

BHĪSHMA ET LE MYTHE DE LA SUCCESSION
D'HÉSIODE

par N.J. ALLEN

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

Cet article, comme celui que j'ai publié en 1998, appartient au champ de recherche que j'appelle « comparatisme indo-européen », mais alors que le précédent article partait d'une comparaison entre le *Mahābhārata* et l'*Odyssée* d'Homère, celui-ci se tourne vers un contemporain approximatif d'Homère, Hésiode. L'idée en est de nouveau que, si les similitudes entre le sanskrit et le grec sont suffisamment nombreuses, précises et bien structurées, elles indiquent alors une origine commune, probablement un récit qui était déjà courant au moment où les langues se sont séparées. Ce « proto-récit » aura divergé au cours des siècles suivant les langues dans lesquelles il s'exprimait.

Le récit sanskrit que nous étudions ici se centre sur Bhīṣma et provient avant tout du Livre I du *Mahābhārata*, particulièrement des *parvan* mineurs 6 et 7. Dans l'Édition critique, ils occupent les *adhyāya* 54-123, mais seule une douzaine de chapitres seront vraiment pertinents. En ce qui concerne Hésiode, sa *Théogonie* (Naissance des dieux) est un poème de 1022 vers, dont les cent derniers environ sont souvent jugés comme étant un ajout postérieur. Il a été écrit grosso modo dans les mêmes mètres et dans la même diction que les deux épopées homériques, l'*Illiade* et l'*Odyssée*, aux environs de 700 avant J.-C. Disséminé parmi un important matériel généalogique, le poème raconte l'histoire de trois dieux liés par filiation – Ouranos, Kronos et Zeus – chacun d'eux régénant sa propre génération. La même histoire, avec des différences de détail, est donnée par Apollodore (1^{er}-2^{ème} siècle après J.-C.) au début de sa compilation de la mythologie grecque (*La Bibliothèque*, I, 1-6¹). L'histoire de ces trois dieux est connue comme « Succession Myth » (Mythe de la Succession, M.L. West 1966) et quelquefois subsumée sous le titre plus large : « Kingship in Heaven » (Royauté céleste, C.S. Littleton 1970, Ason, p. 12).

La raison que nous avons d'explorer cette comparaison particulière est que Bhīṣma est l'incarnation de Dyaus, et que Dyaus est étymologiquement apparenté avec Zeus (ces deux noms, comme celui du Jupiter romain, dérivent d'un *Dyeus reconstruit [E.C. Polomé, Adams et Mallory, 1970]). De plus, quand il n'est pas utilisé comme un théonyme, *dyaus* signifie simplement « ciel », ce qui est aussi la signification de l'*ouranos* grec. Comme aucun de ces faits n'est obscur ni nouvellement découvert, on pourrait s'attendre à ce que la littérature comparatiste indo-européenne soit incroyablement abondante sur ce sujet, mais ce n'est pas le cas. Cela est dû en partie au fait que la plupart des comparatistes du domaine indo-européen, étant plus des linguistes de formation que des mythologues, mettent plus l'accent sur les anciens *Veda* que sur le sanscrit épique classique ultérieur, et que les comparatistes des cultures sont relativement peu nombreux et marginaux ; mais il peut y avoir une raison plus spécifique. Il est largement admis parmi les classiques (par exemple J. Griffin 1986 ; G.S. Kirk 1974, p. 256 ; P. Walcot 1966 ; M.L. West

¹ Pour les traductions voir respectivement :

Apollodore, *La Bibliothèque*, trad P. Schubert, Lausanne 2003, L'Aire.

Hésiode, *La Théogonie*, trad Ph. Brunet, Paris 1999, Le Livre de poche n°16041

1997), à la lumière de matériaux hittites, syrien et mésopotamien, que le Mythe de la Succession d'Hésiode dérive de l'Asie occidentale non-indo-européenne, et cette conclusion a été acceptée par quelques mythologues du domaine indo-européen (par exemple J. Puhvel 1987, pp. 24-31) mais non pas par tous (B. Sergent 1997, p. 334 ; S. Wikander 1952.² Bien sûr, le mythe peut combiner des éléments de différentes origines, comme le note justement D. Briquel (1980), mais cette introduction d'une origine asiatique occidentale complique le tableau pour les comparatistes du domaine indo-européen, et peut avoir inhibé leur curiosité.

Pour le comparatisme concernant Bhīṣma, la référence de base est G. Dumézil (1968 ; pp. 176-190, qui repose sur un article de 1959, repris avec des retouches, comme dans 2000, pp. 169-188). Comme G. Dumézil le reconnaît lui-même, cet ouvrage se contente d'appliquer à Bhīṣma la découverte faite en 1947 par le comparatiste indo-iranien S. Wikander de l'importance analytique du lien de chacun des frères Pāṇḍava avec le dieu dont il est le fils ou l'incarnation³. Cependant, dans les écrits de sa période de maturité, G. Dumézil évite les comparaisons Inde-Grèce (pour des raisons qu'il explique en 1987, pp. 157-166). Il considérait en effet que le lien etymologique entre Dyaus et Zeus était décevant pour les comparatistes : « dans le Dyaus védique, le "ciel" est tout autrement orienté que dans le Zeus grec ou le Juppiter de Rome, et le rapprochement n'enseigne presque rien » (1968, p. 11). Par contre, il compare Bhīṣma avec le dieu scandinave Heimdall, mettant l'accent, parmi d'autres similitudes, sur l'histoire de leurs naissances respectives. Bien que cette comparaison soit convaincante (A. Hiltebeitel 2001, p. 274, note 52), le présent article se concentre sur le sanskrit et le grec, et ne fait que rarement allusion au matériel scandinave ; et je ne me réfère que brièvement à l'important sujet de Bhīṣma, le marieur (G. Dumézil 1979, PP. 66-71).

La position générale de G. Dumézil est que les récits concernant les acteurs humains dans le *Mahābhārata* sont des transpositions de mythes védiques ou pré-védiques concernant des déités – mythes qui peuvent survivre ou non dans la littérature védique en notre possession. Ainsi, les similitudes entre Bhīṣma et Heimdall proviennent de ce que Bhīṣma est une transposition de Dyaus, qui était apparenté au dieu norse. Nous allons, nous aussi, explorer les similitudes entre les personnages épiques sanskrits et les divinités non-sanskrites. Mais, maintenant que les similitudes, à la fois structurelles et spécifiques, commencent à s'accumuler entre les héros indiens et grecs, il y a moins de raisons qu'auparavant de raisonner en termes d'une transposition dieu/homme en Inde. En fait, puisqu'il existe bien plus d'évidences que nous ne pouvons en présenter ici, je n'essaierai même pas de

² B. Sergent se réfère à son livre suivant (1998, pp. 193-235), qui explore les interprétations trifonctionnelles de la *Théogonie* ; mais, bien qu'il s'appuie sur le *Śatapatha Brāhmaṇa*, ce chapitre ne fait aucune référence à Bhīṣma ou à l'épopée.

³ Pour être précis, ce sont différentes manières de relier des dieux avec des hommes, mais le texte rend parfois flous ces distinctions.

trancher si les récits se sont appliqués aux dieux avant de s'appliquer aux hommes. De même, bien que cela soit fondamental, et pertinent d'une certaine manière, j'aurai trop peu de place pour mentionner la théorie tri- ou quadrifonctionnelle (N.J. Allen, 1999a)

S. Wikander, écrivant en 1952, avant l'ouvrage de G. Dumézil sur Bhīṣma et Heimdall, proposait une comparaison, brève mais clairvoyante, entre les dieux grecs et hittites dans le Mythe de la Succession et trois personnages de la liste des rois iraniens – une comparaison qui mériterait plus d'attention⁴. Le comparatiste classiciste D. Briquel a écrit trois articles étroitement liés (1978, 1980, 1981). Le deuxième de ces articles porte plus étroitement sur le Mythe de la Succession. Les articles de D. Briquel s'appuient fortement sur l'analyse faite par G. Dumézil (1968, pp. 145-175) de Pāṇḍu et ses frères en termes d'opposition Mitra/Varuṇa et de la théorie des « Souverains Mineurs ». Leur évaluation correcte nous entraînerait dans ce sujet obscur qui se situe en dehors de mon domaine actuel.

Bhīṣma et Zeus

Je commence par le récit de la naissance de Bhīṣma, fils de Gaṅgā, dont l'épopée présente deux versions.

