

**COMPARAISON D'HOMÈRE
ET RÉCIT DE VYĀSA***

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, « Homer's simile, Vyasa's story », *Journal of Mediterranean Studies* 6 (2), 1996, pp. 206-211.

Cet article compare un passage de l'*Odyssée* d'Homère avec un passage de l'épopée sanskrite, le *Mahābhārata*. Les deux passages relatent un voyage entrepris par le héros principal — respectivement Ulysse et Arjuna, dont j'ai exploré les relations dans de précédents articles. Ulysse voyage vers Schérie, Arjuna vers le ciel. Dans les deux cas le voyage démarre et se termine sans encombres, mais il contient une épreuve qui se divise en deux parties. Dans l'épopée grecque, cette épreuve est temporairement interrompue quand le héros aperçoit la terre et Homère décrit sa joie par une comparaison. Dans l'épopée sanskrite, l'interruption est un bref épisode mettant en cause le dieu Śiva et quelques ṛṣi. Cet article soutient que ces deux récits de voyage dérivent d'une unique proto-narration, et en particulier que la comparaison d'Homère dérive d'un épisode qui lui ressemble en sanskrit.

L'origine d'une comparaison

La préhistoire des épopées homériques est l'objet d'une fascination permanente. Quelle que soit l'époque où elles furent mises par écrit (vers 650 avant J. C. selon West 1995), tous sont d'accord sur le fait qu'elles se sont construites à partir une tradition grecque antérieure d'épopée orale exprimée dans un langage poétique particulier. L'épopée indienne s'est également développée à partir d'une tradition orale antérieure (mais qui, dans ce cas, n'a pas été mise par écrit au moins avant le quatrième siècle avant J. C.). On peut donc se demander ce que l'on pourrait tirer d'une approche comparative de ces deux traditions. On peut procéder à des comparaisons de bien des façons, et à bien des niveaux, mais cet article est plus étroitement délimité. Je ne m'occuperai pas d'Homère ou de Vyāsa (le sage mythique qui est supposé avoir écrit le *Mahābhārata*), mais de deux courts passages qui leur sont attribués. Au cœur de cet article, une comparaison de quatre vers dans l'*Odyssée* (V, 394-397) et un passage de six *ślokas* du *Mahābhārata* (III, 39, 25-30)¹.

Quand on considère ces deux passages indépendamment l'un de l'autre, les différences entre eux sont si nombreuses et les ressemblances si abstraites, qu'on peut raisonnablement penser qu'il n'y a pas de liens entre eux. Cependant, si l'on regarde le contexte ou le cadre dans lequel ces brefs récits sont situés, il n'en est plus de même: les similitudes sont si nombreuses et si variées, qu'il faut bien en trouver une explication. Il est peu probable qu'il y ait eu une influence directe d'une épopée sur l'autre, et la meilleure explication est que ces deux passages du récit ont une origine commune, que j'appelle la proto-narration. Mais si les contextes sont liés de cette manière, il devient bien plus vraisemblable que les passages examinés soient eux-mêmes liés. On peut alors se demander si le passage de la proto-narration

¹ Je m'appuie tout du long sur l'Édition Critique. Toutes les citations sont tirées du Livre III, sauf indication contraire. La traduction la plus commode est celle de van Buitenen 1975, qui donne également une introduction générale.

examiné était une comparaison ou bien une partie de l'histoire principale. Si c'était une partie de l'histoire principale, comme je le prétends, nous pourrions apprendre quelque chose au sujet de l'origine de la comparaison d'Homère. C'est principalement cela mon but.

Environnement

Où et quand la proto-narration a-t-elle été racontée, voilà une question intéressante: je suppose que c'était où et quand le proto-indo-européen était parlé. Cependant, comme ce problème est distinct de la tâche que nous nous sommes fixée de démontrer l'existence d'une proto-narration et la présence dans cette proto-narration des ancêtres des passages examinés, je m'en tiendrai là, et je commencerai par une brève introduction des passages examinés et de leurs contextes.

Le Livre V de l'*Odyssée* raconte le voyage d'Ulysse d'Ogygie, l'île de Calypso, à Schérie. La traversée commence facilement, mais ensuite tourne à l'épreuve: le radeau du héros est naufragé au cours d'une tempête envoyée par Poséidon, et ce n'est qu'après maintes difficultés qu'il réussit à aborder. Cependant, entre la tempête et l'abordage, l'épreuve cesse temporairement: Poséidon s'en va, la mer redevient calme, le rivage est proche et le héros se sent optimiste. C'est là qu'intervient la comparaison: Ulysse, soulagé à la vue du rivage, est comparé à un enfant dont le père commence à recouvrer la santé après une longue maladie débilite.

Le Livre III du *Mahābhārata* raconte l'exil de douze années des cinq frères Pāṇḍava et de leur épouse commune, Draupadī. Après de longs mois d'exil, Arjuna (le troisième frère par ordre de naissance et, de bien des manières, le personnage central de l'épopée) quitte sa famille et entreprend un voyage vers le Ciel pour rencontrer Indra, le roi des dieux, son divin progéniteur. Il va au nord vers les Himalayas et entreprend des austérités en l'honneur de Śiva². Le dieu descend sous la forme d'un chasseur tribal et défait le héros en un combat au corps à corps. Après s'être réconcilié avec Śiva et avoir traité avec certains autres dieux, Arjuna est transporté au Ciel dans le chariot d'Indra.

Le passage examiné se situe entre les austérités d'Arjuna et son combat avec Śiva — en d'autres mots, entre les deux moitiés d'une épreuve. Il relie ces deux moitiés en introduisant un groupe de ṛṣis^{NdT} qui sont si inquiets des austérités d'Arjuna (elles pourraient lui donner une redoutable puissance surnaturelle) qu'ils se rendent auprès de Śiva pour exprimer leur anxiété. Le dieu les rassure et ils repartent heureux. Leur félicité correspond, comme je le montrerai, à celle des enfants dans la comparaison d'Homère.

² J'utilise le nom Śiva en place de la variété de noms utilisés dans le texte original.

NdT NdT: les ṛṣis sont des sortes de démiurges qui ont joué un grand rôle, à la fois dans le peuplement du monde et dans l'écriture des Vedas.

