

LES CINQ RELATIONS DU HÉROS
et
POURQUOI ULYSSE EST-IL DEVENU UN CHEVAL ?

N.J. ALLEN

Le premier article a été publié en 1996 sous le titre «**The hero's five relationships: a Proto-Indo-European story**» et publié par J. Leslie in *Myth and Myth-making: continuous evolution in Indian tradition*, London: Curzon, p. 1-20.

Le second date de l'année précédente et a été publié sous le titre «**Why did Odysseus become a horse ?**» dans la revue *JASO* 26 (2), p. 143-154. Nous remercions son auteur de nous avoir autorisé à publier les traduction ci-dessous. On trouvera à l'adresse suivante la liste des publications de N. J. Allen

<http://www.isca.ox.ac.uk/Staff/Allen/njapub.html>

et on découvrira sa personnalité scientifique à cette autre adresse:

<http://www.orinst.ox.ac.uk/staff/allen.shtml>

Nous vous invitons vivement à consulter ces deux sites pour y découvrir le travail de comparatiste, de grammairien, d'anthropologue de ce savant né en 1939 qui étudia la médecine à Oxford avant de se spécialiser dans l'anthropologie et la langue Thulung (Est du Népal), qui se situe dans la tradition de Marcel Mauss et de Georges Dumézil, qui fut directeur d'étude associé à l'EHES (Paris), et fit plusieurs campagnes sur le terrain au Népal.

Ses travaux de comparatiste abordent le délicat problème de structures narratives communes aux Indo-Européens: entre les épopées celtiques, indiennes ou grecques ne retrouve-t-on pas des schémas narratifs identiques qui amènent à penser à un modèle commun? Là où G. Dumézil voyait trois fonctions, ne faut-il pas en rajouter une quatrième explicative à son tour de certains faits propres à certains récits? Arjuna ressemble à Ulysse comme Pénélope à Draupadī tandis que Cuchulainn s'éclaire grâce à l'*Odyssée* et au *Mahābhārata*. Ce sont des domaines nouveaux nécessitant une attention très particulière aux textes que l'apparence extérieure rend peu comparables au premier abord. Et pourtant on lira ici qu'Ulysse connaît au cours de ses errances un nombre de femmes identique à celui que connaît Arjuna au cours de son pèlerinage, sans omettre que les caractéristiques propres à ces deux séries de femmes sont similaires.

Il s'ensuit que si l'on adhère à ces rapprochements on peut rester stupéfaits qu'une même structure narrative ait pu ainsi perdurer en des aires si distantes et si longtemps.

Enfin, nous aimerions entamer ce dialogue avec l'auteur concernant Ulysse et Arjuna, entre les épouses successives d'Arjuna et celles d'Ulysse, entre tout ce qui les rapproche. Et cela parce que sa thèse est passionnante et mérite le débat et non pour la contredire.

On lira avec attention les nombreuses similitudes entre le pèlerinage d'Arjuna dans le *Mahābhārata* et les errances d'Ulysse (tous deux rencontrant des femmes), entre le sacrifice du cheval qui lie Arjuna à un cheval et la transformation que narrent certains scholiastes d'Ulysse en cheval. Les preuves sont nombreuses.

Pourtant, parmi les cinq héros du *MBh*, Arjuna est-il le plus proche d'Ulysse ? Depuis Dumézil, on sait que ces cinq héros représentent les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne: l'aîné Yudhiṣṭhira, fils de Dharma (l'Ordre cosmique) vaut pour la première fonction, juridico-religieuse; Bhīma et Arjuna, respectivement fils du Vent et d'Indra, représentent la deuxième fonction, militaire ; les jumeaux enfin Nakula et Sahadeva valent pour la troisième, agricole et liée à la fertilité ou à la richesse. Leur caractère et leurs exploits s'expliquent en vertu de ce cadre. Ils ont la même épouse Draupadī (symbolisant la Royauté ou la Terre). Autant Yudhiṣṭhira est sage, autant Arjuna aime le combat. Or dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, Homère décrit aussi cinq héros dont l'identification avec les trois fonctions est sujette à des controverses mais proposons ceci: les frères Agamemnon et Ménélas ont trop de richesses pour ne pas les considérer de la troisième fonction ; Achille et Ajax sont les guerriers les plus étonnants; reste donc Ulysse ou le vieux Nestor qui rappellent Yudhiṣṭhira par leur sens de la mesure et leur goût du compromis. Ce dernier rapprochement, de façon plus ponctuelle que notre propos, a déjà été pensé (cf. Ch. Vielle, *Le Mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne*, Louvain, 1996).

Ainsi, dans les retours des héros grecs, Ulysse est le dernier à «rentrer» comme Yudhiṣṭhira est le dernier à gravir le Mont Méru (cf. notre article *Ari*, *Le Mahābhārata*, un modèle épique substitutif pour l'Europe) Tous ses compagnons d'arme meurent avant lui (Achille, Agamemnon, Ajax) ou atteignent avant lui une félicité bienheureuse (Ménélas, Nestor). Yudhiṣṭhira voit tomber avant lui les jumeaux puis Arjuna et Bhīma et se retrouve seul à gravir le mont Meru avec son chien (Vielle signale qu'Ulysse n'est reconnu que par son chien). C'est pourquoi ces deux héros sont peut-être comparables. On pourrait même avoir l'audace de rapprocher l'étymologie d'Odysseus de cette racine yudh- qui donne son nom à Yudhiṣṭhira («ferme au combat): il y a un mot grec, husminê, «combat, mêlée» qui s'y rapporte

(une racine yus- avec un yod à l'initiale); si bien que «od» de odusseus serait à rapprocher de «yus» et du «yudh» sanscrit. Mais cela mériterait débat et ce n'est pour nous qu'une hypothèse. Certes, Ulysse est aidé par Athéna comme Arjuna par le dieu Kṛṣṇa mais pour nous Nestor est très proche de Kṛṣṇa et Athéna est loin de toujours accompagner Ulysse: elle l'abandonne durant toutes ses errances, en fait.

Cela étant, la comparaison qu'établit N. J. Allen entre les voyages d'Arjuna et les errances d'Ulysse est une façon très nouvelle de reconsidérer les textes. En Inde tout voyage est une pradakṣinā (un tour du monde en partant du nord, vers l'est, le sud et l'ouest). Arjuna y rencontre de jeunes femmes avec lesquelles il a des relations sexuelles. L'auteur souligne qu'il y a d'abord une serpente Ulūpī qui l'entraîne au fond des eaux en son palais ; de quoi évoquer le séjour d'Ulysse chez Circé, la magicienne (nous sommes au nord). Ensuite il y a Citrāṅgadā, la fille d'un roi qu'Arjuna épouse et dont il aura un fils ; de quoi penser à Calypsô dont certaines variantes font la mère de Télégonus fils d'Ulysse (d'autres le disent fils de Circé) ; etc.

