

ATHÉNA ET DURGĀ
LES DÉESSES GUERRIÈRES DANS LES ÉPOPÉES
GRECQUE ET SANSKRITE¹

par N.J. ALLEN
(Maître de Conférence à la Chaire d'Anthropologie de l'Asie du Sud
de l'Université d'Oxford)

Traduction: Gilles Schaufelberger

¹ N.J. Allen, «Athena and Durga: warrior goddesses in Greek and Sanskrit epics», in Deacy S. and Villing A., *Athena in the Classical World*, 2001, pp. 367-382.

L'approche du monde classique illustrée par cet article est celle d'un comparatiste des cultures indo-européennes. De ce point de vue, la Grèce et Rome ne sont que deux des cultures d'origine indo-européenne, comme celles de l'ancienne Irlande, de l'Iran, de l'Inde, etc... S'attacher à explorer ce cadre originel commun n'entraîne pas un rejet des influences diffuses, de même qu'en linguistique: un linguiste qui s'intéresse aux comparaisons génétiques peut mettre l'accent sur les formes principales et leurs dérivés sans pour autant dénier l'existence de mots empruntés. De même, je questionne ici l'origine indo-européenne d'une déesse du panthéon grec, mais je ne démens pas la possibilité d'influences du Moyen-Orient sur ce panthéon, ou sur Athéna elle-même². Dans la réalité historique, les influences extérieures et l'origine commune agissent l'une sur l'autre, mais je mets l'accent seulement sur la seconde.

Dans le large champ du comparatisme des cultures indo-européennes, un domaine particulièrement prometteur est la relation entre les traditions épiques sanskrites et grecques. Un grand nombre de similitudes de détail ont déjà été relevées entre le *Mahābhārata* et l'*Odyssée* (et le matériel épique post-homérique), et peuvent exister autre part dans ces deux traditions³. Une de ces similitudes est le thème de cet article. La déesse guerrière Durgā n'intervient que deux fois dans le *Mahābhārata*, et nous comparerons sa première apparition avec une des nombreuses interventions d'Athéna dans l'*Odyssée*. Notre conclusion sera que, dans son rôle de guerrière, Athéna est, au moins en partie, apparentée à Durgā. L'identité d'une déesse englobe son nom, son image, son culte, son mode d'action (dans ce cas, la guerre) et son mythe, mais je me limiterai au mythe.

Si des similitudes sont trouvées entre deux épopées, et sont trop substantielles pour être dues au hasard, on peut en trouver quatre possibilités d'explications. Elles peuvent être dues à une sorte d'universel psychologique (par ex. les archétypes jungiens), à des inventions parallèles indépendantes dans des sociétés de technologie et de structures socio-politiques voisines, à une diffusion (de la Grèce à l'Inde, ou vice-versa) ou à une origine commune dans une culture plus ancienne. Bien que ce

² Comme Teffeteller A. le suggère dans l'ouvrage de Deacy S., *Athena in the classical world*, Brill, Leiden, 2001, dont cet article est tiré.

³ Allen N.J., «Why did Odysseus become a horse?», *JASO - Journal of Anthropological Society of Oxford* 26, 1995, pp. 143-154; trad. fr, Schaufelberger G., publiée en ligne in <http://www.utqueant.org>. Mes autres articles utiles sont cités infra. Cf. aussi Vielle C., *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne: correspondances et transformations helléno-aryennes*, Institut orientaliste, Louvain, 1996.

ne soit pas la seule possibilité logique, le candidat le plus vraisemblable pour une origine commune est l'indo-européen. Derrière le grec et le sanskrit, se trouve un proto-langage dont les deux descendent et qui explique les similitudes. De même, derrière les deux épopées, pourrait se trouver une proto-épopée dont les deux découleraient. Mais, comme les similitudes que j'examine concernent le récit et non pas la métrique ou la formulation orale, je préfère parler d'une proto-narration.. Vraisemblablement l'histoire était racontée en proto-indo-européen, plutôt que dans un langage ultérieur sur l'arbre de la famille indo-européenne, mais cette question est en dehors du but que je me propose ici⁴.

Au point où nous en sommes de nos recherches, ce sont les textes eux-mêmes qui comptent. Les homéristes et les indianistes fournissent parfois des commentaires utiles sur le contenu de ces textes, mais, pour autant qu'ils ignorent la dimension comparatiste (ce qui est généralement le cas), peu de leurs écrits sont *centrés* sur cette problématique. Les questions posées ici sont de la forme: «Jusqu'où X est-il semblable à Y ?», et aussi admirable que soit le travail de ceux qui discutent séparément X et Y, les questions qu'ils abordent sont différentes⁵. Finalement, une synthèse englobant les comparatistes, les deux sortes de philologues et aussi les archéologues serait souhaitable, mais cela est encore à venir. Pour le moment, le comparatiste peut avancer de manière plus ou moins indépendante.

En ce qui concerne la littérature comparatiste, tout chercheur dans ce domaine doit reconnaître l'inspiration de G. Dumézil. Mais je crois que, dans son travail sur l'idéologie, il n'est pas allé assez loin: l'idéologie de la culture indo-européenne n'était pas simplement trifonctionnelle, mais elle comprenait une quatrième fonction bifide⁶. Cependant, dans cet article, je ne fais que des allusions marginales aux fonctions et cite G. Dumézil surtout parce qu'il reconnaît ce que j'appelle le «phénomène de court-circuit». Il a montré, de façon concluante, que le *Mahābhārata*, écrit durant les siècles qui entourent le début de notre ère, contient des thèmes et des structures de l'époque pré-védique, qui court-circuitent les *Vedas* eux-mêmes qui datent pourtant d'un millénaire plus tôt⁷.

