

Christophe VIELLE

LE MYTHO-CYCLE HÉROÏQUE
DANS L'AIRE INDO-EUROPÉENNE

*

CORRESPONDANCES ET TRANSFORMATIONS
HELLÉNO-ARYENNES

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
INSTITUT ORIENTALISTE
LOUVAIN-LA-NEUVE
1996

TABLE DES MATIÈRES

Table des matières	V
Avant-propos	VII
Introduction	IX
CHAPITRE PREMIER — Le mytho-cycle héroïque grec	1
Sources et abréviations utilisées	1
1. Considérations générales	3
2. La geste d'Héraclès	13
2.1. Caractères généraux du héros	14
2.2. La poursuite de la biche de Cérynie	21
2.3. La gigantomachie	24
3. La geste troyenne	39
3.1. Cadre général de la «grande guerre»	40
3.2. La naissance d'Achille	47
3.3. Memnon	61
CHAPITRE II — Le mytho-cycle héroïque indo-aryen	71
Sources et abréviations utilisées	71
1. Considérations générales	74
2. La geste de Rāma	87
2.1. Caractères généraux du héros	89
2.2. La poursuite de l'antilope Mārīca	101
2.3. La lutte contre les rākṣasa	105
3. La geste des Bhārata	114
3.1. Cadre général de la «grande guerre»	115
3.2. La naissance d'Arjuna	123
3.3. Karna	147
CHAPITRE III — Le mytho-cycle héroïque osséto-aryen	159
Sources et abréviations utilisées	159
1. Considérations générales	162
2. La geste de Soslan	168
2.1. Caractères généraux du héros	169

*No part of this book may be reproduced in any form,
by print, photoprint, microfilm or any other means without written
permission from the publisher*

ISBN 90-6831-813-6 (Peeters Leuven)

ISBN 2-87723-219-0 (Peeters France)

D. 1996/0602/37

© Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven

2.2. La poursuite du cervidé merveilleux	176
2.3. Les dernières épreuves	178
3. Les grandes guerres des nartes	181
3.1. Cadre général	181
3.2. La naissance de Batraz	183
3.3. Sybælc & Sx'æl-Beson	193
Conclusions prospectives	197
Bibliographie	209
Index des sources	225
Index des auteurs modernes.....	237
Index mythologique	243

AVANT-PROPOS

Il m'est agréable de commencer par exprimer ici ma reconnaissance à tous ceux qui ont contribué à l'aboutissement de ce qui constitue une première étape d'une plus ample recherche, que je ne désespère pas d'un jour voir mener à bien. Ma gratitude va d'abord au Professeur Guy Jucquois, qui en toute confiance accepta de m'associer à ses travaux comparatifs, ainsi qu'aux Professeurs Jacques Poucet et Bernard Coulie, qui exercèrent chacun leur esprit critique à des stades décisifs de l'élaboration puis de la rédaction de cette étude. Il me tient aussi à cœur de remercier, pour leurs remarques érudites, leurs suggestions ou parfois simplement l'intérêt bienveillant qu'ils ont bien voulu accorder à mes préoccupations, les Professeurs Françoise Bader, Francine Mawet, Alain Christol, Daniel Donnet, Lambert Isebaert, Tamerlan Kambolov, Jean Kellens, Charles de Lamberterie, Marius Lavency, Michel Lejeune, Claude Lévi-Strauss, Jim Mallory, Patrick Marchetti, Jacques-Henri Michel, Edgar Polomé, Tamerlan Salbiev, Jacques Scheuer, Paul Wathelet et Alfons Wouters, ainsi que Monsieur Jean-Marie Verpoorten. Je n'oublie pas non plus les Professeurs Tomas Gamkrelidze, qui, avec d'autres de ses compatriotes, m'a si bien accueilli en Géorgie, et Pierre-Yves Lambert, qui a accepté de superviser la suite celtique de ces recherches. Ma reconnaissance s'adresse également au Fonds National de la Recherche Scientifique, qui m'a permis de me consacrer pleinement à mes travaux, ainsi qu'aux Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, qui ont accepté de publier l'ouvrage auquel ceux-ci ont donné lieu. Mes remerciements vont aussi à mes amis chercheurs avec lesquels les discussions furent toujours passionnantes, que ce soit Nick Allen, Michelange Baudoux, Réginald Beyaert, Frédéric Blaive, Godefroid de Callataÿ, Claude Detienne, Daniel Dubuisson, Christian Rose, Herman Seldeslachts, Bernard Sergent, Claude Sterckx, Pierre Swiggers, ou les membres du laboratoire clandestin de Mythologie Expérimentale. Enfin, il me reste à remercier de tout cœur ma patiente épouse Anne-Charlotte, à qui je dédie cette première œuvre, ainsi que ma mère et tous ceux de ma famille ou de mes amis qui m'ont aidé à traverser agréablement l'épreuve parfois difficile du doctorat.

INTRODUCTION

Le champ de cette étude est constitué par les traditions archaïques de trois cultures dont les langues appartiennent à la famille dite indo-européenne. Cette famille linguistique, dont la localisation sur un *continuum* géographique allant effectivement de l'Inde à l'Europe occidentale peut s'observer dès ses plus anciennes attestations historiques, se caractérise, comme d'autres ailleurs, par un ensemble systématique d'isoglosses et de correspondances constatables entre ses différents groupes de dialectes. Depuis la naissance de la science qui s'est donné comme objet l'étude de ces correspondances, c'est sous l'influence d'un modèle arborescent en fin de compte peu différent de celui que l'on trouve dans la Genèse biblique¹ que celles-ci se sont vu généralement proposer une explication «génétique» par une langue «mère» unique disparue de laquelle seraient issues plus ou moins directement toutes les langues indo-européennes historiques, avec comme hypothèse corollaire celle d'un peuple «ancêtre» primitif dont tous les peuples parlant ces langues seraient par filiation généalogique les «descendants». Ce postulat génétique a régulièrement entretenu l'illusion que les ingénieuses formulations bâties par les grammairiens pour rendre compte des correspondances pouvaient prétendre au statut de «reconstructions» (réelles ou symboliques) de cette «proto-langue». Il n'en est pourtant rien. Ces constructions scientifiques ne peuvent être méthodologiquement que des *méta-systèmes*², ainsi que l'énonçait bien A. Meillet: «les correspondances sont les seuls faits positifs, et les "restitutions" ne sont que les signes par lesquels on exprime en abrégé les correspondances (...). En somme, ce que fournit la méthode de la grammaire comparée (...) c'est un système défini de correspondances entre des langues historiquement attestées»³. L'hypothèse d'une langue (et donc d'un peuple) originelle reste par conséquent, du point de vue linguistique, aussi invérifiée qu'«invérifiable»⁴. Elle n'a d'ailleurs pas davantage été vérifiée par les

¹ Cette perspective ethno-génétique globale est bien représentée par les travaux de Sir William Jones, chez qui le modèle biblique reste encore explicite (cf. notre article de 1994).

² Cf. Jucquois & Vielle 1996, §2.

³ Meillet 1937, p. 42 & 47; cf. Charachidzé 1991, p. 224.

⁴ Meillet *ibid.*, p. 41.

progrès de l'archéologie, qui auraient plutôt tendance à l'infirmier. En effet, les spécialistes les plus avertis de cette discipline qui tentent une approche du problème *d'un point de vue inductif*, s'ils fournissent d'excellentes synthèses sur la préhistoire de l'aire indo-européenne, ses interactions infinies (diffusion des innovations techniques, etc.), sa diversité et son évidente complexité, se trouvent quelque peu dépités lorsqu'ils doivent à un moment déterminer l'espace qui aurait pu être occupé par ce «proto-peuple»⁵. Car en supposant même une aire de départ plus restreinte et une expansion progressive à partir de celle-ci, lorsque l'on s'arrête raisonnablement aux environs du troisième millénaire avant notre ère on ne peut que constater l'existence d'au moins trois complexes culturels en contact mais irréductibles l'un à l'autre, occupant un vaste espace géographique, et recouvrant chacun avec autant de vraisemblance des populations de langues indo-européennes⁶. En réalité, la multiplicité des processus qui, sur la longue durée, peuvent rendre compte des correspondances entre des populations historiquement et géographiquement connexes rend l'hypothèse génétique uniciste non seulement en rien «nécessaire»⁷, mais en outre peu vraisemblable d'un point ethnologique.

