

**MODÈLES LINGUISTIQUES
ET IDÉOLOGIES:
'INDO-EUROPÉEN' III:
LES INDO-EUROPÉENS ET LE MODÈLE
COMPARATIF INDO-EUROPÉEN DANS
LES SCIENCES HUMAINES**

Sous la direction de
Sylvie Vanséveren et Florence Doyen

BRUXELLES - 2005
Éditions OUSIA

**CORRESPONDANCES ET TRANSFORMATIONS
EN MYTHOLOGIE COMPARÉE INDO-EUROPÉENNE**

Christophe Vielle*

Comme l'a si bien dit dans le second volume de ses *Mythologiques* le grand anthropologue Claude LÉVI-STRAUSS, «pour être viable, une recherche tout entière tendue vers les structures [linguistique, mythologique ou anthropologique] commence par s'incliner devant la puissance et l'inanité de l'événement» (1966, p. 408). Or jusqu'à présent dans le domaine du comparatisme indo-européen, qu'il soit linguistique ou mythologique, c'est exactement le contraire qui a prévalu. En effet, depuis la naissance au début du XIX^e siècle de la science appelée «grammaire comparée», qui s'est donné comme objet l'étude des correspondances systématiques observables entre les états les plus anciens des différents dialectes constituant la famille linguistique dite indo-européenne, 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 les correspondances observées se sont vu la plupart du temps imposer 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 par-

* Chercheur qualifié du FNRS, UCLouvain-la-Neuve

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. VIELLE 1994, p. 52-6). On comparera la vision «poétique» plus récente d'un Georges DUMÉZIL, qui ne s'en distingue pas fondamentalement (cf. VIELLE 1997, p. 434-6).

lant ces langues seraient généalogiquement, par filiation ethnique ou sociale, les «descendants». Il nous semble pourtant temps que l'évidence comparative des structures s'incline, pour ce qui est de l'explication historique, devant l'évidente complexité des causes événementielles possibles. Les structures linguistiques, le lexique, mais aussi les idées, rites ou mythes, indo-européens correspondants, que l'on appréhende à leur entrée dans l'histoire, sont le *résultat* de processus et d'interactions préhistoriques nombreuses, complexes et d'époques différentes, qu'il est à notre avis vain de vouloir ramener à une explication génétique arborescente simple telle que la résume le postulat d'une proto-langue, d'une proto-culture ou d'un proto-peuple originels uniques dits «indo-européens».

Comme le notait en effet pertinemment le grand linguiste structuraliste russe Nicolaj Sergeevič TRUBECKOJ (TRUBETZKOY) dans les années trente du XX^e siècle:

«Il existe des langues indo-européennes et il existe des peuples qui parlent ces langues. Le seul trait commun à tous ces peuples est que leurs langues appartiennent à la famille de langue indo-européenne. À l'heure actuelle, il existe de nombreuses langues indo-européennes et de nombreux peuples indo-européens. Si l'on se tourne vers le passé, on s'aperçoit qu'il en fut également ainsi autrefois, aussi loin que l'on puisse remonter dans la profondeur des siècles. À côté des ancêtres des langues indo-européennes actuelles, il existait à une époque ancienne encore toute une série d'autres langues indo-européennes, qui se sont éteintes sans laisser de descendance. Certains chercheurs supposent qu'à une époque extrêmement lointaine il existait une langue indo-européenne unique, dénommée le proto-indo-européen, dont seraient issues toutes les langues indo-européennes historiquement attestées. Mais cette hypothèse est contredite par le fait que, aussi loin que l'on puisse remonter dans la profondeur du temps, on trouve toujours une grande quantité de langues indo-européennes. Certes, on ne peut affirmer que l'hypothèse d'une langue indo-européenne primitive unique soit rigoureusement impossible. Mais elle n'est nullement indispensable, et l'on peut parfaitement sans passer.

La notion de «famille de langues» n'implique nullement l'origine commune d'un ensemble de langues à partir de la même protolangue. Par

«famille de langues» on entend un groupe de langues qui, en plus de caractéristiques communes de structure, présentent également des «coïncidences matérielles»: c'est un groupe de langues dans lesquelles un nombre important d'élément grammaticaux et lexicaux présentent des correspondances phoniques régulières.

(...) Il n'y a, ainsi, aucune raison de supposer l'existence d'une proto-langue unique dont seraient issues toutes les langues indo-européennes.» (TRUBECKOJ [1936], p. 211-2, 213).

De même Antoine MEILLET, le maître français de la grammaire comparée dans cette même première moitié du XX^e siècle, ne pensait pas que la méthode comparative permettait de «restituer» une/la langue indo-européenne primitive, condamnant même explicitement toute possibilité méthodologique de reconstruction en indo-européen:

«la seule réalité à laquelle [la grammaire comparée des langues indo-européennes] ait affaire, ce sont les correspondances entre les langues attestées. Les correspondances supposent une réalité commune; mais de cette réalité on ne peut se faire une idée que par des hypothèses, et ces hypothèses sont invérifiables: la correspondance seule est donc objet de science. On ne restitue pas par la comparaison une langue disparue. (...) les correspondances sont les seuls faits positifs, et les «restitutions» ne sont que les signes par lesquels on exprime en abrégé les correspondances.² (...) En somme, ce que fournit la méthode de la grammaire comparée (...) c'est un système défini de correspondances entre des langues historiquement attestées.» (MEILLET 1937, p. 41, 42, 47).

Si l'on poursuit l'idée de MEILLET lorsqu'il affirmait plus loin, d'un point de vue synchronique, que «l'ensemble [des systèmes] de ces [correspondances] constitue ce que l'on appelle l'indo-européen» (1937, p. 50, cf. p. 421), on pourrait dire que c'est en effet l'ensemble des correspondances structurelles et des règles de transformation qui constitue ce que l'on est en droit d'appeler le glotto-système indo-eu-

² De même Vittore PISANI considère raisonnablement le système phonétique indo-européen reconstruit «comme une convention qui sert simplement à fournir des symboles pour toute une série de correspondances» (1958, p. 348).

ropéen le plus ancien, ce «système d'isoglosses» comme l'a bien défini et expliqué peu après lui le linguiste italien Vittore PISANI:

«Il est clair (...), 1° qu'un indo-européen unitaire n'a jamais existé, mais qu'il y a eu une quantité de dialectes qui possédaient en commun beaucoup d'isoglosses, lesquelles en partie les embrassaient tous, en partie s'étendaient à une quantité plus ou moins grande de ces dialectes; 2° que pour apprécier à juste mesure ces isoglosses il faut se rappeler qu'elles ne sont pas contemporaines entre elles; 3° que l'indo-européen reconstruit est très éloigné de représenter un système linguistique bien déterminé qui ait jadis existé réellement, mais qu'il représente plutôt une somme des dites isoglosses et ne tient pas compte de ce que chaque dialecte indo-européen possédait en particulier et qui nous est peut-être conservé dans les langues historiques, sans que nous puissions l'attribuer avec certitude à l'époque indo-européenne [préhistorique] parce qu'il nous manque le terme à comparer dans une autre langue pour nous en témoigner l'antiquité.» (PISANI 1949, p. 257; cf. 1940, p. 270, 1943, p. 15-6, 1965, p. 36).

Il nous apparaît donc temps de cesser de se méprendre sur les formes à astérisques «construites» par les linguistes, en persistant à les considérer comme de pures proto-formes incarnant une antique réalité phonétique. Car si ces formes ne sont certes pas dénuées d'une certaine qualité phonologique historiquement signifiante, elles sont avant tout d'ingénieuses *formules* manifestant, selon les mots du caucasologue Georges CHARACHIDZÉ, des relations «destinées à récapituler de manière commode un système régulier de correspondances», des «sorte[s] de schème[s] générateur[s], qui indique[nt], en les rappelant mais aussi en les prévoyant, quelles sont les formes du mot dans chacune des langues indo-européennes où il est attesté» (dans l'état le plus ancien de celles-ci), des «formulations quasi algébriques [«condensés», «opérateurs», qui] n'aspirent donc nullement au rang de "prototypes indo-européens"» (1991, p. 224).

Mais là où nous ne suivrons en revanche pas TRUBECKOJ, c'est lorsqu'il déclarait (comme de nombreux linguistes d'ailleurs) que «la notion d'"indo-européen" est une notion purement [ou «exclusivement»] linguistique» (*loc. cit.*, p. 211 & 216). En effet, parallèlement au fait

qu'il a existé, à l'époque préhistorique, une *aire linguistique* indo-européenne, il est aujourd'hui permis de penser, à la suite notamment des riches travaux du grand comparatiste Georges DUMÉZIL, qu'il a existé une *aire culturelle*, et en particulier *mythologique*, également qualifiable d'«indo-européenne»³, en ce sens qu'entre les traditions culturelles, en particulier les mytho-systèmes, les plus archaïques des différentes populations de cette famille linguistique ont été aussi observées nombre de correspondances structurelles, lesquelles s'expliquent par des connexions préhistoriques entre ces peuplades que l'on trouve réparties à l'aube de l'histoire sur un *continuum* géographique qui va de l'Inde à l'Europe occidentale.

Mais s'il est donc aussi légitime de se pencher comparativement sur les traditions culturelles, notamment mythiques, les plus archaïques des différents peuples de langues indo-européennes, dans ce cas aussi, pour reprendre les mots de CHARACHIDZÉ, «la comparaison structurale, quel qu'en soit l'objet, n'est pas faite pour fabriquer des prototypes inertes. Tout au contraire, elle se donne pour tâche de mettre au jour des processus de transformation entre les systèmes qu'elle rapproche, en s'efforçant d'en définir les mécanismes réguliers à défaut d'en atteindre les lois». Ainsi «les structures religieuses [mythiques, rituelles, institutionnelles, idéologiques] sont étudiées comparativement, les unes par rapport aux autres, les différentes provinces du domaine indo-européen se définissant par leurs relations mutuelles. Ce qui fait le lien entre elles n'est pas la notion de parenté, mais le système des processus assurant le passage de l'une à l'autre, d'une culture à une autre ou à plusieurs autres» (*loc. cit.*, p. 226-7)⁴, ainsi que s'est par

³ Cf. VIELLE 1996, p. x-xi & 208.

⁴ Bien qu'il défende encore l'«hypothèse d'une origine commune» (*ibid.*, p. 205), CHARACHIDZÉ limite ainsi de façon réaliste cette «communauté [pré]historique» indo-européenne à «un *passé commun* indo-européen», «une communauté de langues entre *plusieurs peuples* dits "indo-européens"» (206, nous soulignons). La préhistoire de l'aire linguistique indo-européenne peut en effet se représenter comme des siècles d'interactions entre une série de peuplades connexes occupant un *continuum* géographique et dialectal plus ou moins vaste.

ailleurs efforcé de le montrer LÉVI-STRAUSS pour l'aire amérindienne (et dans ce cas, malgré une irréductible diversité linguistique).

