

Les correspondances des prologues divins de la guerre de Troie et du *Mahābhārata*

Christophe Vielle

Chargé de recherches du Fonds National de la Recherche Scientifique

1. *Le prologue divin et l'enchaînement causal de la guerre de Troie*

À la différence de l'autre grande geste héroïque grecque, celle d'Héraclès, il ne s'agit pas dans le cas de la geste troyenne d'une geste centrée sur un seul héros principal évoluant dans un contexte « primitif », mais d'une geste centrée sur un grand conflit meurtrier, s'attachant à plusieurs personnages principaux et qui en outre a le privilège de décrire la « fin » même de la race et de l'Âge des héros.

Pour ce qui est des causes ou des motifs donnés à cette guerre, ainsi que de leur enchaînement, d'après les *Chants cypriens* (F 1 Bernabé) :

c'était au temps où des milliers de tribus humaines ne cessant de se disperser de par le monde accablaient la surface de la Terre au sein alourdi. Ce que voyant, Zeus eut pitié et dans sa sage prudence décida d'alléger d'humains la Terre nourricière en suscitant le grand conflit (ἔρις) de la guerre troyenne afin de soulager ce fardeau par la mort ; et tandis qu'à Troie les héros mouraient, le dessein de Zeus (Διὸς βουλή) s'accomplissait¹.

Euripide (*Hel.*, 36-41, *Or.*, 1639-1642) cite par deux fois le même motif du « dessein de Zeus » expliqué par la surcharge de la Terre, paraphrasant manifestement Stasinos (cf. Jouan [1966], p. 49), mais en ajoutant dans le premier cas que c'était « en même temps pour illustrer le plus vaillant des Hellènes » (41 : γνωτόν τε θεῖη τὸν κράτιστον Ἑλλάδος), c.-à-d. Achille, et en évoquant dans le second d'une part l'ὑβρισμα des trop nombreux mortels, d'autre part le « moyen » de l'ἔρις entre mortels

1. ἦν δτε μυρία φύλα κατὰ χθόνα πλαζόμεν' αἰεὶ / [ἀνθρώπων ἐπιεξε]
βαρυστέρνου πλάτος αἰῆς / Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς κραπίδεσσι /
κουφίσαι ἀνθρώπων καμβάτορα σύνθετο γαῖαν / ῥιπίσας πολέμου μεγάλῃν ἔριν
Ἰλιακοῖο / ὅφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος· οἱ δ' ἐνὶ Τροίῃ / ἥρωες κτείνοντο, Διὸς
δ' ἐτελείετο βουλή.

que fut Hélène. Ces trois éléments sont sans doute aussi empruntés à Stasinos, vu que la *schol.* AD à *Il.*, I, 5 (cf. Severyns [1928], p. 246), qui semble bien être un résumé du prologue des *Cypria*, évoque, en plus de la surcharge de la Terre qui vient supplier Zeus de l'en soulager, le manque d'εὐσέβεια des hommes et, comme moyens du conflit, la θνητογομίαν de Thétis (mère d'Achille, tandis que son mariage sera l'occasion de la querelle des déesses) et la naissance d'Hélène (fille de Zeus et de Némésis d'après F 9-10), moyens suggérés au roi des dieux par Mōmos, tandis que, dans son propre résumé de l'œuvre, Proclos (*Cycl.*, 84-85, Severyns) raconte que c'est avec *Thémis* que Zeus délibéra sur la façon d'amener la guerre, ce que confirme l'allusion de Platon à la querelle et au jugement des déesses (*Resp.*, II, 379 e : θεῶν ἔριν τε καὶ κρίσιν διὰ Θέμιτός τε καὶ Διός).

Le résumé de Proclos (86-90) nous apprend encore que c'est *Éris* en personne qui intervint aux noces de Thétis et Pélée pour susciter une querelle (veĩkos) entre Héra, Athéna et Aphrodite à propos de leur beauté respective, et que Zeus ordonna que celles-ci se soumettent sur l'Ida au jugement (κρίσις) du héros troyen Alexandre (Pâris) qui, en donnant sa préférence à Aphrodite — celle-ci lui promettant en échange Hélène —, entraînera ainsi (on quitte ici le résumé) d'abord la discorde entre divinités et ensuite, par le rapt de l'épouse de Ménélas ainsi que des trésors de ce dernier (*Cypria apud Cycl.*, 100-102), la guerre fatale entre Achéens et Troyens (cf. Jouan [1966], p. 95-109 et 183 pour l'inscription de ces événements dans le plan divin).

On ajoutera à ces éléments des *Cypria* les vers du *Catalogue* (F 204, 95-106 M.-W.) qui évoquent d'abord l'ἔρις suscitée parmi les immortels mêmes (95-96), sans doute à cause du jugement de Pâris (cf. aussi sur cette ἔρις divine, Pind., *Paean*, VI, 50 et 87 selon Nagy [1979], p. 61), puis la décision de Zeus d'éliminer les trop nombreux mortels, « prétexte à la disparition des âmes des demi-dieux pour qu'avec les simples mortels les rejetons des dieux ne partagent plus la lumière qu'ils voient de leurs yeux, mais que les uns, bienheureux pour l'éternité (litt. « même dans le temps futur comme dans celui qui précède »), aient une existence et une demeure séparées des hommes, loin (cf. *Il.*, XVI, 117 et XXIII, 880 pour la forme τήλε δ' ἄπ') à la fois des immortels et des hommes mortels (cf. *Th.*, 302 et Hés., *Op.*, 169 = 173 a West [1978], ainsi que le commentaire de celui-ci aux v. 166-167, 171 et 173 a, et West [1985], p. 119-120, *contra* la lecture de Nagy [1979], p. 220), tandis qu'aux autres (...) il envoya peine sur peine, Zeus, (...) et il en fit un carnage »². Ce double et

2. (...) ἦδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων / πολλὸν αἰσινῶσαι σπεύδε, κρήφρασιν μὲν ὀλέσθαι / 100 ψυχὰς ἡμιθέων, μὴ ὁμοῦ δειλοῖσι βροτοῖσι / τέκνα

distinct destin des héros, dont seuls certains sont immortalisés tandis que la plupart sont définitivement morts répond ainsi fort bien aux premiers vers du *Catalogue* (F 1, cf. Merkelbach [1968]) où, après qu'il ait été dit qu'« en ce temps-là ils avaient des festins communs et étaient assis côte à côte, les dieux immortels et les hommes mortels » (6-7), le poète précise « mais n'étant cependant pas pareils [aux immortels] les hommes et les femmes [sur la terre], voyant venir sur eux une vieillesse [funeste] (8-10), si *certain*s (οἱ μὲν) [finissaient par obtenir une existence] longue [à l'abri de la vieillesse, éternellement] jeunes, *les autres* (τοὺς δ') aussitôt [...] les dieux [les...] dans leur jeunesse (11-13) ». Elle confirme aussi l'interprétation « classique » du passage fort discuté d'Hésiode (*Op.*, 159-173) qui, à notre avis, nous dit bien à propos des héros que les uns (161 : τοὺς μὲν) moururent, que ce soit (162 : τοὺς μὲν) « à Thèbes », c.-à-d. plus exactement dans la geste thébaine (il n'y a en effet aucune tradition à propos de héros thébains ayant acquis une forme d'immortalité après leur mort), ou (164 : τοὺς δέ) ensuite « à Troie » (dans la geste troyenne), mais là si les uns (166 : τοὺς μὲν) ne se relevèrent pas, d'autres (167 : τοῖς δέ, qui sont en même temps « les autres » s'opposant au v. 161) se virent offrir une existence immortelle (cf. Hélène, Ménélas, Memnon, Achille, Diomède, et quelques autres) ³.