En revanche, en cherchant à préciser les caractères de ce proto-peuple imaginaire les recherches ont mis en évidence dans les traditions les plus archaïques des différentes populations de langue indo-européenne des éléments correspondants permettant de considérer qu'entre le III^e et le I^{er} millénaire cette aire linguistique indo-européenne a également constitué une aire culturelle⁸ représentée par un réseau de tribus aux coutumes et aux traditions orales certes différentes mais structurellement comparables, se développant parallèlement en sociétés de chefferies à la fois plus complexes et plus hiérarchisées, et ayant tendance à se regrouper progressivement en de plus larges «ethnies». Certaines de celles-ci ont alors constitué des civilisations homogènes particulières dont l'étude appartient à la science historique, tandis que, face à la puissance de ces dernières ou d'autres, un grand nombre d'entre elles ont, au contraire, les unes après les autres perdu leur spécificité culturelle, à moins de s'être trouvées cantonnées dans des espaces restreints naturellement protégés où leur organisation tribale et leurs traditions orales archaïques

⁵ Cf. Thomas 1992, p. 300-2.

⁶ Cf. Mallory 1989, p. 182, Makkay 1992, p. 216.

⁷ Cf. Trubetzkoy 1939, p. 82.

⁸ C'est ainsi que nous comprenons la récente synthèse de B. Sergent (1995); cf. aussi Charachidzé 1991, p. 226-7.

propres ont ensuite pu se maintenir sans fortes évolutions, et de façon relativement indépendante, plus ou moins longtemps (ce qu'on verra être ici le cas des Ossètes du Caucase).

C'est ici que prend place l'œuvre de G. Dumézil dont toute une partie des analyses a du moins démontré, par la mise en évidence de correspondances nombreuses entre mythes relevant de traditions distinctes, l'existence d'une aire cette fois *mythologique* indo-européenne, telle celle amérindienne dont, de son côté, C. Lévi-Strauss, au travers dans ce cas d'une diversité des langues, a montré la spécificité des contenus et des structures⁹. La grandeur des œuvres de ces deux pionniers se mesure au fait que, même si l'on peut remettre en cause la qualité du modèle explicatif qui sous-tend chacune d'elles¹⁰, les *faits comparés* eux-mêmes, dans leur richesse et leur pertinence, constituent à eux seuls un ample champ ainsi ouvert à de nouvelles investigations.

Il convient cependant de prendre garde au fait que l'objet de la science mythologique, c'est-à-dire le mythe lui-même, ne peut se réduire aux structures idéologiques¹¹ ou aux «codes sémantiques»¹² dont il ne serait que la «traduction» générée par une catégorie particulière de langage ou de pensée symbolique dite «mythique», car dans une telle acception sémiologique propice à un traitement atomiste l'objet ainsi dissout risquerait de perdre sa spécificité¹³. Dans le contexte des sociétés où l'on peut les voir vivre, les mythes s'identifient d'abord comme des *histoires*¹⁴ traditionnelles¹⁵ présentées comme «vraies»; dont les *acteurs* sont des dieux, des héros ou d'autres êtres vivants plus ou moins surnaturels; dont les *événements* sont censés s'être déroulés dans un passé primordial «extra-temporel»¹⁶

⁹ Cf. notamment sa tétralogie de 1964-71.

¹⁰ Cf., sur la théorie dumézilienne des «trois fonctions» idéologiques, Belier 1991, Vielle 1992, p. 166-73 (dans une perspective génétique à laquelle nous avons depuis lors renoncé), et Dubuisson 1997; sur le structuralisme «mytho-logique» lévi-straussien, Dubuisson 1993, p. 145-74 (avec des réserves).

¹¹ Cf. ainsi Dumézil 1971, p. 132, 1977, p. 209, 1985b, p. 15.

¹² Cf. Greimas 1985, p. 11-4.

¹³ D'où la position extrême, mais logique par rapport à ses propres travaux structuralistes antérieurs, de M. Detienne, pour lequel le mythe est ainsi devenu «une forme introuvable» (1981, p. 238).

¹⁴ En tant que suites d'événements impliquant certains acteurs et prenant place dans un certain espace.

¹⁵ C.-à-d., pour reprendre W. Burkert (1978, p. 35), «appries» (par héritage ou par emprunt) et «transmises», notamment modifiées, mais rarement «créées».

¹⁶ Cf. Lévy-Bruhl 1935, p. 214-5. Cet auteur cite également sur le «temps» du mythe d'intéressantes observations de B. Malinowski (p. 3-5), et surtout de F. Boas selon lequel le critère principal définissant aux yeux des indigènes ce que l'on appelle un mythe est le fait que l'histoire se rapporte à une période où le monde différerait de ce qu'il est présentement (p. 203).

(situé au-delà de la mémoire historique); et dont les *fonctions* sont comparables à celles de nos propres récits scientifiques à propos des origines¹⁷. Pour garder son sens de «science des mythes» à la mythologie, on appellera *mytho-système* l'ensemble des mythes propre à une communauté. Et pour oser une analogie linguistique, on dira que chaque mytho-système est, tel une langue particulière, un donné collectivement partagé mais matériellement insaisissable en tant que tel, à la fois inscrit dans la diachronie et «fonctionnant» dans la synchronie¹⁸, chaque mythe (re)prenant sans cesse sens au travers de ses *narrations* diverses¹⁹ qui l'actualisent.

Au sein des mytho-systèmes préhistoriquement connectés de l'aire indo-européenne, nous nous intéresserons ici à des mythes ayant pour acteurs principaux des *héros*, en tant qu'hommes mythiques distincts des autres êtres surnaturels mais encore en contact avec eux. L'exemple des mytho-systèmes amérindiens ou océaniens montre que cette catégorie de personnages est assez généralement représentée dans les mythes et qu'il n'y a donc aucune raison d'y voir a priori des *decayed gods*²⁰, ou, inversement, des personnages historiques réels issus de quelque *Heroic Age*²¹ et «magnifiés» ensuite par l'affabulation. Mais plus proche du cas indo-européen,

¹⁷ Cf. Lévi-Strauss 1978, p. 42-3. On remarquera ici que tant la conception «cyclique» du temps, dont certains ont voulu faire l'essence des mythes (*Le mythe de l'éternel retour*, comme vue de l'esprit, porte bien son nom...), que son contraire, l'idée «eschatologique» d'une fin du temps linéaire, semblent absentes des traditions mythiques les plus archaïques, et ne correspondent notamment pas à ce que représentent en Grèce (cf. Vidal-Naquet 1991, p. 135-42) ou dans l'Inde la plus ancienne les cosmo-/théo-/hérogonies et l'ensemble des mythes, dont la fonction est bien au contraire d'être *historique*, c.-à-d. causal, étologique (cf. Vernant 1985, p. 112-7), de servir d'histoire primitive et de fournir au présent un *passé*, bel et bien *révolu* (d'ailleurs généralement séparé, au-delà de l'artifice du lien généalogique, par un fossé infranchissable des plus lointains ancêtres réels dont le souvenir est encore conservé) même si potentiellement «explicatif», ne fût-ce que par les contrastes qu'il offre par rapport à la réalité.

¹⁸ Cf. Vielle 1992, p. 176-7, ainsi que Dowden 1992, p. 8.