Autant les épisodes suivants nous paraissent mériter l'adhésion, autant pour ceux-là, nous aimerions proposer une inversion: Ulūpī- Calypsô / Citrāṅgadā- Circé. La grotte où vit Calypsô sur son île océane, sa douce affection pour le héros qu'elle emprisonne, la rapprochent de cette serpente amoureuse d'Arjuna ; quant à Circé, enchantresse, et mère de Télégonus qui tuera son père, conseillère d'Ulysse quant à la route à tenir pour son voyage, c'est vers Citrāṅgadā qu'il faut se tourner, mère aussi d'un fils qui luttera contre son père Arjuna (elle vit dans un jardin où Arjuna la voit, elle est très belle, elle laisse le héros poursuivre son voyage vers les tirthāni ou gués sacrés). Il faudrait, bien sûr, passer en revue tous les indices que note N.J. Allen, pour identifier autrement ces épisodes et montrer qu'ils peuvent s'inverser sans trop de problème.

Donc, entre le canevas premier où les cinq héros des deux épopées (Draupadī est similaire à Hélène de Troie) quittaient ce monde pour l'au-delà, et des récits d'errance où l'on tend à faire croire à une réalité, il y a eu superposition. Il faudrait pouvoir dire que l'*Odyssée* narre ce que le chant final du *MBh* suggère (l'accès des héros dans l'autre monde), et dire aussi que les aventures odysseennes s'inspirent d'un pèlerinage conservé dans le *MBh* mais propre à un héros de la deuxième fonction. L'énigme demeure que seule la comparaison entre ces deux épopées pourra un jour résoudre. Les deux articles de N. J. Allen en ouvrent la voie, répétons-le de façon passionnante.

LES CINQ RELATIONS DU HÉROS

Semigrand open crocodil music hath jaws
James Joyce, Ulysse (Sirens)

N.J. ALLEN

Le corps principal de cet article consiste en simples comparaisons : j'essaye 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.

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 Biarreau (en 1985-86, elle présente un résumé commode et une introduction à cette épopée) et Hildebeitel (par ex. 1988; 1976/1990). Ma propre approche dérive plus du comparatisme systématique de Dumézil.

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* peut-être deux ou trois 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 West 1989: pp. 169 sq); et de même, la plupart des indologistes 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. 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 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 Levi-Strauss⁴. Je me limiterai à quatre points :

1) Une des raisons majeures du relatif désintérêt dans lequel est tenue l'œuvre de Dumézil, est à chercher dans la sociologie de la connaissance. Cette œuvre ne respecte pas les frontières disciplinaires couramment admises. Pour la plupart des

³ Ainsi, Van Buytenen écrit: "That the main story of *The Mahabharata* 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 *Bharata* lay first composed ? Certanily after the very early vedicperiod ..." (1973: xxiv).

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

anthropologues elle se situe au delà de la frontière avec la philologie. Mais 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

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, 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 grammaticales vedette qu'ils trouvent utile d'employer, de même Dumézil fait peu d'efforts pour imaginer la vie dans le *Urheimat*⁵ PIE. Ce qu'il fait, c'est tenir pour acquis qu'une culture PIE a existé autrefois - à une certaine époque, en 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.

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 Dumézil dans le chapitre 10 est viciée par de sérieux malentendus) et Mallory (1989), qui est largement pro-Dumézil.

4) La plus grande partie du travail d'indo-européaniste de 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.

* * *

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 Buytenen (1973: pp. 400 sqq.)

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.

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

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.

(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° 4.

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 ceux-ci.

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° 3 ou 4, les deux héros sont seuls.

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° 1 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 dhârma, 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.

7) Ces deux visites dans un monde inférieur comportent un rituel au feu adressé aux ancêtres (les deux amis d'Ulysse écorchent et brûlent un mouton).

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).

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'adyāya (chapitre) dans l'Édition Critique, le texte traduit par Van Buytenen.

¹⁰ Je continue le compte des ressemblances là où je l'avais laissé plus haut.

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 Babhruvahana.

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° 2, qui correspond à l'épisode grec n° 3. 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 Maṅipura ou Manalura, 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 un certain temps.

13) Dans les deux traditions, cet épisode est rapide par rapport aux autres - les événements à Maṅipura sont décrits en moins de dix slokas.

14) Les deux épisodes s'ouvrent avec une référence à un bétail nombreux, partie dans un acte à signification religieuse. Arjuna fait une donation pieuse massive; Ulysse échoue à empêcher ses compagnons de tuer avec impiété 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 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 Babhruvahana. Bien plus tard, après la grande bataille, Arjuna parcourt le quart est de l'Inde (Crit. Ed. XIV, 78-80; trad. Roy, XII, pp. 150-157) et Babhruvahana 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. En ce qui concerne les autres raisons pour établir un lien entre Calypso et Citrāṅgadā, on

peut être absolument certain 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° 3, 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 promenade, les cinq 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 que les crocodiles, mais dans une phase antérieure de leur vie. En Grèce les Sirènes sont des êtres différents de Charybde et Scylla, évidemment monstrueux, mais elles sont rencontrées juste avant eux dans le cours du voyage. La concordance 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 puisons encore dans les sources post homériques (par ex. 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° 4 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 Maṇipura, 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" (svayamvara), 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. Il 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 Scheria 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 première nuit à Scheria, 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 guerrier 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 la chrétienté, cette homologie intrigue.

37) À la fin de l'épisode n° 4, les deux héros reçoivent de magnifiques présents, Ulysse simplement à l'initiative d'Alcinous, Arjuna comme dot accompagnant Subhadrâ.

38) À leur retour chez eux, les deux héros rencontrent de la part de leur première épouse une réserve ou une méfiance initiale.

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 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 ce que 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; 163-164)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 par l'édition critique du texte principal. 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 Schéria, 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° 4 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 Subhadrâ, mais souvent dans sa teneur à Urvaśī. La

¹¹ L'épisode d'Urvaśī au sens propre se trouve dans l'Appendice I.6 de l'Ed. Crit. (=vol.4: 1047-53); trad. Roy II, 102-106 45-46.

seconde différence était l'insignifiance relative de Laodamas comparé à Kṛṣṇa. Elle correspond également à la relative insignifiance de Citrasena.

Comment pouvons nous envisager un relation historique entre les récits grecs et indiens ? Homère écrivait 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.

Revenons à 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 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 Dumézil sur l'idéologie IE doivent être élargies (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	(<u>kanyādana</u>)	F1
mariage par rapt	(<u>raksasa</u>)	F2
achat de l'épouse	(<u>asura</u>)	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 l'argent: 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.

Manu ajoute deux autres modes majeurs de mariage, mariage par choix mutuel (gandharva) 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 svayamvara 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 (Apastamba, Vasiṣṭha). Ainsi, ces deux modes sont en quelque sorte exclus et hétérogènes, et se qualifie donc en F4; et l'un est apprécié, l'autre non. Nous pouvons donc compléter l'analyse de Dumézil comme suit :

mariage à l'assemblée (svayamvara) F4+¹²
union paśāca 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 ou aux cinq fonctions ?

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 celui 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 réel. 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

¹² 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 construit 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 (Katz 1990, 62) interprète de cette façon la rencontre avec Ulūpī)

imaginer que la sexualité était présente dans des versions précédentes de l'histoire (peut-être même des versions pré-PIE)

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

Les deux unions restantes ne sont pas expressément nommées en sanskrit. Cependant l'union avec Citrâṅgadâ montre Arjuna prenant l'initiative, se soumettant aux demandes du père de la mariée en lui accordant un "dédommagement". Le mot "śulka" qui n'est utilisé nulle part ailleurs dans l'histoire, est précisément celui qu'utilise Narada 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 da- (pradanam)¹³. De plus, tout l'épisode est imprégné de références à la religion et au rituel.