Il ne s'agit certes pas ici de substituer ou d'opposer de façon globale un type d'explication par l'emprunt aréal à l'explication génétique par héritage, mais de souligner que les correspondances, aussi nombreuses soient elles, constatables entre les systèmes différents que l'on appréhende à l'aube de l'histoire, *peuvent* ne pas être le résultat d'une cause unique, primitive, originelle, même si celle-ci est jugée hors d'atteinte dans ses formes concrètes, sous le seul prétexte que ce serait «l'explication qui soulève le moins de difficulté» (DUMÉZIL 1950, p. 26). En somme, pour surmonter l'illusion prototypale de la linguistique et de la mythologie comparatives indo-européennes appliquées aux matériaux les plus archaïques, on dira, pour paraphraser à la fois LÉVI-STRAUSS (1958, p. 240) et MEILLET (cité *supra*), que c'est *l'ensemble* des correspondances structurelles et des règles de transformation qui constitue ce que l'on est en droit d'appeler le glotto-système ou le mytho-système indo-européens. Méta-systèmes scientifiques ô combien utiles et révélateurs de significations, mais méta-systèmes seulement, qui, comme le soulignaient bien TRUBECKOJ ou PISANI, ne démontrent ni ne nécessitent l'hypothèse d'une *unité* linguistique ou ethnique originelle — ce *mythe* scientifique de la «proto»-langue et du «proto»-peuple qui a certes contribué à fonder le comparatisme indo-européen, mais dont celui-ci devrait à notre avis désormais se passer dans l'interprétation de ses résultats s'il veut conserver toute sa légitimité.

Ainsi DUMÉZIL précisait-il bien que «l'étude comparative des faits religieux ou institutionnels indo-européens doit (...) chercher à mettre en évidence des correspondances aussi précises et aussi systématiques que possibles» (1950, p. 31), et, plus particulièrement à propos des mythes, déclarait à la fin de sa longue carrière que ce qui l'avait surtout frappé «c'est l'incroyable diversité des variantes — proliférations et mutilations, transferts et inversions, décentrages, osmoses, etc. — qui se forment sur ce que je simplifie en le présentant comme un schéma commun» (1986b, p. 150-1). C'est donc à une «mise en correspondance» mythologique que nous voudrions procéder ici à titre exemplatif, en montrant à l'issue de celle-ci qu'à l'impossibilité d'une illusoire re-

construction il convient plutôt de substituer l'observation des transformations, et modestement admettre que la variation mythologique a pu/dû être aussi grande dans la préhistoire de l'aire indo-européenne qu'au moment de son attestation historique dans différentes traditions.

Les trois mythes indo-européens dont nous avons choisi de présenter l'analyse comparative ressemblent davantage à ceux que les lecteurs assidus de LÉVI-STRAUSS ont pu rencontrer dans les *Mythologiques*. Ils ont certes été abordés par DUMÉZIL dans sa seconde *Étude de mythologie comparée* parue en 1929 et intitulée *Le problème des Centaures*, mais le grand homme ne s'attarda pas alors à les confronter en détail, en raison d'une série d'*a priori* sur leur caractère «romanesque». Il s'agit d'abord, dans la Grèce antique, de la célèbre histoire de l'union de Pélée et de Thétis, histoire ô combien importante puisqu'elle va conduire à la naissance d'Achille, héros central de la geste troyenne. On tentera d'exposer celle-ci dans son état traditionnel appréhendable le plus archaïque, et cela d'après à la fois l'iconographie la plus ancienne et les allusions nombreuses s'étalant des poètes épiques aux mythographes tardifs.

Le héros Pélée est très tôt entaché d'un certain nombre de «fautes»: il est coupable de l'homicide volontaire de son demi-frère Phocos aux joutes (cf. *Alcmeonis* F1 Bernabé, Pind. *N.* V 21-33, *schol.* AD à *Il.* XVI 14 Dindorff, à Eur. *Andr.* 687, *Bibl.* III 12 6), coupable de celui involontaire de son beau-père Eurytion à la chasse (cf. Pind. F48 M., *schol. vet.* à Aristoph. *Nub.* 1063a, *Bibl.* I 8 2, III 13 2), et enfin rendu responsable du suicide de son épouse Antigone (cf. Phérécyde F1b Jacoby, *Bibl.* III 13 3) puis accusé de viol par l'épouse de son hôte Acaste (cf. *Cat.* F208 M.-W., Pind. *N.* IV 92-3, V 48-56, *schol.* à Ap. Rh. I 224-6a, *Bibl.*) bien qu'il fit en réalité preuve d'une chaste vertu (σωφροσύνη, *schol.* citée à Aristoph.) qui n'échappa pas à Zeus (Pind. *N.* V 56-64, grâce à Thémis d'après *Is.* VIII 86-7; cf. Aristoph. *Nub.* 1067). C'est alors que Pélée participe à une chasse dans le massif du Pélion, au cours de laquelle, pour un défi, il coupe les langues de ses gibiers, preuve de son adresse quand ceux-ci lui sont subtilisés (*Bibl.* III 13 3). Mais bientôt il est abandonné, privé de son arme, par ses compagnons, au milieu de cette nature sauvage (*Cat.* F209 2-5, cf. *LIMC s.v.* Peleus n°9-10), et ne doit son salut, par la bienveillance divine, qu'à sa ren-

contre avec le centaure Chiron (Pind. *N.* IV 96-8) et/ou à la récupération de son arme (cf. *schol. vet.* à Aristoph. *Nub.* 1063a-d, à Ap. Rh. I 224-6a, *Bibl.*).

Il apparaît en tout cas que c'est par sa rencontre avec Chiron, avec lequel il se lie d'amitié, que Pélée va être mis au courant de l'existence de Thétis (cf. Pind. *Is.* VIII 89-90 où Chiron sert d'intermédiaire aux dieux; *N.* III 96-7 où il est dit avoir «marié», νύμφευσε, Thétis; et *Bibl.* III 13 5: Χείρωνος οὖν ὑποθεμένου Πηλεῖ), déesse que Zeus destinait au héros (Pind. *N.* V 64-6, Eur. *Iph. Aul.* 701-3). Celle-ci est l'une des cinquante Néréides (cf. *Il.* XVIII 38-49 ou *Th.* 240-64 pour leur catalogue), filles du «Vieux de la mer» (ἀλίοιο γέρον) Nérée (cf. *Th.* 233-6)⁵. Zeus, ainsi que Poséidon (cf. Pind. *Is.* VIII 60-4, *N.* V 67-8, *Bibl. loc. cit.*), l'avait ardemment désirée, mais en vain⁶, en conséquence de

⁵ Il est pour nous évident que dans l'*Iliade* les *Néréides* sont bien supposées être les filles du Vieux de la mer Νηρεύς, même si ce nom n'y est jamais prononcé (*contra* l'hypercritique de la *schol.* TV à XVIII 38, et de SEVERYNS 1928, p. 417-8, ce qui n'empêche d'ailleurs pas que Protée et Phorcys soient aussi appelés «Vieux de la mer» en *Od.* IV 365 & 384-5 et XIII 96 & 345, mais le premier, absent de la *Théogonie*, ne paraît avoir jamais eu qu'une fille, Idothée, tandis que le second, frère de Nérée en *Th.* 237, n'est jamais donné comme père des Néréides). D'un point de vue indo-européen, sur Nérée et les Néréides, cf. BADER 1986, et sur les dieux «protéens», STERCKX 1994, notamment p. 78-102 pour une analyse détaillée du dossier grec.

⁶ Du fait du respect de Thétis pour Héra (cf. *Il.* XXIV 60-1, *Cypria* F2 B., *Cat.* F210, Ap. Rh. IV 791-7, *Bibl.*) et/ou à cause de la menace d'un fils plus puissant que son père (cf. Mélanippidès *PMG* 765 Page, Esch. *Pr.* 907 sq. et *schol.* à 511, Pind. *Is.* VIII 65-77, Ap. Rh. IV 799-804, *Bibl.*). Sur l'ancienneté de cette seconde raison (oracle-conseil de Thémis qui, chez Eschyle, sera d'abord livré à son seul fils Prométhée afin qu'il puisse ainsi tenter d'utiliser à son avantage ce secret qu'il détient), cf. LESKY 1956, p. 217-21, pour son existence «préhomérique» (SLATKIN 1991, p. 70-84, pense que l'*Iliade* fait aussi allusion à ce pouvoir «cosmique» de Thétis); SODANO 1953, p. 102, pour sa présence dans les *Cypria* (d'après Qu. Sm. V 339-40); et JOUAN 1956, p. 292-7, pour le *Catalogue* (*contra* KÖHNKEN 1975, p. 25-36, qui y voit, lui, une invention de Pindare). Si l'on peut tenter d'assigner tel motif à telle œuvre disparue, on notera aussi avec DAVIES (1989, p. 36) que l'union de Thétis et Pélée se trouve, selon une tendance littéraire proprement grecque, déjà souvent justifiée et «surdéterminée» au sein d'une même œuvre par plusieurs mobiles, des

quoi (sous le conseil de Thémis selon Pind. *Is.* VIII 76-97) il l'avait alors forcée à épouser un mortel (*Cypria* F2, *Cat.* F210, Ap. Rh. IV 797-8, cf. Διὸς ἐννεσίῃ dans un hymne traditionnel thessalien rapporté par Héliodore *Aethiop.* III 2 4). Ce mortel fut donc, bien malgré elle (cf. *Il.* XVIII 429-34), Pélée, héros choisi en accord avec les autres dieux (Pind. *Is.* VIII 97-104, cf. en particulier Héra en *Il.* XXIV 60-1 et chez Ap. Rh. IV 805-7) mais dont l'union allait surtout servir le dessein propre du Cronide (cf. la *schol.* à *Il.* I 5 D. qui présente la θνητογαμία de Thétis en tant qu'élément du plan divin, ainsi que Pind. *N.* IV 99-100 à propos du rôle de Chiron: καὶ τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον ἔκφερεν).

C'est au pied du Pélion, au cap *Sépias* (Hérodote VII 191-2, Eur. *Andr.* 1265-6 & 1277-8), que Pélée entreprend de conquérir la déesse, mais elle tente d'échapper à son étreinte par des métamorphoses successives. Celles-ci, attestées dès le VII^e siècle dans l'iconographie (cf. *LIMC* s.v. Peleus) et probablement racontées dans les *Cypria*⁷, sont soit animales: poisson (*LIMC* n° 78), serpent (*ibid.* n° 74, 79 etc., cf. Paus. V 18 5), fauve (*ibid.* n° 71, 110, 114 etc., cf. Pind. *N.* IV 101-4, *Bibl.* III 13 5) parfois dédoublé en dragon (cf. Soph. *Ach. Am.* F150 Radt), oiseau (*ibid.* n° 52, cf. Ov. *Met.* XI 243, Qu. Sm. III 619-20)⁸ et/ou, en dernier, seiche (σηπίδα, Eur. [F1093 Nauck] d'après la *schol.* à Lyc. 175, cf. *schol.* à Lyc. 178, MNOA à Eur. *Andr.* 1265, et à Ap. Rh. I 582)⁹; soit

plus particuliers et triviaux jusqu'aux plus universaux, mais qui, après analyse (et malgré leur présentation par certains critiques anciens et modernes), ne se révèlent ni contradictoires ni exclusifs, n'affectant d'ailleurs pas les données de base du mythe (cf. STONEMAN 1981, p. 58-61).

⁷ Cf. SEVERYNS 1928, p. 253, JOUAN 1966, p. 72-5, STONEMAN 1981, p. 60-1.

⁸ On pense bien sûr à quelque oiseau marin (αἰθυία) sous la forme duquel la Néréide Leucothée, apparaît à Ulysse (*Od.* V 333-7 & 352-3), ou les Néréides apparaissent aux Argonautes (Ap. Rh. IV 966-7).

