens ? Le texte d'Homère était mis par écrit un demi millénaire plus tôt: le récit a-t'il été apporté en Inde, peut-être par les troupes d'Alexandre, ou plus tard, ou même plus tôt ? Une objection à cela, parmi beaucoup d'autres, est l'ordre des événements dans le récit. Au quatrième siècle en tout cas, les textes d'Homère étaient bien engagés sur la voie de la standardisation, et il serait pour le moins surprenant que les bardes indiens aient réussi à retravailler leur récit pour en éliminer toute trace de la technique sophistiquée de narration d'Homère. Mais j'ai une autre ligne d'arguments, plus intéressante.

¹¹ Ces chapitres décrivent le voyage d'Arjuna au ciel dans sa totalité. L'épisode d'Urvaśī au sens propre se trouve dans l'Appendice I.6 de l'Ed. Crit. (= vol.4, 1047-53); trad. K.M. Ganguli,, 1883-1896, III, 45-46, pp. 99-104.

Revenons à G. Dumézil et à ses fonctions, en gardant à l'esprit que la présence d'un modèle fonctionnel est probablement un indice de conservatisme. J'admets que G. Dumézil a fondamentalement raison de reconnaître dans l'héritage idéologique IE trois ensembles d'idées: F1 appartenant à la religion et au sacré, F2 à la force physique et à la guerre, F3 à la fécondité, la richesse et autres idées associées. J'ai soutenu dans d'autres articles que les vues de G. Dumézil sur l'idéologie IE doivent être élargies (N.J. Allen 1991). Les trois fonctions classiques sont comme « encadrées » par une quatrième fonction appartenant à ce qui est autre, au dehors, au delà. On trouve fréquemment deux représentations contraires de cette quatrième fonction. L'une d'elle est évaluée comme positive et souvent, dans un certain sens, transcendante, tandis que l'autre est évaluée comme négative et peut être associée avec la mort, la destruction, les démons, et autres. Je les appelle respectivement F4+ et F4-. Alors, les quatre relations majeures qui structurent le récit du voyage sont-elles une manifestation de ce modèle ?

Une grande partie du travail nécessaire pour répondre à cette question a déjà été fait par Dumézil (1979) et commence par une comparaison entre les lois matrimoniales sanskrite et romaine. Le texte indien le plus connu sur ce sujet est le Code de Manu (datant de nouveau des environs du changement d'ère). Manu présente en fait une liste de *huit* modes de mariages, mais, comme le note Dumézil, les quatre premiers sont très semblables et la liste peut être facilement réduite à cinq modes majeurs, dont trois sont clairement liés à ses fonctions. Utilisant une seule dénomination pour les quatre premiers regroupés (cf. Trautmann 1981, p. 288), j'introduis les dénominations françaises et ordonne la liste de la manière la plus simple. Voici les modes de mariage sur lesquels Dumézil attire l'attention:

don de l'épouse	(<i>kanyādāna</i>)	F1
mariage par rapt	(<i>rākṣasa</i>)	F2
achat de l'épouse	(<i>āsurā</i>)	F3

Très brièvement, le don d'une épouse est assimilé à une offrande aux dieux et est spécialement recommandé aux prêtres; le mariage par rapt implique l'usage de la force physique et est recommandé aux guerriers; l'achat de l'épouse implique un marchandage avec le père sur le prix à payer (*śulka*), et, en comparaison avec les autres, est plutôt déshonorant et plus approprié aux marchands. Ces modes se rapportent respectivement aux domaines de la religion, de la force et de la richesse: chacun d'entre eux à un équivalent à Rome, ce qui ajoute du poids à l'argument qu'il s'agit d'une classification PIE (cf. aussi B. Sergent 1984).

Manu ajoute deux autres modes majeurs de mariage, mariage par choix mutuel (*gāndharva*) et le mode *paśāca*: ce dernier quand l'homme s'unit en secret avec une

femme qui est endormie, ivre ou folle - c'est à dire (ma glose) pas dans son état normal. Mais le mariage par choix mutuel est étroitement lié à un neuvième mode, le *svayaṃvara* ou mariage à l'assemblée, qui n'est pas mentionné par Manu, mais est fréquent dans les épopées. Dans ce mode, la princesse choisit son époux parmi un groupe de princes qui se sont rassemblés dans ce but et qui peuvent participer à une compétition. Dans une liste légèrement déviante, le *MBh* (I, 96, 7 sq.) considère que c'est le meilleur des modes. Inversement, les codes sont généralement d'accord pour dire que le mode *paśāca* est le pire: de fait, ils en parlent souvent en dernier, et parfois même l'omettent (Āpastamba, Vasiṣṭha). Ainsi, ces deux modes sont en quelque sorte exclus et hétérogènes, et se qualifie donc en F4; et l'un est valorisé, l'autre non. Nous pouvons donc compléter l'analyse de Dumézil comme suit :

mariage à l'assemblée	(<i>svayaṃvara</i>)	F4+ ¹²
union	<i>paśāca</i>	F4-

Nous pouvons maintenant reformuler la question, regroupant deux problèmes théoriquement distincts, en commençant par le *MBh*. Les cinq relations d'Arjuna sont elles conformes aux cinq modes de mariage, aux cinq fonctions ou aux deux ?