De ce prologue divin à la geste, tous les éléments sont ainsi en place. Il semble cependant bien que les rôles assignés dans les *Cypria* à un certain nombre d'entités allégoriques personnifiées ⁴ au service du dessein

θεῶν μινύθη[ι] φόρος [ὁφ]θαλμοῖσιν ὁρῶντα, / ἀλλ' οἱ μὲν μάκταρες καὶ ἐς ὕστερον ὡς τὸ πάρος περ / χωρὶς ἀπ' ἀνθρώπων [βίον] καὶ ἦθε' ἔχουσιν / τῆ[λ]ε δ' ἀπ' ἀθανάτων τε [δὲ] θνητῶν ἀνθρώπων / 105 [τοῖς δέ ...] ἔβαλ' ἄλγος ἐπ' ἄλγעי / Ζεὺς [κρ]ί [ε] ἔκερσε.

3. Rejoignant pour l'essentiel celle de WEST (1978), p. 192-193, cette lecture espère à la fois éviter le « délire philologique » dénoncé quelque peu péremptoirement par CARRIÈRE (1986), p. 207, en plus sans solution valable !, tout en tenant compte des traditions elles-mêmes, *contra* donc G. NAGY (1979), p. 164 n. 3 et F. SOLMSSEN (1982), p. 24 qui me paraissent « imaginer » une tradition d'immortalisation générale des héros.

4. Cf. notamment les personnifications des enfants de la Nuit (cf. *Th.*, 214-225) Μῶμος (« Blâme »), Ἔρις (« Querelle », « Conflit ») et surtout Νέμεσις (« Vengeance »). La mise en scène de ces allégories a d'ailleurs été un sujet de parodie pour le théâtre, que ce soit la trilogie satirique de Sophocle *Mōmos-Éris-Crisis*, ou le *Dionysalexandros* (sur le jugement de Pâris) et la *Némésis* (sur la naissance d'Hélène) de Cratinos (ca 430). On a surtout de la peine à imaginer l'« abstraction » divine Némésis en mère d'Hélène, « poursuivie » par Zeus et « se métamorphosant » finalement en oie, dont l'œuf contenant Hélène sera recueilli par Lédä (cf. *Bibl.*, III, 10, 7, SEVERYNS [1928], p. 267-270, JOUAN [1966], p. 147-148), même si cette version (« choquante, ou simplement ridicule » pour Euripide, selon JOUAN, *ibid.*, p. 151) sera particulièrement en vogue à la fin du V^e s. (cf. note suivante). De plus, cette double ascendance divine d'Hélène ne pourrait faire d'elle

de Zeus pour susciter la guerre, sont une innovation de Stasinos⁵, de même que l'est peut-être la raison « morale » invoquée (cf. Jouan [1966],

qu'une déesse, ce qu'elle n'est assurément pas (*contra* par ex. NILSSON [1932], p. 73-76, CLADER [1976]), même si αἰνῶς ἀθανάτην θεῆς εἰς ὅσα βούλεται (*Il.*, III, 158) et qu'*in fine* « elle obtint l'immortalité et (...) une puissance égale aux dieux » (Isocr., *Hel.*, 61). Par contre, que d'un côté *pour engendrer Hélène* (« fille de Zeus » en *Il.*, III, 199, 418, 426 ; *Od.*, IV, 184, 219, 227, 569 ; XXIII, 218), et même sa seule fille humaine, cf. Isocr., *Hel.*, 16, ce qui n'empêche qu'elle soit appelée conjointement « fille de Tyndare », cf. Stésich., *PMG*, 223, comme Héraclès est dit « fils d'Amphitryon », ou les « Alôades » sont nommés d'après leur père officiel), Zeus se soit uni à une femme mortelle (c.-à-d. Lédä, épouse de Tyndare et mère des Dioscures en *Od.*, XI, 298-300, eux-mêmes « frères » d'Hélène en *Il.*, III, 238, cf. ainsi la généalogie du *Cat.*, F 24, avec la note de WEST, et peut-être 23 a, 38-40 et 196, 6-8, ainsi que WEST [1985], p. 96 et JOUAN [1966], p. 148) et pour cela se soit métamorphosé en cygne (cf. les Νεώτεροι, c.-à-d. à notre avis le *Catalogue*, invoqués par la schol. QTV à *Od.*, XI, 298 ; Eur., *Hel.*, 17-21 et 256-259 ; *Iph. Aul.*, 793-800 ; Isocr., *Hel.*, 16 et 59 ; *Bibl.*, III, 10, 7, sans qu'il faille considérer que cette version — bien sûr absente des poèmes homériques, comme le sont la ruse de Zeus déguisé en Amphitryon ou les métamorphoses de Thétis —, ait été l'« œuvre » de Stésichore, *contra* SEVERYNS [1928], p. 270 ou encore JOUAN [1966], p. 152 et 155-156, même si ce poète l'évoquait sans doute dans son *Hélène*) constitue un beau parallèle structurel avec le fait que, *pour engendrer Achille*, la déesse Thétis se soit de son côté unie à un homme mortel après s'être aussi métamorphosée. En faisant, contre la tradition (en revanche respectée pour les Dioscures, cf. F 8-10, d'où les confusions chez les scholiastes, cf. Pind., *N.*, X, 150, Lyc., 88-89 et 511, et Eust., *ad Il.*, 1321, 35), de Némésis la mère d'Hélène, Stasinos aurait donc transféré à cette entité artificielle l'histoire traditionnelle de la mortelle abusée par un Zeus métamorphosé en cygne (pour laquelle il devient cependant aussi le plus ancien témoin « indirect »), et comme Némésis était déesse, donc capable de métamorphose, il a en outre adapté à celle-ci une scène semblable à celle de Thétis poursuivie par Pélée (cf. LESKY [1956], p. 221, JOUAN [1966], p. 73 n. 3 et p. 148 n. 3), rétablissant ainsi un certain parallélisme entre les deux naissances héroïques (JOUAN [1966], p. 74 et [1987], p. 44, ici *contra* LESKY, *loc. cit.*).

5. Cf. KULLMANN (1955), p. 180-184, qui écarte de sa reconstitution de la Διὸς βουλή des *Prätypria*, c.-à-d. pour nous de l'histoire traditionnelle, tant Mōmos (que SEVERYNS [1965], p. 291-292 va jusqu'à supprimer aussi des *Cypria*, *contra* JOUAN [1966], p. 46) que Thémis — mais cette dernière sans doute à tort, car si cette Titane fille de la Terre, dont le rôle dans les *Cypria* est bien assuré (cf. SEVERYNS [1965], p. 285-289, JOUAN [1966], p. 46-47), est aussi une « personnification » (de l'« ordre divin », θεῖος), elle n'en est pas moins une divinité de premier rang dans les poèmes les plus anciens (cf. *Th.*, 16, 135, 901), présidant « activement » aux assemblées (cf. *Il.*, XV, 84-88 ; XX, 4 ; *Od.*, II, 69) et au rôle oraculaire et de conseillère (cf. par ex. Pind., *Is.*, 77-101, ainsi que, pour l'analyse de cette fonction, DETIENNE & VERNANT [1978], p. 104-107) consacré par un culte de date ancienne (VI^e s. à Rhamnonte, cf. BURKERT [1985], p. 185). — Cf. en revanche aussi SEVERYNS (1950-1951), p. 157, pour le rôle sans doute « passif » d'Éris dans les *Cypria*, et JOUAN (1966), p. 148, pour celui surtout « symbolique » de Némésis (même si la légende cyprienne de celle-ci connut une certaine vogue artistique à Athènes entre 430 et 400, en rapport direct avec la restauration et le développement de son sanctuaire à

p. 48-50 ; Severyns [1965], p. 290 y voyant même une invention du scholiaste), c.-à-d. cette impiété générale des humains qui n'est pas autrement attestée (*contra* surtout Hés., *Op.*, 158). Ces éléments-là mis entre parenthèses, il reste donc dans l'enchaînement causal :