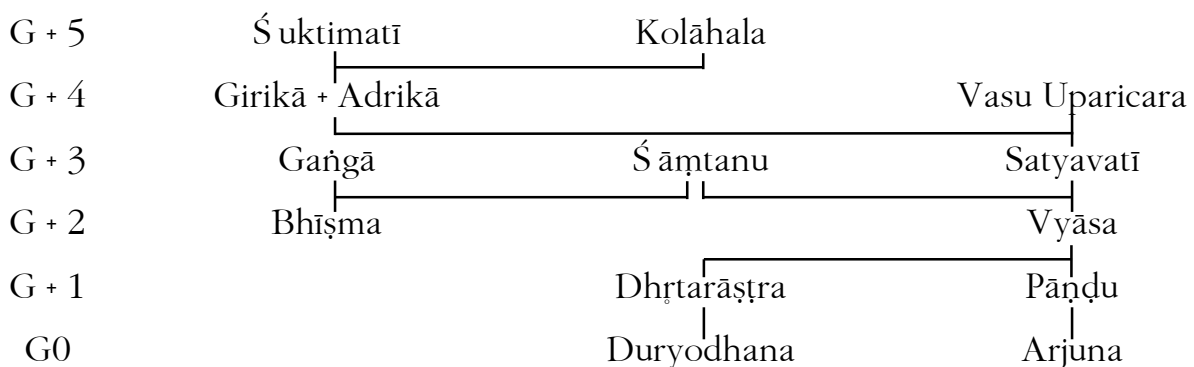


Fig. 1 : Généalogie simplifiée de personnages choisis du Mahābhārata. Les générations sont numérotées du point de vue des personnages centraux de l'épopée.

Les deux versions sont présentées par Vaiśampāyana, mais la seconde, la plus courte, est présentée à travers la réponse de Gaṅgā à une question de Śāmtanu, juste avant qu'ils ne se quittent. La version A (I, 91-92) s'ouvre par une assemblée dans le ciel de Brahmā et raconte comment les parents de Bhīṣma sont venus sur terre, se sont rencontrés et ont eu des enfants. La version B (I, 93) omet le prélude céleste.

⁴ Je pense que l'article de S. Wikander est intéressant et mériterait que l'on en parle plus que cela n'a été fait, mais je n'essaierai pas de le faire ici. Par contre, la comparaison proposée par P.O. Skjaervo (1998) entre Bhīṣma et le Rostam de l'épopée iranienne, me laisse sceptique.

Dyaus appartient à un groupe de huit dieux appelés les Vasu. Un jour les Vasu offensent le sage Vasiṣṭha et sont condamnés à renaître mortels. Par chance (ou à dessein), ils rencontrent Gaṅgā (le fleuve Gange divinisé) et un accord est conclu qu'elle deviendra leur mère. Les Vasu désirent quitter la vie terrestre le plus rapidement possible, et Gaṅgā promet de les noyer à leur naissance. Cependant, le dernier enfant survit, et deviendra Bhīṣma.

Les différences entre les versions A et B portent sur l'offense faite par les Vasu, et la nature du dernier-né, en même temps que les raisons de son statut spécial. En A, les Vasu passent au crépuscule devant le sage pendant qu'il médite et ne le remarquent pas, en B, l'offense est moins banale.

Les Vasu, accompagnés de leurs épouses, marchent dans la forêt à proximité de l'ermitage du sage, quand la femme de Dyaus aperçoit la vache laitière du saint homme. Attirant l'attention de Dyaus sur cet animal, elle apprend que son lait confère une jeunesse éternelle. Elle persuade son époux de dérober la vache pour une certaine princesse, une de ses amies, et les autres Vasu participent au vol.

En ce qui concerne le dernier-né, en A la déesse elle-même propose aux Vasu que Śāmtanu soit autorisé à garder un fils de cette union. Les Vasu entreprennent de laisser chacun un huitième de son sperme (c'est à dire dans le sein de Gaṅgā)⁵ pour contribuer à la naissance du survivant – un motif ignoré dans le reste du récit de la naissance. Quand Śāmtanu rencontre Gaṅgā la première fois, elle le prévient qu'elle le quitterait immédiatement s'il lui faisait un reproche. Elle donne naissance à huit fils, semblables à des dieux, et noie chacun d'entre eux à sa naissance (92, 43-44), mais quand le huitième naît (*sic* ; 92,46) le roi ne peut se retenir plus longtemps. Ses reproches empêchent la noyade, mais Gaṅgā révèle son identité divine et s'en va en laissant l'enfant.

En B, les Vasu essaient d'amadouer le sage, et c'est celui-ci qui distingue deux niveaux dans la malédiction : les Vasu en général ne passeront qu'une année sur terre, tandis que Dyaus, plus impliqué dans le vol, y restera longtemps. Dans cette version, Gaṅgā emporte l'enfant avec elle et ne le rend que plus tard (I, 94, 24-36), alors qu'il est un adolescent bien éduqué.

Passons sur ces différences dans les versions sanskrites, et tournons nous vers le grec, ou, plus précisément, vers notre source la plus ancienne, la *Théogonie*.

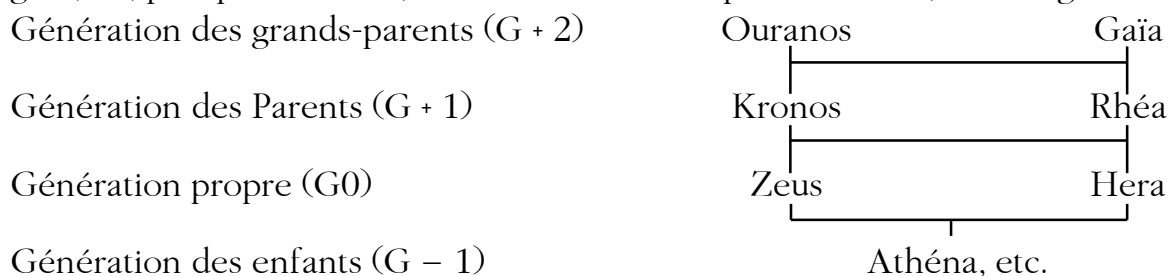


Figure 2. Mariages entre frères et sœurs dans les générations successives du Mythe de la Succession d'Hésiode. Les générations sont numérotées du point de vue du roi des dieux.

⁵ Cette glose vient de J.A.B. van Buitenen (1975, p. 455) et est confirmée par I, 2, 78-79 et I, 57, 77. Le schéma « huit plus un » est important pour la comparaison avec Heimdall, mais apparaît ainsi ailleurs en Inde : le corps d'un roi est fait des particules des huit Lokapāla (*Manusmṛti*, 5, 96, 75).

Elle peut facilement être disséquée entre une partie généalogique et une partie narrative, cette dernière consistant en mythes et en digressions (M.L. West 1966, pp. 16-18). La partie généalogique est organisée grossièrement en générations (Figure 2)

Dans chacune des quatre principales générations, le récit couvre les actions et la progéniture des dieux concernés. Je résume :

Ouranos⁶ (Ciel) et Gaïa ou Gé (Terre) ont une série d'enfants, dont le plus jeune est Kronos. Ouranos hait ses enfants et les empêche de naître de la Terre. Gaïa les encourage à se rebeller et après avoir castré son père, Kronos devient roi des dieux et épouse sa sœur Rhéa. Ayant appris de ses parents qu'il est destiné à être défait par son propre enfant, il les avale un par un, immédiatement après leur naissance. Ses enfants sont les trois déesses Hestia, Déméter et Héra, suivies par les dieux Hadès, Poséidon et Zeus. Mais, en fait, Zeus n'est pas avalé. Atterrée par le traitement infligé à ses enfants, quand Rhéa est sur le point de donner naissance pour la sixième fois, elle se plaint à ses parents. Ceux-ci lui conseillent de se rendre en Crète et de cacher l'enfant. Entre-temps, elle trompe Kronos en emmaillotant une pierre et en la lui donnant au lieu de son enfant. Quand Zeus est suffisamment grand, Kronos est forcé à vomir ce qu'il a avalé, à commencer par la pierre qui deviendra sacrée. Après une guerre de dix ans, aidé par quelques uns des frères de son père, Zeus défait Kronos et les Titans et les relègue dans le Tartare. Il ne lui reste plus qu'à défaire le monstrueux Typhée, s'assurer qu'il n'est pas lui-même déplacé et avoir ses propres enfants.