⁴ Cf. Allen N.J., «Cúchulainn's women and some Indo-European comparisons», in *Emania* 18, 2000, pp. 57-64.

⁵ Cf. Karanika A. dans l'ouvrage de Deacy S., *Athena in the classical world*, Brill, Leiden, 2001, dont cet article est tiré, et particulièrement sa discussion finale de la rencontre Athéna-Ulysse in *Od.*, XIII.

⁶ Allen N.J., «Romulus and the fourth function», in *Indo-European religion after Dumézil*, ed. Polomé E.C., Institute for the Study of Man, Washington, 1996, pp.13-36; «Varnas, colours and functions: expanding Dumézil's schema», *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6, 1998, pp. 163-177.

⁷ Dumézil G., *Mythe et épopée*, vol. I, Gallimard, Paris, 1968. Voir *ibid.*, pp. 580-586 pour sa célèbre analyse trifonctionnelle du Jugement de Pâris, qui me semble pourtant omettre les rôles de Zeus et de Eris - cf. Allen, «Romulus», pp. 22-23.

Ce phénomène de court-circuit joue un rôle dans l'histoire, somme toute obscure, de Durgā. Durgā est un des nombreux noms de Devī, «la Déesse», avec Pārvatī, Umā, Kālī, et bien d'autres. Si nous remontons dans le temps, on peut dire que de nos jours, Durgā est largement adorée et que son caractère guerrier est mis en valeur - elle chevauche un tigre et porte une épée. Sa célébrité remonte aux *Purāṇas* (écrits principalement entre le IV^{ème} et le XII^{ème} siècle), et spécialement à la section du *Mārkaṇḍeya Purāṇa* appelée Devīmāhātmya, qui montre Durgā maîtrisant Mahiṣāsura, le démon-buffle⁸. Plus tôt, les références à Durgā se font plus rares dans la littérature épique, et elles disparaissent complètement dans les *Vedas*. Le panthéon védique est assurément dominé par les mâles, et, bien que diverses déesses y soient mentionnées, il n'y a pas de déesse guerrière saillante. Ainsi, si Athéna et Durgā sont apparentées, comme je pense qu'elles le sont, cela ne peut être que grâce au phénomène de court-circuit.

Un raisonnement montrant les liens entre deux personnages tirés de récits apparemment si lointains et si disparates, ne peut prétendre à la force de conviction d'une démonstration d'Euclide, mais il n'est en aucun cas entièrement subjectif. Cela a peu de poids si un élément α du récit grec ressemble à un élément a du récit sanskrit, et le raisonnement n'a de valeur que si nous trouvons des séquences du récit grec dont chaque élément $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ ressemble aux éléments correspondants a, b, c, d dans la séquence sanskrite. Mais un récit n'est pas seulement une suite linéaire d'éléments, et on recherche des parallèles d'un type plus complexe. Par exemple, si α et γ se partagent un personnage et que a et c font de même, c'est une bonne preuve.

Naturellement, on cherche d'abord des éléments qui se correspondent un à un dans les deux histoires, mais les choses ne sont pas forcément si simples. Quelquefois, un passage du récit grec équivaut à deux passages sanskrits, comme si le grec avait synthétisé ou amalgamé ce que le sanskrit séparait. Théoriquement, cette proposition peut être inversée, de sorte que le sanskrit diviserait ce que le grec voit uni, mais je pense que dans l'ensemble le sanskrit est le plus conservateur des deux, et donc le meilleur indicateur de la proto-narration. J'utiliserai plusieurs fois le mot d'amalgame, mais je dois préciser que c'est un raccourci: en réalité, bien sûr, le grec a amalgamé, non pas le sanskrit, mais la proto-narration.

Les comparaisons les plus simples, et peut-être les plus satisfaisantes, mettent en jeu des unités de texte relativement réduites. Idéalement, on placerait le grec d'un côté du bureau, le sanskrit de l'autre, et on passerait de l'un à l'autre en comparant les motifs, les lignes, les phrases. Mais ici, nous aurons besoin de démarrer sur de plus larges éléments du récit, en examinant les contextes dans lesquels la déesse Durgā

⁸ Voir par ex. *Célébration de la grande déesse (Devīmāhātmya)*, trad. et comm. Varenne J., Les Belles Lettres, Paris, 1975. Durgā en *mahiṣāsuramardīnī*, «qui tue le démon Mahiṣāsura», est une scène fréquente de l'iconographie hindoue.

intervient. Si nous le considérons isolé du reste, le Durgāstava, «l'hymne en l'honneur de Durgā», l'*adhyāya* (section) unique au cœur de notre comparaison, ne possède aucune ressemblance frappante avec aucun passage de l'*Odyssée*.

Un dernier avertissement: pour juger les prétendues similitudes il faut les peser avec les différences. Mais cet exercice n'a pas de sens tant que n'existent pas quelques similitudes, ainsi celles-ci possèdent-elles une priorité logique, et je traiterai rapidement les différences par manque de place. Bien sûr, il faut s'attendre à de grandes différences quand deux traditions narratives orales ont été transmises séparément pendant des millénaires et sont racontées dans des cultures très différentes.

Je commence par les niveaux d'organisation les plus élevés, et continue vers les détails. Les deux épopées parlent plus des mortels que des divinités: pour comparer les déesses, nous devons commencer par comparer les héros.