Point de départ

Comment arrive-t-on à une telle comparaison ? La recherche de similitudes entre les épopées des différentes langues indo-européennes, et en particulier entre les plus anciennes de ces épopées (c'est-à-dire les premières à avoir été mises par écrit) est une entreprise si évidemment raisonnable qu'elle ne nécessite pas de justification. Le problème est: comment s'y prendre pour rechercher ces similitudes. A priori, elles peuvent exister à tous les niveaux, depuis les plus petits motifs jusqu'aux grandes structures sous-jacentes. Déterminer les termes de la comparaison est loin d'être évident.

Un point de départ pourrait être les comparaisons entreprises par d'autres. Cependant, bien que des ressemblances sporadiques aient souvent été notées, les comparaisons systématiques entre les deux récits sont bien moins nombreuses qu'on pourrait s'y attendre. G. Dumézil, le personnage dominant dans le domaine du comparatisme culturel indo-européen, écrivit sa classique analyse du *Mahābhārata* (1968, 1ère partie) essentiellement sans s'appuyer sur le matériel grec, et quand il compara les traditions épiques grecque et indienne (1971, 1ère partie), il le fit en tenant compte surtout du personnage extra-homérique d'Hercule³. Malgré les archaïsmes de sa langue, il considérait Homère comme trop créatif et trop innovateur pour laisser beaucoup de possibilités au comparatiste (1968, pp. 580-581), et je n'ai trouvé dans ses œuvres aucune réaction aux comparaisons faites par G. Germain (1954, ch. 1) entre les scènes où Ulysse et Arjuna surpassent respectivement leurs rivaux dans des concours à l'arc. Cependant cette recherche des similitudes continue. Par exemple, D. Dubuisson (1991) montre que la comparaison entre Hélène de Troie et Sītā dans le *Rāmāyaṇa* mérite d'être poursuivie, et S. W. Jamison (1994) compare de façon convaincante un aspect des enlèvements d'Hélène et de Draupadī. J. Baldick (1994), bien qu'il soit, à mon avis, trop ambitieux et trop tributaire d'une adaptation indéfendable du schéma fonctionnel de G. Dumézil, a eu au moins le mérite de suggérer l'ampleur et l'importance des questions qui demandent des recherches détaillées.

En fait, cet article prend comme point de départ un de mes articles précédents (N.J. Allen 1996, résumé en 1993) qui compare la série des femmes rencontrées par Ulysse durant la seconde partie de son voyage de retour de Troie avec la série de femmes que rencontre Arjuna (vers la fin du Livre I) quand, par pénitence, il visite les quatre parties de l'Inde. Les comparaisons s'établissaient ainsi: Circé - Ulūpī (toutes deux magiciennes); Sirènes, Charybde et Scylla - Vargā et ses quatre amies

³ B. Preciado-Solis, sans se référer à G. Dumézil, compare Hercule avec Kṛṣṇa, mais s'appuie moins sur l'épopée que sur les *Purāṇa* plus tardifs. V. Guthal (1994) traite les deux épopées comme la production de poètes individuels, ignorant les traditions auxquelles ils appartiennent. Voir aussi C. Vielle.

(tentatrices chantantes transformées en crocodiles); Calypso - Citrāṅgadā (toutes deux relativement ternes); Nausicaa - Subhadṛā; et finalement Pénélope - Draupadī (les femmes les plus importantes pour les héros). Le rapprochement entre Nausicaa et Subhadṛā s'appuyait sur quinze points de ressemblance entre les épisodes les concernant, et pourtant ces femmes diffèrent profondément: Subhadṛā épouse Arjuna, Nausicaa n'épouse pas Ulysse; les désirs amoureux de Nausicaa sont encouragés par Athéna et son père propose l'union, mais Ulysse évite toute liaison sexuelle ou maritale.

Peut-on simplement dire que, sur ce point particulier, les deux épopées ont divergé ? Ce serait une erreur: il suffit de lire, après le Livre I, le passage où Arjuna quitte son épouse et ses co-maris, part en voyage, et rencontre une autre femme. Cela se produit au début du Livre III, pendant sa visite au Ciel, où la femme en question est la très belle nymphe Urvaśī. Indra suggère une liaison amoureuse et la nymphe est enthousiaste, mais le héros évite de s'engager. Ainsi Urvaśī ressemble à Nausicaa dans un des points les plus saillants par lequel Subhadṛā diffère d'elle.

Puisque deux rapprochements sont en jeu (Nausicaa - Subhadṛā et Nausicaa - Urvaśī) on peut immédiatement se demander si la proto-narration contient une seule femme comme en grec ou deux comme en sanskrit. Les deux femmes indiennes sont non seulement entièrement distinctes, mais aussi bien intégrées dans les passages les concernant: elles ne paraissent pas être des doublets. Ainsi il est bien plus facile d'envisager Nausicaa comme une fusion de deux personnages de la proto-narration que d'imaginer Subhadṛā et Urvaśī se partageant entre elles les caractéristiques d'une unique proto-Nausicaa.

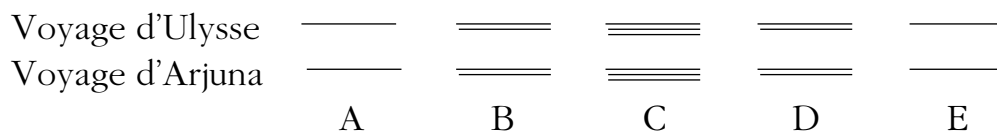
Quoi que l'on puisse penser de cette alternative, le rapprochement Nausicaa - Urvaśī suggère que l'on peut poursuivre la comparaison dans une nouvelle direction. En regardant ce qui s'est produit dans le récit avant la rencontre de la jeune fille et du héros, on peut s'interroger sur les points communs entre les voyages qui les amènent à se rencontrer. Le schéma suivant peut clarifier les choses.