¹⁹ Car le mythe en tant qu'*histoire* (relevant de l'imaginaire collectif et/ou individuel) n'est, comme l'a bien dit C. Calame (1988, p. 7), en lui-même qu'«évanescence», appréhendable dans la seule «réalité [de ses] formes narratives» qui peuvent être multiples, textuelles (au sens large) ou iconographiques (cf. Edmunds 1990, p. 15). Et si la matière mythique est parfois attachée préférentiellement à un «genre littéraire» ou à un type de narration spécifique, ce n'est nullement une nécessité, empêchant donc de définir le mythe comme une catégorie particulière de *récit*.

²⁰ Pour reprendre le titre de W. Belier (1991). Sur cet a priori chez Dumézil et les (faux) problèmes méthodologiques qu'il entraîne, cf. Vielle 1992, p. 174 & 176.

²¹ Pour la théorie de l'*Heroic Age*, cf. Chadwick 1912, pour sa formulation, Nilsson 1932, p. 3-4 & 88, et Bowra 1957, pour son application aux traditions grecques, Sidhanta 1929, pour le cas de celles de l'Inde, mais surtout Wikander 1974, p. 3, pour une critique radicale de son a priori historiciste (cf. aussi Hildebeitel 1976, p. 53-7).

l'exemple fourni par les traditions bantoues a montré que ces mythes héroïques pouvaient se présenter sous la forme de *gestes* plus complexes et d'apparence plus «vraisemblable», structurant notamment de manière chronologique, par la généalogie, un Âge mythique dont certains historiens ont été par conséquent aussi tentés de croire à l'historicité²². On appellera *mytho-cycle héroïque* l'ensemble des mythes héroïques et de leurs groupements en gestes, et l'on maintiendra en outre, quand il y a lieu de le faire, une distinction entre l'*Âge héroïque* en tant que cadre temporel proprement *mythique* du cycle héroïque, et le terme consacré d'*Heroic Age*, que l'on définira comme la dernière période *historique* dont le souvenir fut suffisamment marquant pour qu'au moment d'une cristallisation narrative du mytho-cycle héroïque, par une canonisation épique ou une fixation plus généralement littéraire, les éléments de ce dernier y aient été rétrospectivement situés de manière aussi artificielle que contrastive²³.

Ces préliminaires sont importants car ils fixent le champ de cette étude d'une part en substituant au postulat d'un proto-peuple le constat de l'existence d'une aire mythologique comme justification à une mythologie comparative qui n'a pas à se prétendre «génétique» pour rester spécifiquement indo-européenne, d'autre part en assignant comme objet également propre à celle-ci des traditions héroïques qui n'ont pas toujours été considérées comme «mythiques» alors qu'elles présentent pourtant, au même titre que les mythes divins, tous les critères d'appartenance à ce qu'il a été convenu d'appeler un mytho-système.

L'objet spécifique de la présente étude étant le mytho-cycle héroïque, la thèse centrale ici défendue est que dans l'aire mythologique indo-européenne ce cycle héroïque s'est trouvé structurellement organisé de façon correspondante en au moins deux grandes gestes de caractères très différents, la première dévolue au «plus grand» des héros et à sa carrière linéaire de chasseur-guerrier évoluant dans les marges sauvages encore peuplées d'être surnaturels; la seconde centrée sur un type d'intrigue conflictuelle plus complexe car mettant en scène un grand nombre de héros, mais au sein de laquelle se détache néanmoins aussi un grand guerrier, le «meilleur» de son camp. Cette constatation a déjà été faite

²² Cf. L. de Heusch 1972 et 1982, qui le premier a pris sérieusement ces traditions héroïques bantoues pour ce qu'elles sont, c.-à-d. des mythes.

²³ Sur ce phénomène de «distorsion» contrastive entre le temps des événements et celui du narrateur, cf. les observations de V. Turner replacées dans une perspective semblable à la nôtre par A. Hildebeitel 1976, p. 50.

pour le domaine celtique, et d'un point de vue uniquement interne, par M.-L. Sjøestedt²⁴ qui, dans une étude mythologique restée exemplaire, a ainsi caractérisé de façon différentielle les deux grands héros de la tradition mytho-héroïque irlandaise en tant que, respectivement, le héros «hors de la tribu» (Finn) et celui «de la tribu» (Cú Chulainn), et a analysé contrastivement les deux gestes bien distinctes auxquelles ils appartiennent chacun. Du point de vue comparatif qui est le nôtre, sans pouvoir prétendre traiter l'ensemble des traditions indo-européennes et en laissant provisoirement de côté un domaine hiberno-celtique qui méritera d'être un jour reconsidéré dans cette perspective, nous tenterons ici d'édifier une solide base de démonstration par l'étude approfondie de trois traditions représentatives, en l'occurrence les traditions grecque, indo-aryenne et osséto-aryenne²⁵ archaïques, qui feront chacune l'objet d'un chapitre propre. Les deux premiers mythocycles héroïques qui seront analysés, celui de la Grèce et celui de l'Inde, ont l'avantage d'offrir les plus riches matériaux et surtout les plus anciennement attestés, notamment au travers d'une cristallisation narrative épique que ces cycles ont la particularité d'avoir l'un et l'autre subie. Quant au mythocycle héroïque des Ossètes, même s'il n'a vu ses éléments enregistrés qu'à partir de la fin du siècle passé, il constituera néanmoins un bon troisième terme de comparaison, présentant le double avantage d'avoir conservé cette variation caractéristique inhérente à une tradition orale non épiquement canonisée et de se trouver géographiquement intermédiaire par rapport aux deux autres.

Les deux grandes gestes que nous affirmons se distinguer de façon correspondante au sein de ces trois mythocycles héroïques sont, en Grèce celle d'Héraclès et celle de la guerre de Troie, dans laquelle s'illustre le héros Achille; en Inde celle de Rāma et celle de la guerre des Bhārata, de laquelle se détache le héros Arjuna; en Ossétie celle de Soslan et le groupe d'épisodes conflictuels où intervient le héros Batraz. De façon plus précise, pour la première de ces deux gestes nous mettrons en évidence les correspondances offertes par les trois traditions en ce qui concerne d'abord une série de caractères généraux de son héros (Héraclès,

²⁴ 1940, p. 79-121; cf. Vielle 1995, p. 132 & 143.

²⁵ Le lecteur veillera à distinguer du point de vue sémantique, d'une part les composés (*tapuruša*) «hiberno-celtique», «osséto-aryen» (ou, dans nos conclusions, «perso-aryen»), bâtis sur le modèle d'«indo-aryen» (avec un premier membre qui précise géographiquement le second), et d'autre part les «[correspondances et transformations] helléno-aryennes» de notre titre, composé (*dvandva*) comme «indo-européen» (avec deux membres équivalents et permutable).

Rāma ou Soslan), puis une séquence cynégétique type amenant celui-ci à entrer en contact avec des êtres surnaturels, enfin un épisode en rapport direct avec son exceptionnelle divinisation. Pour l'autre geste seront soulignées les correspondances apparaissant d'abord dans la volonté divine ayant présidé à l'enchaînement des causes du grand-conflit entre héros, ensuite dans l'épisode autonome menant à la naissance du «meilleur» guerrier (Achille, Arjuna ou Batraz) qui s'illustrera au cours des batailles, enfin dans le duel de ce dernier avec son plus grand adversaire, héros «solaire» et magiquement cuirassé.

Dans le cas de la Grèce et de l'Inde, où le mythocycle héroïque s'est trouvé chronologiquement organisé au sein d'amples narrations épiques, ces deux grandes gestes s'inscrivent en outre clairement dans deux *âges héroïques* bien distincts, ainsi que l'avait déjà observé à l'échelle indo-européenne S. Wikander²⁶. Comme on le montrera, la geste du «plus grand» héros relève en effet d'un âge caractérisé comme plus primitif, alors que celle de la «grande guerre» se place au contraire à la fin de l'Âge héroïque dans son ensemble, qu'elle clôt, les deux âges héroïques ainsi distingués étant de surcroît, au niveau macro-chronologique, marqués en leur début et leur fin par des événements types correspondants.