1. Absence, et retour pour reconquérir le trône

Prise globalement, l'*Odyssée* est un *nostos*, le retour d'un héros de la guerre de Troie: Ulysse revient chez lui après une absence de vingt ans, tue les prétendants et reconquiert son trône légitime. Le *Mahābhārata* est centré sur un thème similaire. Cette fois le héros est pluriel, ce sont les cinq frères Pāṇḍavas⁹. Cependant la cause immédiate de leur absence n'est pas une sorte d'ersatz de Guerre de Troie. Ils ont été invités par leurs ennemis à participer à une partie de dés: les perdants devaient passer treize années loin de la vie publique, et ils perdent. Cependant, après leur absence, les Pāṇḍavas reviennent, massacrent leurs ennemis et reconquièrent leur trône légitime.

La similitude peut se résumer ainsi:

départ des héros, absence de plusieurs années, retour violent

2. Triomphe précédé par un incognito

Entre la période d'absence et le rétablissement sur le trône, les deux épopées placent un intermède liminal où les héros gardent l'incognito. Après la Télémachie, l'*Odyssée* se divise en deux parties - les aventures en mer et les actions du héros à

⁹ Il est utile de rappeler leurs noms (de l'aîné au plus jeune-): Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula et Sahadeva. Leur épouse commune est Draupadī.

Ithaque. Pendant la plus grande part de cette deuxième partie, du Livre XIII presque jusqu'à la fin, le héros est incognito: il est physiquement déguisé et assume de fausses identités. Quant aux Pāṇḍavas, en accord avec les termes de la partie de dés, ils passent douze années dans la jungle et la montagne, exilés de la capitale, connaissant des aventures et des rencontres diverses. Ensuite, ils passent une année incognito. Ils choisissent de passer cette treizième année sous de fausses identités à la cour du roi Virāṭa (ce pourquoi le Livre IV de l'épopée est appelé Virāṭaparvan). Dans les deux épopées, l'incognito représente une étape dans le processus de retour: Ulysse est de retour dans sa patrie après des années en mer, les Pāṇḍavas reviennent dans une cour royale, quoique ce ne soit pas la leur, après des années en pleine nature.

La formule est:

absence, retour partiel avec incognito, reconquête du trône.

3. L'incognito débute par une rencontre avec une déesse guerrière

Au début de la deuxième partie de l'*Odyssée*, le héros dort sur les rivages d'Ithaque, et se réveille pour rencontrer Athéna. La déesse l'a déjà aidé auparavant, mais c'est la première fois dans l'épopée que leur relation est manifeste: avant la fin de cet entretien au Livre XIII, Athéna a divulgué son identité et lui a promis de l'aider à regagner son trône. Dans l'épopée sanskrite, Durgā apparaît pour la première fois au début du Livre IV¹⁰. L'aîné des frères Pāṇḍavas, Yudhiṣṭhira, fait l'éloge de Durgā dans l'espoir de la voir face à face: elle se manifeste comme prévu et promet aux frères de les aider à regagner leur trône.

Ainsi, dans les deux épopées, la période d'incognito commence par une rencontre du héros avec une déesse guerrière. C'est le point central sur lequel repose tout mon article. Cependant, il faut noter une complication mineure: le lecteur de la traduction du Livre IV par Van Buitenen¹¹ ne trouvera pas une section consacrée à Durgā. Cela parce que le traducteur ne traduit que le texte principal de l'Édition critique sanskrite et que celle-ci relègue le Durgāstava en appendice (I, 4), car on ne le trouve pas dans les recensions kashmiries, bengalies ni dans celles du sud. Mais on

¹⁰ Je ne tiendrai pas compte de sa deuxième apparition, quand Arjuna l'invoque juste avant la *Bhagavad Gītā* (VI, App. 1, 1). Comme pour la première, cela ne va pas à l'encontre de mon raisonnement.

¹¹ *The Mahābhārata*, vol. 1-3, ed. et trad. par Van Buitenen J.A., University of Chicago Press, Chicago, 1973-1978. Le Livre IV de l'épopée se trouve dans le vol. 3. Les traductions du Durgāstava se trouvent dans *The Mahabharata of Krishna-Dvaipayana Vyasa*, trad. Ganguli, 12 vol., K.M., Munshiram Manoharhal, New-Delhi, 1992, vol. IV, section VI, pp. 10-12 et (en omettant les lignes 59-67) dans *Le Mahābhārata*, trad. Peterfalvi J.M., 2 vol., Garnier-Flammarion, Paris, 1985, vol. I, pp. 274-276.

peut s'interroger sur la valeur d'une telle relégation, cela dépend de la relation que l'on pose entre le matériel écrit et oral. Ces passages de la tradition épique omis dans les premiers manuscrits restructurables ne sont pas nécessairement d'une origine plus récente que ceux qui y ont été inclus; peut-être ont-ils simplement été mis par écrit plus tard. C'est ce que mon article implique pour l'épisode de Durgā.

Ainsi, en termes très généraux, la formule est:

éloignement de la capitale, incognito commencé par une rencontre avec une déesse, triomphe.

Nous pouvons maintenant regarder ce matériel de plus près.

4. Incognito précédé par un voyage en solitaire

À première vue, une différence majeure entre les épopées est qu'Ulysse est laissé seul sur les rivages d'Ithaque alors que les Pāṇḍavas commencent leur treizième année en groupe. Comme nous l'avons déjà vu, ils sont cinq frères et sont accompagnés tout au long de cette treizième année par leur épouse Draupadī. Mais nous devons revenir en arrière, avant la rencontre avec la déesse.