	<i>MBh. 1</i>	<i>Od.</i>	<i>MBh. 3</i>
Femme nubile	Subhadṛā	Nausicaa	Urvaśī
Sa patrie	Dvāṛakā	Schérie	Ciel
Voyage du héros	depuis Maṅipura	depuis Ogygie	depuis la forêt

Alors que le voyage d'Arjuna de Maṅipura à Dvāṛakā est dépourvu d'aventures, les voyages concernant les passages examinés — Ogygie à Schérie, Forêt Kāmyaka vers le Ciel — sont tous deux marqués par des épreuves. Ainsi la comparaison *pourrait* être enrichissante. Pour le but que je me propose ici, à savoir éclaircir la comparaison avec le père malade, il n'est pas nécessaire de comparer entièrement ces

voyages, quoique je me propose de le faire en un autre lieu. De plus, si Nausicaa correspond aussi bien à Subhadrā qu'à Urvaśī, le voyage d'Ogygie à Schérie correspond d'une certaine manière au voyage d'Arjuna du Livre I aussi bien qu'à celui du Livre III, mais puisque le premier ne contient pas d'équivalence avec les passages examinés, il ne présente pas d'intérêt pour la suite.

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, la discussion se divise en deux parties: la première partie considère les deux voyages comme des ensembles, du point de vue du voyageur, de la structure de l'épisode, de quelques détails particuliers et de la technique du récit; la seconde partie compare les passages examinés. Le diagramme ci-dessous se rapporte à la structure générale des récits des voyages, mais n'essaye pas de montrer l'étendue respective du texte concernant chacun des épisodes dans les deux épopées. La section centrale C représente les passages examinés, tandis que B et D représentent les deux moitiés de l'épreuve.



I. Le contexte

Le héros

En plus d'être le personnage central de leurs épopées respectives, Ulysse et Arjuna ont en commun l'aventure que j'ai prise pour point de départ: ayant laissé leurs femmes principales dans un endroit, ils rencontrent des femmes dans quatre régions différentes, avant de retourner chez leur première femme. De plus, vers la fin de leurs vies, ils combattent tous deux en duel avec un de leurs fils (pas le plus remarquable) et sont associés ou identifiés à un cheval (N.J. Allen, 1995). Ainsi les deux voyages que nous allons comparer sont entrepris par des héros dont les vies sont parallèles en d'autres moments.

La structure du voyage

- A. Pour les deux héros, le voyage démarre heureusement et agréablement (comme nous le verrons) et c'est seulement quand le voyage a été physiquement largement entamé que commence l'épreuve. Comme nous l'avons déjà noté, cette épreuve se divise en deux parties, séparées par une rémission (C) contenant les passages examinés.
- B. Dans la première partie, la tempête détruit progressivement le radeau d'Ulysse et les austérités d'Arjuna deviennent progressivement plus sévères. Ulysse voit son radeau réduit à une carcasse incapable de naviguer, puis à une seule planche, et enfin, il se retrouve à nager nu, maintenu à

flot seulement par le *krêdemnon* (voile, mantille ou châle, V, 373) d'Ino. Arjuna s'installe dans une clairière himalayenne, et, mois après mois, augmente la sévérité de son régime alimentaire et de ses exercices d'ascèse et de *yoga* jusqu'à ce que — au quatrième mois — il ne vive plus que d'air (c'est-à-dire qu'il suive un jeûne rigoureux), debout sur la pointe des pieds et les bras levés (III, 39, 23).

D. Dans la deuxième partie de l'épreuve, Ulysse est d'abord projeté contre un rocher rugueux, y laissant un peu de sa peau au passage et se noyant presque. Il lui faut encore nager jusqu'à ce qu'il trouve une embouchure de rivière où il peut aborder. Là, il s'évanouit, prostré et respirant à peine. Quant à Arjuna, un chasseur (Śiva déguisé) se prend de querelle avec lui à propos d'un sanglier sauvage qu'ils ont tiré tous les deux ensemble, et le duel se déroule à coups de flèches, puis de pierres, ensuite à coups de poings puis à la lutte, jusqu'à ce que le héros s'affale, inconscient.

D'un certain point de vue l'épreuve d'Ulysse continue: il grimpe la colline en titubant et passe la nuit dans un tas de feuilles. Ce n'est que l'après-midi suivante qu'elle se termine, quand Nausicaa lui donne nourriture et vêtement. Cependant ses souffrances à terre peuvent être considérées comme faisant partie d'un épisode différent de ses souffrances en mer, et, pour le but que nous nous proposons, nous n'avons pas besoin d'aller plus loin que l'abordage.

E. Quand Ulysse prie le dieu anonyme de la rivière, qui lui facilite l'abordage (V, 451 - 453), c'est l'heureuse fin de son épreuve en mer. Pour Arjuna, la fin de son épreuve a lieu quand lui est accordée une vision de Śiva sous sa forme divine et quand, après qu'il a prié le dieu, il reçoit pardon, louanges, une arme surnaturelle et la guérison instantanée des souffrances physiques qu'il a endurées.

La comparaison globale peut être résumée dans le schéma suivant, qui suggère des titres pour les différents épisodes d'une hypothétique proto-narration. Ces titres serviront aussi de référence aux passages correspondants des épopées.

	<i>Odyssée</i>	<i>Mahābhārata</i>	<i>proto-narration</i>
A.	17 jours sur le radeau	voyage yogique	voyage tranquille
B.	la tempête	austérités d'Arjuna	épreuve I
C.	calme et comparaison	les ṛṣis visitent Śiva	rémission
D.	abordage difficile	duel avec Śiva	épreuve II
E.	aide du dieu inconnu	aide de Śiva	fin heureuse

Les ressemblances entre les deux voyages doivent, bien sûr, être évaluées en tenant compte de leurs considérables différences. Les deux héros eux-mêmes sont différents de bien des manières (N.J. Allen 1996) et leurs buts sont bien différents, au moins superficiellement. Ulysse a attendu durant de nombreuses années de revenir chez lui à Ithaque, alors qu'Arjuna obéit aux instructions de son frère aîné Yudhiṣṭhira d'aller demander des armes divines à Indra (III, 38, 13). Ceci avec en vue la défaite ultime des ennemis des Pāṇḍava et le retour à la capitale royale, mais ce n'est que dans ce sens indirect qu'il part pour un voyage de retour. En fait, alors

qu'Ulysse revient vers sa Pénélope bien-aimée, Arjuna quitte sa bien-aimée Draupadi dans la forêt.