1) la supplication de la Terre surchargée (motif absent des poèmes homériques) ;

2) la décision de Zeus de susciter une grande guerre meurtrière (cf. *Il.*, I, 3-5 ; II, 3-4, 38-40 ; III, 164-165 ; XI, 52-55 ; XIII, 225-227 ; XIV, 85-87 ; XVII, 647 ; XIX, 86-90, 270-274 ; XX, 20-21 ; *Od.*, VIII, 81-82 ; XVII, 118-119 ; *Cat.*, F 204, 118-120)⁶ qui mettra fin à la race des héros (cf. *Il.*, XII, 23), et pour cela de procéder à plusieurs naissances décisives,

3) notamment celle d'Hélène, « moyen » du conflit entre héros⁷, l'« enjeu » (passif et irresponsable)⁸ de la guerre qu'ils se livreront

Rhamnonte, cf. JOUAN, *ibid.*, p. 148-150, de fondation cependant plus récente que celui de Thémis d'après BURKERT, *loc. cit.*).

6. Cf. KULLMANN (1955), (1960), p. 227-229, à propos de cet *aites Sagenmotiv*, car même si le « dessein de Zeus » peut dans l'*Iliade* être compris dans un sens plus « restreint » ou plus « spécifique » (cf. NAGY [1979], p. 220, n. 1 ; SCODEL [1982], p. 47 ; JOUAN [1987], p. 43), c.-à-d. adapté à l'épisode de la colère d'Achille (comme c'est déjà le cas à la fin des *Cypria apud* Proclus, *Cycl.*, 167-168, cf. SEVERYNS [1928], p. 313, PAGE [1961], p. 208), son effet destructeur n'en reste pas moins identique (ainsi que le concède JOUAN [1966], p. 48).

7. Puisque ses nombreux prétendants malheureux (cf. *Cat.*, F 196-204 ; *Bibl.*, III, 10, 8-9) étaient liés à son époux Ménélas (choisi par son père selon Stésich., *Hel.*, PMG, 190 et *Bibl.*, ou par elle-même d'après Eur., *Iph. Aul.*, 68-71 et Arist., *Rhet.*, II, 1401 b) par un serment solennel (*Cat.*, F 204, 78-85, Stésich., *loc. cit.*, *Cypria* selon JOUAN [1966], p. 157-160, cf. aussi Soph., *Ajax*, 1113, Eur., *Iph. Aul.*, 55-79 et 391-393, Isocr., *Hel.*, 40, et les possibles allusions dans l'*Iliade* selon KULLMANN [1960], p. 137-138), serment (prononcé sur les morceaux d'un cheval sacrifié puis enterré d'après Paus., III, 20, 9) dont Ulysse aurait été l'initiateur (*Bibl.* et peut-être *Cypria*, cf. JOUAN, *loc. cit.*, p. 159-160) et qu'ils durent donc tous respecter après le rapt d'Hélène par Paris (cf. Esch., F 451 k, 4-6 Radt). Eschyle parle ainsi d'une guerre πολυάνωρος ἀμφὶ γυναικός (Ag., 62), tandis qu'Hélène est ailleurs qualifiée de πολυνεικής (*Adespota* PMG, 1014).

8. Cf. ainsi JOUAN (1966), p. 168-177, sur Hélène comme instrument des dieux chez Euripide, au-delà donc des « points de vue » négatifs de certains protagonistes vis-à-vis d'elle (ce que l'on trouve déjà en *Il.*, XXIV, 774-775 ainsi que chez d'autres auteurs tragiques, cf. JOUAN, *ibid.*, p. 183-186, sans qu'il soit besoin d'y voir quelque phénomène de « dégradation » post-épique des jugements sur l'héroïne). Même l'ἄτη qui lui a fait suivre Paris de son plein gré est ainsi généralement mise sur le compte d'Aphrodite-Cypris (*Od.*, IV, 261-262 ; cf. *Il.*, III, 399-405, V, 349 ; *Cypria apud* *Cycl.*, 100-101 ; *Cat.*, F 176, 1-2 et 7 ; Alcée, 42, 3 — où ἐκ στέβειν me paraît s'adresser non à Hélène mais à l'action néfaste de la déesse que le poète oppose ensuite à celle glorieuse de Thétis —, 283, 3-10, Sappho, 16, 7-12 Vokot ; Stésich., *Hel.*, PMG, 223 ; Ibycos, PMG, 282, 9 ; Eur., *Hel.*, 237-239, *Or.*, 78-79, *Tr.*, 940-

(« autour » ou « à cause » d'elle, ἀμφί ou εἵνεκα, cf. *Il.*, III, 126-128, 156-157, 164 ; VI, 356-357 ; XIX, 325 ; *Od.*, IV, 145-146 ; XI, 436-438 ; XVII, 118-119 ; XXII, 227-229 ; XXIII, 218-224 ; *Hés.*, *Op.*, 165 ; Alcée, 42, 15-16 ; 283, 11-18 Voigt, Ibycos, *PMG* 282, 1-9 ; *Adespota*, *PMG*, 989 ; Pind., *Ol.*, XIII, 78-83 ; *P.*, XI, 50-51 ; *Paeon*, VI, 92-98 ; Esch., *Ag.*, 62-67, 681-698, 1454-1488),

4) alors que Pâris⁹, son ravisseur en même temps que celui des κτήματα qui lui étaient associés (cf. *Il.*, III, 70-72, 91-93, 282, 285, 458 ; VII, 350, 362-363, 389-393 ; XIII, 626 ; XXII, 114 ; Esch., *Ag.*, 534), sera destiné à être par ces méfaits (κακά, cf. *Il.*, III, 57, 351) le responsable « effectif » du déclenchement de la guerre (cf. *Il.*, III, 87, 100 ; V, 62-64 ; VI, 328, 356-357, 525 ; VII, 374, 388 ; XXII, 115-116 ; Eur., *Tr.*, 864-866), unanimement haï (ἴσον γὰρ σφιν πᾶσιν ἀπήχθετο κηρὶ μελαίνῃ en *Il.*, III, 454 ; ainsi traité de κακότητος par Ménélas en III, 366, et même de Δύσπαρι en III, 39 et XIII, 769, μέγα πῆμα pour les siens en III, 50 et VI, 282-283, par son frère Hector, ou d'ἀλάστωρ par Hélène chez Eur., *Tr.*, 941 ; cf. Alcman, *PMG*, 77 : Δύσπαρις Αἰνόπαρις κακόν),

5) lui dont le jugement (qualifié d'ἄτη en *Il.*, XXIV, 28-30, comme l'est son rapt d'Hélène en VI, 356, cf. Esch., *Ag.*, 385-386 ; Eur., *Iph. Aul.*, 580-1) aura amené le conflit jusque chez les dieux mêmes (hormis Zeus, il sont dès lors partagés en deux camps, cf. la concrétisation de leur

941 et 1042 ; Gorgias, *Hel.*, *FVS*, 82 F 11, 6 et 20 D.-K.), puissante déesse dont le nom (Κύπρις) nous paraît être l'explication la plus évidente au titre du poème des Κύπρια dans lequel son action déterminante constitue le moteur même du drame.