À peine trois semaines plus tôt, Ulysse était encore sur l'île de Calypso. Ensuite, il entreprend seul son voyage mouvementé vers Schérie, arrivant dans la capitale des Phéaciens. De là, un navire phéacien le transporte à Ithaque, la nuit précédente. Dans le texte sanskrit, nous devons remonter un peu plus loin. Au Livre III, durant l'exil de douze ans, Arjuna, le troisième frère, part durant cinq ans pour un voyage en solo au ciel, pour rencontrer son divin père Indra. En temps utile, le char du dieu le ramène sur terre, où il rejoint ses frères et son épouse.

J'ai soutenu par ailleurs que le voyage d'Ulysse vers Schérie et celui d'Arjuna au ciel sont des récits apparentés¹², et ce que je veux montrer ici, c'est que ces deux voyages précèdent l'incognito, soit immédiatement, soit après un certain délai. Ce délai est substantiel (Livre III, sections 161-299), et non sans incidents, pour les Pāṇḍavas. mais ces deux événements appartiennent quand même à une période d'absence (comparaison 1, supra), et nous pouvons raisonnablement écrire:

voyage en solo ... rencontre avec la déesse.

Une manière d'envisager cette comparaison est de supposer que la tradition grecque a omis ou déplacé des incidents antérieurs à la réunion qui se trouvaient dans la proto-narration (et sont représentés par les points de suspension), en prolongeant peut-être le statut solitaire du héros. D'autre part (mais ces approches

¹² Allen N.J., «The Indo-European prehistory of yoga», *International journal of Hindu studies* 2, 1988, pp. 1-20.

peuvent être combinées), on peut supposer que le récit sanskrit a comblé ce délai en y introduisant cette partie de l'histoire.

5. Incognito suivi de la restauration de la reine

Si la comparaison 4 établit un rapprochement déjà dévoilé par un retour en arrière, celle-ci obtient le même résultat en regardant vers l'avant. Nous pouvons considérer comme allant de soi que la situation normale pour une reine est de vivre avec son royal époux qui est maître dans son propre palais. Alors qu'Ulysse est incognito, Pénélope vit dans son palais, mais sans son mari; Alors que les Pāṇḍavas sont incognito, Draupadī vit en célibataire dans la même cour que ses maris, mais ils sont, tous les cinq, serviteurs dans un palais étranger, et non pas maîtres dans leur propre palais. Les deux reines seront restaurées en temps utile.

Il y a de nombreuses raisons de considérer Pénélope et Draupadī comme apparentées. Par exemple, Pénélope a épousé Ulysse à l'occasion d'une réunion de princes assemblés pour demander la main d'Hélène¹³, et, plus convainquant, elle est conquise une seconde fois sur les prétendants à Ithaque. Draupadī est conquise grâce à un concours d'archers dans une réunion de princes assemblés pour la demander sa main¹⁴. Et ce n'est pas tout: un argument plus élaboré montrant que ces deux reines sont apparentées peut être trouvé dans la théorie quadrifonctionnelle de l'idéologie indo-européenne¹⁵.

6. Massacre des prétendants

Les principaux ennemis d'Ulysse dans la seconde partie de l'*Odyssée* sont les 108 prétendants qui espèrent que l'un d'entre eux épousera l'épouse du héros et ainsi s'emparera de son royaume, ce qu'ils ont déjà commencé de faire. Mais ils sont tués à la fin de la période d'incognito. Plus précisément leur chef, Antinous, est tué avant que l'identité d'Ulysse ne soit révélée, les autres immédiatement après.

Dans le récit sanskrit, les ennemis principaux des Pāṇḍavas sont leurs cousins, les Kauravas. Pendant la partie de dés, ils essaient (sans succès) de déshabiller Draupadī, sans aucun doute avec l'intention de la violer. Ils sont sur le point de

¹³ Apollod., *Bibl.* 3, 10, 8.

¹⁴ *MBh.* I, 174-181.

¹⁵ Allen, N.J., «The Hero's five relationships: a proto-Indo-European story», in *Myth and Myth-making: continuous evolution in Indian tradition*, ed. Leslie J., Curzon, London, 1996, pp. 1-20; trad. fr, Schaufelberger G., publiée en ligne in <http://www.utqueant.org>.

s'emparer du royaume ce qui, à première vue, pourrait fournir un parallèle avec les prétendants. mais ce n'est pas si simple que cela. Premièrement, les Kauravas ne sont pas tués avant la grande bataille de dix-huit jours des Livres VI à X, bien après que l'incognito a pris fin et ensuite, dans la période de la fin de l'incognito, deux autres épisodes violents se produisent.

Dans les dernières semaines de l'incognito, Kīcaka, le général en chef du roi Virāṭa, s'éprend de Draupadī et essaye de la séduire¹⁶. Elle fait appel à Bhīma, le second frère, qui tue Kīcaka de nuit, sans trahir son identité. Quand les 105 fidèles de Kīcaka, les Kīcakas ou Upakīcakas essayent de se venger, Bhīma, de lui-même, les tue également. Ainsi Antinous plus les autres prétendants correspond à Kīcaka plus les Upakīcakas. Contrairement aux prétendants d'Homère, les Upakīcakas ne sont pas des individus nommés ou distingués de quelque manière; c'est seulement leur chef qui tente de séduire Draupadī, et aucun d'entre eux ne réalise qui est leur meurtrier. Cependant l'essai de séduction, le nombre des victimes, le cadre nocturne, la distinction faite dans le texte entre le sort du chef et de ses acolytes - tout cela représente clairement des similitudes.