Pendant le « voyage tranquille », Ulysse traverse l'océan de façon plus ou moins naturelle, gouvernant son radeau bien approvisionné sous la gentille brise que lui souffle Calypso, tandis qu'Arjuna se déplace à toute vitesse sur terre, rapide comme le vent — son yoga le rend aussi vite que la pensée (III, 38, 27). L'épreuve a des significations différentes dans les deux cas. Bien qu'il ait été averti par Calypso des ennuis qui l'attendaient (V, 207), Ulysse est présenté comme une victime involontaire de la colère de Poséidon (due au fait qu'il avait rendu Polyphème aveugle huit années auparavant). Au contraire, les austérités d'Arjuna sont plus ou moins volontaires: bien qu'elles soient orientées vers Śiva, elles ne lui sont pas imposées par le dieu, elles ne sont pas non plus une pénitence. Arjuna s'adresse à Śiva à cause des instructions qu'il a reçues, non seulement de Yudhiṣṭhira mais aussi d'Indra lui-même qui, déguisé en ascète, rencontre son fils dans les Himalayas et l'encourage (III, 38, 43; 163, 13).

Ulysse s'agrippant au rocher inanimé contre lequel la vague l'avait jeté ne ressemble pas à Arjuna s'agrippant au dieu chasseur au paroxysme de leur duel, et l'aide d'Athéna durant l'« épreuve II » ne se retrouve pas dans le récit sanskrit. Ulysse prie le dieu de la rivière avant de s'évanouir sur le rivage, tandis qu'Arjuna s'évanouit avant de prier le dieu Śiva. Śiva est présent depuis le début de l'« épreuve I » jusqu'à la « fin heureuse », tandis que Poséidon s'en va à la fin de l'« épreuve I » (V, 381), et rien ne le relie de manière évidente au rocher ou au dieu de la rivière, encore moins à la comparaison avec le père malade. Tout au plus peut-on penser que les difficultés de l'abordage s'accordent avec les paroles d'adieu du dieu (V, 379), disant que les souffrances (*kakotêtos*) qui attendent encore Ulysse ne seront pas insignifiantes.

Devant toutes ces différences (et on peut encore en ajouter d'autres), un sceptique trouverait des arguments pour mettre en doute l'affinité de ces deux voyages.

Le voyage tranquille

1. Ulysse réalise, lorsque Calypso lui parle la première fois de son voyage, que sa route se situe dans une grande et terrible étendue de mer qui n'est jamais traversée par aucun navire (V, 175-176), encore moins par des radeaux. Tandis qu'il va vers le nord, Arjuna pénètre dans une horrible forêt épineuse, habitée par des animaux sauvages et des êtres plus ou moins surnaturels, mais évitée par les hommes ordinaires (*mānuṣa-varjitaṃ*, III, 39, 13-14). Ainsi les deux héros voyagent par des routes peu fréquentées.
2. Tant qu'Ulysse est à la barre, le sommeil ne tombe pas sur ses yeux (V, 271) — apparemment pendant dix-sept jours. Arjuna atteint les montagnes en un seul jour, mais continue après nuit et jour sans fatigue (*divā-rātram atandritaḥ*, III, 38, 28-29). Ainsi les deux héros font preuve d'une résistance inhabituelle à la fatigue.

3. Selon les instructions de Calypso, Ulysse navigue en gardant à l'œil certaines étoiles (V, 272-277), tandis qu'Arjuna se met en route « en soupirant et en regardant en l'air » (*ūrdhvam udikṣya*, III, 38, 17) — sans qu'il y ait à cela une raison particulière. Ainsi les deux héros regardent le ciel.
4. Dans la version grecque, la fin du « voyage tranquille » est marquée par deux références à des montagnes: le dix-huitième jour Ulysse aperçoit les montagnes indistinctes de Schérie (V, 279); et c'est des montagnes de Solymi que Poséidon voit le héros. Le « voyage tranquille » d'Arjuna se termine dans les Himalayas et de nombreuses montagnes sont nommées (Gandhamādana, Himālaya, Pic de Bhr̥gu, Montagne Froide). De plus, dans sa prière à Śiva, Arjuna prétend que la montagne sur laquelle il a habité est celle que le dieu chérit particulièrement (*dayitam*, III, 40, 58). Ainsi les deux héros se dirigent vers des montagnes, et les deux dieux ont un lien avec des montagnes.
5. Mon dernier point se produit juste avant l'« épreuve I ». Quand Poséidon aperçoit le radeau, il rassemble les nuages, agite l'eau avec son trident et soulève les vents; et « du haut du ciel tomba la nuit » (*nux*, V, 294). Quand Arjuna pénètre dans la forêt au pied des montagnes, le ciel résonne de conques et de tambours. Une pluie de fleurs tombe sur la terre et une multitude de nuages s'étendent dans le ciel, voilant toute la région (*chādayām āsa sarvataḥ*, III, 39, 14-15). Dans la version sanskrite les phénomènes météorologiques n'ont aucune fonction évidente dans le récit, sauf de souligner la signification cosmique de l'événement, et le texte continue en insistant sur la beauté de cette clairière de la montagne où Arjuna s'installe pour pratiquer ses austérités. Les Himalaya sont bien sûr souvent enveloppés de nuages, mais une lecture naturaliste ne s'accorde pas avec les tambours et les pluies de fleurs, et les nuages et l'obscurité constituent probablement une similitude significative.

Bien que de peu d'importance pris individuellement, ces cinq points pris ensemble ajoutent du poids au rapprochement entre les deux voyages⁴. Ils sont aussi intéressants pour leur rapport avec la question de savoir si le voyage dans la proto-narration était terrestre ou maritime — les points 3 et 5 semblent faire pencher pour le voyage maritime. Cependant, je laisse la question ouverte et me tourne vers un rapprochement d'un caractère très différent.

