

**LA PRÉHISTOIRE INDO-EUROPÉENNE
DU YOGA ***

par N.J. ALLEN

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

* Allen N.J., « The Indo-European Prehistory of Yoga », *International Journal of Hindu Studies* 2, 1998, pp. 1-20.

Tout le monde s'accorde à dire qu'une compréhension historique du sanskrit serait impossible hors du cadre élaboré par les linguistes comparatistes, mais quand il s'agit de la *culture* sanskrite, la situation est moins claire. Depuis Sir William Jones déjà, on a essayé de développer un domaine d'études qu'on pourrait appeler comparatisme culturel indo-européen, et d'y situer l'hindouisme, mais jusqu'où est-on allé? Comparés aux linguistes, les chercheurs dans le domaine culturel sont peu d'accord entre eux et encore moins acceptés par les autres. Le comparatiste culturel indo-européen le plus éminent de notre époque a été Georges Dumézil, mais en dépit des livres de F. Blaise (1995) et B. Sergent (1997), son œuvre reste relativement peu connue et fortement controversée. Il ne faut donc pas s'étonner si tant d'exposés sur la religion hindoue, dans la mesure où ils traitent de sa dimension indo-européenne, le font en quelques paragraphes sur les *Veda*, ou dans des notes de bas de page.

Ce domaine présente des risques évidents. Depuis la mort de G. Dumézil en 1981, je me demande s'il existe quelqu'un possédant suffisamment de connaissances culturelles et linguistiques pour pouvoir s'attaquer en toute confiance à l'ensemble de ce domaine - certainement pas moi. Même dans le meilleur des cas, le comparatiste aura rarement autant de connaissances dans le domaine qu'il traite que le spécialiste de ce domaine. Il peut facilement s'y perdre et perdre son temps et celui des autres. Cependant, quels qu'en soient les risques, l'anthropologie est censée être une discipline comparatiste, et j'ai trouvé ce défi irrésistible. Que pouvons-nous apprendre de la culture et de la religion hindoue en les examinant dans un cadre indo-européen?

Pour explorer ce domaine, j'ai poursuivi ces dix dernières années deux idées connexes. L'une d'elles est qu'il faut élargir la notion de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne de G. Dumézil en reconnaissant une quatrième fonction bipartite qui encadre les trois fonctions traditionnelles, de telle sorte que cette idéologie se manifeste plus simplement et de façon plus significative par des listes et des structures à cinq éléments. En me basant sur cette idée, j'ai examiné dans des articles précédents des matériels provenant du Nuristan et de la pseudo-histoire romaine primitive (N.J. Allen, 1991; 1996c; 2000e).

La seconde idée est que l'on peut apprendre beaucoup de choses en comparant les épopées sanskrite et grecque, plus précisément le *Mahābhārata* et l'*Odyssée* (par ex. N.J. Allen 1996a; 1997a). En ce qui concerne ma décision de me concentrer sur le *Mahābhārata*, je la dois particulièrement à M. Biardeau (par ex. 1981), qui a montré le rôle central de cette œuvre immense et extraordinaire pour la compréhension anthropologique de l'hindouisme classique, et à G. Dumézil, qui m'a convaincu que bien des thèmes et des structures du « cinquième Veda » prenaient leur racines dans l'héritage indo-européen. Du point de vue comparatiste que

j'adopte ici, les procédés au moyen desquels les différentes parties de l'épopée furent mises par écrit et les dates auxquelles cela eut lieu (disons entre 300 avant J.-C. et 400 après) ne sont pas les questions centrales. Les textes écrits dérivent plus ou moins leur contenu d'un héritage oral auquel la comparaison peut donner accès. Travaillant à partir d'un passé reconstruit vers un présent attesté, le comparatiste peut envisager un corpus de matériel narratif proto- ou archéo-indo-européen transmis oralement durant toute la période indo-iranienne, évitant le *Veda* lui-même et prenant relativement récemment la forme sous laquelle nous le lisons maintenant.

En ce qui concerne l'épopée grecque, c'est un sujet sur lequel G. Dumézil a relativement peu travaillé: il était persuadé que les récits d'Homère (mis par écrit au VII^{ème}-VIII^{ème} siècle avant J.-C.) avaient déjà largement échappé au carcan de l'idéologie indo-européenne. Sur ce point, comme sur le nombre des fonctions, je suis en désaccord avec ce grand érudit. Comme je l'ai soutenu par ailleurs (N.J. Allen, 1993; 1996a), Arjuna et Ulysse présentent dans une partie de leur histoire des similitudes si nombreuses et si précises qu'ils doivent être apparentés et partager leur origine dans le proto-héros d'un proto-récit oral. Pour le moment, nous pouvons laisser sans réponse de nombreuses questions concernant ce proto-récit. Était-il écrit en prose, ou en vers, ou en un mélange des deux? Était-il dit dans un *Urheimat*, c'est-à-dire dans une patrie originelle (quelles que soient la localisation et la date de cette zone de l'espace-temps logiquement nécessaire)? Ou bien s'est-il plutôt diffusé après que la dispersion a commencé? Cela a peu d'importance. Ces similitudes ne peuvent être expliquées ni par le hasard, ni par les archétypes jungiens, ni par une diffusion des épopées grecques de la Grèce à l'Inde, et si elles sont aussi frappantes que je le pense, alors elles doivent être dues, d'une façon ou d'une autre, à une origine commune remontant à un proto-récit.

Maintenant, je peux expliquer le but de cet article. En recherchant les similitudes dans l'intrigue des deux épopées, j'ai trouvé que les Chants 5-6 de l'*Odyssée* correspondent à peu près à une partie du Livre III du *Mahābhārata*. Dans les deux cas, le héros entreprend un voyage. La partie retenue du Livre III décrit le voyage d'Arjuna des forêts gangétiques jusqu'à l'Himālaya, le séjour des dieux, et ensuite, en chariot céleste, jusqu'à la cité divine de son père Indra, le roi des dieux. Les Chants 5 et 6 de l'*Odyssée* décrivent le voyage d'Ulysse d'Ogygie, l'île de Calypso, jusqu'à la capitale de la délicieuse contrée de Schérie. Non seulement les deux héros sont apparentés, leurs voyages le sont aussi (N.J. Allen 1996a); autrement dit, comme je le suggérais, ils reflétaient un même épisode du proto-récit. Mais le voyage d'Arjuna est, sous plusieurs aspects, une expérience yogique. Dès qu'il se met en route, le héros est explicitement « attelé au *yoga* d'Indra ».

Dans la Grèce ancienne, on trouve des traces d'une religiosité semblable au *yoga*, spécialement dans le pythagorisme¹, mais il n'y a rien de manifestement yogique ou pythagoricien dans le voyage d'Ulysse. Donc, si les deux récits descendent d'un proto-récit, il y a deux possibilités: *ou bien* le proto-voyage était comme le voyage grec et ne contenait rien se rapportant au *yoga*, et dans ce cas, l'aspect yogique du récit sanskrit est une innovation développée dans la branche indienne de la tradition; *ou bien* le proto-voyage était comme le voyage sanskrit et avait un caractère quasi-yogique ou proto-yogique, et dans ce cas, la tradition épique grecque a largement ou complètement éliminé cet aspect du récit. Je soutiendrai ce second scénario, en affirmant à la fois que le proto-récit partageait certains traits du *yoga* et aussi que le fait de raconter une telle histoire rend vraisemblable que des pratiques rituelles existaient déjà, bien antérieures au *yoga*.