Le second conflit qui mérite d'être mentionné se produit encore plus près de la fin de l'incognito. En apprenant la mort du général en chef de Virāṭa, les Kauravas et leurs alliés, les Trigartas, projettent une attaque concertée sur son royaume pour voler ses troupeaux. Les Pāṇḍavas aident Virāṭa à défaire les pillleurs et l'humiliation infligée aux Kauravas annonce le futur anéantissement de ces derniers durant la grande guerre. Contrairement au groupe indifférencié des Upakīcakas, la coalition ennemie comprend au moins deux groupes distincts et les noms de nombreux individus, comme pour les prétendants d'Homère, qui viennent de Doulichion, de Samé, de Zante aussi bien que d'Ithaque. On peut penser que les grecs ont amalgamé les deux batailles que le Livre IV distingue, et même peut-être ajouté le conflit final avec les Kauravas. En tout cas, vers la fin de la période d'incognito, le sanskrit a quelque chose qui ressemble à la mnesterophonia (Massacre des Prétendants).

7. Un tissu de mensonges

Pour protéger son incognito, Ulysse donne cinq fausses identités à cinq individus différents - d'abord à Athéna elle-même sur la plage, ensuite successivement à Eumée, Antinous, Pénélope et Laerte. De même, chacun des cinq Pāṇḍavas donne une fausse identité au roi Virāṭa, et Draupadī à l'épouse de Virāṭa, la reine Sudeṣṇā.

¹⁶ *MBh*, IV, 13-23. Le déroulement n'est pas complètement clair. L'histoire commence en IV, 13,1, quand il reste encore deux mois, atteint son point culminant en IV, 20, 13, quand il reste un mois et demie et se termine en IV, 23, 27, quand il ne reste plus que treize jours.

Une différence évidente concerne les destinataires de ces mensonges - multiples dans le récit grec, unique en sanskrit. Une autre concerne le moment choisi. Ulysse répand ses mensonges durant la seconde partie de l'épopée (Livres XIII, XIV, XVII, XIX and XXIV), tandis que les mensonges des Pāṇḍavas sont proférés au couple royal immédiatement après leur arrivée dans la capitale et sont rassemblés dans un passage unique du texte¹⁷. D'autre part, dans les deux épopées quelques unes ou toutes les fausses versions se rapportent aux vrai(s) héros. Ulysse, par trois fois, laisse son faux personnage parler de son vrai moi¹⁸, et tous les Pāṇḍavas affirment avoir servi les Pāṇḍavas¹⁹. De plus, dans les deux épopées, les mensonges contiennent des éléments de vérité. Dans son récit à Eumée, Ulysse introduit un naufrage qui fait écho à celui qu'il a effectivement subi, et son faux récit de Thesprotie fait partiellement écho à son expérience réelle de Schérie²⁰. Voyez le récit de Draupadī à Sudeṣṇā: la reine déguisée affirme avoir été mariée aux cinq princes des Gandharvas (une catégorie d'êtres surnaturels), qui la protégeront contre d'éventuels séducteurs²¹. Ceci fait écho à son mariage polyandre réel avec cinq incarnations d'êtres surnaturels.

8. Comique

D'une manière plus générale, on peut comparer le ton, ou l'atmosphère des périodes d'incognito. On a l'impression qu'Ulysse se régale à employer son talent dans ces mensonges et ces déceptions - c'est sûrement ce qu'Athéna veut dire quand elle le félicite pour son habileté²². Il est évident que les Pāṇḍavas s'amuse. En annonçant le choix du royaume de Virāṭa pour leur treizième année d'exil, Yudhiṣṭhira stipule qu'il leur faudra prendre un emploi et s'amuser, se divertir²³.

¹⁷ *MBh*, IV, 6-11, une section pour chaque mensonge. Les Pāṇḍavas discutent à l'avance de leur déguisement en IV, I, 19 à 3, 18. Ces déguisements sont importants dans l'analyse que Dumézil fait des cinq frères - voir *Mythe et épopée*, tome I et Allen N.J., «Arjuna and the second function: a Dumézilian crux», *Journal of the Royal Asiatic Society*, sér. 3, 9, 1999, pp. 403-418. Je n'ai pas été capable de trouver une correspondance entre les fausses identités grecques et sanskrites.

¹⁸ *Od.*, XIV, 321-330; XIX, 185 sq.; XXIV, 309.

¹⁹ Avec une exception: Arjuna dit qu'il en ferait mention s'il était interrogé (*MBh*, IV, 2, 26), mais il ne le fait pas.

²⁰ *Od.*, XIV, 301-333; cf. spécialement XII, 403-450.

²¹ *MBh.*, IV, 8, 27-31. Draupadī attribue le meurtre de Kīcaka et de ses suivants à ses maris Gandharvas.

²² *Od.*, XIII, 393-395.

²³ *MBh.*, IV, 1, 14. Le verbe vi-HṚ- «se divertir», apparaît encore cinq fois durant le choix des déguisements, et le verbe RAM- «s'amuser», deux fois.

Mais ce ne sont pas seulement les héros qui s'amuse. Il n'y a nul doute que les poètes grecs et leur audience savouraient les nombreuses échappées vers l'ironie que recelait l'incognito d'Ulysse, et il est dit que le Livre IV du *Mahābhārata* est le plus populaire²⁴. G. Dumézil pensait que dans ce livre, les poètes s'était donné une sorte de récréation qui leur permettait «de s'amuser eux-mêmes tout en nous divertissant»; Van Buitenen s'étend sur «le ton indéniable d'hilarité» avec lequel s'ouvre le livre; Brockington mentionne «l'inversion carnavalesque des rôles avec ses riches possibilités comique»²⁵.