⁹ Sans parler ici des aspects «équins» de la Néréide reconnus par ailleurs (cf. PESTALOZZI 1945-46, hypothèses méditerranéennes et asiatiques mises à part, ainsi que DETIENNE & VERNANT 1978, p. 224-6, pour les rapports métaphoriques liant le cheval aux divinités marines en Grèce, et DUMÉZIL 1968, p. 186-8, pour l'association entre jeunes filles de la mer, écume et animaux divers, dont la jument, dans le folklore européen de la mer). Cf. aussi les représentations de la saisie de Thétis par Pélée à laquelle assiste le centaure (*LIMC* s.v. Peleus n° 70 & 162-7).

«élémentaires» (feu, cf. Pind. *loc. cit.*; et eau dans Soph., *Bibl.* et Qu. Sm. *loc. cit.*). Pélée ne la lâcha cependant pas et ainsi, de force, la «soumit» (cf. *Th.* 1006, Pind. *N.* III 60-1), c'est-à-dire (cf. Soph. *Troil.* F618: ἔγηνεν ὥς ἔγηνεν ἀφθόγγους γάμους τῇ παντομόρφῳ Θέτιδι συμπλακείς ποτε, ainsi que les *schol.* citées à Lyc. utilisant le verbe μιγνύναι) qu'il «s'unit» alors à elle (ce qui constituera même leur unique relation sexuelle d'après la *schol.* à Lyc. 178 se référant à Eur. «et d'autres») ¹⁰, avant de la ramener «à cheval» (ἐπὶ τῶν ἵππων, détail de Phérécyde F1a-b) ou sur son char (cf. *LIMC* *ibid.* n° 205-8).

Les noces de Thétis et de Pélée sont ensuite célébrées en grande pompe sur le mont Pélion, par un banquet auquel participent Chiron et la plupart des divinités (cf. *Il.* XXIV 62-3, *Cypria* F3 et *apud* Proclus *Cycl.* 86-7 Severyns, *Cat.* F211 5-10, Alcée 42 5-11 Voigt, Pind. *N.* IV 105-11, *P.* III 156-71, Eur. *Iph. Aul.* 704-7 & 1040-79), et à l'occasion duquel Pélée reçoit une série de dons divins qu'il transmettra plus tard à son fils.

Si elle accompagne son époux revenant parmi les mortels, la déesse vit cependant «à l'écart des hommes, fuyant la foule» (Eur. *Andr.* 17-9). Après un an (Alcée 42 12-3), elle met au monde son fils «unique» (*Il.* XXIV 540, Pind. *P.* III 178-9), ce qui n'est pas incompatible avec le fait qu'elle ait pu d'abord en engendrer plusieurs autres, mais qui moururent faute d'avoir pu résister à l'épreuve de l'immortalité. En effet, d'après la tradition que l'on peut reconstituer en unissant les témoignages compatibles et complémentaires des scholies (par exemple celle à Ap. Rh. IV 816), la déesse les aurait d'abord passés sous la flamme

¹⁰ D'après le fragment cité de Sophocle et cette scholie 178 (mais dans un passage qui ne fait pas référence à Euripide) et malgré les édulcorations possibles chez certains auteurs (par ex. Euripide selon JOUAN 1966, p. 69 n.2, ce dont témoigne la *Bibl.* quand il y est dit que Pélée «ne lâcha pas [Thétis] avant de l'avoir vue reprendre sa forme primitive», c.-à-d. humaine), il semble bien que dans la version traditionnelle, de même que Zeus s'unissait à Lédé sous la forme d'un cygne, Thétis s'unissait à Pélée sous une de ses formes animales, peut-être «sous la forme de la seiche» comme le pensent DETIENNE & VERNANT (1978, p. 161) qui font remonter (*contra* JOUAN *loc. cit.*) cette métamorphose en seiche jusqu'aux *Cypria* (bien qu'à la différence de celle en poisson au sens strict, cf. *LIMC* n° 78 du VII^e s., elle ne soit pas attestée dans l'iconographie archaïque), soulignant (*ibid.*, p. 162-6) les analogies traditionnelles entre ce «poisson» (aux yeux des anciens) et la Néréide (cf. le témoignage d'Athénée IV 135c).

(Lyc. 178-9), brûlant ainsi leur chairs mortelles (*schol.* ABD à *Il.* XVI 37 D., *vet.* à Aristoph. *Nub.* 1068a) et sans doute aussi enduits d'ambrosie (cf. *infra*), «voulant les rendre immortels» (*schol.* citée à Aristoph.), puis (*FH* 300 M.-W. d'après l'*Aegimios*) elle les aurait «jetés dans un chaudron d'eau (λέβητα ὕδατος), voulant savoir [vérifier] s'ils étaient [encore] mortels» (cf. *LIMC* s.v. Thetis). Comme c'était le cas, elle en perdit ainsi (par noyade) plusieurs (six d'après Lyc. et *schol.* citées à *Il.*). Pour le dernier (Ap. Rh. IV 869-79, *Bibl.* III 13 6) ¹¹, elle avait déjà commencé à brûler, la nuit, ses chairs mortelles (cf. aussi *schol.* citées à *Il.* et à Aristoph.) et, le jour, à l'enduire d'ambrosie, quand son époux la surprit, l'enfant sous la flamme, et c'est parce que Pélée «cria» alors (cf. aussi *Aegimios*: ἀγανακτήσαι; et Soph. *Ach. Am.* F151: λουδορηθεῖσαν τὴν Θέτιν, ce qui transgresse les ἀφθόγγους γάμους du F618) — mais ainsi il «l'empêcha de plonger [ensuite son fils] dans le chaudron» (*Aegimios*) et «d'achever son projet» (*Bibl.*) qui aurait été à nouveau fatal — qu'aussitôt la Néréide le quitta (cf. *schol.* à Ap. Rh. IV 816), douze jours après la naissance de l'enfant (*Cypria* F35) ¹², pour retourner à sa condition marine paternelle (c'est sa situation en *Il.* I 357-8, XVIII 35-6, 434-5, XXIV 83-4) ¹³.

Dans la lignée de Wilhelm MANNHARDT et de Sir James FRAZER ¹⁴, pour Georges DUMÉZIL qui intègre cette histoire dans son *Problème des Centaures* (sans cependant noter l'élément des douze jours), «il s'agit là sûrement d'un très vieux roman, mais d'un roman», comme il l'appelle. La trame de celui-ci «est, dit-il encore, toute folklorique, «mélusinienne» même plus précisément ¹⁵, mais, s'empresse-t-il d'a-

¹¹ Ainsi que *Cypria* selon SEVERYNS 1928, p. 257-9.

¹² Cf. SEVERYNS *ibid.*, p. 256-7.

¹³ *Contra* donc l'interprétation d'Aristarque, cf. SEVERYNS *ibid.*, p. 254-5.

¹⁴ Pour qui l'histoire de Pélée abandonné sur le Pélion «reads like a fairy tale» et «contains elements of genuine folk-lore» (1921, p. 65, note à sa traduction de la *Bibl.* III 13 3), tandis que d'autres ont été jusqu'à voir dans Pélée une ancienne «créature démonique des forêts et de la montagne» (SÉCHAN 1931, p. 6).

¹⁵ Cf. l'appendice X de FRAZER 1921, p. 383-8, ainsi que SEVERYNS 1948, p. 90-5, 1950, p. 940-58, et JOUAN 1966, p. 71.

jouter, «il serait vain d'y chercher directement un mythe» (p. 182-3)¹⁶. Or voilà pourtant bien une histoire dont les différents éléments qui la composent peuvent sans distinction être tous qualifiés de «mythiques». Nous ne pourrions cependant pas nous attarder ici, ni sur les comparaisons systématiques internes qui devraient être opérées entre ce mythe et d'autres épisodes de naissance à l'intérieur même de la geste troyenne (puisque le motif de l'union du mortel Pélée et de la déesse Thétis échappant à ce dernier par des métamorphoses animales, entre autres en oiseau marin, αἰθυία, par sa structure originale répond, au sein de la geste troyenne, au motif présidant à la naissance de l'héroïne Hélène et qui consistait dans ce cas en l'union de la mortelle Lédä et de Zeus abusant de cette dernière par une métamorphose en cygne, κύκνος)¹⁷; ni sur les contrastes structurels qu'il conviendrait de noter entre le motif que l'on appellera «de Thétis» et celui dit «d'Amphitryon» qui avait, lui, marqué la naissance du grand héros de la génération précédente, Héraclès, et vu, pour engendrer ce dernier, le grand dieu se métamorphoser là en l'époux même d'Alcmène, la femme abusée, le plus puissant des héros s'étant ainsi trouvé être le fruit d'une union *prolongée* mais *adultère* entre une mortelle et le dieu *céleste* Zeus, alors que le «meilleur des Achéens» est donc, lui, issu d'une union *brève* mais *officialisée* entre un mortel et la déesse *marine* (ἁλοοσύδνη en *Il.* XX 207, cf. *Od.* XXIV 47 & 55) Thétis¹⁸. Il est plutôt temps pour nous de passer à la présentation de notre deuxième terme, indo-aryen celui-là, de comparaison mythologique, mythe également présenté par DUMÉZIL dans *Le problème des Centaures*. Il s'agit de l'histoire du héros Purūravas et de l'*apsaras* Urvaśī. Cette histoire a été en Inde aussi fameuse qu'en Grèce ancienne celle de Pélée et Thétis, attestée depuis la littérature védique la plus ancienne, puis dans l'épopée et les *Purāṇa*¹⁹, sans

¹⁶ Sur la persistance chez DUMÉZIL d'une distinction souvent aussi peu adéquate que pertinente entre «mythe», «épopée» et «roman», cf. VIELLE 1992, p. 174-9.

¹⁷ Cf. VIELLE 1996, p. 43-4 (n. 154).

¹⁸ Cf. VIELLE *ibid.* *passim*.

¹⁹ Cf. GELDNER 1889, p. 243-95, JANAKI 1975, KANTAWALA 1976.

oublier le célèbre *Vikramorvaśīya*, ce drame du grand poète Kālidāsa dont elle constitue le sujet même²⁰. Et comme nous allons le voir ici, à la suite de Elard Hugo MEYER à la fin du XIX^e siècle (1887, p. 479-96, 570-4, 654-72) et plus récemment de V. PISANI (1977), le personnage de cette femme immortelle s'unissant à un homme mortel correspond exactement à celui de la Néréide dans son aventure avec le héros grec.

Purūravas, comme Pélée, est aussi un «pêcheur». Ce guerrier que pourtant «les *deva* autrefois avaient élevé pour le grand combat (*mahe... rañāya*), [c'est-à-dire pour] la tuerie des *dasyu* (les ennemis des dieux)» (*Rg-V.* X 95 7, cf. ses épithètes *sudeva* et *vasiṣṭha*, *ibid.* 14 & 17, et *Nirukta* X 47), lui «qui avait l'éclat d'Indra» (*Mbh.* VII 119 4) et était «invincible par ses ennemis au combat» (*Harivaṃśa* I 21 2 = *Vāyu-P.* II 29 et *Brahmāṇḍa-P.* II 66 *ibid.*), commit l'erreur, «enivré par sa puissance» (*vīryonmatta*, *madabala*), de s'en prendre à des brāhmanes (*vipra*) qu'il dépouilla de leurs richesses (*ratna*), ce qui valut à ce «prince cupide (*lobhānvita*), dont le bon sens était perdu», d'être mortellement maudit par les *ṛṣi* en colère (*Mbh.* I 70 18-20, cf. *V.-P.* et *B.-P.* I 2 14-23). Cela ne l'empêchera pas pour autant d'être considéré comme «intelligent» (*vidvas*, *Mbh.* *ibid.* 16, cf. *buddhyā* en II 69 15, et les conversations érudites qui lui sont attribuées en XII 73-4) et de grand renom (*mahāyaśas*, I 70 17, cf. XIII 6 31, 75 26-7), instaurateur sur terre du rituel du triple feu (I 70 21, cf. *Rg-V.* I 31 4, *Satapatha-Br.* [M.] XI 5 1 14-7). Le même passage (*Mbh.* I 70) nous apprend encore que «bien qu'humain (*mānuṣa*), il resta toujours entouré d'êtres non humains (*amānuṣa*)» (17), et en effet Purūravas se rendit dans le monde des *gandharva* (21), comme Pélée s'était rendu dans celui des centaures.