Je ne m'étendrai pas longtemps sur une histoire du *yoga* basée sur d'autres méthodes d'étude. En bref, le texte didactique fondamental, les *sūtra* ou aphorismes de Patañjali, est souvent daté aux environs du troisième siècle avant J.-C. (mais les opinions varient). Cependant, les racines du *yoga* remontent à beaucoup plus loin et la plupart des exposés le concernant mentionnent des références au *yoga* en tant que tel, ou à des idées apparentées, dans les *Upaniṣad* (depuis environ 500 avant J.-C.). Certains supposent que le *yoga* fut élaboré à cette époque, peut-être sur la base d'idées quasi-médicales telles qu'on en trouve dans l'*Āyurveda* (J. Fillozat 1991, pp. 299-303), tandis que d'autres souhaitent remonter encore plus en arrière, soit, d'une façon plutôt vague, au chamanisme indo-européen ou asiatique, soit, plus précisément, à la civilisation pré-aryenne (c.-à-d. pré-indo-européenne) de Mohenjo-Daro (T. McEvilley 1981). Une institution complexe comme le *yoga* peut puiser dans de multiples racines, et je ne veux pas simplifier à l'excès. Cependant, je soutiens que certains traits significatifs et précisément identifiables du *yoga* remontent à la culture de ceux qui récitaient le proto-récit - et qui, bien que je ne discute pas ce point ici, pourraient bien avoir été les locuteurs proto-indo-européens.

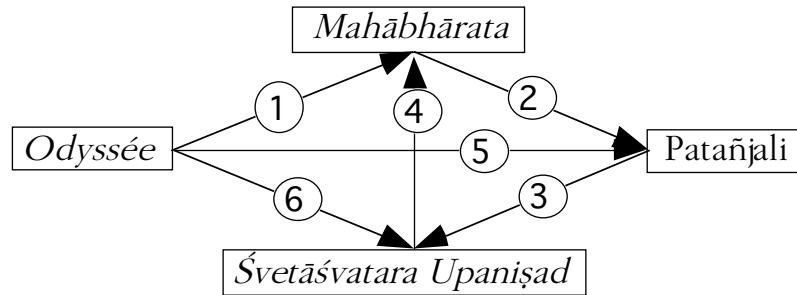
Structure de la discussion

Je me limite essentiellement à quatre sources principales: les deux récits épiques, Patañjali et ses commentaires, enfin la *Śvetāśvatara Upaniṣad*. Il est évident

¹ « Par des pratiques d'ascèse, des exercices de concentration spirituelle, liés peut-être à des techniques du corps, spécialement à l'arrêt de la respiration, ils (les Mages) prétendent rassembler et unifier des puissances psychiques éparses à travers tout l'individu, séparer du corps à volonté l'âme ainsi isolée et recentrée, la rendre pour un moment à sa patrie originelle pour qu'elle y recouvre sa nature divine avant de la faire redescendre s'enchaîner à nouveau dans les liens du corps. », (J.P. Vernant 1990, pp. 368-369).

Puisque cet article est essentiellement centré sur le *yoga*, j'évite de discuter sur le chamanisme indien et grec. J. Gold (1996) évite explicitement la question historique que je trouve si fascinante.

que, pour une étude plus approfondie, d'autres textes sanskrits pourraient être introduits dans la discussion. Comme rien n'est plus déroutant que de comparer à la fois plus de deux textes, les six comparaisons se feront deux à deux.



La séquence des comparaisons est montrée dans le diagramme ci-dessus. Pour justifier la notion de proto-voyage, il me faut d'abord comparer les deux épopées (1). Pour montrer en quel sens le voyage d'Arjuna est yogique, je me concentre sur les textes sanskrits, comparant l'épopée avec Patañjali (2), puis, reculant encore dans le temps, Patañjali avec l'*Upaniṣad* (3) puis cette dernière avec le *Mahābhārata* (4). Après cela seulement, nous pourrons revenir à l'épopée grecque et comparer l'*Odyssee* avec le plus récent (5), puis avec le plus ancien (6) des textes philosophico-rituels.

I. ODYSSEE - MAHĀBHĀRATA

Je commencerai par situer ces deux voyages épiques et en donner un bref résumé.

Mahābhārata. Comme chacun le sait, l'intrigue principale raconte le conflit entre les Pāṇḍava (en gros, les bons) et les Kaurava (les méchants). Arjuna est le troisième des cinq frères Pāṇḍava, mais sur bien des points, il est le personnage central de l'épopée. Les cinq frères ont tous un père divin, mais celui d'Arjuna est Indra, roi des dieux. Au Livre III, les Kaurava ont réussi à exiler les Pāṇḍava pour douze années dans la jungle, et c'est alors que Vyāsa, le sage, arrive avec des instructions pour Arjuna de partir en voyage: le héros obtiendra ainsi les armes dont il a besoin pour défaire les Kaurava. Il les recevra des mains d'une série de divinités, la dernière étant Indra lui-même².

Arjuna quitte ses quatre frères et Draupadī, puis se met en route. D'abord, il rejoint l'Himalāya où il pratique de sévères austérités (*tapas*) en l'honneur de Śiva. Les grands sages s'en inquiètent et rendent visite à Śiva. Celui-ci descend sur terre, prend l'apparence d'un chasseur d'une tribu montagnarde et cherche querelle à Arjuna. Après s'être battu en duel avec Arjuna, il lui donne une arme.

² Le passage correspondant dans l'épopée se trouve en *MBh*, III, 37-45 (Édition Critique).

Les quatre Lokapāla (divinités des points cardinaux) lui rendent visite et trois d'entre eux lui donnent d'autres armes. Indra envoie au héros son chariot pour l'emmener au ciel. Après diverses aventures, Arjuna reçoit un foudre. Il rejoint ses frères et finalement les Pāṇḍava achèvent leur exil, défont les Kaurava et récupèrent leur trône.

Odyssee. Après avoir obtenu la chute de Troie au moyen du Cheval, Ulysse se met en route pour Ithaque. Il est plusieurs fois retardé, et dix années après, il se morfond encore à Ogygie. Athèna le défend au conseil des dieux et Hermès est envoyé pour le lancer sur la dernière étape de son voyage de retour, un voyage en solitaire sur un radeau. Son destin lui assure que s'il atteint Schérie, il sera sauf. Mais Poséidon, toujours en colère par suite de la mutilation de son fils Polyphème, déclenche une tempête qui détruit le radeau. C'est avec grande difficulté, aidé par le dieu de la rivière bienveillant mais inconnu, que le héros enfin atteint le rivage où il chancelle, nu et épuisé. Après avoir passé la nuit dans un fourré, il accoste la princesse Nausicaa, fille d'Antinoos, le roi de Schérie, et elle le guide vers la cité royale.

À première vue, le voyage par voie terrestre et aérienne d'Arjuna apparaît probablement sans rapport avec le voyage par voie maritime et terrestre d'Ulysse, mais en parcourant rapidement les deux épopées, je vais dresser une liste de vingt-trois points de ressemblance, résumant une étude plus complète toujours en chantier³. L'échelle de ces ressemblances varie d'un point de vue très macroscopique (comme pour la première) à des petits détails du récit, mais ces variations n'ont aucun rapport marqué avec la validité de la comparaison.