Nous pouvons ainsi résumer notre analyse :

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 rapporte au complexe d'idées du F1.

F1
F2 F4+ F3
F4-

Figure 1. Relation entre les points cardinaux
et les modes de mariage en Sanskrit

* * *

Nous savons que les relations grecques correspondent une à une aux sanskrites, mais pas directement aux points cardinaux. Nous devons nous demander maintenant si elles correspondent aux cinq fonctions, ou aux modes de mariage.

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 trouver des allusions occasionnelles: dans le cas de Circé, comme dans celui d'Ulūpī, c'est la femme qui prend l'initiative sexuelle.

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 a trois fonctions, dont la première était quelquefois partagée en deux (en aspects Mitra et Varuna, approximativement proche et lointain). Je dis qu'il y avait quatre fonctions et que la quatrième était souvent partagée en positif et négatif. 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 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 ce soit l'épopée indienne 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 Dumézil avait raison en pensant qu'Homère était loin de son héritage IE; là où il s'est trompé, c'est en sous-estimant la quantité de cet héritage qui reste reconnaissable¹⁴

* * *

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. Allen 1991, 148-150)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. 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.

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, 166 sq).

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, 33), mais il n'évalue pas entièrement la force de sa remarque. Il faut y voir un nouvel exemple de la tendance compréhensible à ignorer la fonction 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 Mahabharata-14 (Amar Citra Katha), ed. Anant Pai., Bombay, Indian Book house 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).

(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 (comparaisons 17 et 22; épisode d'Urvaśī). Dans un cas au moins (comparaison 31), la similitude du côté d'Homère 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, pratiquement tout de suite après l'épisode d'Urvaśī, Arjuna se retrouve sous un déguisement à la cour du roi Virata, et que, pratiquement tout de suite après l'épisode de Nausicaa, Ulysse se retrouve sous un déguisement dans son propre palais.

	<i>MBh</i>	<i>Odyssée</i>
1	Draupadī (C: Indraprastha)	Pénélope (Ithaque)
2	Ulūpī (N: Portes du Gange)	Circé (Aeaea)
3	Citrāṅgadā (E: Manipura)	Sirènes etc (Détroits)
4	Vargā etc (S: Océan sud)	Calypso (Ogygia)
5	Subhadrā (O: Dvārakā)	Nausicaa (Scheria)
6	Draupadī (C: Indraprastha)	Pénélope (Ithaque)

Tableau I.

Les cinq relations (le lieu est indiqué entre parenthèse). Le voyage du héros, partant de 1, le ramène à son point de départ 6 en passant de 2 à 5. les correspondances sont montrées horizontalement, sauf que Citrāṅgadā en ligne 3 correspond à Calypso en ligne 4, et Vargā en ligne 4 aux Sirènes = Charybde et Scylla en ligne 3. Les habitants de Scheria sont les Phéaciens. En plaçant Indraprastha en position centrale dans le mandala, j'ai délibérément ignoré la visite finale d'Arjuna, après Dvārakā, aux Puskara (où il ne rencontre pas de femme).

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.

1996. Romulus and the fourth function. *Indoeuropean religion after*

Dumézil (JIES, monograph Series 16), ed. EC Polomé, pp. 13-36

BIARDEAU M. & PETERFALVI 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.

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

MALLORY J. 1989. *In search of the Indo-europeans: language, archeology and myth*. Londres, Thames & Hudson.

RENFREW C. 1987. *Archeology and language in the puzzle of Indo-europeans origins*. Londres, Cape.

SCHMIDT R. (ed) 1968. *Indogermanische Dichtersprache*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SHARMA A. (ed) 1991. *Essays on the Mahābhārata*. Leiden, Brill.

TRAUTMANN TR. 1981. *Dravidian kinship*. Cambridge, University Press.

van BUYTENEN JAB. 1973 *The Mahābhārata I: the book of beginning*. Chicago, University Press.

WEST M. 1988 The rise of the Greek epic. *Journal of Hellenic studies* 108, pp. 151-172.

POURQUOI ULYSSE EST-IL DEVENU UN CHEVAL ?

N.J. ALLEN

Pourquoi une culture est-elle ce qu'elle est ? Parce que c'est ainsi qu'elle a évolué sur l'échelle mondiale; par suite de telle ou telle influence extérieure ou de telle ou telle invention locale ; parce que c'est ainsi que l'esprit humain s'est exprimé à cet endroit; parce que cela profite au pouvoir. Toutes les théories standard peuvent aider à résoudre cette question générale, mais elles ne sont pas exhaustives: il y a une autre approche, rarement en ligne avec les autres, mais très ancienne et quelquefois utile quand les autres ne mènent à rien.

Si quelqu'un demande pourquoi une *langue* est ce qu'elle est, tout le monde sait que la réponse se trouve en partie dans le proto-langage préhistorique dont elle provient. On ne peut pas transposer automatiquement de la langue à la culture, mais les deux ont été souvent transmises l'une avec l'autre, et d'autant plus, je suppose, quand la terre avait moins d'habitants et plus d'espace pour chacun. Ainsi, on peut se demander, à propos d'un fait culturel, s'il provient d'une proto-culture reconstituée, associée au proto-langage. Nous savons tous cela, de façon plus ou moins claire, et nous n'avons pas besoin de Dumézil pour nous le rappeler; mais l'utilité et les limites d'un comparatisme basé sur les familles de langage restent à explorer.

Le fait culturel que nous examinons ici provient de la Grèce classique. On sait bien qu'il y a plus dans l'histoire d'Ulysse que ce que nous en apprend Homère. Quand le héros visite l'Hadès, Tiresias prophétise que son aventure continuera après son retour à Ithaque, et des comptes-rendus de ces événements peuvent être trouvés dans des sources post-homériques, notamment dans le «Cycle Épique» et dans le résumé de la tradition grecque d'Apollodorus. Mais la tradition qui veut qu'Ulysse ait été transformé en cheval n'apparaît ni dans l'une ni dans l'autre de ces sources, et mes sondages occasionnels suggèrent qu'elle n'est également pas très connue même chez les classicistes. Grimal (1982) l'omet dans son article sur Ulysse, bien qu'elle apparaisse sous l'obscur figure de Hals. Stanford (1963: 88) glisse sur elle en moins d'une ligne - ce qui est naturellement suffisant, puisque ce thème ne devait pas avoir d'avenir dans la littérature européenne.