Le mariage avec Draupadī se fait à l'assemblée (F4+). Polyandrique, il est en tout cas hétérogène et complètement hors normes. Mais bien qu'il soit scandaleux, c'est un scandale pour lequel le texte offre des justifications religieuses de différentes sortes, et il est certainement présenté comme correct pour les Pāṇḍava.

La rencontre avec Vargā et ses amies n'est même pas sexuelle, encore moins un mariage: et les femmes ne sont pas endormies, ivres ou folles. Mais, parce que monstres, elles sont certainement hétérogènes avec les autres et *ne sont pas dans leur état normal*. Il faut aussi noter la symétrie: la relation F4+ avec Draupadī implique cinq hommes et une femme, la rencontre F4- avec Vargā, cinq femmes et un homme; toutes les autres liaisons sont un à une. Ainsi, en dépit de l'absence d'union sexuelle, cette rencontre peut raisonnablement être alignée avec l'union F4- *paśāca*. on peut imaginer que la sexualité était présente dans des versions précédentes de l'histoire (peut-être même des versions pré-PIE)

L'union avec Subhadrā est explicitement un mariage par rapt (F2).

¹² G. Dumézil considère que le mariage à l'assemblée s'est développé dans le contexte de la chevalerie comme une variante publique et régulière d'un mode de choix mutuel plus intime, et il les interprète tous deux comme F2. Comme j'espère le démontrer ailleurs, la relation doit être inversée. Le mode de choix mutuel est probablement une variante privée et démocratisée du mode F4+ de choix à l'assemblée. Ce n'est pas la peine d'en discuter ici, aucune des unions d'Arjuna n'étant par choix mutuel malgré Katz (1990, 62), qui interprète de cette façon la rencontre avec Ulūpī.

Les deux unions restantes ne sont pas expressément nommées en sanskrit. Cependant l'union avec Citrāṅgadā montre Arjuna prenant l'initiative, se soumettant aux demandes du père de la mariée en lui accordant un « dédommagement ». Le mot « *sulka* » qui n'est utilisé nulle part ailleurs dans l'histoire, est précisément celui qu'utilise Nārada dans sa définition du mariage F3 par achat.

L'union avec Ulūpī ressemble au mariage par don de l'épouse, en ce que c'est d'elle que vient l'initiative, et le texte se réfère explicitement au don, en utilisant la racine DĀ- (*pradānam*)¹³. De plus, tout l'épisode est imprégné de références à la religion et au rituel.

Nous pouvons ainsi résumer notre analyse :

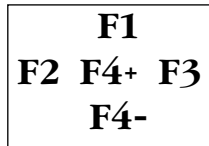


Figure 1: Relation entre les points cardinaux et les modes de mariage dans le texte Sanskrit

Nous avons soutenu que les relations grecques correspondent une à une aux relations sanskrites, mais pas directement aux points cardinaux. La question qui se pose maintenant est de savoir si elles correspondent directement aux cinq fonctions, aux cinq modes de mariage ou aux deux.

Dans quelques sources post-homériques, le mariage d'Ulysse et de Pénélope ressemble d'une certaine façon à un mariage à l'assemblée (Pausanias, 3, 12, 1) et est étroitement associé au rassemblement des princes grecs pour courtiser Hélène (par ex. Apollodorus *Bibl*, 3, 10, 8). Dans une certaine mesure, il est conforme au mode qui serait F4+ en Grèce (pas de doute non plus, Ulysse bandant l'arc au milieu des prétendants participe à un événement du même type). Les différents monstres peuvent être considérés comme suffisamment hétérogènes par rapport aux autres femmes pour pointer vers F4-, bien que le fossé entre les Sirènes et Circé ne soit pas vraiment si large. Quant aux autres épisodes, aucun d'entre eux dans son état actuel ne correspond exactement aux fonctions ou aux modes de mariage. Tout au plus peut-on y trouver des allusions occasionnelles: dans le cas de Circé, comme dans celui d'Ulūpī, c'est la femme qui prend l'initiative sexuelle.

¹³ Puisque le texte présente Arjuna, et non les parents de la mariée, comme faisant les dons, cette union n'est pas un *exemple* du mode F1, mais se *rappelle* au complexe d'idées du F1.