1. Voyage plus étendu. Pour les deux héros, comme nous le savons, le voyage dont il est question ici fait partie d'un voyage circulaire bien plus long. Les Pāṇḍava ont quitté leur capitale royale avant leur exil et y reviendront. Ulysse a quitté Ithaque avant la guerre de Troie, et y reviendra de même.
2. Immobilisation. Avant ce voyage, les deux héros sont comme encalminés. Les Pāṇḍava ont passé treize mois dans la forêt Dvaita, et ne font pas mine de partir. Ulysse a passé sept ans à Ogygie et Calypso espère le garder là indéfiniment.
3. Dépression. Les Pāṇḍava sort profondément abattus et passent leur temps à se lamenter de leur situation. Ulysse passe ses jours à pleurer sur les rivages d'Ogygie.
4. Visiteurs avec instructions. Vyāsa arrive à l'improviste (III, 37, 20) et fait savoir à tout le groupe qu'il doit partir et à Arjuna lui-même qu'il doit aller au ciel.

³ Quelques-unes de ces ressemblances ont été données dans N.J. Allen 1996b, dont cet article est, dans un certain sens, un développement.

Hermès arrive à l'improviste avec les instructions de Zeus qu'Ulysse doit partir (V, 77)⁴.

5. Intermédiaire. Aucun des visiteurs ne parle directement au héros. Vyāsa parle seulement à Yudhiṣṭhira (le frère aîné), Hermès à Calypso.
6. Adieu féminin. Draupadī et Calypso font toutes deux un touchant discours d'adieu.
7. Départ sans histoires. Arjuna part vers le nord pour l'Himālaya, voyageant vite et seul, jusqu'à ce qu'il soit bien avant dans les montagnes. Ulysse fait voile seul sous un vent favorable pendant dix-sept jours, jusqu'à ce qu'il aperçoive Schérie.
8. Résistance à la fatigue. Arjuna voyage jour et nuit, sans se fatiguer. Ulysse ne dort pas durant les dix-sept jours de sa traversée.
9. Une épreuve complexe (nous reviendrons plus tard sur sa structure détaillée). Arjuna entreprend quatre mois de *tapas*. La scène change de lieu quand les sages visitent Śiva, puis le récit revient sur terre pour le combat, après lequel le héros et le dieu sont réconciliés. Quant à Ulysse, son radeau est progressivement détruit par la tempête. Ensuite survient une accalmie. Les souffrances du héros reprennent quand il doit aborder, jusqu'à sa réussite finale à l'embouchure de la rivière.
10. Amaigrissement. Bien que la plupart des manuscrits l'ignore, quelques uns mentionnent, assez légitimement, l'amaigrissement d'Arjuna après son *tapas*. Les sages s'inquiètent, mais le dieu les rassure, et ils se réjouissent. Pendant l'accalmie, Ulysse se réjouit, et sa joie est comparée à celle d'un groupe de fils qui s'inquiètent pour leur père. Le père a souffert d'une longue maladie qui l'a amaigri, et quand enfin les dieux s'apaisent et le père est en voie de guérison, les fils se réjouissent. Le rapprochement, comme plusieurs autres (par ex. 13), se fait entre le récit principal sanskrit, et une comparaison d'Homère.
11. Ennemi et auxiliaire divins. Quand Śiva vient sur terre, il traite dès l'abord Arjuna comme s'il était un ennemi. Quand Poséidon prend conscience de la présence d'Ulysse, il le traite comme un ennemi. Cependant, dans les deux cas, l'ennemi divin est contrebalancé par un ami divin: durant son épreuve, Arjuna reçoit le soutien d'Indra déguisé en brahmane; quand Poséidon est parti, Ulysse reçoit l'aide d'Athéna.
12. Contact corporel douloureux. Le combat d'Arjuna contre Śiva débute par un échange de flèches et se continue par une lutte à mains nues. Ulysse est jeté par une vague contre un rocher rugueux et s'accroche à lui tandis que la vague se retire.
13. Masses de chair, extrémités blessées. Śiva réduit Arjuna à ce qui ressemble à une masse amorphe de matière organique, une *piṇḍa* (cf. J. Scheuer 1982, pp. 232 sq.), avec des membres blessés. La vague qui jette Ulysse contre le rocher

⁴ Nous ne donnerons pas généralement de références précises, puisqu'on peut les retrouver facilement en suivant le déroulement de chaque récit.

rebondit contre la falaise et l'entraîne de nouveau, arrachant la peau de ses mains. Il ressemble à un poulpe arraché de son trou avec des galets adhérant à ses tentacules.

14. Évanouissement. Devant Śiva, Arjuna tombe au sol, évanoui. En abordant, Ulysse tombe évanoui sur le sol.
15. Prière. Arjuna reprend conscience et prie Śiva de lui pardonner. Juste avant d'aborder, Ulysse prie le dieu de la rivière de lui être bienveillant.
16. Offrande. Arjuna fait une statuette d'argile de Śiva et lui offre une guirlande que le dieu accepte et endosse⁵. Ulysse donne au dieu de la rivière le voile de la déesse Inô qu'il avait utilisé comme flotteur. Le dieu le rend à Inô qui le prend dûment dans ses mains.
17. Restauration. Arjuna est physiquement rétabli par le toucher de Śiva. Ulysse est physiquement rétabli par l'hypnothérapie d'Athéna.
18. Points cardinaux. Après sa rencontre avec Śiva, Arjuna rencontre les quatre Lokapāla. Ulysse est secoué par les quatre dieux des vents, Euros, Notos, Zéphyr et Borée, qui sont liés respectivement à l'est, au sud, à l'ouest et au nord.
19. Structure trois plus un (nous reviendrons sur ce point). Indra fait partie des quatre Lokapāla, mais ce dieu se distingue des trois autres par diverses particularités. Parmi les quatre vents, Borée, « qui est le roi des vents » (Pindare *Pyth*, 4, 181), se tient à part; ainsi, quand Athéna calme les trois autres vents, elle laisse Borée continuer à souffler jusqu'à l'accalmie.
20. Ville et parc. Le ciel d'Indra contient une cité divine, Amarāvati, habitée par les dieux, avec un parc et des arbres en fleurs. La ville de Schérie (non nommée) est celle des Phéaciens qui sont proches parents des dieux (*agkhitheoi gegaasi*, *Od*, V, 35); elle contient le parc d'Alcinoos avec ses arbres qui portent toujours des fruits.
21. Véhicules à roue. Arjuna va vers la ville dans un véhicule appartenant à Indra, son roi. Ulysse marche vers la cité derrière la carriole tirée par des mules que Nausicaa avait empruntée à son royal père.
22. Trône. Arjuna partage le trône de son père divin dans son palais. On fait asseoir Ulysse à côté du roi sur un trône que le fils préféré d'Alcinoos vient juste de laisser libre.
23. Nymphes déçues. Au ciel, l'*apsaras* Urvaśī est induite en erreur par Indra, qui lui fait croire qu'elle jouira charnellement d'Arjuna, ce qu'elle voudrait bien⁶. Nausicaa est induite en erreur par Athéna qui lui fait croire qu'elle se mariera très vite; et, quand elle rencontre Ulysse, elle espère que ce sera avec lui.

