

B i b l i o t h è q u e
des
**SCIENCES
HUMAINES**

Mythe et épopée

★★

**Types épiques indo-européens :
un héros,
un sorcier, un roi**

par

GEORGES DUMÉZIL

nrf

Éditions Gallimard

*Bibliothèque
des Sciences humaines*

GEORGES DUMÉZIL

Mythe et Épopée

★ ★

Types épiques
indo-européens :
un héros, un sorcier, un roi.

QUATRIÈME ÉDITION

nrf

GALLIMARD

PRÉFACE

Le premier volume de *Mythe et Épopée* a prétendu montrer que trois grands ensembles épiques, le Mahābhārata, l'« histoire » des origines romaines, le noyau des légendes ossètes sur les héros nartes, se sont formés indépendamment certes, mais dans des cadres fournis par une même conception tripartie du monde et de la société — souveraineté magico- et juridico-religieuse; force physique, utilisée principalement pour le combat; fécondité, avec ses conditions et ses effets — qui, après avoir dominé l'idéologie des Indo-Européens, a survécu longtemps, en dépit des vicissitudes de la préhistoire et de l'histoire, dans la plupart des sociétés à composante indo-européenne forte. Le présent volume s'articule aux résultats ainsi obtenus quant au Mahābhārata, mais n'en est pas un simple prolongement.

Ces résultats débordaient d'ailleurs largement la thèse du livre. Certes, l'idéologie tripartie explique et suffit à expliquer la composition du groupe des « bons héros » du poème, des cinq « presque frères » Pāṇḍava : ces fils putatifs de Pāṇḍu n'ont-ils pas pour pères réels, dans un ordre de naissance reproduisant l'ordre hiérarchique de ces pères, les termes d'une très ancienne liste canonique des dieux indo-iraniens des trois fonctions, rajeunie sur un point (Dharma, père de l'aîné), conservatrice sur un autre (Vāyu, père du second), et les caractères, les modes d'action des fils dans l'épopée ne se conforment-ils pas à ceux des pères dans la mythologie? Mais cette constatation, faite en 1947 par M. Stig Wikander, a conduit de proche en proche à beaucoup d'autres, de même forme, qu'a exposées

le livre de 1968 et qui peuvent se classer sous deux chefs¹.

1^o Quant aux personnages d'abord : les Pāṇḍava, considérés comme la transposition épique d'un morceau de théologie, ne sont pas un cas isolé dans le Mahābhārata. Un grand nombre de héros, des « bons » et des « mauvais », reproduisent de même les caractères et les modes d'action de dieux ou de démons dont ils sont déclarés les fils ou les incarnations, et les rapports que plusieurs héros soutiennent deux à deux (parentés, amitiés, haines...) s'expliquent souvent comme le démarquage des rapports (affinités, antagonisme...) que la théologie définit et que la mythologie décrit entre les dieux prototypes. Ainsi les deux équipes de *dramatis personae*, avec les innombrables alliés de chacun, font sur la terre et pendant quelques années ce que font, dans le grand monde et dans le grand temps, les dieux et les démons, irrémédiablement rivaux.

2^o Quant à l'intrigue du poème aussi. Cette rivalité des dieux et des démons a été saisie par les auteurs de la transposition en son moment le plus pathétique : une fin et une renaissance du monde. Si les responsables de la littérature védique se sont désintéressés de telles perspectives et n'ont pas transmis d'eschatologie, d'autres Indiens, ceux dont l'épopée a transposé ensuite la mythologie, avaient conservé sur cette matière des représentations qu'il y a des raisons de considérer comme beaucoup plus anciennes. On sait, dans le mazdéisme, l'importance de l'affrontement final entre le Bien et le Mal, entre les armées d'Ahura Mazdā et d'Aṇra Mainyu et, chez les Scandinaves, on connaît la destruction et la résurrection cosmique que décrit *Le Crépuscule des dieux*. C'est une eschatologie voisine qui apparaît en filigrane dans le Mahābhārata, manifestant des correspondances précises et singulières avec les faits scandinaves plus encore qu'avec les faits iraniens : les ennemis des Pāṇḍava dominent longtemps la situation à la suite d'une ruse perverse; puis la terrible bataille de Kurukṣetra se termine par la victoire des « bons », mais aussi, à très peu d'exceptions près, par l'extermination des « mauvais » et des « bons » eux-mêmes; l'extermination totale de ces derniers est empêchée de justesse par le héros en qui est incarné le dieu sauveur Viṣṇu; enfin ce sauvetage

1. Oscar Botto, « Origini e sviluppo dell' epica indiana », *Atti del convegno internazionale sul tema : la poesia epica e la sua formazione* (Roma, 1969), *Accademia dei Lincei*, quad. 139, 1970, p. 655-677, utilise la biographie indienne la plus récente, mais ignore encore la découverte de Wikander et ce qui en est sorti. Il n'est pas le seul.

aboutit à une véritable renaissance, sous le règne idyllique, désormais incontesté, du « bon » roi, l'aîné des Pāṇḍava.

L'observateur se trouve ainsi, par deux fois, reporté fort loin dans le passé. D'une part la liste des dieux des trois fonctions qui a été transposée dans les Pāṇḍava est plus archaïque que la liste védique qu'elle recouvre pour l'essentiel et correspond, *mutatis mutandis*, à des listes canoniques connues chez les Romains et chez les Scandinaves; elle conserve donc un morceau de « théologie statique » déjà indo-européen. D'autre part, prolongeant par-delà le silence des textes védiques une eschatologie proche de celle, réformée, des Zoroastriens de l'Iran, et plus encore de celle, non réformée, des Scandinaves, le conflit cosmique qui a été transposé dans la bataille de Kurukṣetra dérive également d'un ensemble de représentations déjà indo-européen.