La double narration

Chez Homère, le voyage d'Ogygie vers Schérie est raconté en fait deux fois. Jusqu'ici, nous avons fait référence uniquement au voyage raconté à la troisième personne au Livre V, mais quand Ulysse arrive au palais d'Antinoos, l'histoire est racontée une seconde fois, plus brièvement et à la première personne (VII, 267 sq). La version du Livre V, dans la bouche d'Homère, occupe environ deux cents vers, celle du Livre VII, dans la bouche d'Ulysse, seulement vingt⁵.

⁴ Et de même, les rapprochements globaux renforcent les rapprochements de détail — il n'y a pas là de cercle vicieux.

⁵ Je laisse de côté la très brève référence à ce voyage contenue dans les paroles d'Ulysse à Nausicaa (VI, 170-172), sa référence ultérieure au récit du Livre VII (XII, 450-453) et l'*oratio obliqua*, résumé de ses voyages adressé à Pénélope.

De même, en sanskrit, nous avons fait référence surtout au récit principal du voyage raconté à la troisième personne et donné dans les *adhyāya* III, 38-41. Mais, quand Arjuna rejoint sa femme et ses frères et raconte ses aventures durant son voyage de cinq années, il reprend l'histoire une seconde fois, et naturellement à la première personne. Ce second récit est plus court que le premier, confiné dans le seul *adhyāya* III, 163. En ce qui concerne les *śloka*, les longueurs relatives sont de 128 à 45.

La chose est un peu plus compliquée. Le récit sanskrit à la troisième personne ne prétend pas être de la bouche de Vyāsa comme le récit grec est souvent de celle d'Homère: il est raconté en premier lieu par Vaiśampāyana, un de disciples de Vyāsa. Plus important: dans le récit à la troisième personne, le « voyage tranquille » est raconté deux fois. Avant que l'épreuve ne commence, Janamejaya, l'interlocuteur de Vaiśampāyana, interrompt le narrateur et lui demande un récit vraiment complet, et l'histoire redémarre (bien qu'elle raconte d'un façon moins complète qu'auparavant le « voyage tranquille »). De plus, ces trois récits diffèrent dans le détail. Cependant ces complications ne changent pas le fait que les deux épopées racontent ce voyage particulier au moins deux fois et que l'ordre et la longueur relative des récits à la troisième et à la première personne sont semblables.

En plus de la relation générale entre les deux héros, l'argument en faveur d'une proto-narration derrière ces deux voyages s'appuie ainsi sur la concordance entre trois types différents de comparaison: la structure globale de chaque histoire, les détails de sa première section et la manière dont elle est racontée.

II. Les passages examinés

Quand Poséidon s'en va, Athéna (intervenant sur terre pour la première fois depuis qu'Ulysse a quitté Troie) calme la plupart des vents de tempête en vue de faciliter l'arrivée de son protégé à Schérie. Cependant, il continue à être ballotté par les vagues pendant quarante-huit heures encore, et ce n'est que le troisième jour que s'établit le calme s'établit. À ce moment, il est soulevé par une vague et aperçoit la terre.

Comme quand des enfants voient rendu à la vie joyeuse (394)
un père qui resta longtemps couché dans la souffrance,
rongé par elle, en proie à quelqu'affreux démon,
et, pour leur joie, les dieux l'ont délivré de ce fléau,
(ainsi, pour son bonheur, parut la terre avec ses bois;)^{NdT}

Dans ces quatre vers de la comparaison, le lecteur rencontre rapidement quatre agents ou quatre types d'agent, deux humains et deux surnaturels.

NdT Trad. Jaccottet Ph., *L'Odyssée*, La Découverte, Paris 1962, p. 95.

1. Le père affaibli par sa maladie.
2. Les enfants (ou les fils) qui passent de l'inquiétude à la joie.
3. La puissance détestable (ou l'affreux démon, *stugeros daimôn*), qui tourmente le père.
4. Les dieux (*theoi*) qui le délivrent.

Il est possible d'imaginer — et d'imaginer l'audience d'Homère imaginant — que les enfants, conscients de la maladie de leur père, et peut-être le père lui-même, ont essayé par la prière d'influencer le démon, les dieux ou les deux (je ne suis pas sûr que la différence soit significative).

En dehors de la comparaison, mais pendant la période de rémission, trois autres agents interviennent.

5. Ulysse, le marin naufragé qui entrevoit le salut.
6. Poséidon, le dieu qui a accablé Ulysse et dont les vagues continuent de le frapper même après le départ du dieu.
7. Athéna, la déesse qui commence à aider le héros après le départ de Poséidon.

Le côté surprenant de ce passage est qu'Ulysse y est comparé non pas avec le père malade, mais avec les enfants. Les deux se réjouissent probablement de l'action des dieux — en fait l'*aspasios* de V, 397 peut s'appliquer au père, aux enfants ou aux deux; et il aurait été certainement plus logique de comparer Ulysse, seul, au père, également seul (les deux ont souffert physiquement) qu'aux enfants, un groupe qui a souffert seulement mentalement, et de plus, partiellement ou totalement, pour un tiers. Qui plus est, si la comparaison se faisait entre le père et Ulysse, la justesse de la comparaison serait renforcée, parce que l'affliction du père causée par le démon correspondrait à celle d'Ulysse causée par Poséidon et que l'action des dieux correspondrait à l'aide fournie par Athéna. Il n'en reste pas moins, cependant, que c'est le soulagement joyeux des enfants, indiquée par l'*aspasios* du V, 394, qui est comparée à celui d'Ulysse. Naturellement cette comparaison, et ses liens avec d'autres comparaisons, a reçu sa part de commentaires, depuis Eustathe et A. Pope^{NdT} jusqu'à C. Moulton (1977, pp. 128-130) et A. Heubeck (1992, p. 339), mais la comparaison avec le sanskrit apporte tant de matériel nouveau que je doute que l'on gagnerait beaucoup à résumer les études précédentes.

Je prends l'histoire immédiatement après le récit des austérités (III, 39, 20-24)

25. Alors, tous les grands ṛṣis se rendirent auprès du dieu porteur du Pināka (une arme particulière, massue ou arc, utilisée par Śiva). Ils se prosternèrent devant le dieu à la gorge bleue et lui demandèrent sa grâce. Ensemble, ils l'informèrent de ce que faisait Phalguna (Arjuna)
26. « Le puissant fils de Pṛthā s'est installé sur les flancs de l'Himavant (Himālaya) et y mène une ascèse terrible, presque impossible, envoyant de la fumée dans toutes les directions⁶.