Il semble bien que c'est aux abords de ce monde ou par l'entremise même des *gandharva*, compagnons naturels des *apsaras* (cf. par ex. *Atharva-V.* II 2 5), que, parti chasser (*Vādhūla-Anvākhyāna* I 1 3), il

²⁰ La version atypique de l'histoire Purūravas et Urvaśī mise en scène par ce poète paraît reposer sur une tradition à laquelle fait référence le *Nāyaśāstra* (XXXVII 9-10) et que raconte le *Matsya-P.* (XXIV 10-34; cf. aussi les données sur Purūravas *ibid.* CXV-XX, empruntées au *Viṣṇudharmottara-P.* I 148-56). À cette tradition plus tardive se rapportent aussi le récit du *Vdh.-P.* (I 129-37) et celui de la source commune (perdue) de la *Bṛhatkathāmañjarī* de Kṣemendra (III 114-23) et du *Kathāsaritsāgara* de Somadeva (III 3 4-30).

put ainsi rencontrer Urvaśī, l'une des «meilleures» (*varā*, *Mbh.* I 68 67) d'entre elles, et même la «principale» (*paramā*, *R.* VII *8 146 = 56 13 v.) de leur troupe nombreuse²¹, comparable à celle des Néréides. Ces femmes divines (*gnā*, *Rg-V.* X 95 7), «non humaines» (*amānuṣī*, *ibid.* 8) et «immortelles» (*amṛtā*, *ibid.* 9), sont en effet «issues de [liées à, vivant dans] l'eau» (*nadyah*, *ibid.* 7, *apyā*, *ibid.* 10, cf. *ap-saras* et *Nirukta* V 13), Urvaśī ayant en outre le privilège original d'être dite née de Nārāyaṇa (*H.* II 73 *15 27-8, cf. *Kālidāsa Vikr.* I 2, 7, III 15), dieu qui, en tant que celui «Qui demeure sur les eaux» (*nārā*) ainsi que la tradition explique son nom²², ne peut qu'être comparé à Nérée (Νηρεύς) dont le nom est également lié aux flots²³. Ardemment désirée par les dieux Mitra et Varuṇa (promise au premier, elle s'est refusée au second mais lui a avoué sa préférence, *R. loc. cit.* 150-61 = 56 15-20 v.)²⁴, Urvaśī s'est alors vue condamnée par Mitra à se rendre dans le

²¹ Cf. leur énumération chez HOPKINS 1915, p. 160.

²² Cf. les vers complémentaires de *Mbh.* III 187 3: «les eaux sont appelées *nārā* car je les ai désignées par ce nom; c'est pourquoi je suis appelé Nārāyaṇa, car telle est toujours ma demeure (*ayana*)» (*āpo nārā iti proktāḥ samjñā nāma kṛtaṃ mayā / tena nārāyaṇo 'smy ukto mama tad dhy ayanamśadā*); et XII 328 35: «les eaux sont appelées *nārā* car les eaux sont filles d'un homme (*nara*); autrefois ce fut ma demeure (*ayana*), c'est pourquoi je suis [appelé] Nārāyaṇa» (*āpo nārā iti proktā āpo vai narasūnavah / ayanam mama tat pūrvam ato nārāyaṇo hy aham*). Ces vers mettent en scène une formule traditionnelle, attestée avec quelques variantes mais généralement introduite par la phrase: «et l'on cite ici au sujet de Nārāyaṇa ce śloka...» (*imaṃ codāharantyaśtra ślokaṃ nārāyaṇam prati*, *Mbh.* III 256 *27 24-6 = 272 41-2 v., cf. *Mā-nava-dharma-śāstra* I 10, *H.* I 1 24, *V.-P.* I 6 4-5, *B.-P.* I 5 4-5, *Mārkaṇḍeya-P.* XLIV 4-5, *Viṣṇu-P.* I 4 5-6), et qui toujours affirme que les eaux sont appelées *nārā* (fém. plur.) et que le nom de Nārāyaṇa s'explique par le fait que la demeure de celui-ci est (ou était) sur les eaux (cf. la constante *āpo nārāḥ... tena nārāyaṇaḥ smṛtaḥ*). Il nous semble donc raisonnable de penser que cette définition a d'abord concerné une divinité primordiale «protéenne», qui fut certes ensuite assimilée à Viṣṇu (ou à Brahman) mais dont le nom original de Nārāyaṇa était bien en rapport avec un nom féminin pluriel désignant les eaux, *nārā*, c.-à-d. sans doute ses filles.

²³ Cf. STERCKX 1994, p. 80, pour la présentation des différentes interprétations de son nom.

²⁴ Le produit de l'éjaculation qu'Urvaśī aura cependant provoquée tant

monde des humains (*manuṣya-loka*, cf. *Vi.-P.* IV 6 20, *Ṣaḍguruśiṣya ad Sarvānukramaṇī ad Rg-V.* X 95) et à y épouser Purūravas (*R. ibid.* 164-71 = 56 22-5 v.), ce simple «mortel» (*marta*, *Rg-V.* X 95 9, *mṛtyu-bandhu*, *ibid.* 18).

Si c'est au cap Sépias, au pied du Pélion, que Pélée conquiert Thétis, ce n'est pas loin du mont Puru, dans le Gaṅgādvāra, où il est censé être né (cf. *Mbh.* III 88 17-9), que Purūravas²⁵ doit avoir, lui, rencontré Urvaśī, c'est-à-dire dans la région où le fleuve-déesse, assimilée parfois à l'*ap-saras* (cf. *ibid.* VII *8 493 = 60 6 v., XII 29 61)²⁶, quitte les montagnes (cf. *H.* I 21 5-8 = *V.-P.* II 29 et *B.-P.* II 66 *ibid.*). Il n'est nulle part raconté comment Purūravas put conquérir l'*apsaras*, mais les allusions les plus anciennes, celles du *Rg-Veda* (X 95), évoquent à plusieurs reprises tant le caractère farouche et fuyant que le pouvoir de métamorphose propres aux *apsaras*. C'est en effet sous la forme d'oiseaux

chez Mitra que chez Varuṇa, sera conservé dans un «pot» (*kumbha*, *R.* VII *8 163, 178 & 183 = 56 21, 57 4 & 6 v.) et donnera naissance aux deux célèbres ṛṣi Agastya et Vasiṣṭha. Cette tradition qui trouve son origine dans un court passage du *Rg-Veda* (VII 33 11-3) fut développée dans les exégèses védiques anciennes (*Nirukta* V 13-4, *Bṛhaddevatā* V 149, *Sarvānukramaṇī ad Rg-V.* I 166, cf. GELDNER 1892, p. 138-43, SIEG 1902, p. 105-6). Elle témoigne indirectement de la célébrité de ce désir de Mitra et Varuṇa pour la belle Urvaśī.

²⁵ Si le premier membre de son nom composé se voit là ainsi lié au nom d'un mont, le second membre semble avoir été compris traditionnellement comme dérivé de la racine *RU* (cf. *Bṛhaddevatā* II 59: «hurlant, *ruvan*, dans le ciel... Urvaśī l'appela Purūravas»; et *Nirukta* X 46: *purūravā bahudhā rorūyate*). Son nom peut ainsi se traduire par le «Criant beaucoup» (MINARD 1956, p. 278 § 766b). Il a aussi, mais de façon peu convaincante, été rapproché du nom même de Pélée par PISANI 1977, p. 135.

²⁶ Cf. DUMÉZIL 1968, p. 178-80, sur l'aventure «mélusinienne» que connaît aussi la Gaṅgā personnifiée (unie au mortel Śantanu, elle engendre le héros Bhīṣma auquel tombé au combat elle enverra une troupe de «cygnes», *hamsa*, cf. *Mbh.* VI 114 90-5). On notera qu'il existe un *tīrtha* («gué sacré») d'Urvaśī (*Mbh.* III 82 136) mais celui-ci paraît avoir été localisé beaucoup plus à l'Est, sur le cours du Lauhitya (cf. XIII 26 43), c.-à-d. du Brahmaputra. Un autre passage (XII 319 20) nous apprend que c'est sur le mont Malaya (attendant au mont Rśyamika d'après *R.* IV 2 81* = 14 v., et 5 1) qu'Urvaśī avait l'habitude de résider.

aquatiques (*āti*, *ibid.* 9 et Sāyaṇa *ad loc.*, cf. *Ś.-Br.* XI 5 1 4, la conjecture *āti-rūpā* en *Bṛhaddevatā* VII 151, et les comparaisons chez Kālidāsa des *apsaras* pourtant «humanisées» avec des *kurarī* ou des *rājahamṣī*, *Vikr.* I 2 & 17)²⁷, qu'elles ont eu l'habitude de s'ébattre sur les eaux, tout en étant capables d'être *virūpā* (*ibid.* 16, cf. Sāyaṇa *ad loc.* et *kāmarūpiṇī* en *V.-P.* II 29 26), c'est-à-dire d'«abandonner [leur] parure» (et même leur «carapace», *atkaṃ HĀ*, *ibid.* 8), et d'«embellir [leur] corps» (*tanvaṃ ŚUBH*, *ibid.* 9) pour «se manifester» (*āvīr AS*, *Ś.-Br. loc. cit.* 5 et Sāyaṇa *ad loc.*) sous forme humaine au mortel qui s'approcherait d'elles, prêtes à «jouer comme des chevaux qui se mordillent» (*Rg-V.*, 9)²⁸. Cependant, les compagnes d'Urvaśī ont à l'approche de Purūravas, «toutes fui comme les couleurs de l'aurore, mugissant comme des vaches» (*ibid.* 6), effrayées par lui «comme des gazelles craintives, comme des chevaux qui heurtent le char» (*ibid.* 8). Mais Urvaśī, pourtant «difficile à attraper (*durāpanā*), comme le vent, ou la flèche (...) ou la course gagnante» (*ibid.* 2-3), semble, elle, avoir été gagnée par la «force» (*ojas*) de Purūravas (*ibid.* 11). Elle l'aura néanmoins de suite averti (*ibid.*) que si elle se résigne à rester avec lui et à laisser son corps de femme se faire «percer de sa verge» trois fois par jour (*ibid.* 4-5), c'est à la condition (cf. l'allusion à un «pacte», *samvid*, passé entre eux en *Bṛhaddevatā* VII 147) que jamais cependant elle ne l'aperçoive nu (*Ś.-Br.*, 1)²⁹ «car telle est la conduite [à tenir] envers nous autres femmes [divines]» (*ibid.*).