La particularité de l'objet que constitue le mythocycle héroïque tel que nous l'avons défini, est de se situer, comme une langue par rapport à ses expressions, *au-delà* de ses diverses narrations, si amples et détaillées soient-elles. Ainsi l'épopée grecque archaïque ou celle de l'Inde constitueront, pour la connaissance des cycles héroïques respectifs qu'elles fixent narrativement chacune, des sources certes privilégiées, mais elles ne se verront cependant pas ici confondre avec eux, et tout autre témoignage textuel ou iconographique sur le contenu des gestes étudiés sera donc aussi pris en considération s'il peut compléter les données épiques, puisque ce sont en définitive les *histoires* traditionnelles elles-mêmes, en tant que représentations collectives, dans leur état appréhendable supposé le plus archaïque, qui nous préoccupent ici d'un point de vue comparatif.

Le fait d'envisager chaque mythocycle héroïque, ou chaque geste qui le compose, d'abord comme un *tout*, est une nécessité méthodologique, car seuls de tels ensembles ainsi définis permettent, quand on passe alors à la comparaison, de fonder les correspondances par la *position* analogue

²⁶ Cf. le résumé donné par A. Hildebeitel (1976, p. 53) de l'une de ses *Haskell Lectures* délivrée à l'Université de Chicago en 1967.

que les éléments y occupent et qui les rend par là comparables, selon le principe de la «théorie des analogues» conçue en anatomie comparée par Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). C'est le mythocycle héroïque grec qui aura ici le privilège de fournir les topiques ou «lieux» à partir desquels seront déterminés les «comparats»²⁷ structurels qui fonderont nos comparaisons. La mise en évidence des homologues précédera ensuite toujours l'analyse des éventuelles transformations. C'est en effet seulement après l'analyse interne, au sein d'une tradition, de rapports entre éléments (rapports métaphoriques, métonymiques, d'oppositions, de contrastes, etc.), et après la mise en évidence comparative, au sein d'une autre tradition, de la structure correspondante, que l'on pourra alors éventuellement constater une transformation significative des dits rapports. À côté de ces principes généraux, force est cependant de reconnaître que dans la pratique particulière il n'existe toujours pas de technique de description *univoque* de la matière mythique semblable à ce que permet pour la langue la science linguistique, et qui permettrait ainsi de symboliser de façon consensuelle chaque correspondance ou transformation constatée²⁸. On continuera donc ici à procéder de façon empirique et à utiliser, pour parler des séquences événementielles, les termes d'*épisode* (dont il peut exister des *versions* différentes) ou de *motif* (qui peut présenter plusieurs *variantes*), même si l'on osera parfois les termes de *motifème*, quand il s'agit d'un motif réitérable et de position libre, ou d'*hérologème*, quand il s'agit d'un «thème» complexe attaché de façon correspondante à un héros mais au moyen d'événements potentiellement très différents. Pour les personnages, on parlera tantôt de *fonctions* (notamment sociales), tantôt d'*attributs* caractéristiques, en accordant une attention particulière à l'aspect «concret» des éléments qui s'attachent à eux. Dans l'attente de progrès dans la formalisation mythologique, on espère que les rapprochements de faits ici opérés seront du moins jugés pertinents.

²⁷ Pour la proposition de cet utile néologisme et sa définition, cf. Jucquois 1991.

²⁸ Tant le modèle de V. Propp (1969), par son trop grand formalisme (cf. Lévi-Strauss 1973, p. 139-73), que la classification des motifs de S. Thompson (1955-58), par son incohérence, sont impropres à une utilisation mythologique comparative. En revanche les observations méthodologiques déjà anciennes de Dumézil (1924, p. v-vi) et de Boas (*apud* Bastide 1968, p. 1065) quant aux séquences comparables de motifs, sans préjugé ni sur la forme de celles-ci ni sur le contenu de ceux-là, restent à notre avis toujours très pertinentes.

Si les correspondances structurelles mises en évidence permettront parfois aussi de formuler des hypothèses de «reconstruction» interne pour chacune des trois traditions, ces reconstructions ne prétendront cependant jamais aller au-delà d'un plus ancien état raisonnablement envisageable du mythocycle héroïque pour lequel elles auront été proposées. Il convient d'ailleurs, pour conclure cette introduction, d'insister sur le fait que les correspondances qui apparaîtront ainsi entre les trois traditions héroïques ici mises en parallèle ne concernent qu'une partie de leurs structures et de leurs éléments, ceux que l'on pourrait parfois juger les plus anodins ou les plus absurdes, sur lesquels on se sera artificiellement focalisé, et qu'elles ne peuvent donc prétendre se substituer à l'étude historique ou systématique particulière de chacun de ces mythocycles héroïques, dans toute la complexité manifestée dès leurs plus anciennes attestations respectives. Simplement, elles pourront servir à déterminer avant toute interprétation de leur sens ce qui en chacun d'eux ressemble étrangement à un «arbitraire» de leurs signes.

CONCLUSIONS PROSPECTIVES

Au terme de cette étude, il convient d'en reprendre à présent les principaux résultats. Les correspondances offertes par les trois cycles héroïques ici analysés suffisent d'abord à confirmer à la fois le caractère bien mythique de chacun et leur appartenance à une aire mythologique commune, constatations déjà faites par d'autres et qui avaient constitué le point de départ de nos recherches. La présentation générale de chaque mythocycle héroïque a aussi permis de préciser, d'une part la nature semi-divine typique de leurs personnages principaux, même si ce caractère est devenu dans l'épopée indienne plus souvent symbolique que concret, d'autre part l'Âge pré-historique propre dont ces héros relèvent toujours, deux caractéristiques qui font de ceux-ci génétiquement et/ou chronologiquement des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes. Dans le cas de la Grèce et de l'Inde on a pu en outre observer une période d'une durée équivalente (quatre à cinq siècles) entre l'*Heroic Age* dessiné par la mémoire historique des poètes pour y localiser contrastivement leurs héros, et les époques auxquelles on assigne le début des différentes cristallisations épiques. Celles-ci ont dans l'un et l'autre cas provoqué une canonisation (une sacralisation même en Inde) des contenus du mythocycle héroïque, canonisation en revanche absente de la tradition orale ossète à la variation inhérente.

La thèse que l'on a soutenue sur la structure correspondante offerte par les trois mythocycles héroïques analysés se trouve, pensons-nous, démontrée. En effet, les gestes d'Héraclès, de Rāma et de Soslan s'articulent bien chacune autour du «plus grand» héros de la tradition, héros qui en entretenant des rapports intimes avec l'espace, notamment par ses déplacements continus, donne à sa geste une structure géographique originale. Ce héros se distingue par son ascendance paternelle divine, à laquelle est lié plus ou moins directement un motif d'Amphitryon dans lequel est impliqué son puissant père. Il se caractérise par sa puissance physique exceptionnelle, rivalisant avec celle des plus forts des êtres sur-naturels. Il devient très tôt le héros «hors de la tribu» (écarté de la même façon en Inde et en Grèce d'une royauté promise), parcourant le monde des marges et la nature sauvage, avec laquelle il partage une série de caractères. Son aspect sauvage se reflète ainsi dans les méfaits qu'il est

amené à commettre, que ce soit celui ponctuel de la mutilation de membres, ou ceux structurés en une triade selon l'hérôlogème de «trois péchés du guerrier». Grand chasseur, capable même de communiquer avec le monde animal, ses attributs principaux sont un arc et une pelisse. Il est le spécialiste de l'extermination des monstres, êtres surnaturels que caractérisent physiquement une démultiplication des membres et surtout quelque type d'intuabilité conditionnelle. C'est entre autres à ce titre qu'il est considéré comme l'auxiliaire par excellence à la fois des hommes, qu'il protège ou secourt, et des dieux, pour lesquels il a (r)établi les rites (menacés par l'impiété). La séquence cynégétique impliquant la poursuite d'un animal à cornes merveilleux l'amène à rencontrer des êtres divins avec lesquels est conclu un accord, et constitue même en Inde et chez les Ossètes une étape charnière conduisant à son union divine et à son immortalisation finales. La cause directe de celle-ci est, en Inde et en Grèce, son plus grand exploit, c'est-à-dire, à l'issue d'une bataille gigantesque, sa victoire contre l'irréductible ennemi des dieux, impie et suicidaire, qui, grâce à lui, est définitivement éliminé. Le héros a ainsi le privilège, au terme de sa carrière, de rester pour toujours vivant, dès lors encore censé pouvoir intervenir comme un dieu dans la vie des hommes.