^{NdT} Pope A. (1698-1744), poète célèbre, a traduit l'œuvre d'Homère en anglais.

⁶ *tapas*, « austérités, ascèse » vient de la racine TAP-, « chauffer ». La sévérité sans précédent de l'ascèse d'Arjuna est encore relevée en III, 78, 20.

27. Ô seigneur des dieux, aucun de nous ne sait quelles sont ses intentions. Il nous fait grand peur. Il vaudrait mieux qu'il soit stoppé. »

Le grand dieu dit:

28. Retournez-vous-en vite, joyeusement et sans fatigue, là d'où vous venez. Je connais le but qu'il s'est fixé dans son esprit.

29. Ce n'est pas qu'il désire le ciel, ou la souveraineté, ou une longue vie. J'accomplirai aujourd'hui même tout ce qu'il désire.

Vaiśampāyana dit:

30. Quand les ṛṣis aux paroles vraies entendirent les paroles de Śarva (Śiva), ils s'en retournèrent chacun dans son propre ermitage, le cœur joyeux.

Dans le contexte indien, l'anxiété des ṛṣis est parfaitement naturelle, car il est courant que des êtres mal-intentionnés accomplissent des prodiges d'austérité et extorquent ainsi aux dieux des faveurs qui mettent en danger la marche ordinaire du cosmos. Un exemple en est fourni par deux démons au Livre I, 201-204. Je résume.

Décidés à conquérir l'univers, les frères Sunda et Upasunda se rendirent sur les monts Vindhya et y pratiquèrent des austérités redoutables. Ils se nourrissaient d'air, se tenaient sur la pointe des pieds, les bras en l'air et échauffaient tellement les montagnes qu'elles crachaient de la fumée. Les dieux échouaient à les arrêter, et finalement Brahmā, tout en leur refusant l'immortalité, leur accorda, ce qui revient presque au même, d'être invulnérable à tout sauf à eux-mêmes. Tuant les brahmanes et les nobles, mettant fin aux pratiques védiques, ils conquièrent rapidement tout l'univers, sauf le ciel de Brahmā. Finalement, ils furent amenés à se tuer l'un l'autre, et la domination d'Indra fut restaurée.

Il y a plusieurs démons de ce type, comme Rāvaṇa (dont le pouvoir est basé sur mille années d'austérités), Hiraṇyakaśipu et son descendant Bali. Ainsi comprend-on la menace potentielle du comportement d'Arjuna et l'importance de savoir quels sont ses objectifs.

Nous avons déjà comparé les passages grec et sanskrit comme faisant partie de la rémission, la pause entre les deux épisodes de l'épreuve, mais ces deux passages examinés présentent en plus un changement de scène et un changement de personnages. La comparaison nous éloigne momentanément des mers de Schérie et nous transporte à un endroit non précisé sur terre où gît un homme malade. Le passage sanskrit nous éloigne momentanément de la montagne où s'est installé Arjuna et nous transporte à un endroit non précisé où les ṛṣis trouvent Śiva. Ce dieu vit habituellement sur le mont Kailāsa (également dans les Himalayas), mais quelque soit l'endroit où ait lieu la rencontre, Śiva doit descendre en volant (*niṣpapāta*, III, 40, 3) pour combattre Arjuna. En ce qui concerne les personnages, la comparaison introduit pas moins de quatre nouveaux agents, alors que dans l'équivalent sanskrit les seuls nouveaux participants sont les ṛṣis. Toutefois on peut faire correspondre les deux jeux d'agents de la manière suivante (les numéros se réfèrent à la liste précédente).

1. Arjuna. Arjuna, le héros-ascète, dont les austérités sans précédent causent l'anxiété des ṛṣis. L'effet normal de telles austérités est naturellement l'affaiblissement du corps (M. Shee

1986, pp. 289-292). Cependant, dans la version à la première personne (III, 163, 16), Arjuna dit: « Ma vigueur (*prāṇa*) n'a pas décliné — c'était comme un miracle ! » On peut considérer cela comme une retouche naturaliste pour rendre plus plausible la vigueur montrée par Arjuna dans son combat avec Śiva, mais en tout cas, le jeûne de quatre mois peut être comparé au lent dépérissement du père malade. L'ascétisme donne des pouvoirs surnaturels, la maladie non; mais les deux impliquent une contrainte corporelle prolongée.

2. Les ṛṣis. Les ṛṣis commencent par éprouver une angoisse mentale (*saṃtāpayati naḥ* III, 39, 27), mais on leur dit d'être joyeux (*saṃhr̥ṣṭā*, 28) et ils se dispersent en fait joyeusement (*prahr̥ṣṭa-manaso*, 30). Leur changement d'humeur correspond précisément à celui des enfants, bien que le grec laisse l'angoisse initiale implicite dans la situation et dans la répétition d'*aspasios*, bienvenu, heureux.

Une grande différence entre les enfants et les ṛṣis se trouve dans leur relation à l'agent 1. Les ṛṣis ne sont pas les enfants d'Arjuna (celui-ci a en fait déjà des enfants de Draupadī et de trois autres femmes qu'il a rencontrées pendant sa pénitence). D'autre part, Arjuna et les ṛṣis sont liés. Comme le lui dit Śiva, dans une incarnation précédente (*pūrvadehe*, III, 41, 1), il était Nara, compagnon de Nārāyaṇa; et il est souvent dit qu'il s'agit de deux ṛṣis (I, 210, 5). Ainsi Arjuna, tout en n'étant pas le père des ṛṣis, est d'une certaine manière leur ancien.

3. Śiva. Jusqu'ici, le dieu n'a pas tourmenté Arjuna, mais il est la cause finale de la première partie de l'épreuve, et on peut dire qu'il le tourmente dans sa deuxième partie, bien que nous sachions, nous (les lecteurs) et les ṛṣis, que tout finira bien. Effectivement le rôle de Śiva est ambigu, car bien qu'il aide finalement Arjuna, il apparaît sous son déguisement de chasseur comme un ennemi mortel. Ce point 3 se réfère à l'aspect hostile et destructeur du dieu.
4. Śiva de nouveau, mais cette fois sous son aspect amical, l'aspect impliqué par le nom que j'emploie (*śiva* = auspiceux, affable, bienveillant). C'est l'aspect qu'il montre aux ṛṣis quand il les reçoit et les rassure, et celui qu'il montre à Arjuna après le duel quand il remplit ses promesses.