Cette comparaison entre les périodes d'incognito grecque et sanskrite est loin d'être complète. Elle pourrait s'enrichir en comparant le conflit d'Ulysse avec Iros et la défaite par Bhīma du champion de lutte local Jīmūta²⁶ ou bien encore en comparant la fin échelonnée de l'incognito dans les deux épopées. Mais il suffit peut-être d'établir la ressemblance générale de ces deux portions du récit, et à partir de là, de préparer le terrain pour une comparaison des deux épisodes du début et de la déesse guerrière.

9. Un dormeur, un arbre et un dépôt

Si nous les considérons isolément, ces trois éléments peuvent être écartés comme banals; c'est leur combinaison qui leur donne force d'arguments.

Durant son voyage depuis Schérie, Ulysse dort profondément sur la couche installée pour lui à la poupe. Les Phéaciens font voile vers le port naturel de Phorcys au fond duquel se trouve un olivier près d'une grotte sacrée pour les Nāiades. Ils soulèvent le héros toujours endormi avec sa couche, le portent en dehors du navire et le laissent sur le sable. Ensuite, ils déchargent son trésor, le mettent en sûreté près de l'olivier qui pousse à côté du sentier et s'en vont²⁷.

Les Pāṇḍavas préparent leurs déguisements, reçoivent les conseils des prêtres sur la façon de se comporter à la cour, et partent à pied. Quand ils entrent dans le royaume de Virāṭa, Draupadī se plaint de fatigue et, sur les instructions de Yudhiṣṭhira, Arjuna la prend dans ses bras et la porte. Quand ils approchent de la ville, il la pose à terre, et discute avec Yudhiṣṭhira de l'endroit où déposer leurs armes, qui pourraient trahir leur identité. Il propose un arbre śamī situé en haut d'une colline, près d'un sinistre champ de crémation. Cet arbre se trouve dans un coin de forêt éloigné des sentiers et infesté de bêtes sauvages. Les Pāṇḍavas décordent leurs

²⁴ Ragu Vira, «Introduction» à la *Critical Edition of the Virāṭaparvan*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1936, p. xvii.

²⁵ Dumézil G., *Mythe et épopée*, tome I, p. 89; Van Buitenen J.A.B., *The Mahābhārata*, tome 3, p. 6; Brockington J., *The sanskrit epics*, Brill E.J., Leiden, 1998, p. 143.

²⁶ *Od.*, XVIII, 1-116; *MBh.*, IV, 12, 12-25.

²⁷ *Od.*, XIII, 70-125.

cinq arcs, chacun d'eux étant mentionné séparément, et les déposent ensemble avec leurs épées, leurs carquois et leurs flèches²⁸.

Ainsi, dans les deux récits du début de l'incognito, un être humain somnolent ou endormi est porté par d'autres, et ce thème est juxtaposé à des références à un arbre qui se trouve quelque part en dehors du chemin²⁹.

À côté de cet arbre, des biens de valeur sont déposés temporairement, avant d'être transportés ailleurs pour un entreposage plus sûr. Ulysse compte ses trésors, qui sont brièvement énumérés, et, à sa demande, Athéna l'aide à les cacher dans la grotte³⁰. Nakula s'offre à grimper dans l'arbre *sāmī* et accroche les armes aux branches³¹. Et dans les deux cas, une ultime mesure est prise, par sécurité. Athéna place une pierre devant l'entrée de la grotte; les Pāṇḍavas lient un cadavre à l'arbre, prétendant à quelques paysans que c'est leur mode traditionnel de sépulture³².

10. Prière et réponse

Au cours de son entretien avec Athéna, Ulysse présente différentes demandes. La rencontrant d'abord sous son déguisement de berger, il la prie, «comme un dieu», de l'aider à sauvegarder lui-même et son trésor. Plus tard, quand Athéna dissipe le brouillard, il salue les Naïades avec des prières, leur promettant des cadeaux si Athéna le protège, lui-même et Télémaque - ce qui est une sorte de prière indirecte à elle adressée. Finalement il demande directement son aide à la déesse pour défaire les prétendants³³.

Comme il convient pour un hymne de louange, la plus grande part de l'invocation de Yudhiṣṭhira à Durgā consiste à réciter ses attributs et faire allusion à ses exploits mythiques que nous connaissons à travers d'autres textes. Contrairement à Ulysse, il n'a pas besoin de lui demander qui elle est, mais il demande à la déesse d'être miséricordieuse, propice, d'être du côté de la vérité, de lui accorder victoire,

²⁸ Racine ni-DHĀ- «déposer». *MBh.*, IV, 5, 15-24. Je suppose qu'ils étaient tout d'abord posés par terre.

²⁹ L'olivier est «*ektos hodou*» - *Od.*, XIII, 123, tandis que le *sāmī* pousse dans une forêt *utpatha* (*ud-*, «en dehors de, à part»; *patha-*, «chemin, sentier, route») - IV, 5, 13. La fatigue de Draupadī est sans conséquence et n'a visiblement aucune signification symbolique, mais vraisemblablement la proto-histoire ne se contentait pas de juxtaposer les thèmes, mais leur donnait une raison d'être.

³⁰ *Od.*, XIII, 217-218; 230; 363-371.

³¹ *MBh.*, IV, 5, 25. Les mss. du sud présentent une variante, résumée par Ragu Vira, «Introduction», p. xix.

³² *Od.*, XIII, 370; *MBh.*, IV, 27-29.