L'autre grande geste, de type conflictuel, est plus complexe par le nombre de personnages qu'elle implique, et liée à la fin même des héros et de leur Âge. Que ce soit la geste troyenne, celle des Bhārata ou l'épisode narte de guerre interne, on trouve la volonté du dieu suprême à l'origine de cette «grande guerre», volonté suscitée en Inde et en Grèce par la plainte de la Terre surchargée et qui entraîne dans ce cas les naissances de certains personnages aux rôles-clefs dans le conflit, tels Pâris et Duryodhana comme «boutefeux», ou Hélène et Draupadī comme enjeux. Mais la place centrale au sein de cette geste est occupée par un héros — Achille, Arjuna ou Batraz — qui s'illustre comme le «meilleur» de son camp et retirera de la guerre une gloire éternelle. L'épisode autonome de la naissance de ce héros à la maternité divine est marquée par le motif de Thétis. Enfant, il est confié à l'un ou l'autre maître surnaturel chez lequel il est initié avant de partir combattre tout jeune encore, après avoir connu en Inde et en Grèce une expérience de travestissement. Au cours des interminables batailles qui constituent le contexte habituel de la plus grande partie de cette geste, ses attributs guerriers sont une armure invulnérable, des coursiers intelligents et une lance magique ou une épée. Il s'y caractérise comme un décapiteur, capable d'états de fureur ignés ou d'émettre un bruit puissant assisté par un être surnaturel. Son plus grand

adversaire est un héros lié au Soleil et magiquement cuirassé, dont la mort prélude à la fin de la grande guerre, marquée en Inde et en Grèce par une combinaison d'embrasement et de déluge.

Ce résumé du contenu commun des deux gestes dans les trois traditions envisagées est un plus petit commun dénominateur certes grossier et qui ne rend en rien compte de la richesse des variations et des transformations significatives relevées dans l'analyse détaillée des 'correspondances. Mais son utilité est de souligner ici les lignes de forces de chacune de ces deux gestes très différentes, qui en Inde et en Grèce s'inscrivent en outre clairement dans deux âges héroïques bien distincts. Les deux gestes manifestent en particulier leur opposition au travers de leurs héros respectifs que sont d'un côté le «plus grand», auquel est consacrée la première, et de l'autre le «meilleur» des siens, qui occupe une place centrale prééminente dans la seconde, et cela notamment par l'originalité différentielle des motifs marquant la naissance de chacun, c'est-à-dire celui d'Amphitryon et celui de Thétis. C'est par la mise en évidence de ces deux motifs qu'il a été possible dans le cas de la tradition ind aryenne brāhmanisée de démontrer structuralement les transformations systématiques qui y ont affecté la naissance des deux grands héros entre l'époque védique et celle des épopées.

Si ces considérations sur des héros paraîtront à certains mythologues moins dignes d'intérêt que celles que l'on peut faire sur des divinités, alors que les premiers ne sont pas moins mythiques que les secondes, on ajoutera ici à leur intention quelques observations théologiques à partir des rôles joués par les dieux dans ces traditions héroïques. On constatera en effet que dans le mythocycle héroïque grec l'omnipotent Zeus occupe par rapport respectivement à Héraclès, à Thétis et à la fin des générations héroïques, les rôles qui sont occupés différentiellement en Inde par Indra (par rapport à Rāma), Mitra (par rapport à Urvaśī, quoiqu'Indra y joue parfois aussi ce rôle de prétendant) et, dans l'épopée du moins, Brahman (décideur suprême de la grande guerre et responsable des cataclysmes de fin des *yuga*); ou en Ossétie par Uastyrdži (par rapport à Soslan et à la fille des eaux) et le «dieu des dieux» (par rapport à la guerre et à la fin des nartes). En revanche, les rôles qui à différents endroits ont été mis en évidence pour Apollon (arc d'Héraclès, inspiration sacrée du poète, antagonisme rituel avec Achille, destruction massive des guerriers achéens) se retrouvent chaque fois occupés par le même Rudra (arc de Rāma, sacralisation de la parole poétique, relations avec Arjuna, massacre nocturne des Pāṇḍava), confirmant les comparaisons pertinentes déjà opérées entre ces deux divinités

par R. Goossens¹. Plus étonnante est l'homologie ainsi observable entre le (singe) divin Hanumat et la déesse (rapace) Athéna, amis respectifs de Rāma et d'Héraclès qui jouent à deux reprises un rôle similaire dans la grande bataille contre les ennemis des dieux (éclaireurs puis lanceurs d'immense morceaux de terre), et que l'on retrouve ensuite dans ce même rôle d'«amplificateurs» des sons émis par Achille ou Arjuna. On notera encore les rôles correspondants des souverains des mers Poséidon et Varuṇa, le premier épris de Thétis puis offrant des chevaux pour Achille, le second épris d'Urvaśī et apportant ses coursiers à Arjuna; la position identique des protéens Nérée et Nārāyaṇa par rapport à Thétis et à Urvaśī; et enfin, en ce qui concerne les divinités dites «mineures» et autres êtres surnaturels, les correspondances détaillées entre Néréides, *apsaras* et filles des eaux ossètes, entre centaures et *gandharva* (et peut-être *bycentā*), et entre géants, *rākṣasa* et *uaiguytā*.

Ces résultats que l'on s'autorisera à juger appréciables ne manqueront pas de se voir confrontés à ceux qui pourront être tirés plus tard de l'analyse interne et comparative de la tradition héroïque irlandaise. Avant de terminer, nous voudrions encore évoquer succinctement deux traditions du domaine aryen que nous n'avons pas abordées dans le présent travail pour plusieurs raisons (matière choisie estimée quantitativement suffisante; perspective non génétique ne nécessitant pas un traitement exhaustif des traditions du domaine indo-iranien; manque de compétences philologiques et/ou de sources disponibles), mais qui nous paraissent toutes les deux, au travers de ce que nous pouvons en connaître, représenter des cas exemplaires à la fois par les confirmations qu'elles apportent à ce qui été dit ici et par les perspectives d'analyse qu'elles promettent d'offrir, même s'il n'appartiendra sans doute pas à nous de les examiner dans le détail.

Il s'agit d'abord du mytho-cycle héroïque que l'on qualifiera de perso-aryen, en tant qu'il constitue, dès le moment où on l'appréhende, un ensemble de traditions propre aux populations du groupe linguistique iranien occidental occupant la Perse. Ses plus anciens témoignages se trouvent dans certains hymnes composés dans la langue religieuse de l'*Avesta* dit récent, et l'on peut penser que dès l'époque achéménide les traditions héroïques s'étaient ainsi vu fixer en une vulgate destinée à servir d'histoire originelle officielle aux souverains perses². Mais de cette première

¹ 1949.

² Cf. Kellens 1976, p. 47.

canonisation probable du cycle héroïque, nous n'avons conservé aucun texte qui en présenterait une narration d'ensemble. Il reste certes quelques résumés de cette littérature perdue dans certains ouvrages pehlevi (par exemple le *Dēnkart*), mais à cette même époque moyen-iranienne la dynastie sassanide semble avoir fait procéder à une «réécriture» de son passé, c'est-à-dire aussi du cycle héroïque qui l'inaugurerait, ce dont aurait pu témoigner le «Livre des rois» (*Xvatāy-nāmak*) pehlevi s'il avait été conservé. C'est à partir de la traduction arabe (elle aussi perdue) de cette dernière œuvre, ainsi que d'une tradition orale populaire qui n'avait sans doute jamais cessé parallèlement de raconter les histoires de ses héros, que le poète persan Firdousi (X^e s.) a finalement composé son célèbre *Šāhnāmeḥ*, dont les premiers livres offrent ainsi un nouvel état de la tradition mytho-héroïque perso-aryenne devenu depuis lors canonique.