9. Sur ce fils de Priam et d'Hécube (qui auraient eu ensemble cinquante enfants, cf. Eur., *Hec.*, 421 ; *Tr.*, 135-136, même si l'*Il.*, XXIV, 495-497, mais sans compter les filles, n'attribue à Hécube la maternité que de dix-neuf des cinquante fils de Priam), le cadet bien qu'il ne soit pas impossible qu'il ait perdu sa prééminence parmi les héros troyens au profit d'Hector du fait de l'auteur même de l'*Iliade* (selon SEVERYNS [1948], p. 83-84), on notera la tradition suivante : peu avant sa naissance sa mère aurait « rêvé » qu'elle mettait au monde une torche enflammée dévastatrice (Pind., *Paeon*, VIII a, 18-23 ; Eur., *Tr.*, 922-923), mauvais présage à la suite duquel il lui fut conseillé de se débarrasser de l'enfant, dès lors exposé sur l'Ida (Hellanicos d'après *schol.* à Lyc. 224 ; Eur., *Andr.*, 293-300 ; *Bibl.*, III, 12, 5, *schol.* D à *Il.* III, 325 DINDORF) dans un pot de terre (Soph., *Priam.*, F 532 RADT : χυτρίζειν, c.-à-d. exposer un enfant dans une χύτρα) mais qui survécut, nourri par une ourse (Soph., *Alex.*, F 95 et 98, Lyc., 138 et *schol.* ad loc. ; *Bibl.*, *schol.* D à *Il.* XII, 93 DINDORF) puis recueilli et élevé par un berger. Cette histoire, qui aurait été racontée dans les *Cypria* (JOUAN [1966], p. 135-138) et chez Hellanicos (VAN DER VALK [1958], p. 137-139), établit ainsi un rapport de cause à effet entre le « funeste » Pâris et le grand incendie de la fin de la guerre (cf. l'allusion au πῶρ final en *Il.*, VI, 331, *Adespota* *PMG*, 989 et peut-être chez Alcée, 42, 3, ainsi que, pour sa narration, *Il. Exc.* apud Proclus, *Cycl.*, 273, Verg., *Aen.*, II, 298-384), embrasement inéluctablement décidé par Zeus (cf. Pind., *Paeon*, VI, 96-98).

ἄτη dans la théomachie en *Il.*, XXI, 385-513, « pire que la gigantomachie » selon Isocr., *Hel.*, 53).

Enfin, la conséquence voulue par Zeus de la guerre sera l'immortalisation au propre (pour quelques-uns, cf. *supra*) et/ou au figuré (par la gloire, cf. *Epit.*, III, 1 : ὅπως τὸ τῶν ἡμιθέων γένος ἀφθῆ) des héros, et notamment celle de sa fille Hélène (cf. *Il.*, VI, 357-358 ; Isocr., *Hel.*, 17, *Epit.* III, 1) et celle d'Achille, le fils de Thétis (cf. *Il.*, XXI, 568-570 ainsi que Nagy [1979], *passim* sur le κλέος ἀφθιτον de celui-ci, qui préfère une mort glorieuse au combat à une longue vie sans honneur, *Il.*, IX, 411-416).

2. Le Mahābhārata

À la différence de l'autre grande geste héroïque, celle de Rāma, sujet du célèbre *Rāmāyaṇa*, il ne s'agit plus dans le cas du *Mahābhārata* d'une geste centrée sur un seul héros principal dont les aventures se déroulaient au cours du premier *yuga* héroïque, mais, comme celle de Troie par rapport à celle d'Héraclès, d'une geste centrée sur un grand conflit meurtrier, mettant en scène plusieurs personnages principaux et qui en outre a le privilège de décrire la « fin » même du dernier âge mythique ainsi que des derniers héros.

On ne prétendra pas donner ici une interprétation globale de la geste et de son « mythe-cadre » supposé. Cela a été fait, à la lumière de la *bhakti* hindoue et de la doctrine des *avatāra*, par M. Biarreau (1969), (1976), (1978) et (1985-86), tandis que les analyses fonctionnelles et structurales de G. Dumézil (1968), p. 33-218 et 245-253, restent les plus pertinentes quant à la signification théologique originelle de l'*Ur-Mahābhārata* brāhmanique, malgré le fait que, comme le reconnaît très honnêtement cet auteur, l'idée la plus générale qui sous-tendrait celui-ci, celle du conflit « manichéen » opposant dieux et démons dont cette guerre héroïque représenterait la réplique terrestre, contraste avec le fait que la complexité de son intrigue centrale ne peut nullement se réduire à ce théologème, les personnages ne se répartissant pas de façon simpliste entre un groupe d'uniquement « bons » et un groupe de tout à fait « méchants » (cf. *ibid.*, p. 253-255). La chose est évidente si, comme nous le pensons, il s'agit d'un cycle héroïque traditionnel préexistant auquel, progressivement, la brāhmanisation s'est attachée à donner une signification religieuse la plus complète possible (cf. Hiltebeitel [1976], p. 359-360), sans pour autant chercher à « résoudre » tout ce qui n'était pas en parfaite conformité avec celle-ci. Pour notre part, nous nous contenterons ici de mettre en évidence les quelques éléments qui nous paraissent occuper une place correspondant à celle des éléments comparables que nous avons présentés dans

l'enchaînement causal ayant abouti à la guerre de Troie. Ces éléments ainsi isolés nous semblent donc pouvoir être considérés comme ayant appartenu au mytho-cycle héroïque indo-aryen dans son état envisageable le plus ancien, même si, d'abord la brâhmanisation, puis la viṣṇuisation, n'ont ensuite pas manqué de les réinterpréter de façon cohérente.

On trouve ainsi dans le prologue divin initial le même motif de la surcharge de la Terre¹⁰. En effet, avec le repeuplement entamé au *dvāparayuga*, bientôt « toute la terre fut remplie de nombreuses créatures » (*Mbh.*, I, 58, 24, éd. crit. de Poona) :

Mais à cause de ceux qui étaient nés et de ceux qui naissaient encore, la Terre devint incapable de se soutenir elle-même. [...] Écrasée donc sous son fardeau et terrorisée, elle chercha refuge auprès du dieu aïeul de tous les êtres. [...] Et elle lui fit part du fait qu'elle requérait sa protection, en présence de tous les gardiens des mondes (*ibid.*, 29, 37, 40)¹¹.

On apprend certes que le « surplus » d'humains consiste en incarnations terrestres d'*asura* (Dait[e]ya et Dānava) démonisés et empreints d'*adharma*, et que ce sont eux qui ont décidé la Terre à se faire suppliante (*ibid.*, 25-36). Mais cette raison morale apparaît, comme en Grèce, secondaire par rapport à la raison matérielle, celle de cette surcharge à soulager. Toujours est-il que la solution au problème sera l'ordre donné par Brahman aux *deva*, « pour débarrasser la Terre de son fardeau, d'y naître avec leurs parties respectives en vue d'un conflit (*virodhāya*) » (*ibid.*, 46). Et le but du conflit n'est pas tant de débarrasser la Terre des « ennemis des dieux » qu'ont pu être les *asura*, *rākṣasa* et autres *gandharva* ainsi qu'il est alors annoncé (59, 3-6), car en I, 61 la liste des « descentes partielles » comprend à la fois des *deva* et des *asura*, des *gandharva* et des *apsaras* (cf. 58, 47), des *rākṣasa* et des *yakṣa*, et leurs *aṃśāvataraṇa* respectifs sont alors dits être « nés sur terre en rois ivres de guerre (*yuddhadurmadaḥ*) » (61, 100). Car pour soulager la Terre, ce qu'annonce ce prologue divin est bien cette « discorde » (*bheda*, I, 54, 19, 22 et 24, 55, 4 et 43) entre héros « aux sens pénétrés par [livrés à] la divinité » (*daivenā-viṣṭa-cetas*, 54, 20), discorde qui entraînera, par la grande guerre meurtrière qui en résultera (*yuddham ... kṛtām bhūtāntakaraṇam mahat*, *ibid.*, 19), la « destruction » (*rājya-vināśa*, 24) et l'« élimination

10. Cette correspondance fut pour la première fois mise en évidence au siècle passé par R. KÖHLER, *RhM* 13 (1858), p. 316-317. Cf. aussi, plus récemment, DE JONG (1985).