Récits de naissance

« Infanticides » en série

Le « tueur » est l'un des deux parents – la mère Gaṅgā ou le père Kronos – et l'action se place virtuellement à la naissance. Gaṅgā jette à l'eau ses enfants à chaque naissance (*jātaṃ jātam* ; I, 92, 44)⁷, tandis que Kronos avale chaque enfant quand il arrive du ventre aux genoux de sa mère (Rhéa est considérée comme accouchant à genoux).

Victimes

Dans les deux cas, les victimes forment une chaîne fraternelle ininterrompue, respectivement huit garçons ou trois filles plus deux garçons⁸. L'égalité numérique entre les garçons et les filles rappelle celle des Vasu et de leurs femmes, bien que celles-ci soient seulement mentionnées comme nous l'avons vu ci-dessus. Dans les deux cas, le plus jeune frère survit, bien qu'il soit presque devenu une victime.

⁶ Ou Uranus, sous sa forme latinisée.

⁷ Mais Vasiṣṭha (I, 93, 36) mentionne que chaque Vasu a passé une année sur la terre (sans doute en incluant la période de gestation).

⁸ Les filles naissent les premières, peut-être parce que le vomissement, qui équivaut à une seconde naissance, renverse l'ordre dans lequel elles ont été avalées.

Manière de « tuer »

Les deux tueurs placent leurs victimes dans leur propre substance corporelle. La Gaṅgā anthropomorphique noie ses enfants dans le Gange – sa propre forme divine (I, 94, 44 ; I, 93, 41). Kronos les place dans son propre estomac.

Réaction du parent non-tueur

Śāmtanu n'était pas heureux de ces noyades (I, 92, 45), mais il ne pouvait rien dire par suite de la promesse que sa femme lui avait imposée à leur première rencontre ; cependant, à la huitième et dernière occasion, son chagrin l'amène à protester. Rhéa éprouve un terrible chagrin quand ses enfants sont avalés (*penthos alason ; Théogonie, v. 467*), mais n'entreprend rien jusqu'à la sixième et dernière occasion.

Confinement, et retour au statut divin

Le temps passé par les Vasu, dans le ventre de leur mère et après leur naissance, peut être vu comme un emprisonnement désagréable imposé par le sage en guise de punition. Après cela, ils retrouvent une vie normale au ciel, et même Bhīṣma, longtemps prisonnier sur la terre, rejoint finalement les Vasu quand son âme monte au ciel (XIII, 153, 44 ; XIII, 154, 5). Les cinq divinités grecques ne sont pas soumises à punition, mais après leur confinement dans le ventre de Kronos, elles retrouvent la liberté dont jouissent normalement les divinités ; même la pierre (le substitut de Zeus), devient un objet d'adoration. De plus, comme ses frères et sœurs, Zeus est, en un certain sens, confiné. Rhéa le cache dans une grotte éloignée et Gaia, la Terre, l'élève.

La mère éloigne temporairement son dernier-né

Quand elle quitte Śāmtanu, Gaṅgā emmène Bhīṣma pour l'élever (version B). Rhéa emmène Zeus pour lui éviter d'être avalé. Les deux « survivants » renouent le contact avec leur père quand ils sont adultes.

Soulevé du sol

Après sa naissance, la carrière du fidèle garçon Bhīṣma a peu de choses en commun avec celle du roi des dieux libertin. Cependant, les deux personnages sont engagés dans la plus grande guerre humaine de leur tradition épique respective et (de façon inattendue peut-être) tous deux, temporairement ou de façon permanente, sont du côté des perdants.

Pendant son commandement, Bhīṣma combat loyalement pour les Kaurava, mais il est abattu le soir du dixième jour par Arjuna et Śikhaṇḍin. Il choisit de ne pas mourir tout de suite et repose sur un inconfortable lit formé par les flèches plantées dans son corps, comme un fakir sur son lit de clous. Comme on nous le dit par deux fois : « il ne touche pas le sol – les flèches le maintiennent au dessus de lui »⁹.

⁹ En VI, 114, 84 : *dharaṇīm nāsprśat* ; et en VI, 115, 8 : *sa śete śarataḥpastho medinīm asprśams tadā*.

Pour trouver un parallèle en Grèce, nous devons revenir à Homère. Dans l'*Illiade*, Livre 14, Zeus privilégie les Troyens pour répondre à la demande de Thétis, alors qu'Héra, comme toujours, privilégie les Grecs. Après des préparatifs minutieux, elle amène Zeus à faire l'amour avec elle et à s'endormir, laissant ainsi un répit à ses protégés. Quand Zeus embrasse son épouse, « alors sous eux le sol divin fit naître une herbe tendre, où se mêlaient le frais lotus, le safran, la jacinthe, tapis doux et serré qui les maintenaient loin du sol » (*apo khronos hupsos' eerge ; Iliad 14, 349*)¹⁰.

Ainsi, dans les deux épopées,

- a) À un certain moment, le camp perdant voit son protagoniste le plus efficace humain ou divin, rendu brutalement inopérant.
- b) Cette mise hors service est l'œuvre d'une femme, ou d'une quasi-femme, car Śikhaṇḍin était une femme appelée Ambā dans sa vie précédente, née à nouveau fille, et acquérant un organe mâle seulement au moment de son mariage ; c'est pourquoi Bhīṣma ne lui résiste pas. La féminité d'Héra n'est pas un problème.
- c) Le mâle désactivé est étendu, mais sa posture horizontale ne le met pas en contact avec le sol ; son corps est soulevé
- d) par de multiples objets allongés d'origine végétale (morts ou vivants).
- e) Ces objets possèdent une direction naturelle de mouvement (pointe de la flèche, extrémité de la tige) et ici, dans les deux cas, la direction impliquée est vers le haut, vers le mâle couché¹¹.

Cette façon d'éviter le contact avec la terre doit avoir une signification, puisque nous la trouvons déjà auparavant dans la vie de Bhīṣma.

Pour procurer des épouses à son plus jeune frère, Bhīṣma enlève trois princesses de Bénarès, mais il relâche l'aînée, Ambā, quand elle lui dit être déjà engagée. Cependant, quand elle se trouve rejetée à la fois par son fiancé et son ravisseur, Ambā en fait porter le blâme sur Bhīṣma et persuade Paraśurāma de se battre avec lui. Durant ce duel, Bhīṣma reçoit l'aide de huit brahmanes qui prétendent qu'il est « leur propre corps » (*svaśarīram ; V, 184, 9*). Ces huit (sûrement les Vasu qui ont chacun contribué pour un huitième à la semence pour la naissance de Bhīṣma dans la variante A le portent dans leurs bras, de sorte qu'il ne touche plus le sol ; comme il le rapporte, *nāhaṃ bhūmim upāsprśam ; V, 183, 13*).

Les différences manifestes entre le héros sur son lit de flèches et le dieu sur son lit de fleurs sont, je pense, atténuées par la combinaison du lien étymologique de Bhīṣma/Dyaus avec Zeus, et le lien conceptuel de Dyaus avec la Terre. Une analyse

¹⁰ Trad. F. Mugler, Actes Sud 1995. « lotus » désigne en fait des plantes qui servaient de fourrage pour les chevaux et les vaches (R. Janko 1992, p. 206).

¹¹ De plus, juste avant l'accouplement, on trouve un passage qui a son parallèle dans l'histoire de Satyavati. Un mâle (Paraśara/Zeus) veut faire l'amour. La femelle (Satyavati/Héra) objecte qu'ils sont dehors et qu'on peut les voir. Le mâle crée l'intimité au moyen d'un brouillard (*nihāra ; I, 57, 59*), et de l'obscurité (*tamas ; I, 99, 10*) ou d'un nuage d'or (*nephos ; Iliad, 14, 343*). Ce rapprochement, qui aligne Zeus avec Paraśara et non pas avec Bhīṣma, vient renforcer l'argument plus large selon lequel le récit Zeus/Héra au Livre 14 est apparenté aux récits concernant les personnages des premières générations dans l'intrigue du *Mahābhārata*.

plus poussée pourrait même montrer que l'éloignement de Bhīṣma avec la terre s'apparente au thème du Ciel s'effondrant sur la Terre (*Théogonie*, v. 702-3). Mais passons à une comparaison plus évidente.