³³ *Od.*, XIII, 231; 359-360; 386-391.

faveurs, abri et protection³⁴. Les ressemblances avec les requêtes d’Ulysse sont vagues. Quand un héros épique rencontre une déesse guerrière, on peut s’attendre à ce qu’il demande une aide dans la bataille, et en fait, les deux déesses promettent une telle aide. Athéna sera aux côtés de son protégé quand le sang et la cervelle des prétendants éclaboussera le sol et c’est grâce à Durgā que Yudhiṣṭhira tuera les Kauravas en masse et, avec ses frères, régnera heureusement et sainement sur la terre entière³⁵. Mais, sans qu’on leur demande, les deux déesses promettent quelque chose bien moins prévisible. Athéna promet de faire que son héros ne soit pas reconnu, et Durgā promet que grâce à elle, ni les Kauravas, ni les habitants du lieu, ne seront capables de les reconnaître³⁶.

11. Bergers et royauté partiellement cachée

Quand en premier, Athéna approche Ulysse, c’est sous la forme d’un jeune homme, un berger (ou peut-être, de façon plus générale, un gardien de troupeau), en même temps gracieux (*panapalos*) comme le sont les princes, une cape doublement pliée sur l’épaule³⁷. Autrement dit, bien qu’elle apparaisse sous les traits d’un homme du peuple, son déguisement cache à peine sa haute origine (elle est née directement du roi des dieux).

Quand les Pāṇḍavas lient le cadavre à l’arbre, les gens du pays auxquels ils expliquent leur acte (ajoutant un mensonge supplémentaire en prétendant que c’est celui de leur mère âgée de cent-quatre-vingt ans) sont des vachers et des bergers³⁸. Deux śloka plus loin seulement, l’Édition Critique nous conduit à la cour de Virāṭa, où Yudhiṣṭhira arrive avec ses dés attachés à son aisselle sous son vêtement. D’après son apparence, Virāṭa juge que ce n’est pas un brâhmane (ce qu’il prétend être), mais un seigneur ou un roi consacré³⁹. Virāṭa exprime les mêmes doutes en ce qui concerne les autres, particulièrement Sahadeva qui prétend être un vacher et Nakula

³⁴ *MBh.*, IV, App. 1 4D, 30; 32; 50-51.

³⁵ *Od.*, XIII, 393-396; *MBh.*, IV, App. I 4D, 55-59.

³⁶ *Od.*, XIII, 397 (*agnōston*); *MBh.*, IV, App. I 4D, 68-69 (*na prajñāsanti*). Les racines verbales sont apparentées, mais cela est trop banal pour être significatif. Les lignes 60-67, un *phalaśruti*, «un exposé des bénéfiques à attendre de l’hymne», sont absentes dans certains mss. Si elles sont omises, le *matprasādāt*, «par ma grâce», de la ligne 68 est clairement équivalent à la même phrase en 59 et la phrase semblable en 56. Les trois promesses sont sans aucun doute trifonctionnelles: victoire, c’est-à-dire la deuxième fonction, F2, joie et santé, F3, et échapper à la reconnaissance (appartenant au domaine magique ou cognitif), F1. En tout cas échapper à la reconnaissance vient en dernier, comme dans le récit grec.

³⁷ *Od.*, XIII, 222-224.

³⁸ *gopāla*, *avipāla* - *MBh.*, IV, 5, 29.

³⁹ *MBh.*, IV, 6, 1; 5-6.

qui se dit expert en chevaux. Autrement dit, les Pāṇḍavas se présentent sous des déguisements relativement modestes, mais leur naissance royale perce presque. Cela seul pourrait être un élément de comparaison raisonnable, même en l'absence de référence sanskrite à des moutons ou à une cape.

12. Divinité déguisée

La comparaison 11 ignore une différence majeure: dans le récit grec, c'est la divinité qui est déguisée, dans le récit sanskrit, les mortels - quand Durgā se montre à Yudhiṣṭhira, il n'y a pas de référence à un déguisement. Mais une divinité déguisée intervient dans le dernier *parvan* mineur du Livre III⁴⁰: ainsi, de nouveau, le grec semble rassembler ce que le sanskrit sépare.

Le divin père de Yudhiṣṭhira est le dieu Dharma (Religion, ou Ordre cosmique personnifié). Dharma prend la forme d'un daim et s'échappe avec les bâtons à feu d'un brâhmane pris dans ses cornes. Les Pāṇḍavas poursuivent le daim, mais le perdent. Souffrant de la soif, ils se lamentent. Nakula grimpe à un arbre et aperçoit un lac. Un par un, les cadets vont chercher de l'eau, mais ils désobéissent aux ordres d'une voix anonyme et tombent dans une sorte de transe semblable à la mort. Finalement Yudhiṣṭhira va jusqu'au lac qui est orné de piliers d'or. Lui, à la fin, obéit aux ordres de son père qui prétend être une grue, mais en fait a pris la forme d'un grand Yakṣa (une sorte d'être surnaturel), aussi grand qu'un palmier. Dharma questionne son fils dont les réponses sont satisfaisantes, il révèle son identité et se montre sous sa forme réelle⁴¹. Il explique que son but était de tester son fils et lui donne des faveurs, y compris celle de ne pas être reconnu dans la ville de Virāṭa.

Même ce bref résumé suggère bien des liens avec le début du Livre IV. Nakula grimpe sur un arbre; des membres de l'expédition gisent comme endormis; Yudhiṣṭhira parle avec une divinité dispensatrice de faveurs; on lui garantit qu'ils ne seront pas reconnus. Ulysse est déprimé et regrette ses erreurs passées et ses décisions, juste comme les Pāṇḍavas⁴². Les deux héros émettent des soupçons injustifiés: Ulysse blâme d'abord les Phéaciens de l'avoir abandonné dans un pays étranger, tandis que Yudhiṣṭhira blâme d'abord le chef de ses ennemis pour la mort apparente de ses frères⁴³. Athéna prend l'initiative de la rencontre, comme Dharma. La déesse semble tester son protégé, Dharma teste explicitement son fils. Les deux rencontres ont lieu près de l'eau et en présence d'or. Les deux héros terminent leurs

⁴⁰ *MBh.*, III, 295-299: «Les bâtons à feu». Un *parvan* mineur est une division d'un *parvan*, ou Livre.