Résumons les implications de ce que nous avons dit à propos des fonctions. Les PIE tendaient à organiser toutes sortes de domaines et de contextes en structures précises, telles que les éléments impliqués étaient distribués dans un certain nombre de niches idéologiques, techniquement appelées fonctions. Dumézil dit qu'il y avait trois fonctions, dont la première était quelquefois partagée en deux (en aspects Mitra et Varuṇa, approximativement proche et lointain). Moi, je crois qu'il y en avait quatre, et que la quatrième était souvent partagée en deux: positivement valorisée et négativement valorisée. Nous avons tous les deux apporté bien plus de preuves qu'il n'en est fait état ici.

Dans le cas particulier des lois matrimoniales, les trifonctionnalistes attribuent à la culture PIE la reconnaissance de trois modes de mariage, chacun en rapport avec une fonction; cela implique qu'en augmentant le nombre de modes de mariage, les indiens ont innové. Les quadrifonctionnalistes prennent les choses à l'inverse. Les PIE auraient retenu cinq modes, et en les gardant, les indiens faisaient preuve de conservatisme: s'ils innovaient, c'est seulement en portant le nombre des modes de mariage de cinq à huit. Dans les deux cas, la culture PIE faisait correspondre certains modes de mariage aux fonctions.

Le présent article montre que le corpus des récits PIE en incluait un (mythe, épopée, légende, peu importe) dans lequel un héros contractait cinq modes d'union ou de relations. Si ce proto-récit ressemblait à l'*Odyssée*, ces relations n'étaient pas clairement en rapport avec les fonctions, et les indiens innovaient en créant ces liens. Mais nous avons déjà accepté l'argument de G. Dumézil selon lequel, dans un contexte légal en tout cas, les PIE reliaient les modes de mariage aux fonctions. Il est donc bien plus probable que le proto-récit ait fait ce lien, à la différence de l'*Odyssée*, mais comme le *MBh*. En d'autres mots, à cet égard également, il est bien plus probable que l'épopée indienne soit la plus conservatrice. Ceci renforce ma conclusion précédente, que les similitudes du récit ne sont pas dues à des influences de la Grèce sur l'Inde. Et incidemment, cela prouve que G. Dumézil avait raison en pensant qu'Homère s'était considérablement écarté de son héritage IE; là où il s'est trompé, c'est en sous-estimant la quantité de cet héritage qui reste reconnaissable¹⁴

Remarques finales

¹⁴ Durant les années 80, il proposa en fait plusieurs analyses d'Homère, et notamment une analyse trifonctionnelle très convaincante des modes d'action utilisés par et contre Circé (1982, pp. 166 sq.).

En conclusion, je relève quelques domaines qui invitent à des études ultérieures.

- a) Au niveau anthropologique, cet article se rapporte à la conceptualisation du mariage, à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur du monde IE, un sujet qui est parfois abordé de façon simpliste en termes de relation entre prix d'acquisition de la mariée et dot.
- b) Cet article présente une autre manifestation de l'idéologie quadrifonctionnelle, un exemple qui montre combien facilement les manifestations de F4 peuvent être ignorées (cf. N.J. Allen 1991, p. 35)¹⁵. Il y en a certainement beaucoup d'autres.
- c) On gagnerait à étudier plus avant la relation entre les fonctions et les points cardinaux (cf. N.J. Allen 1991, 148-150).
- d) En ce qui concerne l'Inde, il doit être possible de mettre en relation ce qui a été dit de Kṛṣṇa à l'ascension du vishnuisme. Serait-il possible d'établir que Kṛṣṇa ne correspond pas seulement à Laodamas et à Citrasena, mais qu'il a, pour ainsi dire, dilaté son rôle, jusqu'à prendre la plupart du matériel narratif et conceptuel qui est réparti dans l'*Odyssée* entre les autres personnages ? Dans un sens général, Kṛṣṇa est à Arjuna ce qu'Athéna est à Ulysse.
- e) Pour en venir à des problèmes plus précis, la comparaison jette une faible lumière sur la composition des épopées, c'est-à-dire sur ce que l'on appelle « la question homérique » et sur son équivalent indien. Des passages significatifs remontent à l'époque PIE et il est certain que certains matériels contenus dans les sources post-homériques ainsi que dans l'Édition Critique indienne appartiennent à cette catégorie archaïque (rapprochements 17 et 22; épisode d'Urvaśī). Dans un cas au moins (rapprochement 31), une comparaison homérique semble tout aussi ancienne.
- f) Finalement, quelle est l'étendue de la relation entre les épopées grecques et indiennes, en dehors des passages que nous avons étudiés ? Cela ne peut être par hasard que, pas longtemps après l'épisode d'Urvaśī, Arjuna se trouve sous un déguisement à la cour du roi Virāṭa, et que, pratiquement tout de suite après l'épisode de Nausicaa, Ulysse se trouve sous un déguisement dans son propre palais.