²⁷ Chez le grand poète, les *apsaras*, même si elles parcourent le ciel en volant, gardent en effet toujours une apparence humaine, mais Urvaśī possède alors, à la place d'un pouvoir propre de métamorphose, un voile magique «qui rend invisible» (cf. son *tiraskariṇī*, *Vikr.* II 9, III 11).

²⁸ Le fait que dans ce vers la comparaison des *apsaras* avec des *aśva* (cf. aussi v. 8) soit parallèle à leur comparaison avec des *āti* qui, elle, est confirmée par les autres textes comme étant une métamorphose réelle, amène DONIGER (1980, p. 181) à postuler aussi la réalité d'une métamorphose équine, c.-à-d. un aspect «jument», de ces divinités. On notera que le jeune héros Arjunā rencontre un jour cinq *apsaras* métamorphosées cette fois en crocodiles (*Mbh.* I 208-9).

²⁹ Mais non qu'il ne couche en outre jamais avec elle contre son gré, comme l'a mal compris le commentateur Sāyaṇa (et à sa suite les traducteurs comme Eggeling ou Varenne, cf. MINARD 1956, p. 150 § 416a), alors que la phrase du *Ś.-Br.* précédant l'interdiction visuelle doit se traduire: «trois fois par jour frappe («heurte», «blesse»)-moi (c.-à-d. «tu pourras bien me frapper») de ton

D'après le texte purānique commun déjà cité (c'est-à-dire le début de *H.* I 21, *VP.* II 29 et *BP.* II 66) le couple passa ensuite un certain temps dans ces forêts des contreforts himalayens, au nord du Kurukṣetra (c'est-à-dire dans l'*uttara-Kuru* mythique, *ibid.* 7), notamment dans celle du roi des *gandharva* Citraratha (c'est-à-dire le *vanam Caitraratham*, *ibid.* 6, cf. *Vi.-P.* IV 6 29). Ensuite, Purūravas ramena son épouse parmi les hommes, c'est-à-dire au Kurukṣetra (*Ś.-Br.*, 4), à sa résidence de Pratiṣṭhāna quelque part sur la rive nord de la Yamunā (cf. *R VII* *57* 1-2 = 56 26 v., *VP.* II 29 19 & 47, *BP.* II 66 21). L'*apsaras* semble y avoir fait chambre à part avec son amant, ne venant chez celui-ci «de la maison d'en face» (*antigrhāt*) que pour satisfaire son désir (*Rg-V.*, 4). En outre elle conserva, attachés au pied de sa couche, une brebis, dont elle se nourrit journellement du *ghṛta* (lait ou beurre rituel, *ibid.* 16), et deux agneaux (*Ś.-Br.*, 2), qu'elle chérit comme ses «fils» (*putra*, *ibid.* 3). Après quatre ans de cette vie humaine (*Rg-V.*, 16) et alors qu'Urvaśī est enceinte, les *gandharva* (Indra jaloux en *Bṛhaddevatā* VII 148) décident de la ramener auprès d'eux. Pour cela ils enlèvent successivement les deux agneaux (par ce stratagème *avīra* consistant à bêler comme des brebis, cf. *Rg-V.*, 3), suscitant ainsi les *cris* de désespoir de l'*apsaras* et, par conséquent, l'arrivée précipitée de Purūravas, dans le plus simple appareil, époux qu'un éclair alors produit (cf. *ibid.*; le *vajra* même d'Indra en *Bṛhaddevatā* VII 149-50) révèle dans son intégrale nudité à son épouse divine, qui aussitôt disparaît (*Ś.-Br.*, 2-4), «comme la première des aurores» (*Rg-V.*, 2) vu que son époux s'est méconduit (*Ś.-Br.*, 7 : «tu n'as pas fait, alors, ce que je te disais de faire»). Quand errant fou d'amour³⁰ et de désespoir, il la reverra enfin au bord de l'étang Anyataḥ-Plakṣā (*Ś.-Br.*, 4)³¹, elle lui annoncera la naissance de son fils: «lorsqu'il naquit, les

bâton de («constitué par le») pénis; couche («tu pourras bien coucher») avec moi contre mon gré», ainsi que l'a bien montré Karl HOFFMANN (1967, p. 92-3).

³⁰ Cf. HOFFMANN 1967, p. 198-9, sur le motif du «fou d'amour», sur lequel insistent également Ṣaḍguruśiṣya (*ad Sarvānukramāṇī ad Rg-V. X 95*) et la *Bṛhaddevatā* (VII 150).

³¹ Étang «couvert de lotus» par ailleurs inconnu, mais qu'il convient sans doute d'identifier à l'étang Puṣkariṇī («Riche en lotus») du *Plakṣa-tīrtha* (*V.-P.* II 29 30), c.-à-d. le *tīrtha* appelé aussi *Plakṣāvataṛaṇa*, sur la Yamunā, lieu liminal considéré à la fois comme la «porte du Kurukṣetra» et la «porte du ciel» (*Mbh.* III 129 11 & 13).

femmes divines l'ont assisté, les eaux exultantes (*nadyah svagūrtāh*) l'ont élevé» (*Rg-V.*, 7) — à quoi Purūravas répondra: «c'est de l'eau (gén.-abl. *apas*) qu'il est né, le noble garçon; puisse Urvaśī rendre longue sa vie (*dī-rgham āyuh*)» (*ibid.* 10, cf. *Nirukta* XI 36, l'allusion *nadhibhir urvaśī... bhrhaddivā... abhyūrṇvānā prabhṛthasya āyoh* en *Rg-V.* V 41 19, ainsi qu'*ibid.* IV 2 18), et, en effet, le jeune héros ainsi «né chez les *deva*» (*deveṣu... ajāyata*) s'appellera Āyu (*Yajur-V. Kāthaka* VIII 10 = *Kapiṣṭhala-Kathā* VII 6). Si l'*apsaras* se refuse cette fois à son époux, elle lui promet de bientôt lui renvoyer ce qui est chez elle (*Rg-V.*, 13), c'est-à-dire l'enfant, et, le dissuadant de se rendre par désespoir «aux plus lointains confins», d'aller «se reposer au sein du néant (*nirṛti*)», là où «les loups furieux le dévoreraient» (*ibid.* 14-5), elle prend son envol dans les airs (*antarikṣaprāṇ rajaso vimānīm*, *ibid.* 17), et lui fixe rendez-vous là exactement un an plus tard, la «dernière nuit de l'année» (*saṃvatsaratamīm rātrim*), qu'elle acceptera de passer à nouveau en sa compagnie et à l'issue de laquelle il pourra récupérer l'enfant né. C'est ainsi que, lorsqu'il revint là au temps fixé, il entra dans le palais d'or qu'il y trouva bâti, passa la nuit avec Urvaśī, et repartit chez lui le matin en emportant son fils en même temps que, don des *gandharva*, un feu dans un récipient (*Ś.-Br.*, 11-3, cf. *Yajur-V. loc. cit.*). Quant à elle, «ayant expié sa peine, elle retourna [définitivement] au Séjour d'Indra» (*R.* VII *8 57* 9-10 = 56 29 v.), dieu à la sphère duquel elle appartient (*Brhaddevatā* I 128), dans ce monde des *deva* et des *gandharva* où elle engendrera encore plusieurs fils de Purūravas (en général cinq, cf. *Mbh.* I 70 22, *H.* I 21 10, *V.-P.* II 29 48-9, *B.-P.* II 66 22-3), celui-ci étant en effet ensuite capable de l'y rejoindre (ainsi qu'il était annoncé en *Rg-V.*, 18, cf. *Brhaddevatā* VII 152) car connaissant, grâce aux éléments encore livrés par les *gandharva*, le moyen rituel permettant de devenir lui-même l'un des leurs (*Ś.-Br.*, 12 & 17).

Pour être complet, il faudrait sans doute aussi tenir compte des variantes offertes par l'étrange version du mythe que l'on trouve racontée dans le *Baudhāyana-Śrautrasūtra* (XVIII 44-5)³². Mais le fait notable

³² Cf. CALAND 1903, p. 58-9, GOTŌ 2000, p. 99-100. Voici le contenu de ce texte malheureusement fort corrompu, peut-être tiré d'un (*Baudhāyana*?) *Brāhmaṇa* perdu. Urvaśī a jeté son dévolu sur le brave Purūravas qu'elle suit, amoureuse, pendant un an (car, précise le texte, en ce temps-là on était persé-

est que cette histoire toute «folklorique» a bien entendu généralement été reconnue, telle celle de Pélée et de Thétis, comme un exemple du

vérant). Perdant cependant patience, elle décide de faire apparaître un trou devant le char du roi. Celui-ci s'arrête donc, descend de son char, mais ne voit plus rien. Il interroge son cocher qui lui répond que pour sa part il n'a rien vu du tout. Alors que le roi pense avoir été victime d'une hallucination, une voix lui répond que non: elle est l'*apsaras* Urvaśī et demande à Purūravas de l'épouser. Celui-ci, conscient qu'il est en face d'une déesse, lui demande comment elle devra être traitée quand il l'aura épousée. Elle répond qu'il lui faudra être honorée chaque jour par des centaines de cérémonies *upasad* et de pots de beurre clarifié (*sarpis-kumbha*), et qu'elle ne devra jamais l'apercevoir nu. Si la première condition est pour le roi facile à remplir, il demeure perplexe quant à la seconde. Elle lui répond qu'il n'a qu'à toujours garder ses sous-vêtements sur lui. Elle vit donc avec lui, mais elle tue chaque fois les fils qui lui naissent (cf. pour un comportement similaire de la Gaṅgā noyant ses huit premiers nés, *Mbh.* I 94 1-13 et DUMÉZIL 1968, p. 179 & 189). Le roi s'étonne de cette coutume «inhumaine». Elle consent donc à garder vivants les deux fils suivants nés de leur union (dont Āyu, donné comme l'ancêtre des Kuru). La sœur d'Urvaśī, Pūrvacitti (elles sont citées ensemble dans une formule sacrificielle, cf. *Yajur-V. Taittirīya* IV 4 3 2, *Maitrāyaṇī* II 8 10, *Ś.-Br.* VIII 6 1 20, ainsi qu'en *Mbh.* I 68 67, 114 54, III 44 29, XII 319 20), estime de son côté que l'*apsaras* est à présent restée longtemps chez les hommes. Elle lui rend donc visite mais ne peut la ramener. Comme Urvaśī gardait à proximité d'elle un troupeau de moutons (c'était la coutume en ce temps-là, ajoute le texte), sa sœur a alors l'idée de voler l'agneau attaché au pied du lit. Aux cris de son épouse, le roi bondit et accourt. Mais l'*apsaras* voleuse vient à sa rencontre, peut-être sous la forme d'une mangouste (conjecture *nakulī*), lui arrache son sous-vêtement et produit alors un éclair à la lumière duquel Urvaśī l'aperçoit nu: elle le quittera donc le jour-même. Lui sombrera dans la mélancolie, jusqu'au jour où Brhaspati, le chapelain des dieux, lui fournit le moyen rituel de la revoir: la cérémonie dite *śada*, un sacrifice de *soma* d'une journée (c.-à-d. un *ekāha*), à l'issue duquel elle réapparaît donc. Attendrie par la présence de ses deux fils, elle accepte alors de passer à nouveau trois nuits avec son époux, au cours desquelles il conserve cependant ses sous-vêtements pour la pénétrer. Elle lui demande en outre une coupe vide afin d'évacuer le sperme qui est en elle et qu'elle ira enfouir au bord d'un étang de lotus du Kurukṣetra. Là pousseront au même endroit, du sperme un figuier (*aśvattha*, *Ficus religiosa*), et de la coupe une sorte

