

POURQUOI ULYSSE EST-IL DEVENU UN CHEVAL ?*

par N.J. ALLEN

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

Traduction: Gilles Schaufelberger

* N.J. Allen, «Why did Odysseus become a horse?», *JASO* 26, 1993, pp. 143-154.

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 à ceux qui détiennent le 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 mise 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 G. 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. P. Grimal (1982) l'omet dans son article sur Ulysse, bien qu'elle apparaisse sous l'obscur figure de Hals. W.B. Stanford (1963, p 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 en a rassemblé les références dans les grandes encyclopédies (J. Schmidt 1897-1909,

p. 692; E. Wüst 1937, p. 1993) et elle est discutée dans A. Hartmann (1917).

Trois auteurs sont cités:

(i) Ptolémée, fils d'Hephestion, dit Khennos, mythographe peu connu du II^{ème} siècle après J.C. (*Nov. Hist.* 4, Westermann, pp. 194-5):

On dit qu'il existe en Étrurie un endroit appelé la tour de Hals, qui tire son nom d'une sorcière (*pharmakis*) étrusque appelée Hals, qui fut une servante 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 (*eis hippon metebale tois pharmakois*) 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 fait dire à Ulysse par Tirésias: « la mort te viendra de la mer » (*ex alos - Od.* 11, 134).

Hals (« mer »), apparenté au mot français « sel », n'est mentionnée par aucune autre source classique et a été, sans doute, inventée pour rendre compréhensible la prophétie de Tiresias. De même la référence à la vieillesse (*gerasas*) rappelle la suite de la prophétie: Ulysse mourra, « terrassé par une vieillesse harmonieuse (ou confortable), *gêrai*. » 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, *istoria*, *mutos* et *plasma*, 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 (*metaballô* 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 qui ne le reconnaît pas (version présente 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 (*eis hippon metebale tèn morphên*).

(iii) Deux siècles plus tard, Servius, écrivant en latin un commentaire érudit sur l'Énéide, décide d'annoter la référence à Ulysse faite en 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 (*kentron thalassias trugonos*) 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 les derniers ait copié sur les premiers. Plus vraisemblablement, les trois ont puisé dans des sources écrites antérieures à Ptolémée Khennos; et l'on peut facilement imaginer que la première de ces sources était la mise par écrit d'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 (N.J. 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), Calypso 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 G. Dumézil, les proto-indo-européens possédaient une typologie d'union matrimoniale, 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 similitudes *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 Draupadī, 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. Les quatre livres restants 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 Écritures¹.

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.

¹ Une étude historique pourrait inclure des traces de ce rituel identifié par Biardeau (1989, pp. 166-241) dans certains villages tamouls contemporains.

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 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 Hals 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)². 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 Babhruvāhana 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

² Toutes les références au *Mahābhārata*, à moins qu'il n'en soit indiqué autrement, se rapportent au Livre XIV de l'Édition Critique; trad. Ganguli K.M. trad., Roy P.C. éd., (12 vol.), Calcutta 1883-1896, XIV, 72, pp. 124-125.

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 P.E. 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. *saṃVIŚ*: « approcher, coucher avec »). Deuxièmement, bien qu'on ne dise rien du rôle des autres épouses dans le rituel, elles sont certainement présentes. Après le duel, les deux épouses sont explicitement invitées (82, 24); quand elles arrivent à la capitale, elles rencontrent la princesse Subhadra qui est déjà là (90, 2); et, une fois le rituel terminé, 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 chthonique féminin et, de façon plus terre à terre, il doit produire un héritier. Il est donc naturel que Draupadī, 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. Draupadī 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 Pāṇḍava³.

Pour nous résumer, Ulysse est physiquement transformé en cheval, tandis qu'Arjuna est symboliquement associé à un cheval; et la raison pour l'apparition

³ 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 sq.). Je cite ce lien Indra/cheval parce qu'il s'harmonise avec le lien Arjuna/cheval.

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* (1, 9, 9)⁴. Cependant les cinq enfants de Draupadī, 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 Subhadra 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 assurée *avant* la copulation rituelle, les deux événements ne sont pas sans rapport.

On pourrait objecter à mes arguments, de façon plus sérieuse, 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 principale, 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, Sir J.G.

⁴ Toutes les références au *Śatapatha Brāhmaṇa* se rapportent au livre XIII.