11. 29 *jātaiṛiḥa (mahīpāla) jāyamānaiśca tairmaḥi / na śaśākātmanātmānamīyaṃ dhārayituṃ dharā / 37 tato maḥi (mahīpāla) bhārtrtā bhayapīḍitā / jagāma śaraṇam devaṃ sarvabhūtapiṭāmāham / 40 atha vijāpayāmāsa bhūmistam śaraṇārthinī / saṃnidhau lokapālānāṃ sarveṇāmeva (bhārata).*

[diminution] de la Terre » (*yuddham abhavat pṛthivīkṣayakāramam*, 55, 5) des trop nombreux humains, ainsi que cette dernière l'avait réclamé.

On comparera pour ce même prologue les vers encore plus explicites de l'« appendice » (*khila*) purāṇique du *Mahābhārata* qu'est le *Harivaṃśa* (I, 43, éd. crit. de Poona), où après la supplication de la Terre et la décision divine d'avoir recours aux *aṃśāvataṛaṇa* (1-13), Brahman annonce, en évoquant les pères des principaux héros de la guerre, c.-à-d. Pāṇḍu et son frère aveugle Dhṛtarāṣṭra, que :

alors il arrivera que des parties (*aṃśa*) d'entre vous [les dieux] se diviseront en partis rivaux et un grand affrontement (*vigraha*) aura lieu entre les fils de ces deux rois. Quand éclatera leur conflit de propriété (*vimarda dāyādya*) il se produira une destruction (*kṣaya*) de ces princes, ainsi qu'un grand péril (*bhaya*) équivalent à celui de la fin d'un *yuga*. Quand armées et princes se massacreront mutuellement, grâce au dépeuplement des villes et des royaumes la Terre se sentira soulagée. Je sais depuis longtemps qu'à la fin du *dvāparayuga* les princes se détruiront par les armes avec leurs chars. [...] Voilà la meilleure décision (*nirṇaya*) qui causera la mort des ces princes sur la Terre : vous tous les dieux, réalisez [chacun] sans tarder votre *aṃśāvataṛaṇa*. Que la part du *dharma* (ou la « partie de Dharma ») soit assignée à Kuntī et à Mādrī (les épouses de Pāṇḍu, mères des Pāṇḍava), et qu'à Gāndhārī (l'épouse de Dhṛtarāṣṭra) soit assignée la catastrophe (*kālī*, ou Kali lui-même, sa personnification) à l'origine de l'affrontement (*vigrahasya... mūla*). Ce sera le destin inexorable des rois (litt. « entraînés par le *kāla* ») que de constituer deux partis, tous pénétrés de désir pour la Terre et avides de combattre (*saṃgrāmalālasa*). Retourne, ô Terre, à ta place, toi qui supportes les mondes, car telle qu'elle est ainsi décidée, la solution finale (*naiṣṭhika... upāya*) pour ces rois restera célèbre en ce monde (53-56, 62-65).

Deux passages du *Mahābhārata* ont en outre été relevés par V. Pisani (1953), p. 127-128. D'abord en III, 42 (22), le dieu Yama annonce à Arjuna, le meilleur des Bhārata : « ta gloire demeurera impérissable en ce monde (*akṣayā tava kīrtiśca loke sthāsyati*), c'est par toi [...] que la Terre doit être allégée avec l'aide de Viṣṇu [Kṛṣṇa] », ce que confirme à son tour Indra lorsqu'il parle un peu plus loin (45, 18-21) d'Arjuna comme (le) Nara (l'Homme — ou le Héros ! — par excellence) qui, avec Kṛṣṇa-Nārāyaṇa, doit « alléger le fardeau de la Terre ».

Ensuite, lorsqu'à la fin de la bataille et du massacre final le Pāṇḍava Yudhiṣṭhira s'interroge sur la mort de ces princes gisant innombrables à la surface de la terre (XII, 248, 1-6), le vieux Bhīṣma lui explique que Brahman avait jadis déclaré que :

c'est uniquement pour soulager la Terre de son fardeau que la destruction (*saṃhāra*) est désirable. La divine Terre, en raison de ce poids [des hom-

mes], m'a supplié de [les] détruire, car sous ce fardeau elle s'enfonçait dans les eaux (249, 3-4, cf. VII, 53, 4 de l'éd. *vulgate* de Bombay).

On ajoutera le passage relevé par G. Dumézil (1968), p. 168-169 (cf. Dubuisson [1991], p. 229) où Vyāsa, bien entendu toujours dans le secret des dieux, témoigne du fait qu'alors que les habitants du ciel étaient rassemblés à la cour d'Indra :

la Terre s'était rendue auprès des dieux pour les entretenir de ses affaires. La Terre a donc dit aux dieux réunis : "Dans la demeure de Brahman, vous aviez promis de faire une chose pour moi, ô bienheureux. Accomplissez-la donc sans tarder." En entendant ses paroles, Viṣṇu honoré du monde entier dit en souriant à la Terre devant cette assemblée divine : "L'aîné des cent fils de Dhṛtarāṣṭra nommé Duryodhana accomplira cette tâche pour toi. Grâce à ce roi, tu obtiendras satisfaction. À cause de lui, des princes se rassembleront au Kurukṣetra et s'entre-tueront en combattant avec leurs armes puissantes. Cette bataille te délivrera de ton fardeau, belle déesse. Retourne vite à ta place et supporte le poids des mondes." Ô roi (poursuit Vyāsa qui s'adressait au vieux Dhṛtarāṣṭra), ton fils est une portion de Kali qui a pris naissance dans le sein de Gāndhārī afin de provoquer la destruction de ce monde (*lokasaṃhāra-kāraṇāt*) (XI, 8, 21-27).

Cette destruction est donc inéluctable vu qu'elle relève du *daiva* (*ibid.* 16, 18 et 28-29, cf. II, 51, 15-16 ; 63, 16 ; 67, 7 ; XV, 16, 2 et 5), c.-à-d. concrètement, qu'il s'agit d'un « ordre [arrêt, décret] qui procède de [est rendu, décidé par] la divinité » (*daiva-kṛta vidhi*, XI, 8, 35, jugé *balavattara* et *anatikramaṇīya* aux v. 37-38), d'une divine « obligation » (*niyoga*, *ibid.*, 42 et 47), issue plus précisément même de la « volonté » (*vaśa*) toute puissante de Dhātṛ (et/ou de Vidhātṛ) c.-à-d. du « Seigneur » (*īśvara*) Brahman dans sa fonction d'« Ordonnateur » (cf. III, 31, 20-36), et qui constitue donc par conséquent une « fatalité » (*diṣṭa* ou *bhav[ita]vya*) à laquelle sont soumis tous les acteurs du drame (cf. II, 51, 24 ; 52, 14 et 18 ; 53, 13 ; VI, 3, 44 ; 72, 19 et 26 ; 117, 24-25 ; XVI, 9, 25-31).

Le responsable « programmé » de la guerre entre héros sera donc le Kaurava Duryodhana (Biardeau [1976], p. 148-9) :

cet homme de catastrophe haï par le monde entier (*jagato yaḥ sa sarvasya vidviṣṭaḥ kalipūruṣaḥ*), ce pire des hommes qui causa la destruction de toute la terre (*yaḥ sarvām ghātayāmāsa pṛthivīm puruṣādhamah*), celui par qui la querelle devint ce grand brasier de l'anéantissement des êtres (*yena vairam samuddīptaṃ bhūtāntakaraṇam mahat*) (I, 61, 81).