Cette double découverte qui concerne l'essentiel du Mahābhārata n'était pas imprévue. Elle rejoignait les enseignements convergents qui avaient été déjà recueillis en ordre dispersé, au hasard d'autres enquêtes, par l'examen comparatif de plusieurs épisodes insérés comme des corps étrangers à des places diverses de l'immense encyclopédie qu'a fini par devenir le poème : un certain nombre de traditions, prévédiques bien qu'ignorées des Védas, dont les unes peuvent être posées comme indo-européennes, les autres au moins comme indo-iraniennes, reparaissent dans l'épopée. La plupart de celles qui ont été identifiées sont d'ailleurs proprement mythologiques : ce sont de vieux récits concernant les dieux, ou certains hommes par rapport aux dieux. Ainsi l'épisode de Cyavana, qui narre le conflit en conclusion duquel les Aśvin, dieux canoniques du troisième niveau, ont été admis à part entière dans la société divine que, du même coup, ils ont rendue complète, fournit le parallèle attendu au récit scandinave qui narre le conflit en conclusion duquel les Vanes, dieux du troisième niveau, ont été incorporés à la société des Ases et l'ont rendue complète. L'épisode d'Indra Vṛtrahan, « vainqueur de Vṛtra », anéanti par sa victoire même et réfugié en forme menue dans la tige d'un lotus situé au milieu de la mer, d'où le dieu Feu, par ses incantations, le fait sortir, est garanti comme prévédique, comme indo-iranien, par le parallèle arménien, provenant certainement de l'Iran, où le dieu Vahagn, c'est-à-dire *Vərəθrağna*, s'élance, tout en flammes, au-dessus de la mer, hors de la tige de roseau qui le contenait.

Bref, par transparence dans son intrigue centrale aussi bien que, en clair, dans maint épisode adventice, le Mahābhārata apparaît maintenant comme le conservatoire de représentations que les plus vieux Arya avaient apportées avec eux du Nord-Ouest et qui avaient survécu dans des milieux autres que ceux qui ont produit les hymnaires et les traités rituels; de plus, malgré l'évolution de la société, de la religion, de la mythologie même, les fossiles ainsi préservés se présentent toujours, en gros, avec leur forme et leur valeur primitives. Ce conservatoire, il faut l'explorer : ce sera la tâche des prochaines générations de comparatistes. Personnellement, je pense avoir reconnu une dizaine de petits ensembles pour lesquels il est possible de montrer qu'ils « datent » des plus vieux temps, c'est-à-dire soit indo-européens, soit au moins indo-iraniens. J'en étudie ici trois avec quelque détail. Ils ont en commun de dessiner chacun un type d'homme — d'homme idéal — dont les sociétés historiques n'ont pas cessé de révéler ou de redouter les réalisations, mais dont l'exploration comparative permet d'entrevoir une forme plus archaïque, à partir de laquelle, par un mouvement inverse — qui est la phase la plus utile de toute opération comparative, linguistique ou autre, — il devient possible de jalonner le cours des diverses lignes d'évolution.

Ce travail se place donc résolument dans ce qu'il est de mode depuis peu d'appeler la diachronie, c'est-à-dire tout simplement l'histoire, allongée d'une petite zone d'ultra-histoire. Il se développe sur des périodes de temps considérables, inégales suivant les lieux. Le Mahābhārata, auquel appartiennent tous les textes utilisés, ne se laisse pas dater avec précision, mais on s'accorde à penser qu'il a été constitué tel que nous le lisons entre le IV^e siècle avant et le IV^e siècle après notre ère. Or le premier essai confronte un de ces textes indiens à un dossier grec auquel toutes les époques de l'hellénisme ont contribué, ainsi qu'à un couple de témoignages scandinaves dont le plus ancien est du début de notre XII^e siècle et l'autre du XIV^e ou du XV^e, et le fantôme indo-européen qui se laisse entrevoir grâce à ces rapprochements nous reporte, au plus tard, au III^e millénaire. Dans le second essai, le texte indien est exploité parallèlement à un dossier iranien qui va de l'Avesta postgâthique à Firdousi et la comparaison installe dans la première moitié du II^e millénaire un prototype indo-iranien qu'un fait de voca-

bulaire lydien engage à vieillir davantage. Dans le troisième essai, le texte indien rencontre, outre un dossier iranien de même envergure que le précédent, un dossier irlandais dont on peut penser que la matière a été organisée avant notre ère, et c'est encore au III^e millénaire, peut-être plus tôt, que doit se situer le fait « comparatif » dégagé par l'étude. Mais naturellement ces démarches comparatives qui remontent et descendent le cours du temps ne sont possibles, n'évitent les risques constants d'arbitraire que si chaque document ou groupe de documents, considéré dans son époque, est soumis à une rigoureuse analyse qui en dégage le plan et la signification. On se refuse à opposer, à dissocier l'étude diachronique et l'étude synchronique.

Du point de vue de la reconstitution de prototypes, les trois essais qu'on va lire n'obtiennent pas des résultats homogènes. Le second, bien que la comparaison y soit limitée aux Indiens et aux Iraniens, c'est-à-dire à deux groupes de sociétés étroitement apparentés, ne découvre pas un schéma suivi, formé d'épisodes articulés, qui serait à mettre au compte des ancêtres communs, relativement récents, des deux groupes de tribus; il ne dégage, comme dit le sous-titre du livre réglé justement sur ce cas le moins favorable, qu'un « type » d'homme, de sorcier, que l'Inde et l'Iran ont placé dans des ensembles épiques différents avec des valeurs différentes (puisque le personnage du Mahābhārata a été ramené, avec quelques singularités, au genre brahmane, alors que le personnage de l'Avesta et du Shāhnāme est devenu un roi); tout au plus, certains traits anciens maintenus de part et d'autre sont mis en valeur dans des épisodes semblablement orientés, de même intention, mais les contenus de ces épisodes mêmes ne se laissent pas réduire à l'unité. Au contraire, dans le premier et dans le troisième essai, ce ne sont pas seulement des types mais, les illustrant, de véritables romans indo-européens que révèle la comparaison de Śisupāla avec Starkadr et avec Héraclès, de Yayāti avec Eochaid Feidlech.