Frazer (1921, Vol. II, p. 303) rassemble quinze références classiques. Cette histoire a souvent été rapprochée (comme par R. Katz 1990, p. 198) d'autres duels père-fils comme ceux de Rustam-Sohrab ou de Cúchulainn-Conlaí, et aussi d'Arjuna-Babhravāhana. 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'*hippos*, « 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-Citrāngadā (N.J. 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, Ptolémée 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 scholie 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 Babhravāhana (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 (*pharmakois*) - à comparer avec la résurrection d'Arjuna par Ulūpī. Ainsi, en reliant la métamorphose équine avec Circé, Ptolémée 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 omis 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 (N.J. Allen 1996, p. 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: *pan* est le neutre de *pas*, « 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 (*pasin*, datif pluriel). Mais les cinq fils de Draupadī incarnent collectivement les Viśvedeva, les « Tout-dieux » (*viśva*, « tout, complet, universel »)
- (iv) *Boucs.* Selon la deuxième variante de Servius, Pan a été engendré par Hermès sous forme d'un bouc. J'ignore Hermès et je me centre sur l'occurrence simultanée bouc-cheval - Pénélope a d'abord un amant qui prend la forme d'un bouc, 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, p. 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: « ce bouc de tous les dieux » (noter l'adjectif *viśvedevya*, correspondant à Viśvedeva) est menée en avant avec le coursier: c'est la part de Pūṣan (W.D. O'Flaherty 1981, pp. 89-90). Le bouc est la victime sacrificielle préliminaire, la « *Voropfer* » (K.F. Geldner 1951, Vol. I, p. 222) et quand la procession fait trois fois le tour en conduisant le cheval, le bouc 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. Le bouc, son parent, est mené devant; derrière viennent les poètes, les chanteurs » (W.D. O'Flaherty 1981, p. 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 boucs comme le fait le récit du rituel dans le Rāmāyaṇa (I, 14, .24). Cependant, je suppose que les apparences successives du bouc et du cheval dans l'histoire de Pénélope sont liées aux sacrifices successifs de bouc 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 (*pasi mal' exeiês*)

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 - *exeiês* implique une liste - et sur une grande échelle, car *ekatombê* 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 *ekaton*, « cent » et *bous*, « 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. N.J. 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 F.R. Schröder (1927). Cet article de F.R. Schröder a souvent été cité, p. ex. par G. Dumézil (1975, pp. 215-219) et W.D. O'Flaherty (1980, p. 338), mais ce que l'on peut exactement reconstituer reste sujet à controverses (E.C. Polomé 1994a, 1994b; B. Sergent 1995, p. 365). Le rapprochement présenté ici apporte de nouveaux matériaux à ce débat, qui est déjà suffisamment complexe.

Ce qui est peut-être 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 familles de langages ?

RÉFÉRENCES

ALLEN, N.J.

1996a « The Hero's Five Relationships: a Proto-Indo-European Story » in J. Leslie (ed.), *Myth and Myth-making*, London: Curzon.

1996c « Homer's Simile, Vyasa's Story », *Journal of Mediterranean Studies*, Vol. VI, pp. 206-218.

1999b « Arjuna and the second function: A Dumézilian crux », *Journal of the Royal Asiatic Society* 3, Vol. IX, pp. 403-418.

BIARDEAU M., *Histoires de poteaux: variations védiques autour de la Déesse hindoue*, École Française de l'Extrême Orient, Paris 1989.

DUMÉZIL, G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Gallimard, Paris 1975.

DUMONT P.E., *L'Āśvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique, d'après les textes du Yajurveda blanc*, Geuthner, Paris 1927.

FRAZER Sir James G., *Apollodorus: The Library* (2 vols., Loeb), Heinemann, London 1921.

GANGULI K.M., *The Mahabharata*, trad. angl., 12 vol., Roy P.C. éd, Munshiram Manoharlal, Calcutta 1883-1896

GELDNER K.F., *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* (4 vols.), Harvard, Boston 1951.

GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, Paris 1982.

HARTMANN A., *Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus*, C.H. Beck., Munich 1917.

KANE, P.V. 1941. *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval, Religious and Civil Law)*, 5 vols., Vol. 2, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1930-1962.

KATZ, R.C. . *Arjuna in the Mahabharata: Where Krishna is, There is Victory*, (1^{ère} ed. indienne, Motilal Banarsidass, Delhi 1990.

Mahābhārata, Critical edition (19 vols.) by V.S. Sukthankar- *et al.*, Bhandarkar Oriental Research Institute., Po

O'FLAHERTY, W. D.

1980. *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*, Motilal Banarsidass, Delhi.

1981. *The Rig Veda: An Anthology*, Penguin., Harmondsworth.

POLOMÉ Edgar C.

1994a. « Das Pferd in der Religion der eurasischen Völker » in B. Hänsel et S. Zimmer (eds.), *Die Indogermanen und das Pferd*, Budapest: Archaeolingua.

1994b. « L'Āśvamedha est-il un rituel de date indo-européenne ? » in *Nomina rerum: hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, Centre de recherches Comparatives sur les Langues de la Méditerranée Ancienne (LAMA), Faculté de Lettres, Nice.

Rāmāyaṇa

The Valmiki Ramayana, Critical Edition, 7 vols., éd. Bhatt G.H. et Shah U.P., Oriental Institute, Baroda 1960-1975.

Śatapatha Brāhmaṇa, according to the text of the Mādhyandina School 1882-1900. Oxford: Oxford University Press (5 vols, trad. J. Eggeling).

SCHMIDT J., . « Odysseus » in W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Vol 3, Teubner, Leipzig 1887-1909, pp. 602-681.

SCHRÖDER F.R., « Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer », *Zeitschrift für Celtische Philologie*, Vol. XVI, 1927, pp. 310-312.

SERGENT B., . *Les indo-européens: histoire, langues, mythes*, Payot., Paris 1995.

STANFORD, W.B. *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Michigan: Ann Arbor (2^{ème} ed.)

WÜST E., 1937. « Odysseus » in W. Kroll (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Vol. 17, Metzler, Stuttgart, pp. 1905-1996.