Car comme le Troyen Pâris¹², c'est lui qui va provoquer directement le conflit, dans ce cas en s'en prenant outrageusement à Draupadī¹³,

12. Et la comparaison ne s'arrête pas là. Tandis que Pâris est le cadet des cinquante enfants de Priam et d'Hécube, Duryodhana (« Qui a la guerre mauvaise », avec un premier élément *dus-* correspondant au préfixe de l'appellation péjorative

l'épouse polyandrique de ses cousins les cinq frères Pāṇḍava (cf. II, 59-65) ¹⁴. Celle-ci, incarnation partielle de la déesse Śrī (I, 61, 95 ; 189, 29, 33 et 48-49 ; II, 72, 28 ; XVIII, 4, 9) « Prospérité » dont le brāhmanisme a fait un symbole de la *royauté* (Hiltebeitel [1976], p. 143-191), est à ce

Δύο-καίς) est l'ainé des *cent* fils du vieux Dhṛtarāṣṭra et de son épouse Gāndhārī (Mbh., I, 107, 1 et 24), nés d'une masse de chair répartie et conservée en autant de « pots » (*kunḍa*, *ibid.*, 18, 21-22, comparable à la χύτρα dans laquelle Pâris fut, lui, exposé). Et comme dans le cas de Pâris, sa naissance fut accompagnée de sinistres présages, entre autres d'embrasements (*vātāśca pravavusṭāpi digdāhaścābhavattadā*, *ibid.*, 1142* 6 = 115, 29 v.), et il fut donc conseillé d'abandonner cet enfant « né pour la perte de la lignée » (*kulāntakaraṇo bhavitaiṣa*, avertissement de Vidura rappelé en IX, 2, 55 : *Duryodhanāparādhenā prajeyam vinasīsyati*), ce que, dans ce cas-ci, le roi refusa (107, 30-33), laissant ainsi en vie celui qui sera effectivement le « boutefeux » de sa propre lignée et le responsable désigné du grand incendie final (cf. V, 72, 10, 12 et 18, et BIAUDEAU [1976], p. 149), embrasement tout autant divinement décidé que celui de Troie.

13. L'outrage à Draupadī est en effet la cause directe du conflit (comme en sont bien conscients les Kaurava : *na kṣamsyante tathāsmābhirjātu viprakṛtā hi te / Draupadyāśca parikleśam kasteṣām kṣantumarhati*, II, 66, 16 ; cf. 72, 27-29 ; IV, 45, 14), l'acte totalement contraire au *dharma* (II, 72, 12-23) qui appelle une réparation par le sang versé (cf. les serments vengeurs de Bhīma, Nakula ou Sahadeva, II, 61, 44-46 ; 63, 34 ; 68, 43-45 ; V, 79, 3) même si l'affrontement final sera différé grâce à un nouveau stratagème de Duryodhana (en l'occurrence la seconde partie de dés truquée, avec cette fois en outre un exil à la clef), laissant ainsi aux Kaurava un délai pour consolider leur usurpation du royaume et préparer la guerre. On notera que cet outrage à Draupadī qui prit donc place *avant la guerre* a consisté concrètement en une saisie violente de celle-ci par les cheveux (cf. DUBUISSON [1978], p. 300-301), motif que l'on retrouve en Grèce à propos d'Hélène, mais où le responsable en est, au contraire, son propre époux lorsqu'il la récupère *après la guerre* (cf. Eur., *Hel.*, 116, Tr., 880-882 et DUBUISSON [1991], p. 227-228).

14. On rapprochera le polyandrisme des Pāṇḍava avec le serment liant les principaux Achéens πολυάνωρος ἀμφὶ γυναικός (cf. *supra*). Draupadī, dont la beauté (*rūpa*) est aussi comparable à celle d'Hélène (« visiblement semblable à une immortelle qui aurait pris forme humaine ... elle dont la beauté extrême n'avait pas sa pareille sur terre », I, 155, 42-43, « admirable beauté façonnée par l'Ordonnateur lui-même », 182, 13), est en effet née *ratyārtham* (I, 61, 95) c.-à-d. « en vue de la [sa] jouissance » dont les cinq Pāṇḍava, cédant tous à l'Amour (cf. 61, 97 ; 178, 12 ; 182, 12), furent ensemble les bénéficiaires (cf. 182, 1-2 et 15 pour le *quiproquo* à l'origine de cette situation originale). Mais on se rappellera que dans un premier temps, quand elle put se choisir un mari au cours d'un *svayamvara* (cf. le défilé des prétendants rivaux en I, 176-178, qui n'est pas sans rappeler celui qui eut lieu pour Hélène tel que le rapporte le *Catalogue*, F 196-204), c'est Arjuna seul que Draupadī obtint (I, 179 ; comme le désirait son père, 176, 8), héros pour lequel elle gardera toujours une préférence (ainsi qu'il est dit en XVII, 2, 6). Ceci peut s'interpréter par le rapport paradigmatiquement homologue entre Indra et Śrī (cf. DUMÉZIL [1968], p. 120-124 ; HILTEBEITEL [1976], p. 168-169 et 190-191), mais aussi plus simplement par le fait qu'Arjuna est le « meilleur », de même que le *Catalogue* (F 204, 89-92) nous apprend que si Achille avait été présent lorsque, suivant plusieurs traditions, Hélène put aussi se choisir son époux, c'est lui qui sans conteste l'aurait « gagnée » (νίκησ' οὐδέ τις ἄλλος ... μνηστεύων Ἑλένην, 90-91).

titre une figure centrale du drame après en avoir été à un moment l'« enjeu » au sens propre (cf. Johnsen [1966], p. 254), ce qui explique qu'à sa naissance une voix divine ait pu annoncer que « cette femme par excellence, Kṛṣṇā (la « Sombre » = Draupadī), conduira le *kṣatra* (c.-à-d. les *kṣatriya* désignés collectivement) à sa perte (*kṣaya*) ; femme à la belle taille, c'est elle qui accomplira en son temps le dessein des dieux (*surakārya*), c'est à cause d'elle (*asyā hetor*) que naîtra le grand péril (*bhaya*) pour les *kṣatriya* » (I, 155, 44-45) ; telle Hélène donc, même si dans ce cas ce ne sera en fin de compte pas elle mais le « royaume » (*rājya*) lui-même et toutes ses richesses (*dhana*) c.-à-d. la « prospérité » (*śrī*) dans sa matérialité, dont les Pāṇḍava vont être ensuite entièrement dépouillés (cf. II, 66-69, notamment 68, 2-6 et 36, ainsi que 71, 9 ; III, 31, 17 ; 226, 4-21 ; V, 71, 37 ; 76, 12-13 ; 144, 8 ; VII, 108, 10-11), qui constituera, du point de vue des héros, l'enjeu final de la grande guerre, ce pour quoi ils se livreront bataille (cf. I, 55, 4 ; 473* = 61, 9 v., et 42-43 ; III, 173, 12-13) ¹⁵.