⁴¹ *MBh.*, III, 298, 22. Rien ne laisse supposer que sous la forme du Yakṣa ou sous une autre, Dharma présente une apparence particulièrement royale ou princière.

⁴² *Od.*, XIII, 198-206; *MBh.*, III, 295, 15; 296, 4.

⁴³ *Od.*, XIII, 209-210; *MBh.*, III, 297, 5-7.

premières phrases par des questions précises: Ulysse demande où il est, Yudhiṣṭhira demande qui est son interlocuteur. Les deux héros impressionnent les divinités par leur discours et en reçoivent des compliments. Même la double assurance d'un incognito réussi a son parallèle chez les grecs. Bien avant de se servir de sa baguette, Athéna couvre le héros d'un brouillard, de façon que même sa femme, ses amis et ses citadins ne puissent le reconnaître, et si elle dissipe ce brouillard plus tard, c'est pour lui permettre de savoir où il est. Il ne faut pas en conclure que cela annule son acte magique précédent⁴⁴.

En bref, quoique l'on fasse de la comparaison sanskrit-sanskrit, il est clair que, même si on se limite au début de l'incognito grec, la comparaison grec-sanskrit n'est pas simple. Comme déesse guerrière qui promet la victoire, Athéna est équivalente à Durgā, mais dans son déguisement en homme, elle est plus proche de Dharma. On peut en tirer un enseignement général: la vie serait plus simple pour les comparatistes si l'on pouvait comparer un élément à un élément - un personnage ou un épisode grec correspondant à un personnage ou à un épisode sanskrit; mais cela semble être une exception. Plus particulièrement, cet «amalgame» grec particulier de mâles et de femelles laisse entrevoir des moyens d'approcher d'autres aspects de la nature complexe d'Athéna.

Conclusion

Le nombre des points sous lesquels on a comparé les deux récits n'a pas une signification particulière. Le nombre de similitudes relevées ici dépasse largement douze, et à ce total virtuel on peut ajouter les relations entre les thèmes. Par exemple la comparaison en 9 ne se contente pas de mettre en parallèle deux arbres et deux accumulations de biens de valeur, mais s'appuie aussi sur une juxtaposition spatiale et narrative des thèmes. Le suppliant en 10 est le mari de la reine en 5 et 6.

Comme il n'est pas facile de garder à l'esprit en même temps deux histoires complexes, encore moins les relations entre elles, en voici une formulation approximative qui donne une vue d'ensemble (en regroupant les frères Pāṇḍavas sous la figure abstraite du héros, on ne décide pas si le protagoniste de la proto-narration était singulier ou - comme c'est plus vraisemblable - pluriel.) Elle représente un aide-mémoire commode, pas une reconstitution.

⁴⁴ *Od.*, XIII, 189-193 (*agnôston de nouveau*, comme dans la note 35); 352; 429. Dans les mss. du sud, avant de rencontrer Virāṭa, le groupe visite le Gange, où Yudhiṣṭhira obtient de Dharma en un instant les vêtements et les ornements nécessaires à leurs nouveaux rôles (Ragu Vira, «Introduction», p. xix; App I 5). Ceci correspond à Ulysse recevant d'Athéna l'apparence et l'accoutrement d'un mendiant.

Le héros part et est absent durant des années. Il entreprend un voyage seul, est approché par une divinité masculine ou une divinité sous un déguisement masculin, se retrouve auprès d'un arbre religieusement important, rencontre une déesse guerrière, en reçoit des faveurs, prend plaisir à raconter des mensonges faisant partie de son incognito, tue les prétendants de sa reine et la restaure.

La densité et l'entrelacement de ces similitudes, venant renforcer celles que j'ai exposées dans de précédents articles, demande une explication historique. De plus, bien que je ne puisse discuter ce point ici, l'enracinement des deux épopées dans leur culture locale, allant de pair avec leur conformité avec les structures idéologiques indo-européennes, suggère fortement une explication en termes d'origine commune. Il découle de cela que les deux déesses sont apparentées.

Cependant, cette conclusion doit être replacée dans son contexte. Nous ne parlons que d'un aspect de la figure complexe d'Athéna. Elle représente bien plus que son rôle dans le mythe ou dans l'épopée, et même là, il ne faut pas simplifier à l'excès: Athéna intervient souvent chez Homère⁴⁵, Durgā seulement deux fois dans le *Mahābhārata*. Dans d'autres contextes de l'épopée, le rôle d'Athéna est équivalent à celui d'Indra, roi des dieux, ou à celui de Kṛṣṇa, à la sœur duquel Durgā est parfois présentée⁴⁶. Les possibilités pour des recherches comparatives futures sont immenses.

⁴⁵ Résumé in Wathelet P., «Athéna chez Homère, ou le triomphe de la déesse», *Kernos* 8, 1995, pp. 167-185.

⁴⁶ Athéna/Indra: Allen N.J., in «Homer simile, Vyasa's story», *Journal of Mediterranean Studies* 6, 1996, p. 215; Athéna/Kṛṣṇa: les divinités font se rencontrer le héros et Nausicaa/Subhadrā (cf. Allen N.J., *Hero's five relationships*, pp. 10-12; Kṛṣṇa/Durgā: *MBh.*, IV, App. I 4D 7 et textes suivants. On peut se demander si le rôle d'Athéna a été développé, celui de Durgā contracté, ou les deux.