Signe cependant d'une continuité des traditions héroïques, manifestement plus grande que celle que l'on a pu constater entre l'Inde védique et épique, les *noms* des grands hommes ayant précédé Zoroastre déjà énumérés par certains *Yašt* avestiques se trouvent précisément (avec quelques évolutions phonétiques), et dans le même ordre de succession, être aussi ceux des premiers rois ou héros du *Šāhnāmeḥ*, tandis que les *histoires* de ces derniers sont attribuées aux mêmes personnages quand elles sont déjà attestées, avec quelques variantes, dans les textes pehlevi antérieurs. Si la non-historicité des premiers de ces hommes n'est, telle celle d'Héraclès, guère contestée, tout le problème a été de «fixer le point de rupture entre l'histoire et le mythe»³, c'est-à-dire de déterminer quels étaient les derniers héros précédant les premiers personnages historiques réels. Depuis les analyses de G. Dumézil⁴ complétées par l'étude citée de J. Kellens⁵, on peut affirmer que le dernier héros «authentique» est, dès l'*Avesta*, le roi «kayanide» Kai Xosrau (pehlevi Kay Xosrōy, avestique Haosrauuah)⁶. Or c'est justement ce royal héros auquel est attachée dans le *Šāhnāmeḥ*, à l'issue de la «grande guerre» (entre l'Iran et le Touran) et de sa propre carrière, une histoire de type «final» correspondant dans les détails à celle qui concerne à la fin du

³ Cf. Kellens *ibid.*, p. 40.

⁴ 1971, p. 137-238.

⁵ *Ibid.*

⁶ Ce qui n'exclut nullement les caractères bien mythiques que l'on trouve encore attachés, dans le *Šāhnāmeḥ* du moins, à ses successeurs directs, dont les règnes «annexes» semblent avoir servi de réceptacles à des traditions d'origines diverses (cf. Wikander 1950, p. 316-21, Dumézil 1995, p. 142-63, 254-63 & 281-4).

Mahābhārata le héros-roi Yudhiṣṭhira⁷, ainsi chronologiquement placée à la clôture du dernier âge et de la dernière geste héroïques. Si d'autres correspondances probantes (mais aussi d'évidents empiets plus tardifs) ont encore été découvertes entre les contenus (personnages et/ou motifs) des deux grandes épopées respectives de l'Inde et de la Perse, nous nous limiterons ici aux structures les plus générales sous-tendant le mythocycle héroïque. La première dynastie, celle des Peṣḍadiens, ces «premiers créés» dans lesquels on a reconnu les «types» des «premiers rois» civilisateurs⁸, sert ainsi de cadre à des héros qui «emplissent un monde magique de leurs exploits surhumains contre les monstres — démons et dragons»⁹. Or à la fin de ce qui constitue donc le premier âge héroïque, prend place la geste d'un héros qui éclipse assurément par ses exploits tous ses prédécesseurs: c'est celle de Ferīdūn (pehlevi Frēdōn, avestique Fraētaona), le vainqueur du souverain usurpateur tricéphale et anthropophage Zohāk (le dragon avestique Aži Dahāka), homologue de Rāvaṇa. Si la comparaison de ce héros avec son équivalent *onomastique* indien se révèle décevante¹⁰, sa longue histoire dans l'épopée persane nous semble en revanche présenter des parallèles nombreux avec celles des autres «plus grands» héros primitifs qu'étaient Héraclès ou Rāma, avec lesquels il partage à la fois des caractères communs et une place correspondante dans la chronologie mythique. De type très différent, la deuxième partie mythohéroïque du *Šāhnāmeḥ*, celle occupée par la dynastie des Kayanides, peut, contrastivement avec la première, être considérée comme constituant à la fois le deuxième (et dernier) âge héroïque et la geste de la «grande guerre», entre les Iraniens et le Touraniens, puisqu'elle commence et finit avec celle-ci mettant aux prises, de chaque côté, des descendants du même Ferīdūn du premier âge. Ici, contre la perspective restreinte de G. Dumézil¹¹, il convient de considérer qu'au-delà des règnes kayanides successifs, il s'agit bien de «la même guerre de revanche que dans le poème indien [et dans la geste troyenne], mais morcelée, répétée une douzaine de fois pour enrichir la

⁷ Cf. Darmesteter 1887, Wikander 1950, p. 310, Bongard-Levin & Grantovskii 1974, p. 50-3.

⁸ Cf. Christensen 1917 et 1934.

⁹ Kellens *loc. cit.*, p. 37.

¹⁰ Cf. Dumézil 1971, p. 138-9.

¹¹ 1971, p. 231: «on voit maintenant clairement quelles sont les parties homologues des deux épopées (...); c'est l'ensemble du *Shāhnāmeḥ* [mythique] et le morceau de l'introduction du *Mahābhārata*, fraction infime du poème, où les ancêtres des Pāṇḍava sont passés en revue depuis les origines: là se trouve, à cela se réduit ce qu'on peut appeler le Livre des Rois indien».

matière préhistorique, pour donner un semblant d'histoire [de type annalistique] aux matériaux mythiques» ainsi que l'a, à notre avis, très bien perçu S. Wikander¹². La meilleure preuve en est que le héros iranien principal reste *le même* durant cette guerre multiséculaire, traversant les règnes des différents rois kayanides sans perdre sa vaillance: c'est Rustam, héros central de la grande guerre, le correspondant manifeste d'Achille ou d'Arjuna¹³, et dans ce cas l'adversaire acharné du touranien Afrāsīyāb qui, dans l'autre camp, reste de la même façon en place pendant plusieurs siècles¹⁴. Ce «problème» de la permanence de tels héros, soulevé par G. Dumézil¹⁵ et qu'on a parfois tenté de résoudre en postulant une *Rustamide* au départ indépendante (cf. le cas des *Achillé-Arjun-Batrāz-ide*), constitue à notre avis la clef même de l'explication de l'intuition de S. Wikander: c'est là que se trouve en effet le «lien» de la grande guerre, thème principal de cette geste du second (et dernier) âge mythohéroïque, dont ces personnages centraux assurent ainsi l'unité, par-delà les découpages opérés par la succession des règnes.

On voit donc ainsi comment peut s'accorder la structure générale du mythocycle perso-aryen avec celle que nous avons tenté de mettre en évidence dans le cas de la Grèce et de l'Inde. Mais on voit aussi déjà tout l'intérêt que l'on peut tirer de la comparaison entre la façon dont la matière du mythocycle héroïque s'est trouvée en Perse répartie en une chronique de règnes successifs connectée *in fine* à celles de rois historiques, et, plus près de nous, la façon dont un mythocycle héroïque latin a servi de canevas à la base de l'«histoire» romaine des origines. Les problèmes liés aux traditions attachées aux premiers siècles de Rome sont certes complexes¹⁶, et nous n'avons nullement la prétention de les résoudre ici. Simplement, nous pensons que ce qui, par sa non-historicité structurelle globale, peut être considéré comme un mythocycle héroïque traditionnel historicisé a posteriori par des annalistes adroits, laisse entrevoir, comme dans les autres exemples analysés de l'aire indo-européenne,

¹² 1974, p. 7 (italiques et compléments entre crochets de nous).

¹³ Son combat contre son propre fils Sohrāb, beaucoup plus célèbre que celui d'Arjuna contre le sien, est d'ailleurs donné comme l'exemple-type (l'«origine» même parfois) du motif du *Vater-Sohn-Kampf*.