Néanmoins, pour obscure qu'elle soit, cette tradition existe: on y fait référence dans les grandes encyclopédies (Schmidt 1897-1909: 692; Wüst 1937: 1993) et elle est discutée dans Hartmann (1917). Trois auteurs sont cités:

(i) Ptolemaeus Hephaestus, ou Khennos, mythographe peu connu du 1er siècle après J.C. (*Nov. Hist.* 4, pp. 194-5 Westermann):

On dit qu'il existe en Étrurie un endroit appelé la tour de Hals, qui tire son nom d'une sorcière (φαρμακίς) étrusque appelée Hals, qui fut une suivante de Circé, mais s'enfuit plus tard de chez sa maîtresse. Quand Ulysse vint la voir, on raconte qu'elle le transforma en cheval au moyen de ses potions magiques (εις ιππον μεταβαλλε τοις φαρμακοις) et le garda avec elle jusqu'à ce qu'il devienne vieux et meure. Cette histoire nous donne une solution de l'énigme que pose Homère quand il dit à Ulysse: la mort te viendra de la mer (εξ αλος - *Od.* 11.134)

Hals ('mer', apparenté à la racine halos, «sel») n'est mentionnée par aucune autre source classique et a été, sans aucun doute, inventée pour rendre compréhensible la prophétie de Tiresias. De même la référence à la vieille (γηρασας) rappelle la suite de la prophétie: Ulysse mourra, terrassé par une vieille harmonieuse (ou confortable) (γηραι). Mais Tiresias ne fait aucune allusion à cette métamorphose. Pour l'expliquer, nous avons besoin d'une approche différente.

(ii) Au siècle suivant, le philosophe sceptique Sextus Empiricus fait deux références incidentes à cette tradition, quand il discute de l'histoire et de la vérité. Dans un passage (*Adv. Math.* 1.264), il distingue trois sortes de récits, ιστορια, μυθος et πλασμα, et il explique le second («légende» dans la traduction de Loeb) en citant deux histoires de naissances (araignées venimeuses et serpents du sang des Titans, et Pégase de la tête coupée de la Gorgone) et trois histoires de transformations (μεταβαλλω intrans.) - les compagnons de Diomède en oiseaux de mer, Ulysse en cheval et Hécabe (l'épouse de Priam) en chienne. Quelques lignes plus loin (1.267), discutant des contradictions, Sextus cite trois versions de la mort d'Ulysse: dans l'une, Ulysse a été tué par erreur par son fils Télégonus (version trouvée dans le Cycle Épique et dans Apollodorus), dans une autre il trouva la mort lorsqu'une mouette laissa tomber sur sa tête le dard d'un poisson venimeux (un fragment d'Eschyle dit quelque chose de semblable), et enfin dans la troisième, il fut transformé en cheval (εις ιππον μεταβαλλε την μορφην).

(iii) Deux siècles plus tard, Servius, écrivant en latin un commentaire érudit sur l'Énéide, décide d'annoter les références sur Ulysse (2.44). Il mentionne (suivant un ordre qui n'est pas très évident) l'exploration discrète de Troie par le héros, sa famille, son couvre-chef quand il est dépeint et ses errances après Troie, qu'Homère a rendues familières à tout le monde.

On raconte une autre histoire le concernant. On dit qu'à son retour à Ithaque, après ses errances, il trouva Pan dans sa maison. On dit que Pan était né de Pénélope et de tous les prétendants, comme son nom même de Pan («tout») semble le proclamer. D'autres cependant disent qu'il était né de Mercure (Hermès) qui s'était transformé en bouc avant de coucher avec Pénélope. Mais Ulysse, après avoir vu cet enfant mal formé, reprit ses errances. Il trouva la mort soit de vieillesse, soit tué de la main de son fils Télégonus par l'épine d'une bête marine. On dit que, juste avant de mourir, il fut transformé en cheval (*in equum mutatus*) par Minerve (Athéna)

Nous nous occuperons plus tard des deux versions de la naissance de Pan. Le dard ou l'épine de la bête marine (*aculeus marinae beluae*) rejoint le dard de la raie (**κεντρον θαλασσιας τρυγονος**) de Sextus, bien que, selon la version la plus courante, il soit brandi par Télégonus et non pas laissé tomber par un oiseau. Mais je cite ici ce passage, parce qu'il confirme la métamorphose équine.

Les trois auteurs ne disent rien de leurs sources, mais les différences rendent improbable que le dernier ait copié sur les premiers. Plus vraisemblablement, les trois ont puisé dans des sources écrites antérieures à Khennos; et l'on peut facilement imaginer que la première de ces sources était une tradition orale. Mais pourquoi *inventer* cette histoire d'Ulysse transformé en cheval à la fin de sa vie ? L'idée est étrange, et tous ceux à qui j'en fais part sont surpris. Les aventures précédentes du héros laissent difficilement imaginer que cela soit une fin adéquate ou naturelle et l'on cherche en vain une explication. Cette tradition a-t-elle quelque chose à voir avec le Cheval de Troie ? Ou avec la persécution du héros par Poséidon, le Dompteur de Chevaux ? Des comparaisons récentes offrent une piste plus prometteuse.

J'ai montré par ailleurs que, durant une partie de sa carrière, Ulysse ressemble étroitement à Arjuna, le héros principal de la plus longue des deux épopées sanskrites (Allen 1996). La comparaison peut se faire entre la deuxième partie du voyage de retour d'Ulysse vers Ithaque et le pèlerinage qu'Arjuna entreprend dans le Livre I du *Mahābhārata*. Peu de temps après son mariage avec Draupadī, Arjuna laisse sa jeune femme pour visiter les quatre parties de l'Inde, et dans chacune d'entre elles, il rencontre des femmes humaines ou non-humaines; ensuite, il retourne auprès de Draupadī. Ulysse rencontre successivement Circé, les Monstres (i.e. les sirènes, Charybde et Scylla), Calypsô et Nausicaa, avant de revenir auprès de Pénélope. Cette comparaison n'est pas seulement une vue de l'esprit impliquant quatre éléments structuraux plus un; en dépit de nombreuses différences entre les deux épopées, les rencontres correspondent point par point sur de nombreux détails. Une correspondance aussi précise exclut des inventions séparées, et implique une origine commune; et, pour de nombreuses raisons, cette origine ou

«proto-narration» doit avoir été orale. Mais, comme l'a montré Dumézil, les proto-indo-européens possédaient une typologie d'unions matrimoniales, et le schéma des rencontres dans les épopées, spécialement dans l'épopée sanskrite, correspond bien à ce que l'on pourrait attendre d'une telle typologie.

Si les histoires d'Ulysse et d'Arjuna sont apparentées sur un point dans leurs épopées respectives, on ne peut aucunement en déduire qu'elles sont apparentées sur d'autres points. La rencontre avec des femmes correspond peut-être à une structure exceptionnellement conservatrice dans deux traditions narratives qui, dans d'autres situations, sont sujettes à un flux d'innovation omniprésent. Mais peut-être pas. Cela vaut évidemment la peine de vérifier si d'autres épisodes des deux histoires peuvent être apparentées. Néanmoins, en faisant cela, il faut garder à l'esprit un point de logique. Juger des ressemblances entre l'épisode x dans une histoire et l'épisode X dans une autre peut facilement être considéré comme suspect: il y aura toujours des différences entre les deux histoires, et évaluer le poids respectif des ressemblances et des différences implique toujours un jugement subjectif. Mais supposons que x fasse partie d'une histoire qui contienne les épisodes ou les personnages d, e, f, g, h et que X contienne D, E, F, G, H , et que des similarités $d-D$ etc. aient déjà été établies: dans ce cas les ressemblances entre x et X peuvent être jugées plus charitablement et de façon moins sceptique.