Bhīṣma et Ouranos

Comme *dyaus* et *ouranos* signifient tous deux « ciel », on peut se demander si le héros incarnant Dyaus a quelque chose en commun avec Ouranos. Comme Bhīṣma n'est en couple avec personne, nous pouvons ignorer ici les questions cosmogoniques soulevées par la comparaison du couple ciel/terre si fréquent dans le *R̥g Veda*, avec le couple hésiodique d'Ouranos et Gaïa.

La vie de Bhīṣma présente deux tournants dramatiques, deux « chutes ». Le premier est non-violent, quand, héritier apparent, il renonce au trône et au mariage. Le second est violent, quand il est abattu par Arjuna et Śikhaṇḍin. La vie d'Ouranos présente seulement une « chute » similaire, mais qui peut être comparée aux deux de Bhīṣma.

Perte simultanée de royauté et de virilité

À son retour chez son père, Bhīṣma devient prince héritier. Son père Śāmtanu reste quatre ans sans partenaire (I, 94, 40), mais ensuite tombe amoureux de la belle Satyavatī. Bien que fille biologique de Vasu (Fig. 1), elle a été adoptée par un roi des pêcheurs. Ce dernier s'oppose aux propositions de mariage, jusqu'à ce que Bhīṣma, de son propre gré, fasse deux serments. Premièrement, il renonce au trône, de telle sorte que le fils de Satyavatī soit le successeur ; ensuite, il renonce au mariage, afin qu'aucun fils qui en résulterait ne puisse contester la succession. Le roi des pêcheurs donne alors volontiers son assentiment et le ciel applaudit, donnant à celui qui a permis ce mariage son nouveau nom, Bhīṣma, « le terrible ».

Ouranos déteste ses enfants et les cache dans l'obscurité de la Terre. La Terre, fortement serrée à l'intérieur (*steinomenê*, *Théogonie*, v. 160), se plaint et décide de résister. Elle crée un métal légendaire indestructible, en forge une faucille et pousse ses enfants à se venger d'Ouranos. Quand Kronos accepte, elle lui donne la faucille et le place en embuscade. Ouranos approche sa femme pour l'embrasser et il est castré par Kronos.

Bien qu'Hésiode ne précise pas qu'Ouranos était un roi, ce dieu a clairement le pouvoir de confiner ses enfants, et nous apprenons plus tard que le successeur Kronos désire monopoliser la charge royale (*basilêida timên* ; *Théogonie*, v. 462). Apollodore, dans sa première phrase, présente Ouranos comme le premier souverain de l'univers (*prôtos edunasteuse*).

Et de fait, Ouranos perd ensuite sa royauté, et sa virilité par la même occasion. Bien sûr, le serment de Bhīṣma est un acte volontaire de dévotion filiale, tandis que la castration est un acte de vengeance infligé à une victime non consentante. Le serment est pris par un homme sans enfants, et qui le restera, tandis qu'Ouranos a déjà de nombreux enfants, et son membre coupé en produira d'autres. D'autre part,

dans les deux histoires, le fils prend une initiative concernant le couple de ses parents. Bhīṣma permet à son père d'épouser sa future belle-mère ; Kronos élimine une cause de conflit marital, car, à partir de là, Ouranos et Gaïa coopèrent, émettant ensemble des prophéties dans l'intérêt de Zeus (*Théogonie*, v. 470 ; 871)¹².

Une femme participe à un événement violent

Si la première « chute » non-violente de Bhīṣma est causée en fin de compte par sa future belle-mère, sa seconde, violente cette fois, est causée directement par la quasi-femme Śikhaṇḍin, car il a fait le serment de ne pas résister à une femme ou une ex-femme.

Dans la violente « chute » d'Ouranos, le rôle de la femme est encore plus proéminent. Gaïa, sa mère et sa femme, à la fois crée la faucille et pousse ses enfants à s'en servir. Cependant, Gaïa peut être comparée non seulement à Śikhaṇḍin (comme le note en passant D. Briquel : 1980, v.260, note 65), mais aussi avec Ambā, dans la propre génération de Bhīṣma. Ambā transmet sa haine de Bhīṣma à sa réincarnation, et c'est une cause plus lointaine de la seconde chute de Bhīṣma. De ce point de vue, Ambā, (« mère » de l'incarnation) plus Śikhaṇḍin (mâle) correspondent à Gaïa (mère) plus Kronos (mâle) ; les deux mâles se vengent d'un mâle plus ancien qui a offensé leur (quasi-)mère en lui déniait ses droits normaux de femme (se marier, avoir des enfants)¹³.

Sous ce point de vue, c'est comme si les Grecs avaient amalgamé les deux chutes de Bhīṣma prenant de la première la perte de virilité et de la seconde la participation d'une mère en colère et d'un fils violent.

Grand-père paternel des principaux protagonistes

Du point de vue des principaux guerriers de la Grande Guerre, Bhīṣma est le grand-père par excellence : ce terme de parenté, *pitamāha*, lui est régulièrement attribué, par exemple environ vingt fois dans les cinq derniers chapitres du Livre VI. Bien sûr, puisqu'il n'a pas d'enfants, le terme de « grand père » n'est pas utilisé dans son sens biologique, mais dans ce que les anthropologues appellent un sens

¹² Assez curieusement, *dyaus* est souvent féminin dans les Veda. Les linguistes expliquent cela par son association avec *pṛthivī* dans un composé *dvandva* et/ou par la rime avec le mot *gaus*, « vache » (J. Wackennagel, 1925, p. 68), mais la perte de virilité de Bhīṣma ne serait-elle pas également significative ?

¹³ Si Śikhaṇḍin (femme) reproduit en partie ou fait écho à Ambā, alors le gentil yakṣa qui lui permet de se marier en lui prêtant son organe mâle (V, 192, 17 ; 193, 9) fait écho en partie à Bhīṣma aidant son père à se marier. De tels échos intergénérationnels peuvent être trouvés dans les deux traditions. Par exemple, ce ne sont pas seulement Bhīṣma et Kronos qui font l'expérience d'une « chute » ; il en va de même pour Vasu Uparicara (G. Dumézil 1971, p. 308), Indra (quand il est temporairement remplacé par Nahuṣa (voir Allen 2003) et Kronos.

classificatoire. Il compte, ou est regardé comme un grand-père par les descendants biologiques de son demi-frère Vyāsa¹⁴.

La figure principale dans le Mythe de la Succession est Zeus, et de son point de vue, Ouranos est son grand-père paternel. Mais comme Kronos et Rhéa sont frère et sœur, Ouranos est aussi le grand-père maternel de Zeus, ce qui nous conduit à notre troisième comparaison.

Vasu Uparicara et Ouranos

Si le grand-père maternel de Zeus est Ouranos, et si Zeus correspond parfois à Bhīṣma, alors nous devons nous poser des questions sur le grand-père maternel de Bhīṣma. La mère biologique de Bhīṣma est bien sûr Gaṅgā, mais le récit de sa naissance ne fait aucune mention du père de Gaṅgā et nous devons plutôt nous tourner vers sa belle-mère. Quand Bhīṣma arrange le second mariage de son père, dès les premières paroles qu'il adresse à Satyavatī, il l'appelle « mère » (*mātar* ; I, 94, 91) ; et le père biologique de Satyavatī est l'intéressante figure du roi Vasu Uparicara (G. Dumézil 1971, pp. 311-315). Comme nous comparons le père de celle qui peut être classée comme la mère de Bhīṣma avec le père de la mère de Zeus, cette section vient en complément des comparaisons Bhīṣma-Zeus de la première section. Les deux sections pourraient même être présentées en continuité.

Les noms expriment l'altitude

Ouranos signifie « Ciel », Uparicara signifie « se mouvant ou se déplaçant au-dessus ou en l'air » : *upari* est apparenté à l'anglais « over » et *car* signifie « aller ». Ce nom fait allusion à un char dans lequel Vasu peut se déplacer en l'air comme un dieu – un des nombreux dons qu'il a reçus d'Indra.

Place dans la tradition

Le récit de la vie de Vasu n'apparaît pas avant le quart du Livre I, car le début de l'épopée concerne moins l'histoire principale que son cadre (qui nous montre comment elle est contée), et il est dit (I, 1, 50) que qui veut apprendre l'épopée peut démarrer seulement depuis l'histoire d'Uparicara (chapitre 57). C'est là en effet que démarre la chaîne causale qui conduit à la Grande Guerre. Ainsi, M. Biardeau (2002, p. 189) appelle cette section de son résumé « *entrée en matière* », et J. Brockington

¹⁴ Vyāsa, le grand-père biologique, né sur la Yamunā, doit être mis en relation avec Bhīṣma, le grand-père honoraire, né de Gaṅgā. Parmi les dieux, le grand-père par excellence est Brahmā, mais explorer la relation Brahmā-Bhīṣma nous entraînerait trop loin.