Bien qu'il soit très possible de développer cette discussion, j'espère que cette simple liste de rapprochements suffira à montrer que les deux récits sont apparentés.

⁵ Ce détail du récit est omis dans le texte principal de l'Édition Critique.

⁶ Cet épisode est omis dans l'Édition Critique (cf. comparaison 16).

Mais la force de cet argument ne pourra être appréciée à moins de faire un effort pour envisager structurellement ses différents items, c'est-à-dire comme liés entre eux à la fois séquentiellement et hiérarchiquement. Il ne suffit pas de comparer un à un les thèmes n et N, mais il faut aussi comparer la structure séquentielle des thèmes n1, n2, etc et N1, N2, etc, la façon dont ils s'articulent les uns avec les autres. De plus, il y a d'autres types de relations structurelles; n en tant que thème survenant au cours d'un voyage qui fait partie d'un autre voyage, et N survenant de la même manière: il s'agit là de relations d'inclusivité et non plus de relations seulement séquentielles. Bien que des innovations parallèles soient toujours théoriquement possibles sur un point, il est probable que les vingt-trois thèmes communs étaient tous présents dans le proto-récit.

II. MAHĀBHĀRATA - PATAÑJALI

Dans quel sens le voyage d'Arjuna est-il yoguique ? Quand il se met en route, le héros est dit être « attelé au yoga d'Indra » (*aindrena yogena*, *MBh*, III, 38, 27), mais que cela signifie-t-il⁷ ? Indra-yoga n'est pas une catégorie reconnue dans la littérature philosophico-rituelle, mais le contexte suggère que cela se réfère à l'ensemble du voyage d'Arjuna, depuis les misères de l'exil dans la forêt jusqu'aux délices du ciel de son père. Ce voyage offre une grossière ressemblance typologique avec la progression d'un yogi du monde normal des souffrances à un état de transcendance, mais jusqu'où va cette ressemblance ?

Avant d'exposer les pratiques du yoga, Patañjali décrit les obstacles que le yogi doit surmonter; ce sont la langueur et l'apathie, accompagnées de chagrin et de découragement (*Pat.* 1, 30-31; G. Feuerstein 1979, pp. 45-46; J.H. Woods 1988, pp. 63-65), un état d'esprit qui rappelle celui des Pāṇḍava avant l'arrivée de Vyāsa (voir *MBh*, III, 28, 1 et supra § I, 3). La pratique du yoga elle-même est présentée sous huit chapitres appelés *aṅga*, « partie, membre », qui sont présentés dans un ordre invariable. Ce groupe de huit membres est divisé en cinq membres intérieurs ou indirects et trois membres intérieurs ou directs. Parcourons cette liste en nous demandant dans chaque cas si le poste considéré possède une relation avec le voyage d'Arjuna.

⁷ Ce passage n'est pas discuté dans l'important article de E.W. Hopkins 1901. J.A.B. van Buitenen (1975, p. 822) suggère que cet Indra-yoga est vraisemblablement la formule magique, ou la connaissance secrète, que Vyāsa communique à Arjuna en même temps que ses instructions.

Les aṅga extérieurs (Pat. 2, 29-35)

1. **yama**, les cinq types de contrôle de soi ou d'abstinence. Avant de partir en voyage, Arjuna est dit « discipliné de parole, de corps et d'esprit » (*yata-vāk-kāya-mānasa*, *MBh*, III, 38, 14); *yata* partage sa racine avec *yama*.
2. **niyama**, les cinq observances (activités positives, distinctes du groupe négatif précédent, mais même racine verbale). Cette liste comprend *saṁtoṣa*, « contentement », suivi par *tapas*. Arjuna est très heureux (*prītamanas*, *ramamāṇa*) de trouver un endroit agréable dans la forêt pour son *tapas*.
3. **āsana**, postures. Comme nous le verrons, Arjuna adopte un *āsana* particulier pour son quatrième mois de *tapas*.
4. **prāṇāyāma**, contrôle de la respiration. La description de la posture d'Arjuna est immédiatement suivie d'une référence à son *prāṇa*. Dans ce contexte particulier, ce mot semble signifier « force » plutôt que « souffle », mais le choix du terme est suggestif.
5. **pratyāhāra**, retrait des sens du monde extérieur. À la fin de son combat, Arjuna devient *sammūḍha*, « inconscient ou stupéfié ». Ce n'est pas la même chose qu'un retrait volontaire des sens, mais la ressemblance est de nouveau suggestive.

Ainsi, parmi les cinq membres extérieurs, le comportement d'Arjuna a un rapport certain avec les trois premiers et probable avec les deux autres. Dans l'épopée, les thèmes ne sont pas placés en parallèle de manière à former une liste reconnaissable, mais l'ordre dans lequel ils apparaissent est le même que chez Patañjali.

Les aṅga intérieurs et la structure générale.

Les trois membres intérieurs, *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi*, « fixation de la pensée, méditation et enstase », sont des activités ou des états psychologiques difficiles à décrire verbalement. Ils conduisent à leur tour au *kaivalya*, « isolement », le but ultime. Bien qu'Arjuna ne passe par aucun de ces stages mentaux durant son voyage vers le ciel, la comparaison est possible à un niveau plus abstrait. La séquence consistant en des préliminaires psycho-physiques, puis en trois membres intérieurs, puis en un but ultime, est parallèle à la séquence des dieux qui donnent des armes à Arjuna - Śiva, les trois Lokapāla, puis Indra. Autrement dit, si nous traitons les membres extérieurs comme un seul élément, Patañjali et l'épopée partagent une structure abstraite - élément initial, triade, élément final - soit 1-3-1.

La comparaison serait plus frappante si dans l'épopée la structure était 5-3-1, avec un élément initial quintuple, correspondant aux cinq membres extérieurs de Patañjali. Mais comme les allusions aux cinq membres extérieurs dans l'épopée ne forment pas une liste, elles ne peuvent pas être utilisées pour prouver la présence

d'un tel élément quintuple, mais il y a un autre aspect selon lequel le comportement d'Arjuna envers Śiva est quintuple sans ambiguïté: cette interaction commence avec les quatre mois de *tapas* dédiés au dieu, chacun d'eux sous un régime différent. Selon l'une des deux versions (*MBh*, III, 163, 14-16), ces régimes sont respectivement: racines et fruits, eau seulement, jeûne total et, pour le quatrième mois, debout sur les orteils, les bras en l'air (*l'āsana* mentionné plus haut). Ces quatre mois d'austérités croissantes culminent dans la rencontre qui constitue la cinquième phase de l'interaction. Ainsi le voyage épique montre la structure 5-3-1 présente chez Patañjali.

L'élément final de cette structure est représenté d'un côté par Arjuna au ciel avec Indra, de l'autre par le *kaivalya*. Selon le *sūtra* final de Patañjali, l'isolement peut être conçu soit comme l'involution des éléments de la nature (*guṇānām pratiprasava*), soit comme le pouvoir de la conscience fondé sur lui-même (*svarūpa-pratiṣṭhā citiśakti*). La comparaison peut se faire avec Arjuna, incarnation terrestre d'Indra, revenu à son origine, Indra le prenant sur ses genoux et le faisant asseoir sur le trône suprême « comme un second Indra » (*MBh*, III, 44, 21-22).