Lentement préparé, « parlé », pendant dix ans au Collège de France et, pour finir, au Divinity School de Chicago, ce livre a bénéficié dans plusieurs de ses parties des discussions, des conseils de plusieurs collègues, de plusieurs étudiants aussi, — et les avis de ces derniers n'ont pas été les moins utiles. J'ai plaisir à reconnaître ma dette envers MM. J. A. B. van Buitenen

et A. Minard qui ont bien voulu améliorer les éléments indiens des démonstrations; envers le R. P. J. de Menasce et M. M. Dj. Moinfar, qui ont contrôlé, avec patience et dévouement, la documentation iranienne.

Chicago, mars 1970.

Georges Dumézil.

Les références au Mahābhārata sont faites dans l'édition de Calcutta, mais il a été tenu compte, pour tous les points importants, des décisions de l'édition critique de Poona. Je veux en cette occasion faire réparation à ce grand et solide travail, dont j'ai parlé naguère de façon désinvolte, et même *unfair*, comme l'a gentiment démontré M. van Buitenen. Le grief formulé aux pages 34 et 74-75 de *Mythe et Épopée*, I, notamment, n'est pas fondé et sera supprimé dans les traductions qui se préparent. Ce qui reste vrai, c'est que les passages que l'édition de Calcutta ajoute au texte plus sobre restitué par l'édition critique développent souvent, mettent en valeur comme ferait un bon commentateur, des indications qui se trouvent déjà dans ce texte, mais sous une forme très brève. Par là ce vieux monument garde un grand intérêt aux yeux du comparatiste.

Les citations sont faites, pour chaque langue, dans l'orthographe ou la transcription usuelle.

La longueur des voyelles est marquée en irlandais (mais plusieurs textes n'ont pas cette marque) et en vieux-scandinave par l'accent aigu partout ailleurs par un trait; *ø* est la voyelle "chva".

Partout où ils se rencontrent, *š* *ṣ* *ṣ* *ṣ* valent en français "ch j tch dj"; *ʁ* *ḡ* sont partout l'ach-Laut allemand et la sonore correspondante; en avestique *θ* *δ*, en vieux-scandinave *þ* *d* valent "th" sourd et sonore de l'anglais.

En sanscrit, *r* est "r" voyelle; *m* nasalise la voyelle qui précède; *c* *j* = fr. "tch dj"; *ñ* *ṇ* sont les formes prises par *n* devant *k* et *g* et devant *c* et *j*; *ś* et *ṣ* sont deux variétés de chuintantes sourdes (cf. fr. "ch"); *ṭ* *ḍ* *ṇ* sont des cacuminales; *h* est un souffle sourd substitué à *s* en certaines positions.

En vieux-scandinave *y* = allemand "ü", *j* est la semi-voyelle de "i". En gallois, *ll* est une latérale (le souffle passant par un côté de la bouche); *w*, voyelle, vaut français "ou" et, consonne, anglais "w"; *u* est une variété de "i"; *y* est "i" vélaire; *ch* est l'ach-Laut allemand.

En vieil-irlandais, *h* spirantise l'occlusive précédente; *sh* est à peu près "ch".

Les textes irlandais, dont il ne peut être question d'uniformiser l'orthographe, sont cités dans la forme de l'édition à laquelle il est fait référence. Pour les noms propres iraniens, on s'est efforcé, malgré les variantes, de n'employer qu'une forme en pehlevi et une forme en persan.

Première Partie

L'ENJEU DU JEU DES DIEUX :
UN HÉROS
(Śiśupāla, Starkadr, Héraclès)

A J. A. B. van Buitenen

Désirs que rien ne dompte, ô robe expiatoire,
Tunique dévorante et manteau de victoire!
C'est peu d'avoir planté d'une immortelle main
Douze combats sacrés aux haltes du chemin;
C'est peu, multipliant sa souffrance infinie,
D'avoir longtemps versé la sueur du génie.
O source de sanglots, ô foyer de splendeurs,
Un invisible souffle irrite vos ardeurs;
Vos suprêmes soupirs, avant-coureurs sublimes,
Guident aux cieux ouverts les âmes magnanimes;
Et sur la hauteur sainte, où brûle votre feu,
Vous consommez un homme et vous faites un Dieu!

La Robe du Centaure.

Je sens comme aux vertèbres
S'éployer des ténèbres
Toutes dans un frisson
A l'unisson

Et ma tête surgie
Solitaire vigie
Dans les vols triomphaux
De cette faux

Comme rupture franche
Plutôt refoule ou tranche
Les anciens désaccords
Avec le corps

Qu'elle de jeûnes ivre
S'opiniâtre à suivre
En quelque bond hagard
Son pur regard

Cantique de saint Jean.

Introduction

L'étude qu'on va lire prolonge un essai préparé dans un cours du Collège de France en mars 1953, publié en 1956 dans *Aspects de la fonction guerrière* et reproduit avec peu de changements en 1969 dans *Heur et malheur du guerrier*, p. 51-92.

C'est en 1953 en effet qu'ont été rassemblés trois exemples d'une remarquable application épique de la structure indo-européenne des trois fonctions que j'ai proposé d'appeler, pour être bref, « les trois péchés du guerrier ». Ils concernent un dieu indien, Indra, un héros scandinave, Starkadr (Starcatherus), et un héros grec, Héraclès. Aux deux héros, le thème fournit le cadre général de leur carrière, depuis leur jeunesse jusqu'à leur mort, alors qu'il délimite seulement une partie de la carrière du dieu, l'amenant à une déchéance provisoire, mais presque complète.