(1998. pp. 135-136) donne des raisons qui laissent supposer que quelques versions au moins de l'épopée commençaient là¹⁵.

Cela vaut la peine de résumer chapitre par chapitre le contenu de cette partie du Livre I :

(53-56) Préliminaires. Références au récit cadre ; bref résumé de l'intrigue ; vertus de l'épopée. (57) a) Vasu Uparipara. b) Quelques incarnations, avec des récits condensés et des renseignements généalogiques. (58) La Terre se plaint à Brahmā. (59-60) Généalogies divines (61) Incarnations partielles d'êtres surnaturels en humains impliqués dans la Grande Guerre¹⁶. (62-88) Histoires d'ancêtres lointains de Bhīṣma : a) Śakuntalā, b) Yayāti. (89-90). Généalogies humaines, partant de a), le fils de Yayāti, b) le dieu Dakṣa. (91-100). Naissance de Bhīṣma et du père et des oncles d'Arjuna.

Hésiode n'en vient pas à la naissance d'Ouranos avant le vers 127, mais cela peut être mal interprété, car les premiers 115 vers de la *Théogonie* consistent en un hymne et une invocation aux Muses, la source de l'inspiration du poète. De plus, il ne faut pas penser que ce poème est isolé. Le compendium d'Apollodore commence abruptement avec le Mythe de la Succession, et, selon le résumé du *Cycle épique* perdu, son premier livre, la *Titanomachie*, s'ouvrait sur l'union mythique d'Ouranos et de Gaïa (fragment I, H.G. Evelyn-White, 1982) Ainsi, le poème d'Hésiode semble n'avoir été qu'une version du matériel cosmogonique et théogonique qui ouvrait la masse de tradition orale plus ou moins cohérente se trouvant derrière Homère et le Cycle (cf. J. Burgess, 2001).

Ainsi, même si leurs histoires étaient totalement différentes, d'un point de vue formel, Vasu et Ouranos partageraient une position primordiale dans leurs traditions respectives. Tous les deux sont des personnages mâles à la tête d'une lignée à laquelle est attachée un vaste corpus de récits. De plus, dans les deux cas, leur histoire est placée au voisinage de passages consistant exclusivement en informations généalogiques sur des êtres surnaturels ; et de tels passages interviennent avant que nous ne rejoignons la naissance de Bhīṣma et de Zeus, deux générations plus tard.

Père manquant

Malgré les copieuses généalogies de cette partie de l'épopée, rien n'est dit des parents de Vasu. À part son nom, rien ne le relie explicitement aux huit Vasu, fils de Prajāpati, lui-même fils de Brahmā (I, 60, 16).

Chez Hésiode (*Théogonie*, 16-22), la première génération (G + 3) apparaît simplement au monde (verbe *gignomai*) et consiste en Chaos, Gaïa, Tartare et Éros. La Terre ensuite, toujours sans partenaire, produit Ouranos, suivi par les montagnes,

¹⁵ Par contre, la note éditoriale (CE, I, 91) dit que « l'histoire proprement dite » commence au chapitre 91, un point de vue apparemment suivi par J.A.B van Buitenen (1973, p. xvi).

¹⁶ En se référant aux chapitres 59-61, M.L. West (1966, pp. 4-5) utilise les numéros de la vulgate, 65-67 plutôt que ceux de la CE, et il classe ensemble les généalogies et les listes d'incarnations. Ces dernières sont « partielles », de sorte que les dieux, même incarnés, peuvent continuer à vivre et à opérer dans le royaume divin.

les nymphes et la mer. Seulement après, avec Ouranos comme partenaire, elle donne naissance à Océan, à onze autres enfants, les Titans, dont Kronos est le plus jeune, et finalement (à ce point du récit) à la triade des Cyclopes et aux Hecatonchires. L'absence de père pour Vasu/Oranos est une preuve additionnelle de leur primordialité.

L'épouse remonte plus loin

On ne dit rien de la mère ou des mères des cinq fils de Vasu, mais nous en savons un peu plus sur Girikā, la mère de sa fille :

La rivière Śuktimatī est enlevée, violée et emprisonnée par la montagne (personnifiée) Kolāhala. Vasu se fraye un passage à travers la montagne et la rivière, reconnaissante à son libérateur, lui donne les jumeaux qu'elle porte. Le garçon devient le général de Vasu, tandis que la fille devient sa femme.

Ainsi tandis que Vasu manque de parents, les parents de son épouse sont une montagne et une rivière. Comme l'épouse d'Ouranos est aussi sa mère, elle remonte à la génération d'avant son époux.

Le nom Girikā vient de *giri*, montagne, le nom donné à son père. Je ne donnerai pas trop d'importance au caractère terrestre partagé par Girikā et par Gaïa, mais il faut noter le naturalisme (ciel, eau, montagne) de la plupart des personnages de cette partie du récit.

Naissance inhabituelle des filles

Un jour, alors qu'il se prépare à faire l'amour avec Girikā, Vasu est obligé de s'interrompre et de partir à la chasse. Dans la forêt, toujours échauffé, il éjacule, place sa semence dans une feuille, la donne à un milan et le charge de la porter à son épouse. Attaqué par un autre milan, l'oiseau laisse tomber la semence dans la Yamunā, où un poisson l'avale. Ce poisson, en réalité, est une *apsaras* du nom d'Adrikā, qui est sous l'influence d'une malédiction. Elle devient enceinte, et quand elle est plus tard attrapée et ouverte en deux par un pêcheur, on s'aperçoit qu'elle porte des jumeaux. Vasu prend le garçon, qui devient le roi Matsya (poisson) et donne au pêcheur la fille, la vertueuse Satyavatī.

Quand Kronos coupe le sexe de son père, il le jette derrière lui. Le sang qui en coule est recueilli par la Terre qui, finalement, donne naissance aux Érinyes (déesses de la vengeance), à des géants armés et à une catégorie de nymphes. Le sexe tombe dans la mer et, après avoir flotté un certain temps, donne naissance à une écume blanche dans laquelle se forme une jeune fille appelée Aphrodite (entre autres noms ; *aphros* signifie écume).

Ainsi, sur terre, le sexe coupé émet du sang, d'où sortiront deux sortes d'êtres agressifs, tandis que dans la mer il suscite une écume d'où naîtra la non-violente Aphrodite. Le contraste est suffisamment clair pour suggérer un développement. Si le sang rouge provient d'une extrémité du sexe coupé, l'écume blanche pourrait bien provenir de l'autre extrémité, auquel cas elle représenterait la semence – et en fait le lien entre écume et semence a été fait par nombre d'anciens auteurs et de commentateurs (M.L. West 1966, pp. 212-213). En tout cas, soit au moyen de sa

semence, soit au moyen d'un processus génératif plus vague, Ouranos est présenté ici comme engendrant Aphrodite d'une manière inhabituelle. Mais l'engendrement de Satyavatī par Vasu est aussi inhabituel.

Père amoureux

La relation émotionnelle dans le couple sanskrit est bien différente de celle qui existe dans le couple grec : Vasu et Girikā sont explicitement amoureux, alors que Gaïa complotte rageusement contre son époux. Néanmoins, dans les deux récits, le mâle fait des avances amoureuses qui sont interrompues, et les deux donnent ici naissance à leur dernier enfant.

Transmission de semence

Il existe de nouveau de nombreuses différences : Vasu survit entier, alors qu'Ouranos est castré. Tandis que Vasu éjacule, il est seulement dit d'Ouranos, « qu'une écume se mit à croître à partir de la chair immortelle ». Vasu envoie sa semence à son épouse, tandis que la semence d'Ouranos, contenue dans son sexe, est jetée par le castrateur qui ne regarde même pas où il la jette. Néanmoins, dans les deux cas, la matière générative voyage par les airs, remplaçant un accouplement normal. Passant d'abord au-dessus de la terre, elle tombe ensuite dans l'eau, que ce soit rivière ou océan.