Ainsi, supposé qu'Ulysse devienne un cheval, est-ce le cas pour Arjuna ? Certainement pas: ni lui, ni ses frères, n'ont jamais été transformés en animaux. Mais, vers la fin de son histoire, au Livre XIV de l'épopée, Arjuna a une relation importante avec un cheval. Avant d'en exposer les détails, voici le contexte.

Le *Mahābhārata* est centré sur le conflit entre deux branches d'une dynastie royale. Les bons sont les cinq frères Pāṇḍava, dont Arjuna est le troisième. Bien que ce soit lui qui obtienne la princesse Daupadī, celle-ci épouse polyandriquement les cinq frères. Les Pāṇḍava sont bannis et déshérités, mais Kṛṣṇa les aide à remporter la grande guerre de dix-huit jours, et l'aîné, Yudhiṣṭhira, reçoit le trône.

Maintenant nous arrivons au Livre XIV, le Livre du Sacrifice du Cheval (voir Roy/Ganguli s.d., Vol. XII). Les quatre livres restant sont relativement courts et relatent la mort des principaux survivants de l'épopée. Celle-ci se termine par la mort des Pāṇḍava eux-mêmes durant leur voyage vers l'Himalaya et le Ciel.

Le Sacrifice du Cheval (*aśvamedha*) est le plus important des rituels royaux, et il établit la suprématie cosmique d'un roi. C'est une entreprise longue et compliquée, durant plus d'une année et comprenant une offrande de *soma* de trois jours. Les détails sont donnés dans les textes védiques appelés Brāhmaṇa, composés, tels que nous les connaissons, avant 500 avant J.C. (je me référerai

exclusivement au Śatapatha Brāhmaṇa). Naturellement, l'épopée qui a été composée dans les siècles autour du changement d'ère, donne peu d'espace aux subtilités rituelles, mais elle affirme à plusieurs reprises que le sacrifice a été conduit conformément aux Écritures¹⁶.

En gros, le rituel peut être divisé en deux parties. Dans la première, après quelques préliminaires, un étalon spécialement choisi est relâché près de la capitale et erre à son gré à travers toute l'Inde. Pendant l'année qui suit, il est accompagné par des guerriers dont la tâche est de prévenir toute interférence avec lui. Si tout se passe bien, la seconde partie du rituel a lieu dans la capitale, en présence d'un large rassemblement. Le cheval est sacrifié en même temps que d'autres victimes et (comme nous le verrons) la reine prend une part active dans le sacrifice.

Revenons au Livre XIV. Quelques mois après la grande guerre, Yudhiṣṭhira est toujours désespéré de la mort de son grand-oncle bien-aimé et de ses propres péchés. Le sage Vyāsa propose que les péchés soient rachetés par un Sacrifice du Cheval. Il y faudra de grandes richesses, et une expédition est montée pour trouver celles-ci dans l'Himalaya. Entre temps, le petit-fils d'Arjuna, Parikṣit, mort-né, est ressuscité par Kṛṣṇa.

Quand l'expédition himalayenne revient, Arjuna est choisi pour accompagner le cheval. Tandis que l'animal fait le tour de l'Inde (dans le sens des aiguilles d'une montre, à partir du nord), Arjuna doit défaire un grand nombre de rivaux: le conflit le plus intéressant a lieu dans l'est, à Maṇipura. Au livre I, Arjuna avait suivi une route semblable, allant d'abord vers le nord où il avait cohabité avec la femme-serpente Ulūpī, ensuite à Maṇipura où il avait épousé la princesse Citrāṅgadā. Le fils d'Ulūpī avait été tué durant la grande guerre, mais celui de Citrāṅgadā, Babhruvāhana, n'y avait pas pris part et était alors roi de Maṇipura. Arjuna répète que le devoir de son fils, né guerrier, est de combattre toute intrusion. Ulūpī apparaît également et presse son beau-fils de combattre.

Dans le duel qui s'ensuit, Arjuna est frappé par une flèche et s'écroule. Bouleversé par son parricide, son fils s'évanouit. Citrāṅgadā apprend la nouvelle et se précipite sur les lieux. Revenant à lui, Babhruvāhana se lamente, mais Ulūpī invoque une pierre magique qui, placée sur la poitrine d'Arjuna, le ressuscite. Elle s'explique alors: durant la grande guerre, Arjuna avait employé des moyens déloyaux pour tuer son grand-oncle, et avait été maudit pour cela. Être défait par son fils devait lever la malédiction, et c'est pourquoi elle avait poussé au duel. Arjuna délivre des invitations pour le Sacrifice du Cheval, et continue sa mission.

Le cheval revient sain et sauf à la capitale. Trois cents victimes animales sont liées aux poteaux sacrificiels et Draupadī est placée à côté de l'étalon tué par

¹⁶ Une étude historique pourrait inclure des traces de ce rituel identifié par Biardeau (1989: 166-241) dans certains villages tamouls contemporains.

étouffement. Celui-ci, ensuite, est dépecé et offert dans un feu, dont la fumée purifie les Pāṇḍava. D'énormes largesses sont distribuées à tous les assistants, et l'assemblée se disperse.

Le contraste entre les deux traditions épiques est grand. Le matériel grec se rapportant au cheval est si maigre que je l'ai cité en entier, tandis que celui du sanskrit est si copieux que j'ai dû le résumer impitoyablement (le Livre XIV comprend environ 2900 śloka, disons 6000 lignes). En plus de cette différence de longueur, il y a une différence dans la continuité narrative. Les grecs ne donnent aucune indication permettant de savoir *pourquoi* Ulysse a été changé en cheval: les motifs de Hésiode sont aussi obscurs que ceux d'Athéna. Au contraire les relations d'Arjuna avec le cheval sont parfaitement claires. Le rituel est une institution bien établie; son déroulement à ce point du récit est parfaitement justifié; les raisons pour lesquelles Arjuna doit accompagner l'animal sont exposées en détail par Vyāsa (71.14-18)¹⁷. Toute omission du Sacrifice du Cheval rendrait incomplet le triomphe des bons.

Une autre différence est qu'Arjuna n'est jamais explicitement identifié avec le cheval. Sa mission est simplement de le suivre dans son chariot et de prévenir toute interférence. Cependant, son association avec le cheval est étroite: le menacer, c'est le menacer lui-même. Lorsque l'expédition se met en route, des foules se rassemblent pour voir le cheval et celui qui l'accompagne (*haya* et *hayasāriṇa*), en criant: «Voici le fils de Kuntī et le glorieux cheval» (72.10-12). Quand Babhravāhana l'invite dans sa ville, Arjuna refuse: ses obligations rituelles impliquent qu'il n'a pas le droit de quitter le cheval, même pour une nuit (82.30-31). Quand l'expédition revient, la proximité de l'homme et du cheval est de nouveau mise en valeur (89.16)

Cette association est plus qu'une question de protection et de proximité. Comme nous l'avons signalé, la seconde partie du rituel implique les épouses royales. Les textes rituels en listent quatre, avec des titres et des caractéristiques particulières, allant de la reine principale à l'épouse de basse caste. Ce groupe intervient à différents moments (voir Dumont 1927), par exemple pour oindre le cheval avant qu'il soit étouffé; mais l'épisode le plus intéressant se produit après sa mort. La reine principale se couche auprès de la carcasse, une couverture est placée sur eux, et la reine simule une copulation.