Suivant la cinquième section du *MārkaṇḍeyaPurāṇa*, Indra tue — acte nécessaire au salut du monde, mais en soi coupable — un être démoniaque qui a rang de brahmane et qui, suivant certains, est en outre le chapelain des dieux et même leur parent; cette action sacrilège fait perdre au meurtrier son *tejas*, son énergie spirituelle. Puis il tue par ruse un second démon devant lequel lui, le guerrier, a eu peur et que, contrairement à sa vocation, il n'a pas osé affronter en combat loyal; par suite de cette lâcheté, il perd son *bala*, sa force physique. Enfin, tel Jupiter chez Amphitryon, il se donne l'apparence d'un mari dont il convoite la femme et arrive ainsi à ses fins; cette vilenie sexuelle lui fait perdre son *rūpa*, sa beauté. Il ne lui reste rien, sinon, puisqu'il faut bien que cet immortel dure, un fragment du *bala*, de la force, qui est l'essence de sa fonction propre. En conséquence, il est comme anéanti et sa situation est d'autant plus grave que le *tejas*, le *bala* et le *rūpa* qui l'ont abandonné

semblent irrécupérables, chacun étant entré dans le dieu avec lequel il a une affinité naturelle : l'énergie spirituelle est passée dans Dharma, personnification du droit aussi bien que de la morale; la force physique dans Vāyu, le Vent brutal; la beauté dans les deux charmants jumeaux divins, les Aśvin. Ces quatre dieux, et le reste d'Indra lui-même, engendrent ensuite pour le compte de Pāṇḍu autant de fils, qui forment finalement le célèbre groupe trifonctionnel des cinq frères (ou demi-frères, ou presque frères) Pāṇḍava.

Dans l'exposé d'ensemble de Diodore de Sicile, la longue série des exploits d'Héraclès, si utiles aux hommes et aux dieux, est coupée, scandée par trois fautes dont les effets sont graves et requièrent, outre une consultation de la prêtresse de Delphes, une expiation ou un traitement. Pour avoir voulu se soustraire au commandement divin qui l'envoyait aux ordres d'Eurysthée, il est pris de folie (λύσσα), tue ses enfants, et, vaincu par ce coup, doit se résigner à accomplir les Travaux imaginés par Eurysthée, avec quantité de sous-travaux. Cette tâche terminée, il tue par une ruse honteuse, et non en combat loyal, un ennemi qui se trouvait près de lui; il est alors atteint d'une maladie physique (νοσήσας) dont il ne peut se débarrasser qu'en se faisant, sur l'avis de la Pythie, l'esclave d'Omphale, reine de Lydie. Enfin, après une nouvelle série d'exploits « libres », il oublie qu'il vient d'épouser Déjanire en bonne et due forme et contracte une union coupable, en suite directe de quoi il est dévoré dans sa chair par le feu (θερμασία) de la tunique trempée dans le sang de Nessos et, d'après un ultime conseil de la Pythie, monte sur le bûcher de l'Œta.

Dans la présentation de Saxo Grammaticus, la seule complète, la série non moins longue et variée des exploits du héros Starcatherus est distribuée sur trois périodes, exactement sur trois vies, dont chacune est obligatoirement, fatalement, marquée par un *facinus*, un forfait. Il aide le dieu Othinus à tuer un roi norvégien, son maître et son ami, dans un simulacre de sacrifice humain. Après la mort d'un autre maître, un roi suédois, il fuit honteusement du champ de bataille, contribuant à la débâcle de l'armée. Enfin, il se laisse acheter par des conjurés, contre cent vingt livres d'or, et tue un troisième maître, le roi danois Olo.

Brahmanicide, lâcheté en place de prouesse, vilain adultère, tel est le casier judiciaire d'Indra. Désobéissance à Zeus, lâcheté en place de prouesse, oubli du devoir conjugal, tel est celui d'Héraclès. Et celui de Starcatherus : meurtre de son roi dans un sacrifice humain, fuite sur le champ de bataille après la mort de son roi, meurtre de son roi contre argent comptant. Chacune des trois listes contrevient successivement aux règles

du sacré, à la vocation du guerrier, et à l'une ou l'autre de deux des plus importantes sections — sexualité, richesse — de la morale de la troisième fonction.

★

Ce rapprochement n'était certainement pas illusoire, mais quel enseignement donnait-il ? Dès 1953, j'avais relevé, entre les trois témoignages pris deux à deux, des correspondances plus particulières auxquelles ne participait pas le troisième. Ainsi seuls les péchés d'Indra et ceux d'Héraclès, dont les coupables sont pleinement responsables, entraînent des sanctions séparées, immédiates, automatiques, alors que ceux de Starcatherus, résultats d'une malédiction contre laquelle il ne peut rien, n'ont pas de tels effets. Cependant, ici même, l'accord comporte une différence grave : alors qu'Indra perd successivement, sans réparation intercalaire, les trois ressorts de son être (énergie spirituelle, force physique, beauté) et tend ainsi de façon continue, linéaire, vers son provisoire anéantissement après le troisième péché et la troisième perte, au contraire la « folie », puis la « maladie » d'Héraclès se guérissent totalement, chacune après une expiation, sa santé mentale et physique se rétablit, et c'est le troisième péché à lui seul qui le met dans un état auquel il n'est d'autre remède qu'une mort volontaire. En revanche, par ce dernier trait, la structure grecque est plus proche de la structure scandinave dans laquelle les deux premiers *facinora* n'ont pas d'effet fâcheux, mais où Starcatherus, une fois commis le troisième, n'a plus qu'une idée, un besoin : s'offrir, volontaire, à l'épée d'un meurtrier élu par lui. Bref, l'ampleur des divergences engageait à penser — d'où le titre donné à l'essai de 1956 — que seul le cadre général des « trois péchés du guerrier » est à mettre au compte de l'héritage indo-européen et que chacune des trois sociétés l'a utilisé indépendamment, de façon originale.