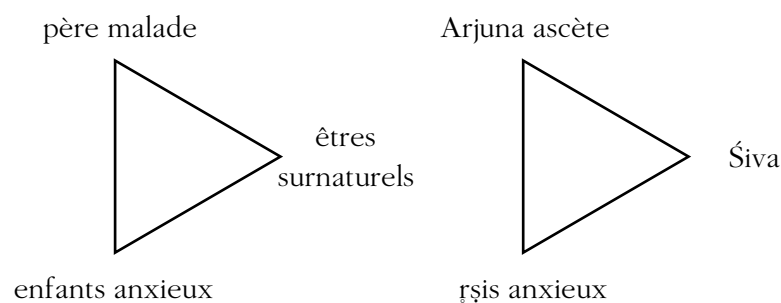
J'ai suggéré plus haut que l'heureuse issue de la comparaison pouvait bien être le résultat des prières adressées au dieu par les enfants. S'il en est ainsi, cette prière correspondrait à la demande des ṛṣis à Śiva.

Comme le passage sanskrit n'est pas un mini-scénario isolé dans une comparaison, mais une partie de l'histoire principale, la distinction entre les quatre rôles discutés jusqu'ici et les trois autres est moins nette que dans le passage grec.

5. Arjuna de nouveau, mais alors qu'en 1 Arjuna était vu à travers les yeux des ṛṣis effrayés comme quelqu'un situé autre part et potentiellement dangereux, il est vu ici à travers ses propres yeux ou à travers ceux de l'audience, pour lesquels il est sur terre, familier et non menaçant. Dans le récit grec, la différence entre 1 et 5 était celle qui existait entre le père malade de la comparaison et Ulysse dans l'histoire principale, mais ici, elle est plus subtile. Elle réside entre Arjuna vu depuis le mont Kailāsa (ou du lieu où se trouve Śiva) et Arjuna vu sous l'angle de son humanité.
6. Śiva de nouveau, comme dans 3 et 4, mais considéré cette fois dans le contexte plus large de l'épopée (cf. J. Scheuer 1982), et au delà. Je ne tenterai pas de traiter la question des relations entre Śiva et Poséidon, les deux porteurs de trident.
7. Indra. Durant son voyage, chaque héros a non seulement un dieu qui s'oppose à lui, mais aussi un dieu qui l'aide et qui intervient une fois avant la rémission. Si Śiva correspond à Poséidon, c'est Indra qui correspond à Athéna. La situation n'est pas la même que dans 6,

car si le rapprochement Śiva-Poséidon peut apparaître prometteur dans un grand nombre de contextes, il n'en va certes pas de même pour le couple Athéna-Indra⁷. Cependant ce dernier rapprochement, bien que d'intérêt sans doute limité, n'est pas complètement extravagant car Athéna est la fille de Zeus, le roi des dieux, tandis qu'Indra est lui-même roi des dieux. De plus, dans le contexte particulier de ces deux voyages, il y a une raison pour qu'Athéna et Zeus, pris ensemble, correspondent à Indra: Le retour d'Ulysse via Schérie est initialement ordonné par Zeus sur les injonctions d'Athéna (début du Livre V), alors que le voyage d'Arjuna vers le Ciel est initialement prévu et ordonné par Indra (I, 225, 9-12).

Si nous nous concentrons maintenant sur les passages examinés eux-mêmes, l'essence de la comparaison peut être exprimée par le schéma triangulaire suivant:



Naturellement des différences considérables séparent le texte grec du texte sanskrit. Par exemple, en ce qui concerne le père et Arjuna, se consumer de maladie et entreprendre des austérités sont semblables seulement de manière lointaine: *tapas* n'est pas *kakotês*. De même, les enfants se réjouissent d'une guérison ou d'un début de guérison, alors que les ṛṣis se réjouissent de recevoir des informations et une promesse, bien avant son accomplissement. Enfin les êtres surnaturels grecs, partagés entre des démons affreux et des *theoi* non spécifiés, contrastent avec Śiva, unique et seul personnage nommé. Néanmoins, pris ensemble dans des contextes similaires, leurs ressemblances justifient l'hypothèse d'une proto-narration.

Discussion

Il est bien sûr impossible de reconstruire en détail cette proto-narration, mais on peut raisonnablement proposer un schéma avec un certain degré d'abstraction: *quelque chose* doit avoir existé correspondant à cette structure triangulaire. Je suggère trois éléments comme suit: un homme soumis, volontairement ou non, à une contrainte corporelle prolongée, impliquant probablement une perte de poids; un groupe, dont ne sont précisés ni le nombre ni les noms, s'inquiétant au début de l'état de l'homme, mais ensuite soulagé et heureux; un ou plusieurs êtres surnaturels

⁷ On s'attendrait plutôt à Athéna-Durgā.

impliqués dans l'état de l'homme, intervenant pour le faire cesser, causant ainsi de la joie. Sans aucun doute également, les épisodes mettant en jeu ces personnages sont en dehors du récit principal du voyage, ne serait-ce que parce qu'ils se déroulent dans un endroit différent de celui des aventures du héros.

Mais est-ce que, dans la proto-narration, cet épisode se situait dans une comparaison ou non ? À moins que de nouvelles évidences puissent être fournies (par exemple à partir de comparaisons greco-sanskrit plus poussées ou à partir d'autres traditions indo-européennes), on ne peut que faire des hypothèses. De plus, les mythologues comparatistes doivent se garder de commettre les mêmes erreurs que les linguistes comparatistes du début du dix-neuvième siècle, quand ils essayaient de dériver des langues non indiennes directement du sanskrit plutôt que du proto-indo-européen (cf. D. Dubuisson 1993, pp. 115-120): même si le sanskrit, dans certains contextes, semble remarquablement conservateur, il se sera écarté certainement de la proto-narration sous certains aspects. Néanmoins, il semble probable que le passage examiné, avec sa structure triangulaire, se trouvait à l'origine dans le récit principal.