¹⁴ Mais, ainsi que le note Wikander (1974, p. 7-8), il ne règnera en tant qu'usurpateur, en Iran même, que durant douze ans, exactement le temps de l'usurpation de la royauté par le Kaurava Duryodhana.

¹⁵ 1971, p. 226-7.

¹⁶ Cf., pour le règne des quatre premiers rois du moins, le bilan critique de J. Poucet (1985), à propos duquel l'on reprendra cependant la réserve de B. Sergent (*Annales É.S.C.* 47, 1992, p. 395) sur l'arbitraire de la répartition entre éléments mythiques et «folkloriques».

l'existence d'au moins deux grandes gestes héroïques distinctes. La première est celle du «plus grand» héros, Romulus, le fondateur, né comme Héraclès et ses correspondants, d'un père divin (Mars), allaité par une louve (en rapport avec l'image du héros *et galea hirsuta compta lupina iuba*, Prop. IV 10 20) et qui commence sa carrière en «marginal» type, alors qu'il la termine en revanche par une apothéose qui en fait dès lors un dieu immortel. L'autre geste est celle de la «grande guerre» de la fin des rois, dont l'analyse détaillée par G. Dumézil¹⁷ lui a permis de mettre en parallèle l'ensemble de ses structures avec celles de la geste des Bhārata, tandis que l'étude approfondie par ce même auteur du personnage de Camille¹⁸, intervenant tout à la fin du cycle héroïque, permet de voir dans celui-ci le grand héros associé à l'Aurore (rangé ici, à la différence de Memnon ou Karna, dans le «bon» camp, selon une habitude bien romaine), et qui dans ce cas met un terme d'abord à l'interminable siège par Rome de Véies, cette autre Troie¹⁹, puis à celui de Rome par les Gaulois, celui-là même à partir duquel commence l'histoire romaine que l'on peut qualifier cette fois de «globalement» authentique²⁰.

L'autre ensemble de traditions du domaine aryen que nous évoquons ici brièvement est celui propre à ces quelques tribus de l'Hindu Kush que l'on a pris l'habitude d'appeler du nom de Kafirs, c'est-à-dire d'«infidèles» (terme qui les désignait jusqu'à leur conversion quasi totale à l'Islam à la fin du siècle passé). Ces différentes tribus présentent des caractères culturels suffisamment proches pour qu'on les englobe dans un même ensemble (cf. d'ailleurs leur sanctuaire traditionnel commun de Kushteki), et cela malgré le fait qu'au grand dam des comparatistes généticiens elles se divisent radicalement quant à leurs parlers, puisque ceux des unes constituent un groupe dialectal original au sein de la famille aryenne (ce sont les parlers dits *nūristānī* ou kafirs *stricto sensu*), tandis que ceux des autres (en l'occurrence les Kalashs parmi lesquels subsistent les derniers «païens») relèvent des dialectes dardes classés, eux, dans le groupe dialectal indo-aryen. Ces tribus, longtemps coupées du reste du monde à l'abri de passes montagneuses difficiles à franchir, avaient conservé, avant cette récente islamisation, une religion

¹⁷ 1973, p. 263-91.

¹⁸ *Ibid.*, p. 93-199, cf. 1975, p. 255-70, 1982, p. 183-91.

¹⁹ Cf. Dumézil 1982, p. 192-203.

²⁰ Pour l'exemple de l'introduction, dans des événements du milieu du IV^e ou du tout début du III^e siècle, de motifs mythiques empruntés aux traditions des Gaulois et utilisés, systématiquement transformés au bénéfice de Rome, dans des récits de confrontations entre celle-ci et ceux-là, voir notre étude (1995).

polythéiste inscrite dans un contexte traditionnel oral particulièrement archaïque. Or, si les données recueillies par d'anciens témoins ou grâce à des enquêtes ethnographiques plus approfondies ont livré un corpus de mythes à propos des anciennes divinités²¹, elles révèlent aussi l'existence d'un mytho-cycle héroïque constitué d'histoires à propos d'ancêtres originels distincts des dieux, traditions jusqu'à présent peu exploitées alors qu'à la différence des traditions divines, en voie de disparition, elles sont toujours bien vivantes²². Notre attention a d'abord été attirée par la publication due à G. Morgenstierne²³ de plusieurs listes généalogiques traditionnelles provenant des différentes branches de la tribu des Katis, la plupart collectées au cours des années trente. Certaines de ces listes dépassent les trente générations, et l'on s'émerveillerait devant une telle mémoire orale historique de plusieurs centaines d'année si, à l'exception de la fin fort différente pour chacune, il ne s'agissait pas en réalité de pratiquement les mêmes séquences de noms pour la plus grande partie de toutes, en particulier en leur début. En outre, c'est dans la partie initiale correspondante que sont ajoutés des détails sur les noms des frères de certains, sur ceux qui sont les ancêtres des tribus ou des clans, ou sur des motifs (un tel est né d'un loup) ou événements (grande guerre interminable) qui sont censés y avoir pris place, alors qu'il s'agit de la période dont le souvenir devrait être le moins précis si elle avait été réelle. Ensuite, une enquête de S. Jones menée au cours des années soixante dans un village de la tribu des Waigalis a cette fois permis d'enregistrer plusieurs épisodes de la geste d'un héros nommé Demuta. Cet auteur précise avoir entendu la première de ces histoires «when I asked an informant to describe the genealogical relationship between the two clans of the village. Later, over a period of months, I heard it several times from different informants (...). In each case the story was not only substantially the same, but there was remarkable agreement in regard to details»²⁴. De ce *folk-hero* censé avoir vécu il y a dix-huit générations mais manifestement bien «mythique», on retiendra qu'il est né d'une chaste jeune fille abusée par un [dieu sous la forme d'un] aigle (apparemment Imra), que dès son enfance il se distingue par son habileté à l'arc et par sa force, et qu'après sa mort il aurait reçu un culte (la plus ancienne maison du village lui est toujours attribuée). Il pourrait bien

²¹ Pour une synthèse des documents sur le panthéon et les cultes, cf. Jettmar 1975, p. 29-185 & 325-98.

²² Cf. Parkes 1991, p. 93.

²³ 1973, p. 307-16.

²⁴ Jones 1972, p. 20.

correspondre au héros Himindu de la tribu des Prasuns, celui qu'Imra conçut là de la vierge Suga, la première humaine avec laquelle ce dieu suprême décida de s'unir²⁵. Un autre héros des Prasuns, Ashpegra, n'est, lui, que le fils d'une «fée» (*wyācī*, cf. sanskrit *vāta-putrī*) qui possède sept sœurs, mais encore tout jeune il reçoit d'Imra un cheval divin et une épée merveilleuse²⁶. Enfin chez les Kalashs, pauvres en mythes divins alors même qu'encore polythéistes, on trouve à nouveau une riche tradition mytho-héroïque également localisée au début des généalogies et s'étendant sur quatre à cinq générations, avec notamment, placée aux origines, la quête du héros «culturel» Ramasen (ou Rana)²⁷. Ainsi est-il confirmé par ce bref aperçu de ces traditions archaïques encore vivantes que si l'on peut parler d'«ordre généalogique, entre le mythe et l'histoire»²⁸, cet ordre est aussi celui qui, dans l'aire indo-européenne, constitue souvent la charpente même du mytho-cycle héroïque et lui fournit alors sa structure chronologique caractéristique, plus ou moins complexe selon les cas²⁹.