Et pourtant, entre Starkadr-Starcatherus et Héraclès, par-delà ce cadre général, apparaissaient des correspondances très précises : non seulement leur mort volontaire, mais leur type de champions redresseurs de torts errant à travers le monde ; l'aide récompensée qu'ils sollicitent et obtiennent d'un jeune ami pour le genre de mort qu'ils ont choisi ; et surtout, à leurs débuts, les deux divinités antagonistes qui fixent ou commandent leur destinée, et qui se trouvent être celles des deux premières fonctions dans des listes canoniques bien connues : Óðinn et Þórr, Héra et Athéna. On entrevoyait ainsi les grandes lignes d'une intrigue commune, où les trois péchés n'étaient plus qu'une

correspondance parmi d'autres. Mais comment fallait-il interpréter cet ample accord, auquel l'Inde ne participait pas ?

A vrai dire, le dossier comparatif était quelque peu déséquilibré, du simple fait que deux héros humains s'y trouvaient confrontés à un dieu : les péchés d'Indra sont de la mythologie, ceux de Starkadr et ceux d'Héraclès sont de l'épopée. Cela, certes, n'exclut pas la comparaison, mais il y avait une circonstance plus gênante. Des critiques n'ont pas manqué d'observer que le document indien utilisé était un Purāṇa, le précieux MārkaṇḍeyaPurāṇa certes, qui a conservé d'autres matières sûrement archaïques, mais qu'on aimerait appuyer ici par une version épique ; or, si un texte du Mahābhārata expose bien une théorie de la déchéance d'Indra de même sens, il y manque justement ce qui importerait, le thème des trois péchés. On ne peut donc exclure qu'un auteur relativement tardif ait systématisé les péchés, ou du moins quelques péchés d'Indra — notion bien connue dès la littérature védique en prose, ainsi d'ailleurs que celle des « pertes » du dieu — dans le cadre des trois fonctions que lui suggérait la fin de l'histoire, l'engendrement des Pāṇḍava par les dieux de ces fonctions.

Plus généralement, l'idée qu'un guerrier, homme ou dieu, commet successivement un péché spectaculaire dans chacune des trois zones (sociales, morales, cosmiques même) définies par les trois fonctions, n'est pas si singulière qu'elle n'ait pu être réinventée indépendamment, en plusieurs lieux, dans plusieurs sociétés où l'idéologie des trois fonctions restait vivante et dominante. Tout est affaire de contexte. Or le contexte des « péchés d'Indra », dans le MārkaṇḍeyaPurāṇa, est entièrement différent de ceux des péchés de Starkadr et d'Héraclès. Le troisième terme de la comparaison étant ainsi affaibli, et peut-être secondaire, seuls restaient en présence la saga et Diodore, — avec la frange d'indétermination que comporte, pour n'importe quelle étude comparative, un dossier réduit à deux témoignages.

Dans une autre de ses parties, l'étude de 1953 requérait un supplément d'enquête. A propos de Starkadr, il avait semblé naturel et facile, dépassant le thème des trois péchés, d'interpréter l'ensemble de sa carrière, et cela en faisant confiance à Saxo Grammaticus : n'est-il pas le seul à présenter en entier, avec ses trois contenus et de façon très claire, le tableau des *facinora* que les textes en vieil-islandais se bornent à annoncer ? Le récit de Saxo a donc été préféré pour d'autres points de la saga où il n'est pas d'accord avec le récit islandais, et en particulier

pour un point fort important, puisqu'il est un de ceux, en plus du thème des trois péchés, où la légende d'Héraclès et celle de Starkadr présentent une rencontre particulière : les rapports du héros avec deux divinités qui s'intéressent diversement à lui, Héra et Athèna, Óðinn et Þórr. En conséquence, Starkadr a été considéré comme un « héros de Þórr », espèce rarissime, opposable à l'espèce « héros odinique », abondamment représentée. Thor, en effet, dans le récit de Saxo, paraît être entièrement bienfaisant à l'égard de Starcatherus, puisque sa seule mais décisive intervention est de corriger la naissance monstrueuse du héros et de lui donner une forme humaine, condition de sa prestigieuse carrière, alors qu'Othinus, à côté d'incontestables bienfaits, est entièrement responsable de la fatalité qui entache cette carrière de trois crimes.

Cette interprétation a rencontré plus d'opposition que d'assentiment et des critiques bienveillants, comme mon regretté ami Jan de Vries et M. Edward O. G. Turville Petre, ont objecté que le témoignage le plus ancien, l'allusion qu'a faite un scalde du ix^e siècle à une tradition évidemment courante à son époque, ne se comprend que si l'on admet, en accord avec la Gautreks-saga et contre Saxo, que Þórr a bel et bien tué un géant nommé Starkadr qui ne peut être, comme le dit la saga, qu'un « premier Starkadr », grand-père du héros.

Il était donc nécessaire de reviser une solution si contestable, que renforçait cependant la considération d'Héraclès : persécuté par Héra, protégé par Athèna, dans un contexte où ces deux déesses sont bien, différenciellement, la Souveraine et la Combattante, le héros grec n'est-il pas le frère de ce Starcatherus que le souverain magicien Othinus ne favorise que pour obtenir son premier crime et à qui le champion Thor a d'abord donné la forme humaine en lui laissant une force de géant ?