Un type d'argument en ce sens repose sur des généralités. Une épopée ne peut pas exister sans une histoire principale, mais elle peut exister sans de longues comparaisons, aussi valables sur le plan esthétique soient-elles; en effet, de telles comparaisons semblent être plus caractéristiques du style d'Homère et des épopées influencées par lui que de celui des épopées en général. Ainsi, il y a des chances qu'elles n'aient pas été caractéristiques de la proto-narration, mais développées par la suite dans la tradition grecque.

Un type d'argument plus fort repose sur les particularités des passages. Comme nous l'avons noté, la relation entre la comparaison et l'intrigue principale est maladroit: Ulysse, dont l'épreuve s'allège apparemment, est comparé non pas à l'homme malade qui est dans la même situation, mais aux enfants qui sont dans une situation tout autre. Si la proto-narration présentait une comparaison, soit elle était semblable à celle-ci, et dans ce cas la maladresse aurait survécu pendant de nombreux siècles (ce qui semble peu probable), soit elle était différente et plus logique, et dans ce cas le changement est inexplicable. Le récit sanskrit est plein de sens, et sa forme générale peut bien être ancienne. J'envisage donc que l'intrigue originale incluait un épisode dans lequel le héros était soumis à une épreuve et soulevait une anxiété collective qui était soulagée par une intervention surnaturelle.

S'il en est ainsi, le développement de la tradition grecque s'est fait en gros comme ceci: l'intrigue principale de la proto-narration était plus élaborée que chez Homère et distinguait en particulier les deux femmes rencontrées par le héros — avec la première (qu'il rencontrait en dernier dans une série de quatre rencontres féminines) le héros avait une relation sexuelle, tandis qu'avec la seconde il l'évitait.. Elle distinguait aussi les deux voyages qui amenaient à se rencontrer le héros et la

femme. En regroupant à la fois les deux femmes et les deux voyages, le grec a cherché à simplifier la ligne de l'histoire principale, bien que l'on puisse soutenir que la réduction du nombre des personnages et des événements est contrebalancée par une plus grande complexité dans les détails et les motivations. On peut en dire de même de sa façon de traiter ces passages examinés: il a simplifié l'histoire principale en en extrayant le groupe anxieux et en le reléguant dans la comparaison, de sorte qu'elle puisse se concentrer sur le héros, ses épreuves et les divinités concernées. Cependant cette simplification est contrebalancée par des complications d'une autre sorte. Ainsi, une des conséquences de l'introduction de la comparaison a été la multiplication du nombre des agents et des entités, de telle sorte que le père malade devient distinct du héros, que de nouveaux êtres surnaturels s'impliquent et que la maladie débilitante et sa guérison deviennent distinctes de l'épreuve et de sa fin triomphale.

Cela montre clairement pourquoi la comparaison devait se centrer sur la joie des enfants plutôt que sur celle du père. C'est parce que la comparaison n'était pas destinée à l'origine à illustrer la joie d'Ulysse, mais qu'elle représente plutôt sous une forme comprimée et résumée ce qui était à l'origine une partie de l'histoire originelle. Dans cette histoire, ce n'est pas le héros, qui se trouvait probablement ailleurs, qui a éprouvé le passage de l'anxiété à la joie, mais un groupe anonyme. Toutefois, en construisant la comparaison, la tradition grecque a conservé l'ancien climat émotif.

Références

Allen N. J.

(1993). « Arjuna and Odysseus: a comparative approach », *SALG Newsletter* 40, pp. 39-43.

(1995). « Why did Odysseus become a horse ? » (Pourquoi Ulysse est-il devenu un cheval ?), *JASO* 26, pp. 143-154,

(1996). « The Hero's Five Relationships: A Proto-Indo-European Story » in Julia Leslie, *Myth and Mythmaking*, Curzon, London 1996.

Baldick J., (1994), *Homer and the Indo-Europeans: comparing mythologies*, Tauris, London 1994.

Dubuisson D.

(1991), « Hélène et Sītā, ou le jeu des reines », *Ollodagos* 2, pp. 219-230.

(1993), *Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Presses universitaires de Lille 1993.

Dumézil G.

(1968), *Mythe et Épopée I*, Gallimard, Paris 1968.

(1971), *Mythe et Épopée II*, Gallimard, Paris 1971.

Germain G., (1954), *Genèse de l'Odyssée*, Presses universitaires de France, Paris 1954.

Guttal V., (1994), *The Iliad and the Rāmāyaṇa: a comparative study*, Ganga Kaveri, Varanasi 1994.

Heubeck A., (1992), « Book V », in Heubeck A., West S. et Hainsworth J.B. éd., *A commentary on Homer's Odyssey*, Vol. I, Clarendon, Oxford 1992.

Jamison S. W., (1994), « Draupadi on the walls of Troy », *Iliad 3 from an indic perspective*, *Classical Antiquity* 13, pp. 5-16.

Moulton C., (1977), *Similes in the Homeric poems*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1977.

Preciado-Solis B., (1984), *The Kṛṣṇa cycle in the Purānas: themes and motifs in a heroic saga*, Motilal Banarsidass, Delhi 1984.

Scheuer J., (1982), *Shiva dans le Mahābhārata*, Presses universitaires de France, Paris 1982.

Shee M., (1986), *Tapas und tapasvin in den erzählenden Partien des Mahābhārata*, Verlag für orientalistische Fachpublikationen, Reinbek 1984.

Shewring W., (1980), *Homer, the Odyssey*, trad., University Press, Oxford 1980.

van Buitenen (trad. et éd.), (1975), *The Mahābhārata: Books 2 and 3*, University Press, Chicago 1975.

Vielle C., (1996), *Correspondances et transformations du mytho-cycle héroïque dans quelques traditions archaïques de l'aire indo-européenne: Helleno-Aryanica*. Thèse de doctorat, Université catholique de Louvain 1996.

West M., (1995), « The date of the *Iliad* », *Museum Helveticum* 52, pp. 203-219.