Bien que l'épopée en dise assez peu sur le rôle des reines, deux points sont significatifs. Premièrement, après le sacrifice des différentes victimes suivant les Écritures, les prêtres font coucher Draupadī à côté du cheval (*upasaṃveśayan* 91.2; cf. *saṃVIS-*: «approcher, coucher avec»). Deuxièmement, bien qu'on ne dise rien du rôle des autres épouses dans le rituel, elles sont certainement

¹⁷ Toutes les références au *Mahābhārata*, à moins qu'il n'en soit indiqué autrement, se rapportent au Livre XIV de l'Édition Critique.

présentes. Après le duel, les deux épouses sont explicitement invitées (82.24); quand elles arrivent à la capitale, elles rencontrent la princesse Subhadrâ qui est déjà là (90.2); et, une fois le rituel terminées, les trois sont citées parmi les femmes présentes à la cour (XV.1.21).

Dans la capitale, la «proximité» d'Arjuna et du cheval prend une nouvelle dimension. Tant que le cheval parcourt «toute la terre» (XIV, 89, 18), le symbolisme concerne évidemment une domination territoriale. Mais il y a plus dans la royauté qu'une suprématie militaire: un roi, selon la tradition, possède des liens cosmiques avec un principe chtonique féminin et, de façon plus terre à terre, il doit produire un héritier. Il est donc naturel que Draupadî, comme reine principale, doive jouer un rôle dans le rituel, mais le point intéressant est qu'ici le rôle conjugal d'Arjuna est pris par le cheval, quoique post mortem. Draupadî est une épouse fidèle, et bien évidemment son accouplement rituel avec le cheval n'a rien à voir avec un adultère. Elle mime un rapport sexuel avec un substitut d'Arjuna, qui est lui-même le plus central et le plus représentatif des Pāṇḍava¹⁸.

Pour nous résumer, Ulysse est physiquement transformé en cheval, tandis qu'Arjuna est symboliquement associé à un cheval; et la raison pour l'apparition d'un cheval dans les deux biographies est que quelque chose de semblable se trouvait dans la proto-narration dont toutes deux proviennent. Je m'exprime délibérément de manière vague; en effet, bien qu'on puisse imaginer cette proto-narration plus proche de la version sanskrite bien intégrée que de la grecque plus sommaire, il serait prématuré d'en tenter une reconstitution précise. Au lieu de cela, je vais me tourner vers d'autres points soulevés par leur rapprochement.

Les conséquences de la copulation rituelles sont une énigme. On pourrait s'attendre qu'un Sacrifice du Cheval efficace procure une descendance, comme le laisse entendre le *Śatapatha Brāhmaṇa* (I.9.9)¹⁹. Cependant les cinq enfants de Draupadî, un pour chaque mari, ont tous été tués à la fin de la grande guerre et ni elle ni ses maris n'en eurent plus. Mais la lignée ne meurt pas. Car, bien qu'Abhimanyu, le fils d'Arjuna et de Subhadrâ ait été tué pendant la guerre, il avait laissé sa femme enceinte de Parikṣit; et Parikṣit, comme nous l'avons déjà signalé, est ressuscité par Kṛṣṇa. Mais si Kṛṣṇa est présent au bon moment c'est parce qu'il a été invité formellement au Sacrifice du Cheval (51.46; 65.2). Ainsi, bien que la continuité de la lignée royale soit

¹⁸ Dans le *Harivaṃśa*, l'annexe du *Mahābhārata*, pendant le Sacrifice du Cheval célébré par le petit-fils d'Arjuna, Indra se substitue lui-même au cheval, en partie pour jouir lui-même de la très belle épouse principale (118.10 ff.). Je cite ce lien Indra/cheval parce qu'il s'harmonise avec le lien Arjuna/cheval.

¹⁹ Toutes les références au *Yatapatha Brāhmaṇa* se rapportent au livre XIII.

assurée *avant* la copulation rituelle, les deux événements ne sont pas sans rapport.

On pourrait objecter à mes arguments, de façon plus décisive, qu'en jouant son rôle dans le sacrifice, Draupadī n'agit pas, ou pas essentiellement, en tant qu'épouse d'Arjuna, mais en tant que reine principale du roi Yudhiṣṭhira, pour lequel la cérémonie est célébrée. La relation entre les deux frères est un problème fondamental et d'une portée considérable, que je me réserve de discuter ailleurs (cf. Allen 1999), mais un point est très clair: quelles qu'en soient les raisons, Yudhiṣṭhira a seulement une épouse, Draupadī, alors qu'Arjuna en a quatre. De plus, contrairement à son frère il les a acquises lui-même (il a conquis Draupadī dans un concours de tir à l'arc; et il a toujours été son préféré). Ainsi il est facile de considérer en quelque manière Arjuna comme le «réel» mari royal de Draupadī, même si Yudhiṣṭhira en est le mari officiel. Cette façon de penser réduit la différence conceptuelle entre Arjuna, qui n'est pas un roi, et Ulysse qui en est un (bien sûr, il n'a pas de frère aîné).

Ce rapprochement peut être poussé plus loin si l'on passe d'Ulysse-cheval au conflit père-fils auquel Sextus et Servius l'associent. Le meurtre d'Ulysse par Télégonus est bien attesté; dans ses inestimables notes sur Apollodorus, Frazer (1921, Vol. II: 303) rassemble quinze références classiques. Cette histoire a souvent été rapprochée (comme par Katz 1990: 198) d'autres duels père-fils comme ceux de Rostam-Sohrab ou de Cùchulainn-Conlai, et aussi d'Arjuna-Babhruvāhana. Le tableau est enrichi par une autre histoire grecque (rapportée par Parthenius *Erot.* 3) dans laquelle c'est le père qui tue le fils: Ulysse tue Euryalus, son fils par Euipe (d'ἵππος, «cheval», ce qui nous rappelle quelque chose !) Tout cela pourrait fournir matière à un livre; mais comme j'ai déjà utilisé ce matériel en discutant l'homologie Calypso-Citrāṅgadā (Allen 1996), je me contenterai ici de ses rapports avec le cheval. La relation entre le duel père-fils et le thème équin varie. Sextus les présente comme des alternatives, avec une troisième pour faire bonne mesure. Servius les juxtapose, sans montrer clairement comment il voit leur lien. Le sanskrit situe le duel comme un bref épisode de l'association du héros et du cheval durant une année, ce qui, bien sûr, suppose que le duel ne soit pas fatal. Mais dans les trois cas, les deux thèmes sont plus ou moins associés.

À première vue, Khennos fait exception, puisqu'il ne rapporte pas de duel. Mais cela n'est pas si simple ! Hals commence par être une servante (peut-être une élève ?) de Circé; et elle ressemble à sa maîtresse en étant une magicienne qui utilise des potions magiques pour transformer des hommes en animaux, comme le fait Circé dans l'*Odyssée*. Sous cet aspect, elle est un doublet de Circé. Mais Circé, qui est régulièrement donnée comme la mère de Télégonus, est certainement impliquée dans l'histoire du duel. Dans Apollodorus, c'est quand

elle révèle à son fils qui est son père qu'il part pour Ithaque; et selon une scolie de l'*Odyssée* (au 11.134), c'est elle qui lui procure l'arme qu'il utilise. De plus, il y a d'autres raisons indépendantes de considérer Circé comme apparentée avec Ulūpī; et Ulūpī est plusieurs fois mentionnée comme mère classificatoire de Babhruvāhana (elle est bien sûr sa belle-mère) et elle est à l'origine du duel. Et encore, dans le commentaire de l'*Alexandria* de Lycophron (ligne 805), il est dit qu'après avoir été tué par Télégonus, Ulysse est ressuscité par Circé grâce à ses potions (*φαρμακοις*) - comparer avec la résurrection d'Arjuna par Ulūpī. Ainsi, en reliant la métamorphose équine avec Circé, Khennos la relie indirectement avec le duel.