Les correspondances avec le prologue divin de la Geste troyenne peuvent donc se résumer ainsi :

- 1) à la supplication de la Terre surchargée répond un motif identique ;
- 2) à la Διὸς βουλή d'éliminer les trop nombreux héros en suscitant une grande guerre meurtrière, répond, outre le concept correspondant de *daiva vidhi* ¹⁶ associé à cette guerre qui mettra fin au dernier *yuga* héroï-

15. En effet, Duryodhana, à la différence de Paris, n'est pas parvenu à faire de Draupadī son épouse, n'ayant pu en priver ses cousins que pour quelques instants, au cours de la première partie de dés. Mais si les Pāṇḍava, et notamment le roi souverain en titre Yudhiṣṭhira, n'ont en fin de compte été privés ni de leur *reine* ni, officiellement, de leur légitime *royauté* suprême (ou « souveraineté », cf. BIARDEAU [1978], p. 101), c'est bien du *royaume* dans son aspect concret et matériel qu'ils se sont vus effectivement dépouillés par l'habileté du « voleur » Duryodhana (cf. V, 72, 3), royaume qu'ils ne récupéreront que par et à l'issue d'une guerre pour laquelle la rancune que Draupadī aura conservée envers Duryodhana en raison de l'outrage subi constituera alors un moteur déterminant (cf. son discours belliqueux décisif en V, 80, 1-43). Si Draupadī occupe donc, comme Hélène, une place « centrale » dans le drame (comme l'ont également souligné BIARDEAU [1976], p. 206 ; [1978], p. 101, 106 et 199 n. ; SCHEUER [1982], p. 87 ; HILTEBEITEL [1981], [1988], p. xviii-xix), c'est en jouant un rôle *actif* par sa présence aux côtés des dépossédés là où l'autre ne jouait qu'un rôle *passif* de captive chez son ravisseur.

16. Cette comparaison n'entend certes nullement épuiser ni la variété des expressions associant les deux termes (cf. par ex. *daivaṃ ... vidhinā kālayuktina labhyate* en I, 114, 16, *daivaṃ ... vidhinirmitam*, III, 292, 27), d'ailleurs plus souvent employés seuls (surtout *daiva*) dans un sens identique à celui qu'ils possèdent réunis, ni la richesse d'utilisation combinatoire de l'ensemble des termes liés à cette notion récurrente de « destin » (cf. HOPKINS [1915], p. 73-75), en particulier dans les discours de Dhṛtarāṣṭra (cf. Dumézil [1968], p. 162-170, à comparer aux propos de Priam en

que, l'ordre ponctuel de Brahman d'une série de naissances décisives pour susciter celle-ci ;

3) à Hélène correspond Draupadī, dont la « mise en jeu » sera la « cause » du conflit et qui servira ensuite de moteur (actif) à une guerre dont l'« enjeu » sera devenu le royaume lui-même ;

4) à Pâris correspond Duryodhana, l'outrageur de Draupadī en même temps que l'usurpateur du royaume, celui destiné à être par ses méfaits le responsable « effectif » et unanimement désigné du déclenchement de la guerre ;

5) à une théomachie syntagmatique, *en marge* ou *à côté* de la guerre entre héros-ἥμῖθεοι¹⁷, répond une théomachie paradigmaticque, la grande guerre entre héros-*aṃśāvatarāṇa* de divinités¹⁸ étant censée être la *représentation* terrestre d'une guerre divine.

Il., III, 164-165). Mais si le concept s'applique aussi bien à des événements secondaires qu'aux grands thèmes du drame, ce qu'il nous paraît important de relever ici est qu'il procède bien *in fine* du pouvoir même du dieu suprême Brahman (cf. DE JONG [1985], p. 400).

17. Cf. Hés., *Op.*, 160 où le terme suit l'expression θεῖον γένος, *Cat.*, F 204, 100 où il précède τέκνα θεῶν opposés aux « simples » βροτοῖσι, *Hymn.*, XXXI, 19, XXXII, 19, Alcée, 42, 13 et Simonide, *PMG*, 523, 2 où il suit θεῶν υἱες, marquant bien leur ascendance divine (WEST [1978], p. 191, *contra* CARRIÈRE [1986], p. 205-206) et donc leur nature semi-divine (ἐκτεῖκελος ἀθανάτοισι ou θεοῖς ἐκτεῖκελος) même si « mortelle » (soumise notamment au vieillissement, cf. *Hymn.*, V, 244-246, *Cat.*, F 1, 8-10, et Simonide, *loc. cit.*, 3-4 à propos de leur « vie », βίος, qui, elle, n'est pas « impérissable », ἀφθίτος, excepté pour les rares privilégiés par une immortalisation). Même l'épopée homérique, qui adopte la plupart du temps le point de vue *interne* des héros, si elle n'utilise ἥμῖθεος qu'une seule fois (*Il.*, XII, 23), le fait de façon exemplaire dans ce cas bien particulier où le poète, se plaçant du point de vue de son public, en distingue ainsi la « génération » ou « race » humaine (γένος ἀνθρώπων) qui l'a précédé (cf. NAGY [1979], p. 159-160, mais *contra* son interprétation de [1990], p. 15).

18. Ce qui caractérise les héros indiens est, certes, le fait que d'une part ils se distinguent des dieux, car à la différence de ceux-ci (mais comme d'autres créatures surnaturelles distinctes des *deva*), ils vivent « les pieds sur terre » (*padā bhūmimupa-sṛṣān* en *Mbh.*, II, 62, 38) et sont « mortels » (*martya*, par opposition aux *amṛta* ou *amara*, même si certains obtiendront *in fine* leur immortalisation), les dieux ayant d'ailleurs d'autres caractéristiques et pouvoirs (par ex. celui de métamorphose) que les héros, en tant qu'humains, ne possèdent pas (cf. HOPKINS [1915], p. 57-58). D'autre part, ils se distinguent aussi des « simples » hommes en étant dits tantôt « proches des dieux » (*devakalpa*) ou « comme des dieux » (*devopama*), tantôt « de la beauté des dieux » (*devarūpina*) ou « de l'apparence d'enfants de dieux » (*devaputrasamā rūpe*, *Mbh.*, VI, 99, 22). Mais surtout, ce qui « signe » la nature semi-divine des héros épiques indiens est que, quand ils n'ont pas explicitement une divinité parmi leurs géniteurs, ils sont du moins chacun présentés comme la « descente partielle » (*aṃśāvatarāṇa*) de l'une d'elles. Ce concept d'*aṃśāvatarāṇa*, clef d'interprétation de l'épopée indienne, consiste en une forme particulière de *mise en relation* (corrélation ou correspondance, cf. HILTEBERT [1976], p. 358-359).

Enfin, la conséquence de la guerre sera l'immortalisation au propre et/ou au figuré (par la « gloire », *kīrti* ou *yaśas*) des héros morts (cf. III, 284, 28-39 ; V, 139, 53-56 ; VI, 3, 45-46 ; 17, 8-11 ; 89, 40 ; VII, 100, 17-19 ; VIII, 32, 18 ; XVIII, 4 et 5, 1-25), notamment celle divinement décidée d'Arjuna (cf. I, 114, 22 où Indra annonce qu'il sera *viśruta* dans les trois mondes ; III, 38, 40-41 où Arjuna refuse la condition divine qu'Indra est prêt à lui accorder, car s'il n'accomplissait pas son devoir guerrier il obtiendrait « un déshonneur universel éternel », *akīrtiṃ sarvalokeṣu ... śāśvatīḥ samāḥ*, déclaré « pire que la mort » en VI, 24, 34 ; III, 42, 22 déjà cité sur l'*akṣayā kīrti* qui lui est promise ; et 45, 15 où Indra précise que « celui-ci n'est pas destiné à mourir complètement malgré le fait qu'il soit né parmi les *kṣatriya* », *nāyaṃ kevalamartyo vai kṣatriyatvamupāgataḥ*), à quoi l'on pourrait ajouter leur effective consécration *cultuelle*, en particulier celle de Draupadī (cf. Hiltebeitel [1988], [1989]).