Siddhi

Avant d'atteindre l'isolement, le yogi peut acquérir des pouvoirs magiques (*siddhi* ou *vibhūti*) qui, bien qu'ils soient signes de réussite, ne sont pas recommandés à ceux qui recherchent vraiment le salut. Ce trait du yoga est-il présent dans le récit?

Quand Vyāsa donne ses instructions pour le voyage, il fournit un élément mystérieux qui semble être un charme, mais qui est décrit comme étant « comme *siddhi* personnifié » (*MBh*, III, 37, 26). Grâce à lui, Arjuna obtiendra le succès, *sādhayisyati*, le verbe contenant la même racine que le substantif.

Plus explicitement, la description des *siddhi* par Patañjali (Pat. 3, 16-18) inclut l'invisibilité (21), la connaissance de l'espace cosmique (26), de la disposition et du mouvement des étoiles (27-28), la vue des Siddha ou Parfaits (32) et le voyage par voie des airs (39). Tous ces points sont en rapport avec le voyage d'Arjuna (*MBh*, III, 43, 26-28). Dans son voyage aérien vers le ciel, le héros devient invisible aux mortels; Yudhiṣṭhira lui a dit auparavant qu'il pourra voir tout l'univers, et il voit les étoiles par milliers, et Mātali l'enseigne à leur sujet; il est conduit sur la Chaussée des Parfaits, et parmi ceux qui le saluent à son arrivée il y a des *siddha*.

Vers la fin du même chapitre (Pat. 3, 51), Patañjali fait référence, d'une façon un peu étrange, aux « offres de ceux qui sont haut placés », offres qui ne doivent pas susciter orgueil ou attachement chez le yogi. Le sens de ceci est expliqué par le commentaire de Vyāsa (environ 750 après J.-C.) et le sous-commentaire de Vācaspati Miśra (environ un siècle plus tard). Ceux qui sont haut placés sont les dieux « comme le grand Indra », dont les offres peuvent en effet tenter le yogi et le détourner de ses propres résolutions - par exemple quand ils offrent des « filles peu prudes » (dans la

traduction de J.H. Woods - littéralement «qui sont consentantes », *anukūlā*) . Mais c'est exactement ce qui arrive à Arjuna: peu après son arrivée au ciel, Indra prend des dispositions pour que la séduisante nymphe Urvaśī rende visite au héros un soir (cf. supra, §I, 23), dans ses plus beaux atours, mais la tentation est rejetée.

Ainsi il existe différents types de rapports entre le voyage d'Arjuna et les expériences des yogi.

III. ŚVETĀŚVATARA UPANIṢAD - PATAÑJALI

Tout exposé de l'histoire du yoga (par ex. J.W. Hauer 1958, G. Feuerstein 1989) mentionnera cette upaniṣad tardive, qui est importante aussi dans l'histoire du Sāṃkhya primitif. Après avoir soulevé quelques problèmes philosophiques de base, la première section décrit l'âme individuelle qui est soumise durant la vie au tourbillon de cinq types de souffrances, mais peut être sauvée par une connaissance et une discipline appropriées. Une invocation au dieu védique Savitar (ŚvU, 2, 1-7) introduit un passage bien connu qui donne des instructions brèves mais précises sur la façon de pratiquer le yoga, où le pratiquer et les apparitions (comme brouillard ou fumée) qu'il produira au début. La troisième section commence par une vision du dieu Rudra (3, 1-6), qui demeure fondamentale dans les réflexions sotériologiques qui dominent le reste du texte.

Cette upaniṣad ne présente pas la structure 5-3-1 de Patañjali, mais elle fait référence à ce qui, dans le yoga classique, relève de quatre de ses membres: l'adepte doit garder droit la tête, le cou et la poitrine (*āsana*); ramener ses sens dans son cœur (*pratyāhāra*); contrôler sa respiration (*prāṇāyāma*) et maîtriser son esprit (*dhāraṇā*).

Ces deux textes yogiques sont généralement présentés dans leur ordre chronologique, mais la connexion entre eux est tellement admise que je peux passer rapidement là-dessus. Cependant, il est peut-être utile de noter leur commune orientation théiste. Patañjali donne à Īśvara, le Seigneur, une place significative dans la pratique du yogi, par exemple en enseignant l'adoration de ce dieu dans le cinquième *niyama*. D'autre part, il n'associe Īśvara avec aucun autre théonyme, et il serait imprudent d'associer le Seigneur avec Maheśvara = Śiva et d'affirmer qu'il est lié au Rudra de l'*upaniṣad*.

IV. ŚVETĀŚVĀTARA UPANIṢAD - MAHĀBHĀRATA

Nous pouvons passer sur les traits que l'épopée et l'*upaniṣad* partagent avec Patañjali, à savoir la référence explicite au yoga et les quatre membres (voir 3), et nous concentrer sur les rapprochements concernant seulement les deux premiers.

1. La section concernant Savitar est intéressante. Le nom du dieu, qui apparaît dans cinq des sept vers, vient du verbe *SŪ-*, « mettre en mouvement, inciter, vivifier » et est lié par trois fois à des dérivés de ce verbe (comme il est fréquent dans le *R̥g Veda* - A.A. Macdonell 1974, p. 34). Dans le contexte présent, le dieu met en place des voyages vers le ciel (*suvargeyāya śaktyā, suvaryato*) et toute la pratique yoguique. Mais cela est juste le rôle de Vyāsa, sans l'impulsion duquel Arjuna n'aurait jamais entrepris ce voyage.
2. Les cinq premier vers de ce passage de l'*upaniṣad* commencent tous par des formes non-composées du verbe *YUJ-*, « atteler, joindre », et la même racine apparaît quatre fois en connexion avec le début du voyage épique (*MBh*, III, 38, 9-11; 27-28), les deux premières apparitions étant composées). On peut également noter que le charme, ou la connaissance, donnée par Vyāsa, que Yudhiṣṭhira appelle *upaniṣad* (*MBh*, III, 38, 9-10, est aussi bien appelé *vidyā* et *brahman* (neutre).
3. Le yogi de l'*upaniṣad* est convié à maîtriser son esprit comme si c'était un chariot attelé de chevaux vicieux (*ŚvU*, 2, 9). L'image de la personne ou de l'âme comparée à un chariot est assez connue (quelques exemples indiens ont été collectés par T. Goudriaan 1990), mais ici, la comparaison se fait avec le chariot d'Indra attelé de ses dix mille chevaux bais et conduit par Mātali, qui emmène Arjuna au ciel depuis le mont Mandara. Bien entendu, Arjuna ne retient pas les chevaux - le rapprochement porte seulement sur l'occurrence de cette image juste au même endroit dans les deux textes⁸.
4. En ce qui concerne les divinités, la configuration n'est pas la même que dans l'épopée où, dans le présent contexte, la divinité suprême est clairement Indra, et le lien entre Śiva-Rudra et l'entreprise du héros est expliquée. D'autre part, l'*upaniṣad* se rapproche de l'épopée en présentant Rudra comme un archer et un habitant de la montagne (*MBh*, III, 5-6), traits qui, selon H. Oldenberg (1988, p. 113) sont ceux du Rudra védique originel. De plus, juste de même que le poète de l'*upaniṣad* prie que Rudra apparaisse sous une forme bienveillante (*śiva*); Arjuna demande merci au dieu après avoir été défait dans le duel.