Couples de partenaires

Sous certains aspects, Girikā et Adrikā sont des doublets. Leurs noms ont une origine similaire ; si *giri* signifie montagne, *adri* signifie pierre ; et les deux sont, dans un certain sens, partenaires de Vasu. D'une part la bien-aimée Girikā, fille de la rivière violée, est l'épouse de Vasu, au sens commun du terme, et procure le stimulus érotique pour la naissance de Satyavatī. Adrikā, d'autre part, ne rencontre jamais Vasu. C'est une nymphe céleste qui, pour une raison non précisée, a été condamnée par Brahmā à vivre sous forme d'un poisson, jusqu'à ce qu'elle donne naissance à des jumeaux humains, et après avoir été ouverte en deux, elle rejoint les nymphes, parmi lesquelles elle danse et chante à la naissance d'Arjuna (I, 114, 50). Pour parler comme aujourd'hui, elle est la mère subrogée de Satyavatī, sa mère porteuse – distincte de l'épouse et partenaire de son père biologique (Girikā) et de sa mère nourricière (l'épouse non nommée du roi des pêcheurs).

Le sang et la semence d'Ouranos sont tous deux géniteurs, mais chacun d'eux dans une matrice différente. Le sang est reçu (*dexato* ; *Théogonie*, v. 184) par Gaïa, la partenaire normale d'Ouranos, tandis que le sexe et la semence sont portés (*phereto*, v. 190) par la mer, qu'Ouranos lui-même ne rencontre jamais. Bien que la mer ne soit pas ici personnifiée, comme l'est Adrikā, la période de « gestation » est comparable. Le pêcheur pêche Adrikā au dixième mois de sa grossesse, et le sexe d'Ouranos flotte longtemps (*poulun khronon* ; *Théogonie*, v. 190).

En résumé, Girikā, une épouse terrestre et normale à la maison, se compare à Gaïa, tandis qu'Adrikā, une partenaire aquatique exceptionnelle plus lointaine, se compare à la mer.

Couples de rejetons

Le sanskrit présente des jumeaux garçon-fille sur deux générations – le commandant en chef et Girikā, ensuite Matsya et Satyavatī. Une telle « gémellité » pourrait éventuellement être reconnue dans les rejetons du sexe d'Ouranos sur terre et dans la mer. Il faut reconnaître cependant que la triade des rejetons provenant du sang brouille chez Hésiode cette notion de couple, et que le tableau est différent chez Apollodore (*Bibliothèque*, 1, 1, 4 ; 1, 3, 1) qui, comme Homère (*Iliade*, 5, 370-371), fait d'Aphrodite une fille de Zeus et de Dioné, et non pas d'Ouranos.

Coquillage

Le nom Śuktimatī vient de *śukti*, « huitre perlière, huitre ». Les tableaux représentant la naissance d'Aphrodite, depuis le quatrième siècle, la montrent sortant d'une coquille Saint Jacques, ou la montant (T.H. Carpenter 1961, p. 69). On peut en trouver des illustrations dans LIMC (1981-1989). Bien sûr, cela amène à relier Aphrodite non pas à Satyavatī, mais à sa grand-mère ; mais les coquillages sont suffisamment rares dans les deux corpus mythologiques pour que la connection soit suggestive¹⁷.

Arjuna et Zeus

Nous avons considéré deux générations vers le haut à partir de Bhīṣma/Zeus, nous considérons maintenant symétriquement deux générations vers le bas à partir de Bhīṣma/Ouranos. La comparaison 4 (Arjuna/Zeus) renforce la comparaison 2 (Bhīṣma/Ouranos) comme la comparaison 3 (Vasu Uparicara/Ouranos) renforce la comparaison 1 (Bhīṣma/Zeus).

Les petit-fils les plus remarquables des personnages comparés

Ce n'est pas la peine de démontrer qu'Arjuna, le compagnon de Kṛṣṇa, est le plus remarquable de ceux que l'on peut classer comme petits-fils de Bhīṣma, ou que Zeus est le plus saillant de ceux d'Ouranos, mais il nous faut affronter un paradoxe. On suggère souvent que Zeus correspond plus à Indra qu'à son apparenté étymologique Dyaus (par exemple, W.D. O'Flaherty 1987), mais bien que Zeus soit le roi des dieux et Arjuna, le fils d'Indra, le roi des dieux, ou qu'il l'incarne (I, 189,

¹⁷ Il existe de bonnes raisons pour considérer qu'Aphrodite est apparentée avec la déesse védique de l'aurore, Uṣas (D.D. Boedeker 1974 ; G.E. Dunkel 1988-90, pp. 8-11 ; P. Friedrich 1978) et l'argument pour un rapprochement Aphrodite/Satyavatī ne s'y oppose pas.

25), ce dernier n'est pas un roi, (pas plus que le Kṛṣṇa de l'épopée). Aussi bien avant la partie de dés qu'avant la Grande Bataille, le trône appartient à Yudhiṣṭhira, le fils aîné de Pāṇḍu. Néanmoins, malgré sa position dans la fratrie, Arjuna, souvent, est le Pāṇḍava par excellence, celui qui représente la fratrie ; ainsi, c'est lui qui gagne Draupadī, leur épouse commune, qui met fin à la guerre avec succès et qui accompagne le cheval sacrificiel dans le Livre XIV. On pourrait facilement croire que c'est lui qui « devrait » être le roi, et M. Biardeau en parle même comme d'un « roi virtuel ». J'ai déjà traité ce sujet autre part, en regard de la théorie des quatre fonctions (N.J. Allen 1999b), et je me contenterai de noter ici que si Arjuna est le Pāṇḍava par excellence, Zeus est le dieu par excellence.

Deux sortes de conflits

Malgré le rôle central joué par Arjuna dans les dix-huit jours de la Grande Guerre, c'est Bhīma, le deuxième frère Pāṇḍava, qui tue Duryodhana, le Kaurava suprême, et met ainsi fin aux combats normaux. Cependant, ce n'est pas la fin du conflit. Dans l'attaque nocturne (Livre X) Aśvatthāman massacre dans leur sommeil la plupart des alliés restant des Pāṇḍava, et le matin suivant, son arme magique cause presque la destruction du cosmos et l'extinction de la lignée des Pāṇḍava. Ce sont Arjuna et Kṛṣṇa, de concert, qui contrent cette dernière menace et font que la victoire de Bhīma n'est pas vaine¹⁸.

Dans la *Théogonie*, on trouve deux batailles menées par Zeus, la première contre les Titans, la seconde contre Typhon (seules des sources postérieures, comme Apollodore 1, 6, mentionnent les Géants comme le troisième groupe d'ennemis surnaturels de Zeus). La Titanomachie s'étire sur dix années et n'est gagnée que quand Zeus et ses frères, sur les conseils de Gaïa, rappellent des profondeurs de la terre les Hecatonchires. Zeus prend la tête de ces alliés, ainsi que celle des Olympiens, et les Titans sont emprisonnés dans le Tartare. Alliée avec Tartare, Gaïa ensuite donne naissance au monstrueux Typhon, que Zeus, agissant seul, précipite dans le Tartare. Une fois ses ennemis vaincus, la société divine est installée et le texte passe aux mariages de Zeus.

Ainsi Arjuna, comme Zeus, est initialement le personnage dominant dans une bataille collective menée avec succès qui dure un bon moment, ensuite, en tant qu'individu, avec ou sans un aide unique, défait relativement rapidement un dernier antagoniste. Autrement dit, les Kaurava, fils du frère aîné Dhṛtarāṣṭra, correspondent aux Titans, l'ancienne génération de dieux (G + 1), comme les Pāṇḍava, la branche cadette, correspond aux Olympiens (G0). Et Aśvatthāman correspond à Typhon.

¹⁸ On peut peut-être dire aussi que, comme guerrier, Duryodhana représentait, pour les Pāṇḍava, une menace guerrière moindre que celle de Karṇa, défait par Arjuna au Livre VIII.

Multiplés épouses

En plus de Draupadī qu'ils partagent, chaque Pāṇḍava a une autre épouse qui lui donne un fils, mais parmi eux, l'épouse d'Arjuna, Subhadrā et son fils Abhimanyu sont les plus remarquables. La liste des onze fils des Pāṇḍava (I, 90, 82-89) porte en outre le nom de Ghaṭotkaca, né de Bhīma au cours de sa brève liaison avec la démoniaque Hiḍimbā, mais elle omet d'inclure deux autres épouses d'Arjuna et leur fils: pendant le voyage à la fin duquel il acquiert Subhadrā, il épouse aussi Ulupī et Citrāṅgadā qui lui donnent respectivement Irāvāt et Babhruvāhana (N.J. Allen 2000). Bien qu'elles soient omises dans la liste du Livre I, elles sont présentes au sacrifice du cheval.