★

L'étude des « trois péchés du guerrier » est ainsi restée, pendant près de deux lustres, grevée d'une double incertitude : et quant à la valeur du document indien, et quant au sens qu'il faut donner à la destinée du héros scandinave et, par suite, à la ressemblance certaine que sa carrière présente avec celle d'Héraclès. Aucun élément nouveau de décision, d'arbitrage, n'apparaissant, il n'y avait pas lieu de poursuivre des débats où, de part ni d'autre, aucun argument ne pouvait être décisif. Comme il arrive souvent, la solution s'est présentée dans le sillon d'une tout autre recherche.

Depuis 1947, depuis la découverte de M. Stig Wikander sur

le fond mythique du Mahābhārata, je n'avais cessé d'en explorer les nombreuses et importantes conséquences, aussi bien pour l'interprétation du poème lui-même que pour l'utilisation comparative de la mythologie très archaïque qui se découvrait sous la transposition épique. Plusieurs fois, l'enquête a débouché sur des correspondances remarquables entre cette mythologie paravédique, souvent prévédique, et la mythologie scandinave : c'est ainsi que le Dyauḥ qui agit en filigrane à travers Bhīṣma, avec sa naissance extraordinaire et son rôle dans la dynastie, rejoint le Heimdallr-Rígr de l'Edda, et que la « bataille eschatologique » que recouvre la bataille de Kurukṣetra n'a pas de plus proche parallèle que le Ragnarök. Très tôt, un personnage s'est imposé à l'attention, à la fois parce qu'il semblait, par nature, appartenir à une autre période de la mythologie indienne et que, cependant, il se prêtait, notamment dans son rôle de sauveur *in extremis*, à des comparaisons précises avec la mythologie scandinave : Kṛṣṇa et, à travers lui, Viṣṇu. L'essentiel de ce que je crois pouvoir présenter à ce sujet se trouve dans *Mythe et Épopée*, I, dans le dernier chapitre de la première partie (« Anéantissement et renaissance »), mais ce n'est pas en quelques années qu'un si vaste problème peut être épuisé, ni même cerné. Kṛṣṇa, plus exactement le Kṛṣṇa du Mahābhārata, doit être observé non seulement dans son rôle général de conseiller et de protecteur des Pāṇḍava, mais dans toutes ses interventions particulières. Son rapport spécialement étroit avec Arjuna; la liberté qu'il a, et lui seul, d'autoriser et de suggérer des conduites douteuses, des mensonges même, sans se souiller; sa participation à une bataille où, pourtant, il ne combat pas; le couple mal assorti qu'il forme avec son frère Balarāma, et bien d'autres singularités sollicitent la réflexion et réservent sans doute au comparatiste d'heureuses surprises. C'est à un moment de cette enquête, déjà longue et pourtant à peine commencée, que Kṛṣṇa a fourni à Starkaðr — et, par lui, à Héraclès — le « frère » indien dont Indra occupait mal la place.

C'est au second livre du Mahābhārata que Kṛṣṇa fait sa première intervention importante dans la vie des Pāṇḍava. Il engage Yudhiṣṭhira, l'ainé, apparemment réconcilié avec ses désagréables cousins, les fils de Dhṛtarāṣṭra, à célébrer le sacrifice d'intronisation royale qui, dans ce contexte, reçoit aussi une valeur impériale : Yudhiṣṭhira sera non seulement roi dans son royaume, mais suzerain reconnu de tous les rois de l'Inde. Par ses avis et par plusieurs actions, Kṛṣṇa dirige vraiment les préliminaires et l'accomplissement des rites. En

particulier, il écarte deux obstacles d'ailleurs solidaires : avant la cérémonie, un roi concurrent; au début de la cérémonie même, ce que nous appelons depuis peu un contestataire. Ce dernier se nomme Śiśupāla et son histoire étrange est racontée en grand détail. C'est elle que nous attendions.

Du 25 janvier au 15 mars 1962, dans sept conférences du Collège de France, j'ai tenté d'appivoiser cet indomptable personnage. Depuis lors l'étude a progressé. J'en donne ici l'actuel bilan.

CHAPITRE PREMIER

Starkaðr

1. Les textes.

Le roman de Starkaðr est conservé dans deux documents considérables, dont l'un est accompagné par un petit groupe de témoignages brefs, fragmentaires, qui ne lui ajoutent rien d'important. Ces deux documents sont de contenus très inégaux.

L'un a été rédigé en vieil-islandais¹ par un auteur bien informé des anciennes traditions et conserve, découpé à travers la prose, un poème dans lequel le héros lui-même est censé s'exprimer. Malheureusement la période de vie couverte par ce poème et par ce récit est limitée : elle ne va que de la naissance de Starkaðr au lendemain de son premier crime. Seule cette période intéressait le *sagamaðr* pour qui Starkaðr n'était qu'une figure accessoire dans un livre dont la matière était tout autre : c'est en effet au début de la « version longue » de la *Gautreks saga* qu'il nous est présenté, à l'occasion de l'histoire de son ami et première victime, le roi Víkarr, lui-même épisodique. La rédac-

1. La *Gautreks saga*, chap. 3-7, est citée dans l'édition de Wilhelm Ranisch, *Palaestra*, XI, 1900, p. 11-34. Sur cette saga, v. Jan de Vries, *Altnordische Literaturgeschichte*, II, 1942, p. 455-457. Le poème, *Vikaribálkr*, contient trente-deux strophes, qui sont les strophes 6-37 de la saga; il se trouve, avec notes critiques et vocabulaire, dans Andreas Heusler et Wilhelm Ranisch, *Eddica Minora*, 1903, p. 38-43; malgré ces auteurs, p. xxx-xxxI, il n'y a pas de raison décisive de penser que les strophes 16-23 (= saga 21-28) soient interpolées. Le principal texte connexe est *Hervararsaga ok Heidreks konungs*, éd. Jón Helgason, 1924, I, p. 1-2, avec des variantes sans importance pour le récit. Sur le folklore, ou pseudo-folklore, local de Starkaðr (tombea de St., etc.) v. le très intéressant article de Valter Jansson, « Medelpadssägnerna om Starkotter », *Angermanland-Medelpad, Årsbok för Västernorrlands Länns Hembygdsförbund*, 1935, p. 57-69; et aussi Arvid Engqvist, « Starkotter's grav i Wattjom, Medelpad », *Folkminnen och Folktankar*, XXIX, 1942, p. 1-11; Daniel Åslund, « Tuna Socken », *Det gamla Medelpad*, III, 1946, p. 39-41 (« Starkodders saga berättad av en 92-årig båtaman »).