Servius soulève un grand nombre de points intéressants, sur lesquels je serai bref:

(i) *Errance*. Le voyage de retour d'Ulysse depuis Troie est en fait une errance (*errores*), puisqu'il était largement à la merci des vents et des vagues; mais, à priori, son départ postérieur d'Ithaque pourrait avoir été dirigé vers une destination arrêtée. L'utilisation ici par Servius du mot *errores* pourrait peut-être faire penser aux errances du cheval sacrificiel, même s'il avait oublié la dernière phrase de son commentaire

(ii) *Divinité associée*. L'attribution à Athéna de la transformation d'Ulysse est naturelle, étant donné sa longue association avec le héros et ses précédentes transformations (p. ex. en mendiant et vice versa). Mais en général (Allen 1996: 18), Athéna comme divinité associée au héros correspond au dieu-sur-terre Kṛṣṇa, et le rôle de Kṛṣṇa dans le Livre XIV est considérable. Il est le premier à suggérer à Yudhiṣṭhira l'idée d'un sacrifice (2.3); Ensuite, après avoir servi à Arjuna un long discours religieux et après avoir visité sa propre ville de Dvārakā, il ressuscite Parikṣit; et finalement, on lui demande de conduire le Sacrifice du Cheval (70.21), ce qu'il décline poliment. La relation Athéna-Kṛṣṇa est un vaste sujet.

(iii) *Totalité*. Selon Servius, Pan a été engendré par tous les Prétendants. Ceci s'accorde mal avec le portrait homérique de la fidèle Pénélope, mais des traditions similaires sont connues dans d'autres sources, et l'on pourrait se demander si elles ne sont pas, de quelque manière, liées à la polyandrie de Draupadī. Je considère cependant seulement l'étymologie populaire du nom de l'enfant: *παν* est le neutre de *πας*, «tout». Ce lien entre Pan et totalité apparaît sous une forme différente à la fin de l'*Hymne Homérique à Pan*; les dieux appellent le garçon Pan, parce qu'il réjouit tous les dieux (*πασιν*, datif pluriel). Mais les cinq fils de Draupadī incarnent collectivement les Viśvedeva, les «Tout-dieux» (*viśva*, «tout, complet, universel»)

(iv) *Chèvres*. Selon la deuxième variante de Servius, Pan a été engendré par Hermès sous forme d'une chèvre. J'ignore Hermès et je me centre sur

l'occurrence simultanée chèvre-cheval - Pénélope a d'abord un amant qui prend la forme d'une chèvre, ensuite un mari que l'on transforme en cheval; **le** rituel indien met en œuvre la même séquence d'animaux.

(a) Comme on le rapporte régulièrement (p. ex. Kane 1941: 1228), le Sacrifice du Cheval est cité, quelques siècles avant les Brāhmaṇa, dans deux hymnes védiques (RV. I.162-163) qui sont en fait utilisés pendant le rituel; en exaltant le cheval, les deux hymnes l'associent avec un bouc. Le premier décrit une procession: «cette chèvre de tous les dieux» (noter l'adjectif *viśvadevya*, correspondant à Viśvedeva) est menée en avant avec le coursier: c'est la part de Pūṣan (O'Flaherty 1981: 89-90). La chèvre est la victime sacrificielle préliminaire, la «*Voropfer*» (Geldner 1951, Vol. I: 222) et quand la procession fait trois fois le tour en conduisant le cheval, la chèvre va en tête, «annonçant le sacrifice aux dieux». Le second hymne confirme ce tableau: «Le coursier est venu au massacre, méditant avec son cœur tourné vers les dieux. La chèvre, sa parente, est menée devant; derrière viennent les poètes, les chanteurs» (O'Flaherty 1981: 88).

(b) Les Brāhmaṇa associent également les deux animaux, quoique de façon moins directe. Au poteau central est lié «le cheval, un bouc sans cornes et un gayal (?)» et autour du cheval est liée toute une série de boucs (2.2.1-10). Le cheval lui-même est dédié à Prajāpati (appelé ici divinité suprême), et «ceux qui entourent le corps» sont dédiés chacun à un autre dieu.

(c) Le récit dans le *Mahābhārata* mentionne seulement des taureaux et des «animaux aquatiques» (90.33) et ignore les chèvres, comme le fait le récit du rituel dans le *Rāmāyaṇa* (I.13.24). Cependant, je suppose que les apparences successives de la chèvre et du cheval dans l'histoire de Pénélope sont liées aux sacrifices successifs de chèvre et de cheval dans le rituel indien, et que ces animaux sont apparus dans cet ordre dans la proto-narration.

Cet essai n'a exploré qu'une partie des textes post-homériques et l'a fait seulement de façon sélective, mais, pour ma comparaison finale, je reviens à Homère (11.119-134). Tirésias ne mentionne pas de chevaux, mais il mentionne *deux* sacrifices. Après avoir tué les Prétendants, Ulysse devra se mettre en route avec une rame sur l'épaule et voyager jusqu'à **ce** qu'il arrive chez des gens qui ne connaissent rien de la mer, du sel, des bateaux ou des rames. Quand il rencontrera quelqu'un qui confondra sa rame avec un van, il devra la planter en terre, **et** sacrifier un bélier, un taureau et un sanglier à Poséidon. Ensuite, il retournera chez lui et offrira une hécatombe aux dieux, à chacun d'eux l'un après l'autre (πασι μάλ'εξειης)

Les deux sacrifices sont en opposition. Le premier prend place loin du pays du héros parmi des étrangers; il est adressé à Poséidon seul et sur une échelle relativement modeste - trois victimes et probablement pas d'invités. Le second se situe dans son pays (la petite île d'Ithaque), est adressé à tous les dieux (y compris Poséidon de nouveau ?), l'un après l'autre - **εξετης** implique une liste - et sur une grande échelle, car **εκατομβη** est «un grand sacrifice public». Même chez Homère, comme nous l'apprennent les dictionnaires, le nombre et la nature des victimes n'est pas toujours en accord avec l'étymologie **εκατον**, «cent», **βους**, 'boeuf').