La *Théogonie* (886-923) n'énumère pas moins de sept épouses de Zeus, allant de Métis à Héra, bien que les six dernières puissent ne pas faire partie du poème d'Hésiode. Aucune autre divinité n'est pourvue d'autant d'épouses.

Triste perte d'un fils

Arjuna perd Irāvāt le huitième jour, Bhīma perd Ghaṭotkacha la neuvième nuit, mais la victime la plus importante est Abhimanyu le treizième jour. Cette mort elle-même ainsi que les réactions qu'elle entraîne, sont traitées en détail. Arjuna est désespéré. Il jure une prompte vengeance et la réalise aussitôt, bien que cela ne soit pas facile.

Naturellement, puisque les dieux sont immortels, Zeus ne subit aucune perte durant son combat contre les Titans. Cependant, l'autre Grande Guerre qui domine l'ancienne épopée grecque, c'est bien sûr le siège de Troie, qui dure dix années. Là, Zeus perd son fils bien-aimé Sarpédon. Il est vrai qu'Abhimanyu combat aux côtés des derniers représentants victorieux du *dharma*, tandis que Sarpédon conduit les alliés des Troyens, les perdants, et on peut aussi parler d'autres deuils. Néanmoins Arjuna et Zeus sont tous deux profondément affectés par la perte d'un fils bien-aimé sur le champ de bataille.

Conclusion

Les comparaisons ci-dessus se sont focalisées sur les textes mentionnés au début, et alors que de nombreuses questions ont été laissées consciemment de côté, d'autres peuvent avoir été omises involontairement. Une comparaison complète serait certainement beaucoup plus longue et plus complexe. Ainsi, nous avons mentionné en passant un rapprochement Śikhaṇḍin/Kronos sans chercher plus loin des parallèles à Kronos, tel qu'Azhdahāk (S. Wikander 1952); et nous avons ignoré la comparaison importante et notée depuis longtemps entre la Terre se plaignant à Brahmā de surpopulation (I, 58) et la Terre se plaignant de la même façon à Zeus

(scholii à *Iliad*, 1, 5) ; voir par exemple, J.W. de Jong (1985) et C. Vielle (1996, pp. 40-46 ; 115-123). Mon but n'était pas d'épuiser les comparaisons, mais de montrer dès le départ, que le début de l'histoire principale du *Mahābhārata* et le Mythe de la Succession d'Hésiode étaient suffisamment semblables pour impliquer un proto-récit.

Bien qu'établir un modèle définitif de ce proto-récit demanderait encore de nombreuses études, je voudrais présenter quelques réflexions préliminaires. Un problème constant dans le comparatisme est de décider lequel de deux récits apparentés est à traiter (du point de vue synchronique) comme le plus fondamental et/ou (du point de vue diachronique) comme le plus proche du proto-récit. Comme le suggère la figure 3, il y a peut-être deux problèmes clés. Les agents du proto-récit étaient-ils principalement humains (associés ou non avec des dieux), comme en sanskrit, ou étaient-ils des dieux, comme en grec ? Je n'essaierai pas de répondre à cette question¹⁹. Mais on peut aussi se demander si la matière du récit s'étendait sur cinq générations, comme en sanskrit, ou sur trois, comme en grec ; et là, je préfère l'hypothèse du conservatisme sanskrit.

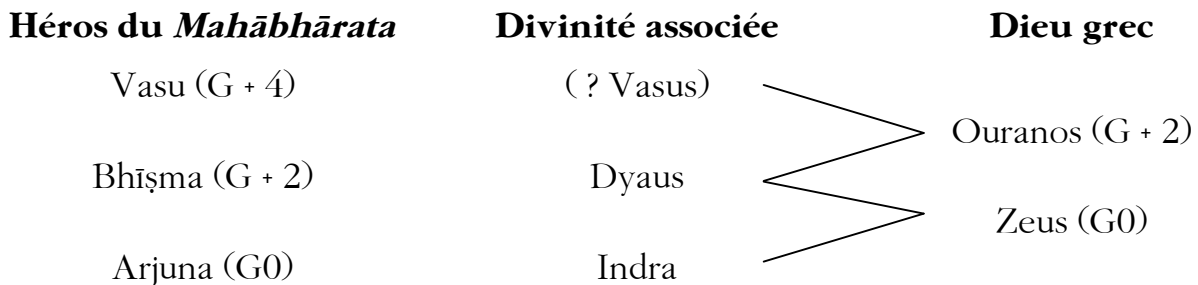


Figure 3. Aperçu des quatre comparaisons principales présentées ici. Si le proto-récit ressemble au sanskrit, son cadre pentagénérationnel a été compressé pour donner les trois générations du grec ; il faut lire ce diagramme de la gauche vers la droite. Pour une hypothèse alternative, on peut soit retourner la figure, soit la lire de la droite vers la gauche.

Cette préférence se fonde en partie sur des expériences antérieures, et en partie sur la comparaison de Heimdall, ou plus précisément sur la sociogonie présentée dans le *Rgsthula* (G. Dumézil 1973, pp. 118-125 ; C. Larrington 1996, pp. 246-252). Là, le dieu est impliqué successivement dans les mariages de l'arrière grand-père, du grand-père et du père et ensuite, d'une manière différente, avec Konr ungr à la génération suivante. De même, Bhīṣma arrange les mariages de son père (G + 3), de son demi-frère (G + 2) et de ceux que l'on peut classer comme ses neveux ou ses fils (G + 1), mais pas ceux de la génération d'Arjuna²⁰. Cette comparaison, que j'espère développer ailleurs, suggère que le proto-récit a impliqué plus que trois générations.

¹⁹ Elle peut même être mal posée. Ainsi, qu'en serait-il, si un pré-proto-récit centré sur les dieux pré-existait à un proto-récit centré sur les héros ?

²⁰ On ne sait pas comment Duryodhana, quand il enlève son épouse, dépend de ses seniors (*bhīṣma-droṇāvupāśritaḥ* ; XII, 4, 13), mais rien ne suggère que Bhīṣma arrange la rencontre.

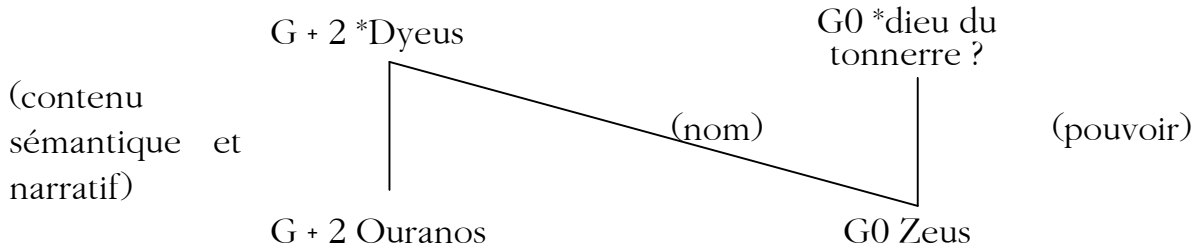
Si le schéma sanskrit pentagénérationnel est considéré provisoirement comme le plus ancien, il est logique d'identifier les personnages du proto-récit en préfixant les noms sanskrits. Le principal problème conceptuel semble concerner le proto-Bhīṣma qui était déjà sans doute lié (sinon identifié) à *Dyeus. Comme le suggère la figure 3, ce proto-personnage doit avoir eu un petit-fils, la proto-figure derrière Indra (ou son incarnation) et Zeus ; de plus, dans la ligne grecque de la tradition, il doit de quelque manière avoir été divisé, puisqu'il contribue à la fois à Ouranos et à Zeus. Cet idée est présentée dans le tableau 1 :

	Sanskrit	Grec	Proto-récit
G + 4	Vasu	Ouranos	*fondateur céleste
G + 3	Satyavati	Aphrodite	*fille du fondateur, née dans l'eau
G + 2	Bhīṣma	Zeus + Ouranos	*récit d'infanticide à la naissance + chute d'adulte
G + 1	–	–	–
G0	Arjuna	Zeus	*roi avec deux styles de combat

Tableau 1. Essai préliminaire de modéliser le proto-récit, basé sur la supposition qu'il a porté sur cinq générations. La première génération ascendante a été laissée en blanc, car nous l'avons à peine effleurée ici.