tion que nous lisons date sans doute du XIII^e ou même du XIV^e siècle, mais on s'accorde à admettre qu'elle consigne fidèlement une ancienne matière et, en particulier, que ce qu'elle ajoute au poème qu'elle cite et explique, le *Vikarbálkr*, n'est pas invention gratuite, mais savoir correctement transmis.

L'autre document se trouve dans les *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus¹ (né vers 1150, mort après 1216). Il retrace la vie, ou plutôt les trois vies complètes de Starcatherus, réparties sur les livres VI (chap. v à VIII), VII (chap. v et XI), et VIII (chap. vi et VIII), lesquels ont été, selon l'opinion plausible de Paul Herrmann², presque les derniers composés parmi les neuf premiers, ou « livres mythologiques ». Le texte est coupé par de nombreux poèmes, les uns en alexandrins, les autres en mètres lyriques, qui sont tous attribués au héros et paraphrasent sûrement des poèmes en vieil-islandais. Les sources de Saxo ne peuvent être déterminées mais, écrites ou orales, il n'est pas douteux qu'il a travaillé sur une ou plusieurs sagas dont il ne reste pas aujourd'hui de trace. Le problème est de savoir dans quelle mesure il les a comprises, dans quelle mesure aussi il les a volontairement altérées. Pour la partie qui correspond à l'épisode de la Gautrekssaga, Saxo est très sommaire et les deux récits divergent sur des points importants.

La légende a été abondamment commentée. On trouvera la mention et parfois la discussion des travaux antérieurs à 1921 dans les *Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus* de Paul Herrmann, 1. Teil, Kommentar, 1922, p. 417-467, 488 (2^e facinus!), 552-555, 557-568. Paul Herrmann a fait lui-même un nouveau commentaire attentif, mais gâté par le parti pris de nier l'unité de l'ensemble et de morceler à l'extrême l'interprétation. Par la suite, les principales études ont été : Herrmann Schneider, *Germanische Heldensage*, II, 1, 1933, p. 143-183; Jan de Vries, « Die Starkadsage », *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 36 (= N.F. 5), 1955, p. 281-297; la deuxième partie de mes *Aspects de la fonction guerrière*, 1956, avec, en appendice, un examen de l'article de J. de Vries (reprise, peu modifiée et sans cette discussion, dans *Heur et malheur du guerrier*, 1969, II^e partie); la mise au point de Jan de Vries dans le compte rendu qu'il a fait d'*Aspects...*, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache*

1. Les *Gesta Danorum* sont cités dans les divisions de l'édition de Jørgen Olrik et Hans Ræder, 1931. Sur Saxo, v. l'introduction de *La Saga de Hadingus*, 1953 (= *Du mythe au roman*, 1970, introduction à la première partie).

2. Ces livres, sûrement postérieurs aux « livres historiques » X-XVI (de Harald à la dent bleue, 936-986, à Knud VI, 1182-1202), auraient été composés entre 1202 et 1216 dans l'ordre : III, IV, V; VI, VII, II, I, VIII; IX.

und Literatur, 78, 1957, p. 458-471; Edward O. G. Turville Petre, *Myth and Religion in Scandinavia*, 1964, p. 205-211.

L'étude comparative qu'on va lire, si elle est juste, change considérablement la position, les données mêmes du problème. Suivons d'abord, morceau par morceau, la légende de Starkadr dans ses diverses variantes et voyons ce que peut suggérer, sinon démontrer, la critique interne.

2. Naissance, destin et premier crime de Starkadr.

Le responsable de l'épisode inséré dans la Gautrekssaga connaît deux personnages nommés Starkadr. Le premier, grand-père du héros, était un géant monstrueux, pourvu de quatre paires de bras. Il enleva une jeune fille et le père de celle-ci fit appel au dieu Þórr pour la délivrer. Þórr tua le ravisseur et ramena la jeune fille chez son père. Mais elle était enceinte. Elle mit au monde un beau garçon aux cheveux noirs, un être entièrement humain, qui, de son père, tenait une force extraordinaire. Il reçut le nom de Stórvirkr. Il épousa une princesse de Hálogaland et eut d'elle un fils qu'il nomma, selon l'usage, d'après son grand-père, Starkadr¹.