«conte de Mélusine» ou du *Swan maiden-tale*, et même comme sa plus ancienne attestation. C'est ce que rappelle DUMÉZIL dans son *Problème des Centaures* (1929, p. 143-4), la qualifiant également de «roman» (p. 146, 182) mais insistant cependant (p. 146, 151-2, 183), dans son optique frazérienne, sur ce détail supplémentaire que représente la donnée de la «dernière nuit de l'année» que l'on y trouve (alors qu'il a revanche manqué celle complémentaire des «douze jours» à propos de Thétis, cf. p. 183). Mais comme l'histoire de Pélée et de Thétis, cette histoire ne se saurait se réduire, par la richesse de son contenu, au «type» général sous l'intitulé duquel on la classe parfois sommairement, tandis qu'à son *interprétation*, dans ce cas-ci ritualiste³³, il nous sem-

d'accacia ou de mimosa (*śamī*, *Prosopis spicigera* ou *Mimosa suma*): c'est l'origine de l'*āsvattha* dit *śamīgarbha* (le figuier sacré «dont le réceptacle est la *śamī*», c.-à-d. qui a poussé dans les fissures de cette dernière dont le cœur «matrice» est censé contenir du feu — à comparer avec la version de *Ś.-Br.* XI 5 1 13, où Purūravas, revenant à l'endroit de la forêt où il a provisoirement abandonné le récipient contenant le feu reçu des *gandharva*, n'y trouve plus qu'un *āsvattha* à la place du feu et une *śamī* à la place du récipient). Quand l'*apsaras* sera repartie, le roi resombrera dans une mélancolie suicidaire, jusqu'à ce que Brhaspati effectue cette fois, pour soulager son infortune, la cérémonie dite *aupaśada* (cf. CALAND *loc. cit.*, p. 59-60, pour la signification des deux rituels).

³³ Outre celle «frazérienne» de DUMÉZIL, cf. ensuite celles fort peu convaincantes de KOSAMBI 1962, p. 42-81, et de GOLDMAN 1969, p. 287. Dans cette optique, le plus intéressant reste les rapports symboliques que la littérature védique elle-même a établis entre ce mythe et le rituel, au travers de la triple formule yajurvédique «Tu es Urvaśī / Tu es Purūravas / Tu es Āyu» (cf. *Ś.-Br.* III 4 1 22), identifiant ses deux protagonistes aux deux bâtons de bois (l'un «mâle», l'autre «femelle») servant à allumer le feu sacrificiel, lui-même identifié à Āyu, le fils qui naît de leur union (cf. BLOOMFIELD 1899, p. 181-3, GONDA 1975, p. 204 n. 52, JANAKI 1975, p. 166, GOTŌ 2000, p. 95-96). Pour ce qui est des interprétations proprement mythologiques, après celles solaires de MÜLLER 1856, p. 61-77, et «kuhniennes» de MEYER 1887, on citera celle tout aussi aberrante de WRIGHT 1967 (cf. à son propos GONDA *loc. cit.*, p. 203 n.46). Il existe même dans ce cas une interprétation historicisante (cf. GAUR 1974).

ble préférable de substituer sa *comparaison* avec sa correspondante grecque manifeste. Les deux *mythes* peuvent en effet être posés comme correspondants (PISANI 1977 parle d'un *mito indo-greco*) non seulement parce que, quand on les considère isolément, l'ensemble de leurs éléments se répondent ou se complètent même parfois, mais aussi par le fait que — ce que nous ne pourrions cependant prendre le temps de démontrer ici³⁴ — ils occupent chacun la même *position* au sein de leurs mytho-cycles héroïques respectifs. Ainsi, Pélée et Purūravas sont-ils l'un et l'autre des guerriers puissants mais «pêcheurs», le premier ayant commis des fautes malgré lui tout en faisant preuve de σωφροσύνη, le second de façon tempérée par une sagesse parallèle, les deux héros ayant en outre chacun leur nom nié à celui d'un mont (Pélion/Puru). Ensuite, on observe ce rôle d'intermédiaire joué dans ce cas par les *gandharva* à la place du centaure Chiron, dans la rencontre du héros chasseur avec cette déesse aquatique, membre d'une troupe nombreuse et fille d'un dieu primordial lié aux flots (Nérée/Nārāyaṇa), condamnée à épouser un mortel après avoir été désirée d'un côté par Zeus et Poséidon, de l'autre par Mitra et Varuṇa (comme l'a remarqué PISANI 1977, p. 133). C'est dans un lieu «liminal» (à la frontière de la terre ferme et des eaux et/ou des mondes humain et non humain) que le mortel rencontre l'immortelle, des deux côtés métamorphosée/-able, ou se métamorphosant alors, en animal concrètement ou métaphoriquement lié aux eaux, c'est-à-dire, de façon correspondante, en oiseau (marin ou d'eau douce), poisson ou reptile amphibie, et/ou cheval. Si l'union se réalise par la «force», elle est ensuite officialisée par un «contrat» (mariage célébré ou pacte conclu) assortie d'une clause d'interdiction jouant d'un côté sur le registre acoustique (ne pas entendre), de l'autre sur le registre optique (ne pas voir). Ramenée dans le monde des hommes, la déesse se tient à l'écart. Et tandis que c'est le cri (d'horreur) de l'*apsaras* qui entraîne la vision par elle interdite de son époux, c'est la vision (d'horreur) de la Néréide par son époux qui entraîne son cri par elle interdit, causes dans les deux cas du départ im-

³⁴ Cf. pour cela VIELLE 1996, p. 125, 130-2, 136-8 et *passim*.

médiat de l'immortelle. Mais c'est aussi ainsi que peut survivre Achille, le dernier venu des enfants nés sur terre et tués, passés successivement dans le feu et dans un récipient contenant de l'eau, alors que, de l'autre côté, est gardé «vivant» Ayu, le premier des enfants nés au ciel et restant en vie, issu de l'eau puis donné avec un récipient contenant du feu; et tandis que la Néréide a disparu *douze jours* après la naissance du héros, l'*apsaras* est réapparue la *dernière nuit de l'année* avec le nouveau-né.

On voit donc que les deux mythes se trouvent dans un rapport détaillé de *correspondance*, et en outre parfois, selon la terminologie de LÉVI-STRAUSS, de *transformation*. Ajoutons maintenant à notre comparaison le mythe ossète manifestement correspondant, celui de la naissance du narte (c'est-à-dire du héros mythique) Batraz. Ce mythe aurait pu être introduit dans le *Problème des Centaures* par DUMÉZIL, puisqu'il avait découvert les Ossètes, ce petit peuple iranien du Caucase, au cours de l'été 1926, lors d'une exposition de publications soviétiques à l'École des langues orientales à Paris, et qu'il avait visité les bouquinistes de Tbilisi durant l'été 1928 (ses *Légendes sur les Nartes* paraissent en 1930). Et s'il est vrai que la matière de son livre était déjà en grande partie prête lors de son départ en Turquie en 1925, il n'en avait pas moins eu le temps d'y introduire (pour la première fois) des données ossètes, au sein du chapitre iranien (cf. 1929, p. 91-3). Ce sont donc plutôt son approche, centrée d'abord sur les êtres mythologiques «centauresques», ainsi que son optique frazérienne, qui lui ont fait manquer les données qui vont suivre³⁵. Rappelons que les versions de ce mythe resté dans la tradition orale ont été collectées auprès des conteurs traditionnels d'Ossétie par différents folkloristes à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles, c'est-à-dire quelque mille à deux mille ans plus tard que les attestations littéraires des deux mythes précédemment analysés. Le point de départ sera cette fois le père de Batraz, le narte Xæmyc.

³⁵ Pour les abréviations des sources ossètes, voir VIELLE 1996, p. 159-61, en notant déjà ici que LN = DUMÉZIL 1930, et LH = Id. 1965.

Xæmyc, comme Pélée ou Purūravas, est aussi un «pêcheur» malgré lui, se définissant lui-même comme un «homme à femme» (*us uarææg*, cf. PNTI I 66 = N. XXXIX an. 2, LN 140)³⁶, mais surtout victime de sa célèbre dent d'amour (cf. N. XXVIII) qui fait qu'il «passerai[t] à travers un mur pour aller séduire la femme d'autrui» (IAS I 255 = N. n° 92, cf. LH 219-20). En effet, cette dent dite d'Arx'yz «était douée d'une propriété remarquable: il suffisait qu'il la montrât à une femme, quelle qu'elle fût, pour enlever à celle-ci toute possibilité d'hésiter devant sa volonté» (NK 249 = LH 223), tandis que si de son côté le séducteur se refusait alors à elle, la malheureuse était en outre changée en serpent (OE I 38 = N. n° 93, cf. LN 142). Et donc, même si les nartes «devaient beaucoup» à Xæmyc (NK loc. cit.) pour ses exploits, les rancœurs entraînées par sa séduction sexuelle vis-à-vis des femmes (d'autrui) seront la cause même de sa mort dans certaines versions de celle-ci (cf. N. XXIX, LH 223-4).

Alors que Xæmyc est parti à la chasse depuis un certain temps, il aperçoit enfin un magnifique cerf blanc qu'il s'apprête à tuer. Mais avant qu'il n'ait eu le temps de le faire, l'animal est abattu par un autre chasseur (N. n° 75, cf. LH 173). Xæmyc se lie pourtant d'amitié avec cet inconnu, généralement décrit comme un «petit homme» (*mænk' æi læg*, N. *ibid.*, cf. son nom Ulink'æ, «Haut d'une coudée», en PNTI II 23 = N. XXIII v. 2) qui fait parfois la démonstration de ses pouvoirs surnaturels (cf. par exemple en SSKG V 27-9 = N. XXIII an.), et ensemble ils continuent à chasser. À la fin de cette chasse commune (propre à la plupart des versions), l'inconnu révèle enfin son identité à la demande du narte: il est, d'après plusieurs récits, de la «famille» des Bycentæ (Aceko, c'est-à-dire «Le petit», fils de Bcen en SSKG V 29, cf. XIAU 21-3 & 28)³⁷ et/ou de la «race des Donbetyrtæ» (cf. LH 175), et il promet à Xæmyc de lui donner sa «sœur» en mariage.

³⁶ Cf. BAILEY 1980, p. 240, pour l'explication de son nom dans le sens de «séducteur».