¹⁵ Dumézil attribue avec justesse l'inclusion du mode *paśāca* dans les codes indiens de mariage au désir des pandits d'être complets dans leurs énumérations (1979, p. 33), mais il n'apprécie pas entièrement la force de sa remarque. Il faut y voir un nouvel exemple de la tendance compréhensible à ignorer la fonction hétérogène F4 et ses représentants. Le *MBh* est largement répandu en Inde sous forme de bande dessinée, et l'exil de douze années d'Arjuna est traité dans Pai (1989). Le texte traite - assez fidèlement - les quatre rencontres, mais la carte qui l'accompagne (p. 11) omet la visite à l'océan du sud (probablement par suite du manque de précision de la localisation).

Références

Allen N.J.

(1987). « The ideology of the Indo-Europeans: Dumézil's theory and the idea of a fourth function », *Int. J. moral and social studies*, 2, pp. 23-39.

(1991). « Some gods of pre-Islamic Nuristan ». *Revue de l'histoire des religions*, 208(2), pp. 141-168.

(1993) « Debating Dumézil: Recent Studies in Comparative Mythology », *JASO* 24/2, pp. 119-131.

(1996b). Romulus and the fourth function. Indoeuropean religion after Dumézil (JIES, monograph Series 16), ed. EC Polomé, pp. 13-36.

Apollodorus, *The Library (Bibliothēke)* and *The Epitome*, voir Frazer Sir J.G., 1921.

Biardeau M. & Péterfalvi J.M. 1985-86, *Le Mahābhārata* (2 vols), Flammarion.

Camps W.A. 1980. *An introduction to Homer*, Oxford, Clarendon.

Dumézil G.

(1968) *Mythe et épopée*, Vol. I, Gallimard

(1979) *Mariages indo-européens*. Payot

(1982) *Apollon sonore et autres essais*, Gallimard.

(1987) Entretiens avec Didier Eribon, Gallimard.

Frazer Sir James G. 1921. *Apollodorus: the Library* (2 vols, Loeb) Londres: Heinemann.

Griffin J. 1982. *Homer, the Odyssey* Cambridge, University Press.

Grimal, P. 1982. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris: PUF. (trad. Oxford: Blackwell, 1985)

Hiltebeitel A.

(1976) *The ritual of battle*. Ithaca, Cornell University Press.

(1988) *The Cult of Draupadī, Vol 1. Mythologies: from Gingee to Kurukṣetra*, Princeton University Press, Chicago.

Katz Ruth C. 1990. *Arjuna in the Mahābhārata: Where Kṛṣṇa is, There is Victory*, (1ère ed.) Delhi: Motilal Banarsidass.

Mahābhārata,

Critical Edition (19 vol.) par Sukthankar *et al.*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Puna 1933-1960,

Ganguli K.M. trad., Roy P.C. ed., (12 vol.), Calcutta 1883-1896; (4 vol.), Munshiram Manoharlal, New Delhi 1993.

van Buitenen, 3 vol., 1973-1978.

- Mallory J. 1989. *In search of the Indo-europeans: language, archeology and myth*.
Londres, Thames & Hudson.
- Manu,
(1983) *Manusmṛti*, Shastri J.L. (ed.), Motilal Banarsidass
(1991) *The Laws of Manu*, Doninger W. et Smith B.K. trad., Penguin, London.
- Pai A., *Mahābhārata* 14 (« Arjuna twelve years of exile »), 2nde Partie de Amar Citra
Katha, n° 55, India Book House, Bombay 1989.
- Pausanias, *Description of Greece*, vol. 2, Jones W.H.S. et Ormerod H.A., trad.,
Heinemann, London 1926.
- Rāmāyaṇa*
The Valmiki Ramayana, Critical Edition, 7 vols., éd. Bhatt G.H. et Shah U.P.,
Oriental Institute, Baroda 1960-1975.
- Renfrew C. 1987. *Archeology and language in the puzzle of Indo-europeans origins*.
Londres, Cape.
- Schmidt R. (ed) 1968. *Indogermanische Dichtersprache*. Darmstadt,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sergent B., « Three Notes on the Trifunctional Indo-European Marriage », *Journal of
Indo-European Studies* 12, 1984, pp. 179-191.
- Sharma A. (ed) *Essays on the Mahābhārata*. Leiden, Brill 1991.
- Trautmann TR. *Dravidian kinship*. Cambridge, University Press 1981.
- van Buitenen J.A.B. *The Mahābhārata I: the book of beginning*. Chicago, University
Press 1973-1978.
- West M. « The rise of the Greek epic ». *Journal of Hellenic studies* 108, 1988, pp.
151-172.