Dans le Livre XIV, Arjuna est essentiellement impliqué dans deux sacrifices, et deux seulement. Du second, nous avons déjà parlé; le Sacrifice du Cheval est célébré dans la capitale sur une échelle quasi cosmique, autant en ce qui concerne les invités que les divinités. Car, bien que Prajāpati soit la figure centrale, les Brāhmaṇa montrent clairement qu'il n'est pas seul: il désire conserver le sacrifice pour lui-même, mais les autres divinités réclament leur part (2.1.1) . «Le cheval est la noblesse, et les autres animaux sont le peuple ... le cheval seul appartient à Prajāpati, et tous les autres sont sacrés pour les dieux» (2.2.15). «Étant donné que le cheval est sacré pour Prajāpati, pourquoi est-il aspergé aussi pour d'autres dieux ?» demande le texte. C'est parce que tous les dieux sont concernés par le sacrifice (1.2.9). «Le cheval est abattu pour toutes les divinités» (3.4.1). Mais ce panthéon n'est pas honoré seulement en tant que collectivité anonyme. Quand les épiploons (*omenta*) sont offerts aux dieux, le sacrifiant les offre «divinité après divinité (*yathādevatam*)» (5.3.1-6). Quelquefois le texte donne une séquence de noms divins: «Louange à A... Louange à B...» (1.8.2-8) ou: «telle et telle chèvre à A... telle et telle à B...» (2.2.3-9).

Le premier sacrifice d'Arjuna prend place durant l'expédition himalayenne. La capitale est dans la plaine, et, pour atteindre son but, l'expédition doit traverser «des lacs, des rivières, des forêts et des bosquets» (63.6), ce qui implique une distance considérable; de plus leur voyage vers le nord les éloigne de la mer. L'expédition est assez importante, mais modeste en comparaison du Sacrifice du Cheval, et n'implique aucun invité. Mais surtout ce sacrifice n'est pas destiné à tous les dieux, mais tout d'abord à Śiva et secondairement à ses auxiliaires. L'or avait été enterré à l'origine par un roi, qui l'avait obtenu en suivant une instruction qui lui enjoignait d'aller dans les montagnes et de se concilier Śiva (8. 12-31). Bhīma les presse d'en faire autant (62.13); et ainsi font-ils (64. 1-4). Des offrandes sont faites également à Kubera, l'ami de Śiva, et à d'autres divinités, mais l'expédition se tourne tout d'abord vers Śiva. C'est à lui seul que des offrandes sont présentées avant les deux étapes du voyage (62.18-19; 64.18). Mais en plus de tout cela (cf. Allen 1998), Śiva et Poséidon sont tous deux porteurs de trident.

Ainsi le raisonnement est que sacrifice à Poséidon:hécatombe équivaut à sacrifice à Śiva:Sacrifice du cheval.

Lorsque l'on compare deux choses, disons deux histoires, la façon la plus commode est de partir de l'une d'elles et de montrer comment l'autre en diverge. Étant donné que la tradition épique sanskrit est abondante et cohérente et que la tradition grecque étudiée ici est maigre et incohérente, on est tenté de partir du sanskrit. Du point de vue de la diachronie, c'est évidemment un non-sens. Il n'y a aucune possibilité que le Mahābhārata se cache derrière le grec, et s'il existe des similarités précises, cela doit être parce que les deux proviennent d'un troisième corps de narration. Ce dernier doit avoir contenu certains liens entre un proto-héros et un cheval, et il est probable que cette histoire ressemblait plus au Sacrifice du Cheval qu'à la métamorphose gratuite du grec.

Les comparatistes ne seront pas surpris par cette conclusion qui se rapporte à un vieux débat: le royal sacrifice du cheval a été postulé pour la première fois comme une institution proto-indo-européenne par Schröder (1927). L'article de Schröder a souvent été cité, p. ex. par Dumézil (1975: 215-219) et O'Flaherty (1980: 338), mais ce que l'on peut exactement reconstituer reste sujet à controverses (Polomé 1994a, 1994b; Sergent 1995: 365). Le rapprochement présenté ici apporte de nouveaux matériaux à ce débat, qui est déjà suffisamment complexe.

Ce qui est peut-être le plus surprenant, c'est que les sources gréco-romaines utilisées dans ce rapprochement soient si tardives. Je suppose que cela est dû en partie à la perte de manuscrits antérieurs; mais si l'on en est surpris, c'est probablement que les chercheurs ont eu tendance à sous-estimer à la fois l'endurance des traditions orales, et leur capacité à éviter les textes les plus anciens pour refaire surface dans des textes plus récents. Mais comment ce by-pass pourrait-il être démontré, sinon par un comparatisme basé sur les famille de langages ?

RÉFÉRENCES

ALLEN, N.J.

- 1996. «The Hero's Five Relationships: a Proto-Indo-European Story» in J. Leslie (ed.), *Myths and Myth-making*, London: Curzon
- ... 1998. «Homer's Simile, Vyasa's Story», *Journal of Mediterranean Studies*, Vol. VI.
- ... 1999. «Arjuna and the second function: A Dumézilian crux», *Journal of the royal asiatic Society* 3, Vol. IX.

- BIARDEAU, Madeleine 1989. *Histoires de poteaux: variations védiques autour de la Déesse hindoue*, Paris, École Française de l'Extrême Orient.
- DUMÉZIL, G. 1975. *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris: Gallimard.
- DUMONT, P.E. 1927. *L'Āśvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique, d'après des textes du Yajurveda blanc*, Paris: Geuthner.
- FRAZER, Sir James G. 1921. *Apollodorus: The Library* (2 vols., Loeb), London: Heinemann
- GELDNER, K.F. 1951. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* (4 vols.), Boston: Harvard.
- GRIMAL, P. 1982. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris: PUF.
- HARTMANN, A. 1917. *Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus*, Munich: C.H. Beck.
- KANE, P.V. 1941. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval, Religious and Civil Law)*, 5 vols. 1930-1962**NB**, Vol. 2, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- KATZ, Ruth C. 1990. *Arjuna in the Mahabharata: Where Krishna is, There is Victory*, (1^{ère} ed. indienne, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mahābhārata* 1933-1960. Critical edition (19 vols.) by V.S. Sukthankar *et al.*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- O'FLAHERTY, Wendy D. 1
 980. *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- ... 1981. *The Rig Veda: An Anthology*, Harmondsworth: Penguin.
- POLOMÉ Edgar C.
 1994a. «Das Pferd in der Religion der eurasiatischen Völker» in B. Hänsel et S. Zimmer (eds.), *Die Indogermanen und das Pferd*, Budapest: Archaeolingua.
- ... 1944b. «L'Āśvamedha est-il un rituel de date indo-européenne ?» in *Nomina rerum: hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, (Nice: Centre de recherches Comparatives sur les Langues de la Méditerranée Ancienne (LAMA).
- ROY, P.C. (recte K.M. GANGULI) S.D. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, Calcutta: Oriental (12 vols., 2^{ème} ed.).
- Śatapatha Brāhmaṇa, according to the text of the Mādhyandina School* 1882-1900. Oxford: Oxford University Press (5 vols, trad. J. Eggeling).
- SCHMIDT, Johannes 1887-1909. «Odysseus» in W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Vol 3, Leipzig: Teubner, pp. 602-681.

- SCHRÏDER, F.R. 1927. «Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer», *Zeitschrift für Celtische Philologie*, Vol. XVI, pp. 310-312.
- SERGENT, Bernard 1995. *Les indo-européens: histoire, langues, mythes*, Paris: Payot.
- STANFORD, W.B. *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Michigan: Ann Arbor (2^{ème} ed.)
- WÛST, E. 1937. «Odysseus» in W. Kroll (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Vol. 17, Stuttgart: Metzler, pp. 1905-1996.