Mais le cas des traditions kafires est également exemplaire pour une autre raison. En effet, l'analyse de la seule théologie nūristānī a révélé des structures archaïques «comparables» à celles du plus ancien panthéon védique. Ceci s'explique par le fait que les traditions kafires, comme jadis et ailleurs les traditions des tribus scythiques, même si elles n'ont pas dû manquer d'évoluer au cours des siècles, ont néanmoins été épargnées par les grands mouvements de réforme idéologique largement homogénéisateurs, car s'appuyant sur un clergé hiérarchisé et un canon de textes sacrés, qu'ont été respectivement d'un côté l'hindouisme ou le bouddhisme, et de l'autre le mazdéisme puis l'Islam. Mais s'il est certes possible d'interpréter les principaux dieux nūristānī en termes de trois ou quatre «fonctions» génériques³⁰, il est d'abord important de reconnaître que tout en rentrant effectivement dans un système de correspondances avec la théologie indienne la plus ancienne, ils ne peuvent cependant se voir «réduits» artificiellement à celle-ci. Ils ne peuvent d'ailleurs non plus, malgré certaines tentatives³¹, servir à «reconstruire» cette illusoire «proto-théologie» aryenne uniforme postulée par le comparatisme génétique,

²⁵ Cf. Edelberg 1972, p. 70 & 78.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 48-58.

²⁷ Cf. Parkes 1991, p. 77-84.

²⁸ Jacob 1994.

²⁹ Cf. Parkes 1991, p. 92, pour les rapports entre mythes héroïques et généalogie chez les Kalashs.

³⁰ Cf. Allen 1991, Dumézil 1995, p. 218-30.

³¹ Cf. la perspective de G. Fussman 1977, par ex. p. 59-60.

alors qu'une analyse comparative rigoureuse limitée aux seuls matériaux védiques et avestiques reconnaît déjà qu'il n'y a pas d'explication historique simple qui puisse rendre compte des correspondances constatables entre ces deux «amalgames déconcertants de points communs, de divergences, voire d'inversions symétriques»³². Ainsi, loin de confirmer l'hypothèse de la longue marche des «Proto-Aryens» dont l'essaimage progressif aurait généalogiquement produit les différentes «branches» de la famille linguistique ayenne, les traditions kafires sont au contraire le dernier exemple, avec celles des Ossètes, de ce qu'a dû être la *diversité* mythologique première de ce *continuum* linguistique indo-iranien que l'on trouve en place *ot Skifii do Indii*³³ dès les plus anciens témoignages historiques, et plus spécifiquement même dans ce cas un exemple type des transformations observables en zones dialectales «frontières». En effet, il est remarquable que la structure théologique nūristānī commune constituée par le dieu suprême et créateur Imra (correspondant phonétique du sanskrit Yama-rāja) et son auxiliaire, conseiller et exécutant, Mon (cf. sanskrit Mahā-deva) se transforme chez les Kalashs dardes en un diptyque constitué par un pâle Deza, *deus otiosus* créateur, et cette fois un suprême Mahandeu³⁴.

Cet exemple est révélateur de la grande *transformabilité* inhérente à la matière proprement théologique. On le constate sans peine quand on passe de l'un des grands systèmes polythéistes indo-européens à un autre, dès leurs états respectifs les plus anciens. Ainsi, comme nous l'avons vu au sein des mythes héroïques ici présentés, Zeus en tant que personnage joue seul en Grèce les rôles qui en Inde sont différenciellement occupés par Indra, Mitra, ou, aux époques plus récentes, Brahman, et cela du fait de la façon différente dont la «matière» théologique, en tant qu'ensemble de fonctions et d'attributs, se trouve répartie dans les deux traditions entre les multiples divinités constituant leur panthéon. Si la comparaison mythologique ne prend en considération que les quelques traditions archaïques préservées par une fixation dans des textes épiques ou religieux devenus canoniques, phénomène somme toute exceptionnel dans un contexte ancien plus généralement oral, elle pourrait avoir tendance à minimiser ces variations ou leur trouver des explications historiques simples, comme aurait tendance à le faire une linguistique comparative qui ne se fonderait que sur l'analyse des quelques

³² Kellens 1994, p. 13.

³³ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Bongard-Levin & Grantovskii (1974), mais sans leur perspective génétique.

³⁴ Cf. Morgenstierne 1973, p. 318-9 n. 5, Fussman 1977, p. 31 & 47 n. 86.

grandes langues littéraires anciennement fixées. Mais cette variation devait au contraire constituer une généralité dans l'aire indo-européenne ancienne, et des transformations structurelles étaient sans doute observables sur ce *continuum* géographique à la fois lorsque l'on passait régionalement d'un ensemble de tribus formant une ethnie, à un autre ensemble, appartenant ou non au même groupe linguistique, ou, plus localement, entre deux ou plusieurs tribus relevant du même groupe ethnique. Malheureusement pour l'observateur (ceci n'implique en rien un jugement de valeur), les aléas de l'histoire ont fait que ces traditions aussi diverses que structurellement comparables se sont vu les unes après les autres assimiler et dissoudre dans des ensembles culturels, éatiques ou religieux, toujours plus vastes.

BIBLIOGRAPHIE

- ABAEV V.I. 1949, *Osetinskii jazyk i folklor*, Moskva - Leningrad.
- 1949b, «Istoričeskoe v nartskom èpose», in KULOV K.D. & alii, *Nartskii èpos*, Ordžonikidze, p. 42-47.
- 1958, 1973, 1979 & 1989, *Istoriko-etymologičeskii slovarj osetinskogo jazyka*, 4 t., Moskva - Leningrad.
- 1960, «Osse "dawæg/ïdawæg"», in *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, p. 1-8 (*Collection Latomus* 45); trad. du russe.
- 1963, «Le cheval de Troie. Parallèles caucasiens», *Annales É.S.C.* 18, p. 1041-1070; trad. du russe.
- 1982, *Nartovskii èpos Osetin*, nouv. éd. complétée, Cxinvali.
- ID. & alii éds 1957, *Nartskii èpos. Materialy soveščanija 19-20 oktjabrja 1956 g.*, Ordžonikidze.
- AHLBERG-CORNELL G. 1992, *Myth and Epos in Early Greek Art. Representation and Interpretation*, Jonsered (*Studies in Mediterranean Archaeology* 100).
- ALLEN N. 1991, «Some Gods of Pre-Islamic Nuristan», *Revue de l'Histoire des Religions* 208, p. 141-168.
- 1996, «The Hero's Five Relations: a Proto-Indo-European story», in LESLIE J. éd., *Myth and Myth-making*, London, p. 1-20.
- ALTEKAR G.S. 1987, *Studies on Vālmiki's Rāmāyaṇa*, Poona (*Bhandarkar Oriental Research Institute, Research Unit Series* 9).
- ANTOINE R. 1975, *Rāma and the Bards. Epic memory in the Rāmāyaṇa*, Calcutta.
- ATHAVALE V.B. 1948, «The Movements of the Pāṇḍavas», *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 29, p. 85-98.
- BADER F. 1980, «Rhapsodies homériques et irlandaises», in BLOCH & alii, p. 9-83.
- 1983, «Héraklès et les points cardinaux», *Minos* 18, p. 219-256.
- 1985, «De la préhistoire à l'idéologie tripartie: les travaux d'Héraklès», in BLOCH R. & alii, *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, Genève - Paris, p. 9-124 (*Hautes études du monde gréco-romain* 14).
- 1986, «Autour de Thétis la Néréide», in JOUAN F. éd., *Mort et fécondité dans les mythologies. Actes du Colloque de Poitiers, 13-14 mai 1983*, Paris, p. 19-37.
- 1990, «La langue des dieux: hermétisme et autobiographie», *Les Études classiques* 58, p. 3-26 & 221-245.
- BAILEY H.W. 1980, «Ossetic (Nartä)», in HATTO éd., p. 236-267.
- BALDICK J. 1994, *Homer and the Indo-Europeans. Comparing mythologies*, London - New York.
- BASTIDE R. 1968, «La mythologie», in POIRIER J. éd., *Encyclopédie de la Pléiade*, t. 24: *Ethnologie générale*, Paris, p. 1037-1090.
- BAURAIN C. 1992, «Héraclès dans l'épopée homérique», in BONNET & JOURDAIN-ANNEQUIN éds, p. 43-65.
- BELIER W.W. 1991, *Decayed Gods. Origin and development of Georges Dumézil's «idéologie tripartie»*, Leiden (*Studies in Greek and Roman Religion* 7).