systématique de chaque héros avec un dieu, faisant de celui-ci le modèle de celui-là, sans, certes, pour autant que le rôle du héros (caractère, fonctions, histoire) ne se limite exclusivement au rôle du dieu dont il est présenté comme la « partie ». Mais là où en Grèce la relation du héros au dieu était donc proprement *génétique* (un parent ou un ancêtre divin), sans conséquences paradigmatiques, elle est en Inde essentiellement figurée et en partie allégorique. Ainsi le cycle héroïque indo-aryen dans l'état le plus ancien où nous pouvons l'appréhender de façon globale, c.-à-d. dans ses deux grandes narrations épiques, offre quant aux liens actantiels dieux-héros une *transformation* fondamentale par rapport au système grec, dans le fait d'attribuer le plus souvent deux parents humains à ses héros tout en présentant simultanément chacun de ceux-ci comme l'*aṃśāvatarāṇa* d'un divinité *de son sexe*. Car concrètement, tout héros indien mâle ne pourra être que l'*aṃśāvatarāṇa* d'un dieu mâle (qui peut donc parfois être en outre son père génétique et, s'il ne l'est pas, n'est alors pas incompatible avec une mère divine), et toute héroïne celui d'une déesse, ce qui est une façon plus complexe de concevoir la nature semi-divine des héros puisque pouvant jouer sur trois termes par l'intégration de ce facteur paradigmatique qu'une absence de « motivation » par la signification religieuse n'a jamais justifié en Grèce. Ce concept d'*aṃśāvatarāṇa* qui a présidé à la cristallisation épique du mythocycle héroïque en Inde doit donc être bien distingué de celui d'*avatāra* de Viṣṇu (cf. Hopkins [1915], p. 209-210, *contra* donc Biardeau [1976], p. 148 n. 1), c.-à-d. les manifestations rédemptrices successives, par incarnation allomorphe, de ce dieu dont la place est devenue centrale dans l'hindouisme dévotionnel classique : le phénomène de *viṣṇuisation* qui a affecté la figure du héros Rāma et sans doute fortement amplifié le rôle « religieux » de Kṛṣṇa dans le *Mahābhārata*, par *identification* à ce dieu dont ils ont été respectivement considérés comme des *avatāra* au sens strict (et non comme des « descentes » seulement *partielles*), ne s'est en effet exercé que dans un second temps.

Bibliographie

- BIARDEAU M. (1969) : « Études de mythologie hindoue (II), Appendice : Contribution à l'étude du mythe-cadre du *Mahābhārata* », *BÉFEO* 55, p. 97-105.
- (1976) : « Études de mythologie hindoue (IV) », *BÉFEO* 63, p. 111-263.
- (1978) : « Études de mythologie hindoue (V) », *BÉFEO* 65, p. 87-238.
- (1985) & (1986) : *Le Mahābhārata*, trad. J.M. PÉTERFALVI, II t., Paris.
- BURKERT W. (1985) : *Greek Religion*, 2^e éd., Cambridge (Mass.).
- CARRIÈRE J.-C. (1986) : « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer. Les ambiguïtés de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la cité », dans LÉVÊQUE P. & MACTOUX M.M. (éd.), *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité*. Besançon, 25-26 avril 1984 (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 329 / *Centre de recherches d'histoire ancienne*, 68 / *Lire les polythéismes*, 1), Besançon-Paris, p. 193-261.
- CLADER L.L. (1976) : *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition* (*Mnemosyne*, Suppl. 42), Leiden.
- DE JONG J.W. (1985) : « The Over-Burdened Earth in India and Greece », *JAOS* 105, p. 397-400.
- DETIENNE M. & VERNANT J.-P. (1978) : *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs* (*Champs*, 36), 2^e éd., Paris.
- DUBUISSON D. (1978) : « La déesse chevelue et la reine coiffeuse. Recherches sur un thème épique de l'Inde ancienne », *JA* 266, p. 291-310.
- (1991) : « Hélène et Sītā ou Le jeu des reines », *Ollodagos* 2, p. 219-230.
- DUMÉZIL G. (1968) : *Mythe et épopée*, I. *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (*Bibliothèque des sciences humaines*), Paris [cité d'après la 5^e éd. (1986)].
- HILTEBEITEL A. (1976) : *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*, Ithaca.
- (1981) : « Draupadī's Hair », dans BIARDEAU M. (éd.), *Autour de la déesse hindoue* (*Puruṣārtha*, 5), Paris, p. 179-214.
- (1988) : *The Cult of Draupadī*, I. *Mythologies: from Gingee to Kurukṣetra*, Chicago-London.
- (1989) : *The Cult of Draupadī*, II. *On Hindu Ritual and the Goddess*, Chicago-London.
- HOPKINS E.W. (1915) : *Epic Mythology* (*Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, t. 3/1b), Straßburg.
- JOHNSON G. (1966) : « Varuṇa and Dhṛtarāṣṭra », *IJ* 9, p. 245-265.
- JOUAN F. (1966) : *Euripide et les légendes des Chants Cypriens, des origines de la guerre de Troie à l'Iliade* (*Collection d'études anciennes*), Paris.
- (1987) : « Les reprises d'épisodes dans le cycle épique », dans SERVAIS J. & alii (éd.), *Stemmata. Mélanges de philologie, d'histoire et d'archéologie grecque offerts à Jules Labarbe* (= *Supplément à L'Antiquité Classique*), Liège-Louvain-la-Neuve, p. 39-54.
- KULLMANN W. (1955) : « Ein vorhomerisches Motiv im Iliasproömium », *Philologus* 99, p. 167-192.

— (1960) : *Die Quellen der Ilias (Troischer Sagenkreis)* (Hermes Einzelschriften, 14), Wiesbaden.

LESKY A. (1956) : « Peleus und Thetis im frühen Epos », *SIFC* 27-28, p. 216-226.

MERKELBACH R. (1968) : « Das Prooemium des hesiodeischen Katalogs », *ZPE* 3, p. 126-133.

NAGY G. (1979) : *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London [cf. trad. fr., Paris, 1994 (*Des travaux*)].

— (1990) : *Greek Mythology and Poetics (Myth and Poetics, 2)*, Ithaca-London.

NILSSON, M.P. (1932) : *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Sather Classical Lectures, 8), Berkeley-Los Angeles.

PAGE, D.L. (1961) : « The Sources of the *Iliad* » [c.r. de KULLMANN (1960)], *Classical Review* 11, p. 205-209.

PISANI V. (1953) : « Indisch-griechische Beziehungen aus dem *Mahābhārata* », *ZDMG* 103 (N.F. 28), p. 126-139.

SCHEUER J. (1982), *Śiva dans le Mahābhārata* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses, 84), Paris.

SCODEL R. (1982) : « The Achaean Wall and the Myth of Destruction », *HSCP* 86, p. 33-50.

SEVERYNS A. (1928) : *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 40), Liège-Paris.

— (1948) : *Homère, III. L'artiste* (Collection Lebègue), Bruxelles.

— (1950-1951) : « Pomme de discorde et jugement des déesses », *Pholbas* 5, p. 145-172.

— 1965, « Sur le début des *Chants Cypriens* », *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 28, p. 285-297.

SOLMSEN F. (1982) : « Achilles on the Islands of the Blessed. Pindar vs. Homer and Hesiod », *AJPh* 103, p. 19-24.

VAN DER VALK, M. (1958) : « On Apollodori *Bibliotheca* », *REG* 71, p. 100-168.

VIELLE C. (1996) : *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne : Correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-Neuve.

WEST M.L. (1978) : *Hesiod, Works & Days*. Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford.

— (1985) : *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure and Origins*, Oxford.

WIKANDER S. (1947) : « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mystiska förutsättningar », *Religion och Bibel* 6, p. 27-39 [cf. trad. fr. par G. DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus, IV. Explication de textes indiens et latins* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses, 62), Paris, 1948, p. 37-53].