³⁷ Les *bycentæ* constituent une race mythique de «nains» (cf. ainsi BAILEY 1980, p. 242 § 14, pour la signification de leur nom), distincte des dieux au même titre que les «géants» (*uæiguytæ*) ou les *guymirytæ*, mais, à l'inverse de ces derniers, caractérisée par une toute petite taille (cf. DUMÉZIL 1978, p. 344). Dans certaines versions de l'épisode, il s'agit non d'un *bycen* mais d'un *kam-bady*, ce qui paraît être simplement un autre nom (cf. BAILEY loc. cit., p. 256 § 6, pour l'interprétation de celui-ci dans le même sens de «petit») pour désigner

Comme Chiron vis-à-vis de Pélée ou les *gandharva* vis-à-vis de Purūravas, ce petit être puissant sert ainsi d'intermédiaire à l'union du héros avec celle que certaines versions présentent comme étant en réalité la propre fille du dieu Donbetyr (cf. *SSKG* IX 6 = *N. XXX an.*). Ce «Pierre des eaux» (cf. l'élément *don* de son nom), «maître» de celles-ci (*dæty xicau*, *NK* 67) réside, comme Nérée, au fond de la mer, et est comme lui père de nombreuses et farouches «jeunes filles des eaux» (*dony žydzytæ*)³⁸, celles auxquelles les Ossètes rendaient jadis un culte au bord des rivières³⁹. L'une de ses filles, la belle Dzerassæ, qui, à la génération narte précédente, épousa le père de Xæmyc (dont elle est donc la mère), a en outre subi de la part du dieu Uastyrdži⁴⁰, auquel elle s'est refusée, un harcèlement sexuel semblable à celui que Thétis ou Urvaši avaient respectivement subi de la part de Zeus et Poséidon ou de Mitra et Varuṇa (*N. II*, par exemple *SMK* 8-10 = *N. ibid. an.*, et *OË* I 46-8 = n° 9, cf. *LN* 22-5, *LH* 29-30 & 34-5).

Dans notre épisode, la fille de Donbetyr est en général anonyme, mais comme Dzerassæ et ses correspondantes aquatiques grecques et indiennes, elle est immortelle et possède un pouvoir de métamorphose. Ainsi, au début de la version de *SSKG* IX (1-6), Xæmyc poursuit et pense avoir abattu un lièvre blanc, lequel, quand il tente de le saisir, se remet à courir, et ainsi trois fois de suite jusqu'à ce que finalement l'animal plonge dans la mer: c'est à ce moment qu'un vieillard sortant de l'eau et se disant serviteur de Donbetyr annonce au héros que le lièvre est la propre fille du dieu, celle qu'il pourra bientôt épouser et dont il découvrira alors l'éblouissante beauté. Cette métamorphose en *lièvre* coexiste avec celle en *grenouille* qu'opère sur terre, durant la journée, la jeune fille de certaines versions (*PNT* II 24, *N. n° 75*, cf. *LH* 176-7), tandis que c'était sous la forme d'un *cerf* ou d'un *oiseau* que Dzerassæ⁴¹ venait visiter le verger des nartes (*SMK* 5, *IOË* 14 = *N. n° 7*, cf. *LN* 20, *LH* 25).

les mêmes «nains puissants» (*mænk'ii mærzdux' læg* en *PNT* II 23, cf. *IAS* I 226 = *N. n° 74*, et *LH* 175-6).

³⁸ Cf. MILLER 1882, p. 249, DUMÉZIL 1986, p. 30.

³⁹ Cf. la note de G. ŠANAËV *ad SSKG* IX *loc. cit.* = *N. ibid.* n.5.

⁴⁰ Littéralement «saint Georges», dieu patron de la virilité (défini comme le «dieu des mâles», *lægty dzuar*, en *NK* 67).

⁴¹ Cf. l'interprétation ornithologique de son nom par BAILEY 1980, p. 246.

Certains récits décrivent alors les noces qui ont lieu chez les parents de la jeune fille. Mais tous insistent sur la condition posée à l'union de celle-ci avec le héros. Il s'agit en effet pour Xæmyc, une fois rentré chez lui avec son épouse, de veiller à ce qu'en aucun cas, sous peine de la voir partir, celle-ci ne soit «injurée» (*SSKG* V 29, *OË* I 14 = *N. n° 73*, *IAS* I 226-7); ou bien ne soit «dévoilée» c'est-à-dire, soit privée de sa carapace (de tortue) ou de sa peau (de grenouille), qu'elle porte le jour pour se protéger du soleil mais retire la nuit (*SSKG* IX 7, *N. n° 73 v. sub* n. 10 = XXXIX v. 2), soit simplement aperçue des autres (*PNT* II 24, *N. n° 75*, cf. *LH* 178).

Malgré le fait que la jeune fille soit le plus souvent tenue à l'écart des nartes (par exemple au sommet d'une tour, *OË* I 14-6), il arrive donc un jour que le malin Syrdon l'injurie, détruise sa carapace ou révèle seulement son existence, ce qui suffit à provoquer son départ. Mais comme elle était enceinte, avant de quitter définitivement Xæmyc, elle transfère son embryon dans les épaules de son mari, où se forme un abcès⁴². Lorsque les mois réglementaires sont passés, l'abcès est ouvert et en sort un héros «brûlant», d'un feu interne (cf. *SSKG* IX 8-9) ou même tout en flammes (*SSKG* V 31), ce qui nécessite son refroidissement immédiat dans l'eau de cuves (*ibid.*) ou en mer (*OË* I 16, cf. *SSK* 164, *LH* 179). C'est dans la mer que, d'après certaines versions (*XIAU* 30 = *N. n° 76 v. ad* n. 2, *N. n° 73 v. ad* n. 8, cf. *LH* 179-80), l'enfant vécut d'abord quelque temps (sans se noyer), auprès de sa famille marine maternelle. Après en être sorti, il se rendit au ciel chez le forgeron divin Kuyrdalæg pour y acquérir sa «trempe», se faisant chauffer (sans être réduit en cendres) dans le feu de la forge, puis à nouveau tremper dans l'eau de la mer (*OË* I 18, cf. *LN* 54, *XIAU* 26-7 = *N. n° 76*, *LH* 188-9). C'est ainsi que le fulgurant Batraz devint le héros dit (et fait) «d'acier» (*ændon*, cf. *N. n° 75*) bien «trempé».

La succession des correspondances entre les genèses respectives de Batraz, d'Achille et d'Ayu, montre à nouveau qu'on ne peut, comme on le fait d'habitude, se contenter du terme trop restreint de «mélusinien» pour qualifier l'ensemble de chacune de ces histoires. En effet, si le motif de l'«interdiction mélusiniennne» liée à la nature également di-

⁴² Sur ce transfert de grossesse, cf. DUMÉZIL 1978, p. 216.

te mélusinienne de la fiancée est une donnée importante, elle ne saurait rendre compte à elle seule de tous leurs traits comparativement pertinents. Pour les reprendre ici, il s'agit de cet aspect de «pêcheur malgré lui» attaché au futur père; la séquence cynégétique initiale; le rôle d'intermédiaire joué par un être surnaturel, le *bycen/kambady*, comparable au centaure ou aux *gandharva*⁴³; la nature aquatique de l'immortelle

⁴³ Ces êtres surnaturels portent des noms linguistiquement certes «ressemblant» mais néanmoins irréductibles (cf. MEILLET 1937, p. 399, *contra* DUMÉZIL 1929, p. 254-5, qui dédie pourtant *Le problème des Centaures* au linguiste!). Mais comme le disait Edward HOPKINS (1915, p. 157) «whatever be the etymological discrepancy between Centaur and Gandharva, the likeness is close», et l'on peut donc tout au moins parler d'un «type divin» correspondant (cf. DUMÉZIL *loc. cit.*, p. 258). En effet, si l'on reprend les éléments culturels relativement arbitraires mis en rapport avec, d'un côté, les centaures, et particulièrement Chiron, en Grèce, et, de l'autre, les *gandharva* en Inde, il importe de mettre en avant (comme le fit au passage DUMÉZIL *loc. cit.*, mais de façon dispersée et sans assez s'y attarder), le fait que ces êtres surnaturels sont dans leurs traditions respectives semblablement liés: 1°) au *cheval* (physiquement ou culturellement — les *gandharva* sont ainsi les premiers à avoir attelé le cheval d'après *Ś.-Br.* V 1 4 8, une déesse Gandharvī est dite mère des chevaux en *Mbh.* I 60 65, R. III 13 28, tandis que des «chevaux des *gandharva*» sont promis puis apportés au héros Arjuna, *Mbh.* I 158 45-51, 174 4, 216 8, V 55 12); 2°) à la *médecine* (cf. pour Chiron *Il.* IV 218-9, XI 830-2, Pind. *N.* III 95, *P.* III 10-3, en l'occurrence une médecine des plantes — la mère de Chiron est la nymphe Océanide Filuvra «Tilleul»; *Atharva-V.* IV 4 1, VIII 7 23); 3°) à la *musique* (cf. la *λυρικὴ* et la *μουσική* enseignées par Chiron à Achille d'après le fragment de Lycophron cité en *schol.* ABD à *Il.* XVI 37 D.; objet du *gāndharva-veda* ou *-śāstra* en tant que «savoir» traditionnel, cf. *Mbh.* III 89 14, XIII 107 140, tandis que le *gandharva* Citrasena enseigne à Arjuna l'art musical, III 42 6-8 & 192* = 44 6-10 v., 89 13, 164 54); 4°) à la *science du sacrifice* (Chiron est censé avoir apporté aux hommes les *ὄρεα καὶ φασία* d'après la *Titanomachie* F11 B.; le *rituel* du feu a été enseigné originellement par les *gandharva* à Purūravas, cf. *supra*, en particulier *Ś.-Br.* XI 5 1 14-7); 5°) à la *science «visionnaire»* (cf. les *σῆματα Ὀλύμπου* enseignés par Chiron aux hommes d'après *Titanom. loc. cit.*, lui auquel est parfois attribué un pouvoir de prophétie, cf. *schol.* à Ap. Rh. I 23, Dion Chrys. LVIII 5-6; Citraratha enseigne à Arjuna la *māyā* appelée «science oculaire», *cākṣuṣī vidyā*, I 158 40, c'est-à-

comparable à une Néréide ou à une *apsaras*, fille d'un important dieu lié aux flots et caractérisée par une capacité de se métamorphoser en animal en rapport avec les eaux de manière concrète ou métaphorique, c'est-à-dire à nouveau en oiseau, amphibien et/ou mammifère rapide (lièvre ou cervidé au lieu de cheval), capacité notamment utilisée pour échapper à la poursuite du mortel. On notera que ce n'est pas ici l'épouse du héros, mais la mère de celui-ci, de même nature aquatique, qui a «antérieurement» subi les avances d'un puissant dieu auquel elle s'est refusée, Uastyrdži jouant dans ce cas le rôle que l'on avait vu occupé par Zeus/Poséidon ou Mitra/Varuṇa. L'union du mortel et de l'immortelle est assortie de l'interdiction que celle-ci se trouve un jour, soit «injurée», sur le registre acoustique correspondant à l'union ἄφθογγος de Thétis avec Pélée; soit «dévoilée», en l'occurrence dénudée ou même simplement aperçue, sur le même registre optique que le «dévoilement» interdit à Purūravas, qu'Urvaśī ne pouvait apercevoir nu. Malgré la précaution prise de tenir la déesse à l'écart, la condition régissant l'union est un jour enfreinte et entraîne son départ immédiat. Ensuite, l'avènement du héros Batraz, né fulgurant et aussitôt plongé dans l'eau, puis rendu d'acier trempé, se caractérise ainsi doublement par le mariage du *feu* et de l'*eau*, union des contraires qui avait marqué en Grèce la naissance d'Achille (pour lequel la même opération typiquement métallurgique de chauffage sous la flamme puis de trempage dans l'eau s'était vue «transmutée» en une alchimie de l'ambrosie divine) et en Inde celle d'Āyu (né dans l'eau où, comme Batraz, il vécut quelque temps, puis rendu avec un récipient contenant du feu, aux connotations dans ce cas rituelles).