⁸ Mātali complimente Arjuna de la fermeté étonnante avec laquelle il résiste au choc du départ (*MBh*, III, 164, 37 sq.), un motif que l'on peut rapprocher du terme *dhāraṇa* (de *DHR-*, cf. *dhṛti*, fermeté, résolution). Cf. aussi la stabilité (*sthairyam*), qui fait partie de la liste des *siddhi* (2, 31).

Si nous avons seulement les trois textes sanskrits, nous pourrions être tentés de nous arrêter ici et de réfléchir sur leurs liens. Le *darśana* sotériologique dérive-t-il de l'épopée ? L'épopée a-t-elle été façonnée par la sotériologie ? On bien devons nous imaginer un aller et retour ? Mais, si l'on admet que cette partie de l'épopée remonte au proto-récit, une question plus large est de savoir si celui-ci était en un certain sens yogique. Maintenant, nous savons à peu près ce que nous cherchons: y a-t-il quelque idée de yoga dans l'épopée grecque ?

V. ODYSSEE - PATAÑJALI

Comme le réalise Poséidon (*Od.* V, 288-289), le Sort a décidé qu'une fois qu'Ulysse aura rejoint Schérie, il sera définitivement libéré de ses souffrances. Ainsi, jusqu'à un certain point, la longue épreuve solitaire du héros sur mer, à laquelle il s'est volontairement soumis, ressemble aux austérités solitaires du yogi sur terre: les deux expériences conduisent finalement au salut. Mais cette ressemblance est trop générale pour être vraiment intéressante.

Examinons plutôt la structure de l'épreuve, en nous rappelant que l'expérience du yogi commence par les cinq *aṅga* extérieurs qui correspondent aux cinq phases des relations d'Arjuna avec Śiva. L'épreuve d'Ulysse commence avec la tempête envoyée par Poséidon, et si nous regardons son moyen de transport ou son mode de progression, à partir de ce point de départ, nous en trouvons précisément cinq:

1. Le radeau menacé. Poséidon a vu le radeau et il rassemble la tempête.
2. L'épave. La première grande vague frappe, et le radeau perd mât, voile et gouvernail.
3. La planche. Quand la vague suivante frappe et détruit l'épave, Ulysse chevauche une simple planche.
4. Le voile. Durant la phase 2, la déesse Inô donne son voile à Ulysse. Le héros maintenant se déshabille, plonge depuis la planche, les bras étendus, et nage, maintenu à flot par le voile.
5. Trajet à terre. En abordant, il rend le voile et grimpe à pied en titubant sur une petite colline.

Les quatre phases du voyage sur mer forment une séquence clairement organisée. Parti sur un radeau généreusement pourvu en vivres, boissons et tissus par Calypso, le héros est progressivement dépouillé de tous ces soutiens extérieurs et réduit à la fin à son humanité nue⁹.

⁹ Une analyse alternative, centrée moins sur le mode de transport que sur le dénuement, dégagerait cinq phases, avec la brève période où le héros se bat avec le rocher et est dépouillé d'une partie de sa peau.

Si les cinq phases de l'épreuve du héros correspondent en nombre aux cinq membres extérieurs, quelque chose correspond-il aux trois membres intérieurs et au *kaivalya*? La réponse était annoncée en 1. 19. Dans l'épopée sanskrite, la structure 3+1 était fournie par les trois Lokapāla secondaires, plus Indra, et dans l'épopée grecque, elle correspondait aux trois dieux des vents qui ont été calmés, plus Borée, le vent du nord, qui ne l'a pas été. Les 3 + 1 dieux des vents entrent dans le récit plus tôt que les Lokapāla et en diffèrent aussi par leur personnalité; de plus Borée ne joue pas à Schérie un rôle correspondant à celui d'Indra dans le ciel. Néanmoins, le modèle abstrait reste présent.

Il y a aussi des ressemblances plus concrètes:

1. Quand la première vague frappe, Ulysse est jeté à l'eau, et ce n'est qu'avec difficulté qu'il remonte et rejoint l'épave de son radeau. Ce dernier est ballotté de ci de là comme des chardons (*akanthas*) «qu'un vent du nord balaie à travers la plaine en automne, et qui s'agglomèrent formant une balle» (*Od.*, V, 328-329). Pour le yogi qui maîtrise l'*udāna*, le souffle vers le haut, il n'y a pas «d'adhésion à l'eau, à la boue, aux épines (*kaṇṭaka*) ou à ce qui y ressemble» (*Pat.*, 3, 39). La notion d'adhésion mérite d'être notée, même si elle est exprimée et utilisée de manière très différente dans les deux cas.

Un peu plus tard, la vague envoyée par Poséidon fracasse l'épave «comme lorsqu'un vent violent balaie un tas de paille sèche» (*Od.*, V, 368). Quant au yogi, «soit en contrôlant les relations entre son corps et l'éther (*ākāśa*), ou en faisant coïncider (la conscience) avec des objets légers comme le coton (*tūla*)», il est capable de traverser l'éther (*Pat.*, 3, 42). Dans ces deux passages, la comparaison se rapporte à une matière végétale sèche et légère, qui semble flotter en l'air.

Prises individuellement, ces ressemblances sont minces, mais il faut les prendre deux par deux (et aucun des textes n'offre plus de deux images de ce type): le chardon et la paille grecques et les épines et les fibres de coton sanskrites.

2. Encouragé par Nausicaa, Ulysse nettoie l'eau de mer de sa tête et de son dos, et l'écume de ses épaules, et Athéna le rend plus grand, plus fort et plus admirable, sa tête et ses épaules rayonnent de grâce et de beauté (*Od.*, VI, 230-232). De même, le yogi qui maîtrise le *samāna* (un des cinq souffles) devient radieux, acquérant beauté, grâce et puissance (*Pat.*, 3, 40; 46). Il est curieux que le sanskrit dise *lāvaṇya* pour grâce, et que ce mot vienne de *lavaṇa*, «sel».
3. Ulysse parcourt la dernière partie de son trajet vers le palais enveloppé dans un brouillard (*akhlus*, *Od.*, VII, 41; *aēr*, VII, 143), de sorte qu'il est invisible pour tout le monde. Dans le contexte du *samādhi*, très proche de la fin de l'expérience du yogi, Patañjali mentionne le *dharma-megha* (*Pat.*, 4, 29). Quelle

que soit ici la signification de *dharma* (G. Feuerstein 1980, p. 100), *megha* désigne un nuage. On peut aussi se rappeler l'invisibilité du yogi (Pat., 3, 21)¹⁰.

VI. ODYSSÉE - ŚVETĀŚVATARA UPANIṢAD

Les quatre points suivants portent sur plusieurs vers sanskrits (ŚvU., 2, 8-11).