Cet article présente une approche et des résultats qui diffèrent de ceux des philologues. Par exemple, W. Euler (1987, pp. 51-52) conclut que les indo-européens à l'origine manquaient d'un panthéon avec une structure généalogique claire et que leurs divinités, associées à des traits de l'environnement naturel, possédaient seulement les germes de relations de parenté. Tandis qu'il reconnaît une famille nucléaire dans le proto-panthéon, G.E. Dunkel (1988-90) pense qu'Indra dérive la plupart de sa teneur de Parjanya, un dieu du tonnerre, qui dérive lui-même d'un des épithètes attribué à *Dyeus. Cet article suggère plutôt que la famille de dieux proto-indo-européenne comprenait deux mâles importants, à deux générations de distance. Le grand-père, appelé *Dyeus, personnifiait le ciel, tandis que son petit-fils était probablement en liaison avec une partie moins lointaine du cosmos (Indra est régulièrement associé avec l'atmosphère, conçue comme située entre le ciel et la terre). Dans le mythe (il ne s'agit pas ici de changement *historique*), le grand-père est en quelque sorte remplacé par le petit-fils, qui devient « roi des dieux²¹ ». Cependant, dans l'histoire de la tradition grecque, le petit-fils prend le nom du grand-père. Dans la notation de G.E. Dunkel :

²¹ Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, succéder à la position d'un grand-père est probablement plus archaïque que succéder au père (N.J. Allen 2004).



Quelles que puissent être les conclusions finales sur ce sujet, lors nous aurons approfondi le rapprochement (qui est indéniable) avec l'Asie de l'ouest, il devient toujours plus clair que nous ne pourrions pas comprendre les racines de la culture européenne sans la prise en compte de la grande épopée indienne, et que nous ne comprendrions jamais les racines de l'hindouisme sans nous plonger dans le comparatisme culturel indo-européen.

Références

Allen Nicholas J.

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

1999a. « Hinduism, Structuralism and Dumézil », in E.C. Polomé, ed., *Miscellanea Indo-Europea*, pp. 241-260, Washington, Institute for the Study of Man.

1999b. « Arjuna and the second Function : A Dumézilian Crux », *Journal of Royal Asiatic Society, series 39*, 3, pp. 403-418.

2000. « Cúchulainn's Women and some Indo-European Comparisons », *Emania* 18, pp. 57-64.

2003 [2000]. « The Indra-Tullus Comparison », *General Linguistics* 40, pp. 149-171.

2004. « Tetradic Theory : An Approach to Kinship », in R. Parkin and L. Stone, eds., *Kinship and Family : An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 221-235.

Apollodore, 1976. *The Library* (trad. Frazer James G., 2 vol).

Biardeau, Madeleine, 2002, *Le Mahābhārata*, 2 vol. Seuil, Paris.

Boedeker, Deborah Dickmann, 1974. *Aphrodite's Entry into the Greek Epic*, Leiden, Brill.

Briquel, Dominique

1978. « Mahābhārata, crépuscule des dieux et mythe de Prométhée », *Revue de l'Histoire des Religions*, 194, 2, pp. 165-185.

1980. « La Théogonie d'Hésiode : essai de comparaison indo-européenne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 197, 3, pp. 243-276.

1981. « Jupiter, Saturne et le Capitole : essai de comparaison indo-européenne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 198, 2, pp. 131-162.
- Brockington, John 1998. *The Sanskrit Epics*, Leiden, Brill.
- Burgess Jonathan S., 2001. *The Tradition of the Trojan War in Homer, and the Epic Cycle*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Carpenter, Thomas H., 1981. *Art and Myth in Ancient Greece, A Handbook*, London, Thames and Hudson.
- Dumézil, Georges
1959. « Remarques comparatives sur le dieu Scandinave Heimdallr » *Études celtiques* 8, pp. 263-283.
1968. *Mythe et Épopée*, vol. 1, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard.
1971. *Mythe et Épopée*, vol. 2, *Types épiques indo-européens, : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard.
- 1973 [1952-59]. *Gods of the Ancient Northmen*, ed. Einar Haugen, Berkeley, University of California Press.
1979. *Mariages indo-européens*, Paris, Payot.
1987. *Georges Dumézil : Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard.
2000. *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, Paris, Gallimard.
- Dunkel, George E., 1988-90. « Vater Himmels Gattin », *Die Sprache* 3, 1, pp. 1-26.
- Euler, Wolfram, 1987. « Gab es eine indogermanische Götterfamilie ? », in Wolfgang Meid ed., *Studien zur indogermanischen Wortschatz*, pp. 35-36, Innsbruck, Innsbrücker Beiträge zur Sprachwissenschaft.
- Evelyn-White, H.G., trad. 1982. *Hésiod, the Homeric Hymns and Homerica*, Cambridge, Harvard University Press.
- Friedrich, Paul, 1978. *The Meaning of Aphrodite*, Chicago, University of Chicago Press.
- Griffin, Jaspers, 1986. « Greek Myth and Hesiod », in John Boardman, Jasper Griffin and Oswyn Murray, eds, *Oxford History of the Classical World*, pp.78-98, Oxford, Oxford University Press.
- Hard, Robin, trad. 1997. *Apollodorus : The Library of Greek Mythology*, Oxford , Oxford University Press.
- Hiltebeitel, Alf, 2001. « Bhīṣma's Sources », in Klaus Karttunen et Petteri Koskikallio eds., *Vidyārṇavavandanam : Essays in Honour of Asko Parpola* , pp. 261-276, Helsinki, Finnish Oriental Society.
- Janko, Richard, 1992. *The Iliad : A Commentary*, Vol 4, Livres 13-16, Cambridge, Cambridge University Press.
- de Jong, G.W., 1985. « The overburdened Earth in India and Greece », *Journal of the American Oriental Society*, 105, 3, pp. 397-400.
- Kirk, G.S., 1974. *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, Penguin.
- Larrington, Caroline, trad. 1996. *The Poetic Edda*, Oxford, Oxford University Press.

- LIMC, 1981-99. *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich, Artemis Verlag.
- Littleton, C. Scott, 1970. « The 'Kingship in Heaven' Theme », in Jaan Puhvel, ed., *Myth and Law among the Indo-Europeans*, pp. 83-121, Berkeley University of California Press.
- Mahābhārata, 1933-1966. *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited*, (gen. eds., V.S. Sukthankar, S.K. Belvalkar et P.L. Vaidya), 19 vol, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Manusmṛiti, 1983. *Manusmṛiti*, (ed., Jagdish Lal Śāstri, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Murray, A.T., 1978. *Homer: The Iliad with an English Translation*, Cambridge, Harvard University Press.
- O'Flaherty, Wendy Doniger, 1987. « Indra », in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, 7, pp. 214-215, New York, Macmillan.
- Polomé, E., Douglas C., Adams Q. et Mallory, J., 1997. « The Indo-European Sky God », in Mallory J. and Adams Q. eds, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, p. 231, Londres, Fitzroy Dearborn.
- Puhvel, Jaan, 1987. *Comparative Mythology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Sergent, Bernard,
1997. *Genèse de l'Inde*, Paris, Éditions Payot.
1998. *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne : De Mycène aux tragiques*, Paris, Economica.
- Skjaervo, Prods Oktor, 1998. « Eastern Iranian Epic Traditions II : Rostam and Bhīṣma », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*, 51, pp. 1-2 ; 159-170.
- van Buitenen, J.A.B., 1973. trad. et éd. *The Mahābhārata*, Vol. 1, *Book I, Book of the Beginning*, Chicago, University of Chicago Press.
- Vielle, Christophe, 1996. *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne : correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste.
- Wackernagel, J., 1925. « Nochmals das Genus von *dies* », *Glotta* 14, pp. 67-68.
- Walcot, P., 1966. *Hesiod and the Near East*, Cardiff, University of Wales Press.
- West, Martin L.,
1966. ed. *Hesiod Theogony*, Oxford, Clarendon Press.
1988. trad. *Hesiod Theogony and Works and Days*, Oxford, Oxford University Press.
1997. *The East Face of Helicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Wikander, Stig, 1952. « Histoire des Ouranides », *Cahiers du Sud*, 36, 314, pp. 9-17.

NICHOLAS J. ALLEN est Maître de Conférences à la Chaire d'Anthropologie de l'Asie du Sud de l'Université d'Oxford