En conclusion, les trois mythes ainsi analysés appartiennent à ce

dire sans doute «visionnaire», cf. V 47 95); ce qui fait de ces êtres surnaturels ainsi correspondant de parfaits «maîtres d'initiation» (cf. pour Chiron, JEAN-MAIRE 1949, p. 259-60, SERGENT 1992, p. 150-6), eux qui, en Inde, sont invoqués en tant que tels dans le rituel brâhmanique de fin d'étude (cf. *Pāraskara-GS.* II 12 1-2), fonction en particulier manifeste dans la carrière d'Achille et d'Arjuna, héros centraux respectivement de la geste troyenne et de celle des Bhārata.

que nous avons convenu d'appeler l'*aire mythologique* indo-européenne⁴⁴, telle qu'elle a dû exister à date «pré-historique» et dont la tradition orale ossète a représenté jusqu'il y a peu un îlot de survivance. Au sein de cette aire particulière, ces mythes se trouvent en rapport de correspondance et de transformation. Plus précisément, on constatera que si *dans une même tradition*, les différentes versions du mythe se complètent la plupart du temps (les variantes exclusives l'une de l'autre ne concernant que quelques détails), c'est également le cas *entre les trois traditions*, chacun des trois mythes éclairant par ses éléments le contenu des deux autres (une poursuite de l'enquête dans d'autres mythosystèmes indo-européens devrait donc sans doute apporter de nouveaux éclairages à la présente analyse). On constatera en outre que la tradition «ossète-aryenne» (aryenne d'Ossétie) est intermédiaire par rapport aux traditions grecque et indo-aryenne d'un point de vue non seulement géographique mais aussi mythologique, puisqu'elle présente simultanément des variantes qui correspondent soit aux éléments de l'une, soit à ceux de l'autre (cf. les différentes conditions posées à l'union de Xæmyc avec la fille des eaux). Bien plus, cette tradition archaïque demeurée orale constitue sans doute un exemple de ce qu'a dû être la *variation* mythologique première de ce *continuum* linguistique et culturel indo-européen. En effet, 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 toute variation observée ou lui trouver des explications historiques simples, comme aurait tendance à le faire une linguistique comparative qui ne se fonderait que sur l'analyse des quelques grandes langues littéraires anciennement fixées. Or cette variation devait au contraire constituer une généralité dans l'aire indo-européenne ancienne, et des transformations structurelles étaient sans doute observables sur ce

⁴⁴ Pour des précisions sur notre conception de celle-ci, cf. JUCQUOIS & VIELLE 1997, VIELLE 1996, p. ix-xi & xiii.

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, étatiques ou religieux, toujours plus vastes.

Références bibliographiques

- BADER F. 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.
- BAILEY H.W. 1980, "Ossetic (Nartä)", in HATTO A.T. éd., *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, t. 1: *The Traditions*, London, p. 236-267 (*Publications of the Modern Humanities Research Association* 9)..
- BLOOMFIELD M. 1899, "The Myth of Purūravas, Urvaṣī, and Ōyū", *Journal of the American Oriental Society* 20, p. 180-3.
- CALAND W. 1903, "Eene nieuwe versie van de Urvaṣī-mythe", in *Album Kern*, Leiden, p. 57-60.
- CHARACHIDZÉ G. 1991, "Hypothèse indo-européenne et mode de comparaison", *Revue de l'Histoire des Religions* 208, p. 203-228.
- DAVIES M. 1989, *The Epic Cycle*, Bristol.
- DETENNE M. & VERNANT J.P. 1978, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, 2^e éd., Paris (*Champs* 36).
- DONIGER (O'FLAHERTY) W. 1980, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago - London.
- DUMÉZIL G. 1929, *Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études* 41).
- 1930, *Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques*, Paris (*Bibliothèque de l'Institut français de Leningrad* 11).

- 1950, *Collège de France, Chaire de civilisation indo-européenne. Leçon inaugurale faite le jeudi 1er décembre 1949*, Paris.
- 1965, *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes*, Paris (Collection Unesco, série Caucase).
- 1968, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris (Bibliothèque des sciences humaines); cité dans sa 5^e éd. 1986.
- 1978, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris (Bibliothèque historique).
- 1986, "Mythologie der kaukasischen Völker", in HAUSSIG H.W. éd., *Wörterbuch der Mythologie, I: Die alten Kulturvölker*, t. 4: Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker, Stuttgart, p. 23-58.
- 1986b, *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris (Essais/Folio).
- FRAZER J.G. 1921, *Apollodorus. The Library*, t. 2, Cambridge (Mass.) - London (The Loeb Classical Library 122).
- GAUR R.C. 1974, "The Legend of Purūravas and Urvaśī: an interpretation", *Journal of the Royal Asiatic Society*, p. 142-152.
- GELDNER K.F. & PISCHEL R. 1889, 1892-1897 & 1901, *Vedische Studien*, 3 t., Stuttgart.
- GOLDMAN R.P. 1969, "Mortal Man and Immortal Woman: an interpretation of three Ākhyāna hymns of the R̥gVeda", *Journal of the Oriental Institute* 18, p. 273-303.
- GONDA J. 1975, *Vedic Literature*, Wiesbaden (= t. 1/1 de Id. éd., *A History of Indian Literature*).
- GOTÔ T. 2000, "'Purūravas und Urvaśī' aus dem neuentdeckten Vādhūla-Anvākhyāna (Ed. ikari)", in HINTZE A. & TICHY E. eds, *Anusantatyai: Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, Dettelbach, p. 79-110.
- HOFFMANN, K. 1967, *Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung*, Heidelberg.
- HOPKINS E.W. 1915, *Epic Mythology*, Straßburg (= *Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde*, t. 3/1b).
- JANAKI S.S. 1975, "Purūravas and Urvaśī", in DANDEKAR R. & alii eds, *Sanskrit and Indological Studies. Dr. V. Raghavan felicitation volume*, Delhi, p. 163-173.

- JOUAN F. 1956, "Thétis, Hestia et Athéna", *Revue des Études grecques* 69, p. 290-302.
- 1966, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens, des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris (Collection d'études anciennes).
- JUCQUOIS G. & VIELLE C. 1997, "Illusion, limites et perspectives du comparatisme indo-européen. Pour en finir avec le mythe scientifique des proto-langues/-peuples", in ADAMS D.Q. éd., *Festschrift E.P. Hamp*, t. 1, Washington, p. 162-184 (*Journal of Indo-European Studies Monograph* 23).
- KANTAWALA S.G. 1976, "Purūravas-Urvaśī Episode: a study in Vedico-Purāṇic correlates", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 57, p. 49-58.
- KÖHNKEN A. 1975, "Gods and Descendants of Aiakos in Pindar's Eighth Isthmian Ode", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 22, p. 25-36.
- KOSAMBI D.D. 1962, *Myth and Reality. Studies in the formation of Indian culture*, Bombay.
- LESKY A. 1956, "Peleus und Thetis in frühen Epos", *Studi italiani di filologia classica* 27-28, p. 216-226.
- LÉVI-STRAUSS C. 1958, *Anthropologie structurale*, Paris.
- 1966, *Mythologiques*, t. 2: *Du miel aux cendres*, Paris.
- MEILLET A. 1937⁸ (1903¹), *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris.
- MEYER E.H. 1887, *Indogermanische Mythen II. Achilleis*, Berlin.
- MILLER V.F. 1882, *Osetinskie ètjudy*, t. 2, Moskva (Učenyje Zapiski Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta, Otdel istor.-filolog. 2); cf. rééd. Vladikavkaz, 1992.
- MINARD, A. 1956, *Trois énigmes sur les cent chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, t. 2, Paris (Publications de l'Institut de civilisation indienne 3).
- MÜLLER F.M. 1856, *Comparative Mythology*, London.
- PESTALOZZI U. 1945-1946, "Tetida al piè d'argento", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche* 79, p. 113-200.
- PISANI V. 1940, *Geolinguistica e indeuropeo*, Roma (*Memorie della R.*

- Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie VI, 9/2, p. 113-379).
- 1943, *Glottologia indeuropea*, Roma (*Manuali linguistici del R. Istituto universitario orientale di Napoli* 6).
 - 1949, "La question de l'indo-hittite, et le concept de parenté linguistique", *Archiv Orientalní* 17, p. 251-264.
 - 1958, "L'indo-européen reconstruit", *Lingua* 7, p. 337-348.
 - 1965, "Origini e costituzione dell'unità linguistica germanica in rapporto alle altre lingue indeuropee", in *Le "protolingue". Atti del IV Convegno internazionale di linguisti*, Milano, p. 35-47 (= supplément aux *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* 16).
 - 1977, "L'inno X 95 del Rgveda e un mito indo-greco", *Indologica Taurinensia* 5, p. 127-137.
- SÉCHAN L. 1931, *Le roman de Thétis et Pélée*, Paris; extrait de la *Revue des Cours et Conférences* 32, p. 330-340 & 673-688.
- SERGENT B. 1992, "Celto-Hellenica III: Achille et Cuchulainn", *Ollogados* 4, p. 127-280.
- SEVERYNS A. 1928, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège - Paris (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 40).
- 1948, *Homère*, t. 3: *L'artiste*, Bruxelles (*Collection Lebègue*).
 - 1950, "Ancient et récent dans les poèmes épiques", *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 28, p. 921-966.
- SIEG E. 1902, *Die Sagenstoffe der Rgveda und die indische Itihāsasatradition*, Stuttgart.
- SLATKIN L.M. 1991, *The Power of Thetis: allusion and interpretation in the "Iliad"*, Berkeley - Los Angeles.
- SODANO A.R. 1953, "La saga Peleo-Teti nell'epos arcaico e i suoi riflessi nei τῶν μεθ' Ὀμηρον λόγοι di Quinto Smirneo", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Napoli* 3, p. 81-104.
- STERCKX C. 1994, *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Bruxelles (*Mémoires de la Société belge d'études celtiques* 4).
- STONEMAN R. 1981, "Pindar and the Mythological Tradition", *Philologus* 125, p. 44-63.
- TRUBECKOJ N.S. [1936], "Mysli ob indoevropskoj probleme", cité

- dans sa trad. française "Réflexions sur le problème indo-européen", in SÉRIOT P., N.S. TROUBETZKOY, *L'Europe et l'humanité. Écrits linguistiques et paralinguistiques*, Liège, 1996, p. 211-230 (*Philosophie et langage*); [plus complet que la version allemande "Gedanken über das Indogermanenproblem", *Acta Linguistica* 1, 1939, p. 81-89].
- VIÉLLE C. 1992, "Idéologie, Mythe et Littérature. Quelles perspectives pour les acquis du comparatisme dumézilien?", *Uranie. Mythes et Littératures* 2, p. 165-186.
- 1994, "Sir William Jones et la comparaison génétique en mythologie", in ID., SWIGGERS P. & JUCQUOIS G. eds, *Comparatisme, mythologies, langages, en hommage à Claude Lévi-Strauss*, Louvain-la-Neuve, p. 33-60 (*Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain* 73).
 - 1996, *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne*, t. 1: *Correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-Neuve (*Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain* 46).
 - 1997, "Du mythe des langues/peuples originels aux «proto»-langues/-peuples de la linguistique", *Strumenti Critici* 12/3 (n° 85, *Poétique et rhétorique des savoirs en sciences humaines*, éd. D. DUBUISSON), p. 433-448.
- WRIGHT J.C. 1967, "Purūravas and Urvaśī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30, p. 526-547.