1. Radeau. Ulysse traverse l'océan désert sur un radeau (même si le récit de sa construction fait plutôt penser à un bateau). L'*upaniṣad* enjoint à l'homme sage de traverser les redoutables courants sur son radeau fait de *brahman* (certains traducteurs rendent *uḍupa* par bateau).
2. Véhicule à roues. Nous avons déjà comparé la carriole tirée par des mules que Nausicaa emprunte à Alcinoos au chariot céleste conduit par Mātali pour le compte d'Indra (supra §I, 21), mais nous voyons maintenant que cela correspond aussi à l'image du chariot dans l'*upaniṣad* (ŚvU., 2, 9)¹¹.
3. Lieu. L'endroit où Ulysse aborde lui semble excellent (*aristos*) car il est exempt de toute roche et protégé du vent (*Od.*, V, 442-443). Cela doit être en gros le même endroit que l'idyllique prairie au bord de l'eau où les servantes de Nausicaa lavent le linge dans une abondante eau douce (*Od.*, VI, 85-95), et où Ulysse se lave, abrité du vent (*Od.*, VI, 210) Mais l'endroit recommandé pour pratiquer le yoga est plat et net, sans galets ni cailloux, agréable pour ses eaux ruisselantes et pour d'autres raisons, abrité du vent.
4. Brouillard. Ulysse marche dans un brouillard (supra, §V, 3), le yogi voit un brouillard (*nīhāra*)¹².

10 On peut aussi effectuer des comparaisons entre l'épopée grecque et l'exposé didactique du yoga dans l'épopée sanskrite. Ulysse reste sans dormir durant dix-sept nuits (supra, §1, 8), une patiente méditation peut conduire le yogi à abandonner le sommeil (*MBh.*, XII, 232, 5). La comparaison avec le poulpe aux tentacules blessées (supra, §1, 13) rappelle celle du yogi avec la tortue qui rentre ses membres (*Bh Gītā*, 2, 58).

11 La comparaison avec le chariot se trouve aussi dans l'épopée didactique: « Comme un cocher attentif, après avoir attelé de bons coursiers, conduit le guerrier à l'endroit qu'il désire, de même le yogi, attentif au *dhāraṇā*, atteint rapidement le point le plus élevé » (*MBh.*, XII, 29, 36-37)

12 On peut aussi comparer Ulysse à des ascètes de traditions différentes de celles du courant dominant du yoga hindou. Quand il dort dans son tas de feuilles, le héros grec est comparé à une braise (*dalon*) soigneusement conservée sous un tas de cendres (*Od.*, V, 487). Dans une série d'histoires de *Śvetāmbara* jâins. un roi devenu ascète, entreprenant de sévères austérités, est comparé à « un feu confiné sous un tas de cendres », *huyāsaṇe viva bhāsa-rāsi-palichchaṇṇe* (L.D. Barnett 1907, pp. 57; 118; 133, cité par P. Dundas 1992, p. 142). Si l'on accepte cela, le rapprochement porte sur la notion de *tapas* (littéralement « chaleur »)

Il est probable que ces rapprochements entre l'*Odyssee* et des textes sanskrits non-épiques, ainsi que les rapprochements entre les deux épopées, indiquent des traits provenant du proto-récit.

DISCUSSION FINALE

Une conclusion prudente a minima serait que le proto-récit sous-jacent aux deux épopées contenait un bon nombre de traits repris et élaborés dans le rituel et la philosophie du yoga à l'époque où les locuteurs indo-européens atteignaient l'Inde. Mais la discussion peut être poussée plus loin.

À côté du proto-récit, nous avons discuté trois voyages typologiquement différents. Le voyage d'Ulysse, bien qu'il impliquât les dieux, était probablement compris au premier chef par Homère et son audience comme une série d'aventures telles qu'un héros d'autrefois pouvait être censé affronter - une histoire qui, même si elle était peut-être ouverte à des interprétations religieuses ou spirituelles, n'était en aucun cas une charte pour des pratiques rituelles courantes. Au contraire, le «voyage» du yogi est une expérience spirituelle présentée comme ne dépassant pas les capacités de l'être humain contemporain. Le voyage d'Arjuna est typologiquement intermédiaire: d'une part, c'est une aventure épique située à la fin de l'ère qui précède immédiatement la nôtre, et il n'est pas présenté comme une entreprise que les hommes ordinaires puissent ou doivent copier. D'autre part, en tant que Indra-yoga, il est semblable à d'autres expériences yogiques, comme celles qui sont constamment recommandées dans l'épopée à ceux qui ont des ambitions spirituelles, et qui, comme nous l'avons vu dans les paragraphes II et IV, ont bien d'autres choses en commun avec ces expériences. Il reste le problème de relier cette typologie à un quatrième voyage, à savoir celui du proto-héros.

Revenons aux deux scénarios esquissés au début de cet article. Une possibilité est que le proto-récit ressemblait plus au récit grec qu'au récit sanskrit - essentiellement une aventure épique, une histoire de marin, bien que les dieux y interviennent de temps en temps (supra §I.11; 15-19; 23) Il s'en suivrait que, à l'est, cette histoire a été aspirée par un de ces courants philosophico-religieux, codifiés plus tard en *darśana*, et que c'est ainsi qu'elle a acquis ses aspects yogiques. En bref, le proto-récit a été spiritualisé par les locuteurs sanskrits ou leurs ancêtres.

L'autre hypothèse est que le proto-récit était typologiquement plus proche du sanskrit. Dans ce cas, le voyage physique d'un héros (fictif) était conçu comme une élévation spirituelle dans le cosmos, telle qu'elle pourrait être obtenue par des contemporains dans une sorte de voyage rituel. Un tel voyage serait plus normalement appelé chamanique que yogique puisque (comme celui d'Arjuna) il

aurait été entrepris, avant tout, au profit des autres plutôt qu'au profit du voyageur et puisqu'il aurait été considéré comme une traversée de l'espace cosmique extérieur plutôt que de l'espace mental intérieur du yogi. Cette seconde hypothèse suppose que, en l'absence d'un soutien efficace des institutions religieuses dominantes, la tradition narrative conduisant à l'épopée grecque a tendu à devenir plus terre à terre et plus séculière. En bref, le proto-récit a été dé-spiritualisé.

Une hypothèse de compromis est logiquement possible (un proto-récit à moitié spirituel, développé dans une direction par les grecs, dans l'autre par les indiens), mais je ne vois rien en sa faveur. La seconde hypothèse - sécularisation par les grecs - semblera probablement à la plupart des lecteurs intuitivement plus plausible, mais je ne vois pas clairement comment expliciter ou peser au mieux les arguments nécessaires pour en apporter la preuve. Ce qui va suivre en est une première tentative.

On peut approcher cette question de manière fragmentée ou de manière globale. L'approche fragmentée est centrée sur des thèmes narratifs particuliers, qui peuvent eux-même être ou ne pas être des parties provenant manifestement du proto-récit. Prenons un thème de ce dernier type: à la fin de son voyage, le héros est assis sur un trône royal, ou à côté de lui (supra § I. 22). On peut alors se poser trois types de questions. Est-ce que ce thème est bien fondé et bien intégré dans le récit grec tel qu'il est, ou aurait-il plus de sens dans un récit moins séculier ? De même pour le sanskrit, est-ce que ce thème est déroutant ou problématique tel qu'il est, et aurait-il plus de sens dans un récit plus séculier ? Et troisièmement: est-il plus facile d'imaginer que le récit grec se change en quelque chose qui ressemble au récit sanskrit, ou vice versa. Dans ce cas précis, premièrement, il est un peu étrange qu'Alcinoos déplace son propre fils en faveur d'un parfait étranger, deuxièmement, il est parfaitement normal qu'Indra partage son trône avec son propre fils, dont le voyage depuis le début était dirigé vers lui, et troisièmement, il semble plus naturel que le roi des dieux soit transformé en un proto-Alcinoos plutôt que ce dernier soit promu à la souveraineté cosmique. De même - pour prendre d'autres exemples - n'est-il pas plus vraisemblable que lutter avec un dieu soit transformé en s'agripper à un rocher (supra §I. 12) que le contraire ? Que le chariot du dieu suprême soit rétrogradé en une carriole tirée par des mules, plutôt que le contraire ? Tous les jugements sur la manière dont des récits oraux peuvent être transformés sont susceptibles d'être taxés de subjectifs ou tendancieux, mais ces arguments atomisés, pris collectivement, semblent indiquer un caractère cosmique et exemplaire du proto-récit.

Les arguments globaux aussi se présentent sous différentes formes. Une manière de voir est centré sur la structure et le degré d'intégration des deux récits, chacun pris comme un tout. Le récit sanskrit, malgré quelques divergences mineures, a une structure générale claire, liée à la séquence des cinq dieux auxquels le héros à

affaire; chacun d'entre eux a été mentionné par Vyāsa dans ses instructions pour le voyage. Sous cet aspect, le récit grec est sans doute moins homogène: une épreuve après l'autre s'abat sur le héros, et bien que le lecteur s'attende à ce qu'il arrive sain et sauf, aucune ébauche du voyage n'a été donnée à l'avance. À la place d'un groupe de cinq dieux mâles connus à l'avance, le héros a affaire à Poséidon, les quatre dieux des vents, la déesse relativement obscure Inô, Athéna et le dieu sans nom de la rivière. N'est-il pas plus vraisemblable que la tradition grecque ait vu la structure claire du proto-récit céder la place à une séquence moins structurée, plutôt que l'Inde ait forcé une série désorganisée d'aventures dans sa structure quinaire favorite ?

Un autre argument global est centré non pas sur l'épopée, mais sur la tradition du yoga. Supposons que le yoga se soit développé à partir de zéro parmi des locuteurs sanskrits (ou indo-iraniens), et ait manqué de précurseurs pertinents, contemporains du proto-récit. Les rapprochements des paragraphes II et IV seraient alors dus à l'influence du yoga sur l'épopée sanscrite. Mais qu'en serait-il des rapprochements des paragraphes V et VI ? Ils devraient être le résultat d'emprunts de la tradition yoguïque à l'épopée. Autrement dit, il nous faudrait supposer que la tradition philosophico-rituelle a à la fois emprunté à l'épopée et l'a nourrie. Un tel processus de donner et de prendre n'est pas impossible, mais il est beaucoup plus simple de supposer que le proto-récit était déjà en relation avec une pratique rituelle et spirituelle.

Cela correspondrait aussi à deux attentes anthropologiques générales. Le proto-récit impliquait des dieux et pouvait bien être appelé mythe, mais mythe et rituel sont généralement très étroitement liés - de fait, un rituel semble très souvent la raison d'être d'un mythe. Ainsi, indépendamment des autres arguments, il est à priori vraisemblable que le récit du voyage du proto-héros faisait fonction de mythe expliquant et justifiant des pratiques ancestrales du yoga tel que nous le connaissons. S'il en est ainsi, ce voyage devient comparable avec les autres passages du proto-récit qui me semblent avoir servi de charte pour différents rituels de mariage et pour le sacrifice du cheval (N.J. Allen, 1996a; 1997a)¹³.

¹³ Cet article, qui reflète un intérêt ancien (N.J. Allen 1974), a bénéficié d'une présentation dans différents colloques, y compris à l'Oriental Institut (Oxford 1993) et au Spalding Symposium on Indian Religions (1997). Je remercie aussi Joanna Pfaff pour ses commentaires critiques.

Références

Allen N.J.

- (1974). « The ritual journey: a pattern underlying certain Nepalese rituals », In von Fürer-Haimendorf C. éd., *Contributions to the anthropology of Népal* 6-22, Aris et Phillips, Warminster.
- (1991). « Some gods of pre-Islamic Nuristan ». *Revue de l'histoire des religions*, 208(2), pp. 141-168.
- (1996a) « The hero's five relationships: a Proto-Indo-European story. », in J. Leslie (éd.) *Myth and Myth-making: continuous evolution in Indian tradition*, Curzon, London, pp. 1-20.
- (1996b) « Romulus and the fourth function » in Polomé E.C. (éd.), *Indo-European religion after Dumézil* (JIES Monograph, N° 16), Institute for the Study of Man, Washington.
- (1996c) « Homer's simile, Vyasa's story », *Journal of Mediterranean Studies* 6, pp. 206-218.
- (1997a) « Why did Odysseus become a horse ? », *Journal of the anthropological society of Oxford (JASO)* 26 (2), pp. 143-154.
- (2000e) « Imra, pentads and catastrophes », *Odollagos* 14, Institut des Hautes Études de Belgique, Bruxelles, pp. 278-308.

Barnett L. D., *The antagaḍa-dasāo and aṇuttarovavāiḡa-dasāo*. Royal Asiatic Society, London, 1907.

Biardeau M., *L'hindouisme: anthropologie d'une civilisation*. Flammarion, Paris, 1981.

Blaise F., *Introduction à la mythologie comparée des peuples indo-européens*. Kom, Arras, 1995.

Dundas P., *The Jains*. Routledge, London, 1992.

Feuerstein, G.,

- (1979) *The Yoga-sūtra of Patañjali: a new translation and commentary*, Dawson, Folkestone.
- (1980) *The philosophy of classical yoga*, Manchester University Press, Manchester.
- (1990) *Yoga: the technology of ecstasy*, Crucible, Wellingborough, UK.

Filliozat J., *Religion, philosophy, yoga: a selection of articles* (trad. M. Shukla), Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.

Gold J., « Plato in the light of yoga », *Philosophy east and west* 46, 1996, pp. 17-32.

Goudriaan T., « The Ātman as charioteer: treatment of a Vedic allegory in the *Kulālikāmnāya* », in *The Sanskrit tradition and Tantrism*, 43-55. Brill, Leiden, 1990

- Hauer J.W., *Der Yoga: ein indische Weg zum Selbst*. Kohlhammer, .Stuttgart, 1958.
- Hopkins E.W., « Yoga-technique in the Great Epic» *Journal of the American Oriental Society* 22, 1901, pp. 333-379.
- Macdonell A. A., *Vedic Mythology*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1898; rééd. 1974.
- McEvelley Th., « An archaeology of yoga », *Res* 1, 1981, pp. 44-77.
- Oldenberg H., *The religion of the Veda* (trad. S. B. Shrotri). Motilal Banarsidass, Delhi, 1988 [1916].
- Scheuer J., *Śiva dans le Mahābhārata*, PUF, Paris 1982.
- Sergent B., *Genèse de l'Inde*, Payot, Paris, 1997.
- Van Buitenen J.A.B., trad. et éd. *The Mahābhārata*, Vol. 2, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- Vernant J-P., *Mythe et pensée chez les grecs*, Découverte, Paris, 1990 [1965].
- Woods J.H., *The yoga-system of Patañjali*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988 [1914].