Comme la mort du roi Víkarr est tout ce que l'auteur de l'épisode veut raconter, il insiste sur les rapports que Starkadr et Víkarr ont eus dès leur première jeunesse. Stórvirkr ayant été tué par le roi d'Agdes Haraldr, le petit Starkadr fut élevé par ce dernier avec son fils, Víkarr. Haraldr ayant été vaincu et tué à son tour par le roi de Hórdaland Herþjófr, celui-ci prit en otages les fils de nombreux hauts personnages, à commencer par le petit Víkarr, et un des hommes de Herþjófr, Grani, appelé aussi « Grani des crins de cheval », Hrosshársgrani, qui habitait en Hórdaland, dans l'île Fenhring, emmena chez lui comme butin Starkadr, âgé de trois ans. L'enfant resta neuf ans chez Grani et devint grand et fort comme un géant. Il aida alors son ami Víkarr à reconquérir son royaume et s'at-

1. On trouvera dans le livre de Herrmann Schneider la bibliographie antérieure, qui n'a plus qu'un intérêt historique. La vieille étude de Johann Ludwig Uhland, toute naturaliste qu'elle est, reste bien entendu une des plus intéressantes : *Der Mythos von Thór nach nordischen Quellen* (1836) repris dans *Uhland's Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage*, VI, éd. par Adelbert von Keller, 1868, p. 101-110. On a encore profité à réfléchir sur Karl Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, V, (2^e éd., 1908, par Max Roediger), p. 301-356; Gustav Neckel, *Beiträge zur Eddafor-schung, mit Exkursen zur Heldensage*, 1908, p. 351-358; Axel Olrik, *Danmarks Heltedigtning*, II, *Starkad den gamle og den yngre Skjoldungevækkelse*, 1910, avec le compte rendu, très faible (notamment p. 180), d'Andreas Heusler, dans *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, XXXV, 3, 1911, p. 169-183.

tacha à sa personne, l'accompagnant dans beaucoup d'expéditions victorieuses et comblé d'honneurs par lui ¹.

Mais quelqu'un avait un sombre dessein sur les deux amis : Óðinn, le dieu souverain. Óðinn destinait en effet le roi Víkarr à lui être offert comme victime dans un sacrifice humain, et il avait choisi Starkaðr pour être le sacrificateur. Si, du point de vue des hommes, l'acte que commettra Starkaðr est condamnable et constitue une trahison, gardons-nous d'être aussi sévères du point de vue du dieu et ne plaignons pas Víkarr : le destin d'une victime humaine offerte à Óðinn, par pendaison et coup de lance notamment, n'est pas déplorable : elle vient honorablement grossir, dans l'au-delà, l'immense troupe des Einherjar qui ne trouvent le temps long ni dans les beuveries de la Valhöll où ils sont les hôtes du dieu, ni sur les prairies voisines où ils se livrent entre deux banquets des combats acharnés, dorénavant sans risques. L'immolation à Óðinn valait la mort sur le champ de bataille, convoitée par tout Germain bien né. Cela est si vrai que les Scandinaves avaient imaginé une sorte de sacrement pour sauver à bon compte ceux qui avaient la malchance de rencontrer une mort naturelle, par vieillesse ou par maladie : le récit historicisé que la *Heimskringla* (*Ynglingasaga*) fait du règne du « roi » Óðinn, dit que celui-ci avait institué un « signe de la lance », une éraflure qui, pratiquée sur un mourant, lui assurait le bonheur éternel qui normalement ne devait résulter que d'un coup mortel reçu de l'ennemi. A plus forte raison, le guerrier, le roi sacrifié au dieu, volontairement ou non, était assuré d'un au-delà plantureux et violent. Quant au meurtre qu'Óðinn va faire commettre à Starkaðr, non seulement il n'a pas de conséquences fâcheuses pour le héros, ni en ce monde ni dans l'autre, mais le dieu enrobe son ordre dans une série de bienfaits si évidents qu'on est tenté de douter de son caractère criminel, pourtant déclaré. Voici comment le dieu s'y prend, ou plutôt s'y est pris, et de fort loin ².

Le Hrosshársgrani qui s'est approprié et qui a élevé Starkaðr avec tant de sollicitude et de succès n'est autre qu'une apparence humaine prise par le dieu. Patiemment, ce Mentor attend des circonstances propices pour demander à son Télémaque l'acte en vue duquel il l'a ainsi élu. Le moment arrive au chapitre VII³, lorsque, au cours d'une expédition de Vikings,

1. Chap. 3, p. 12; cf. *Saga Heidreks konungs ins vitra*, éd. Christopher Tolkien, 1960, appendice (« U-Redaktion »), p. 66-67.

2. Chap. 3-6, p. 13-27.

3. P. 28-31.

la flotte à voiles de Víkarr est longtemps immobilisée près d'un îlot par un arrêt total des vents. La durée de cette disgrâce est telle que le roi et ses compagnons ont recours à une consultation magique pour en déterminer la cause. La réponse est qu'Óðinn veut qu'un homme de l'armée lui soit sacrifié par pendaison. On tire au sort, et c'est le roi qui est désigné. L'armée garde le silence et remet la délibération au lendemain. Ce n'est pas en effet une petite chose que de tuer son roi, même en sacrifice, et d'ailleurs comment amener Víkarr, maître de l'expédition et libre d'y renoncer, à s'offrir comme victime pour assurer un succès qui ne le concernera plus ?

C'est alors qu'intervient Hrosshársgrani. Au milieu de la nuit, il éveille Starkaðr, l'emmène en barque sur la rive de l'îlot et le conduit à travers la forêt jusqu'à une clairière où se tient un þing, une « assemblée du peuple », étrange : une foule d'êtres d'apparence humaine sont massés autour de douze hauts sièges, dont onze sont déjà occupés par les principaux dieux. Se révélant pour ce qu'il est, Óðinn monte au douzième et annonce que l'ordre du jour appelle la fixation du destin de Starkaðr. En fait, tout se réduit à un duel magico-oratoire entre Óðinn et Þórr. Ce dernier, prenant aussitôt la parole, déclare qu'il ne peut pas vouloir de bien à un jeune homme dont le grand-père était un géant qu'il a dû tuer et dont la grand-mère, en son temps de jeune fille, lui avait préféré ce géant — à lui, Þórr, le « Þórr des Ases ! » En conclusion, il pose une première destinée, mauvaise : Starkaðr n'aura pas d'enfants¹. Óðinn définit une compensation : Starkaðr aura trois vies d'homme². Mais Þórr riposte : Il commettra une vilénie, *níðingsverk*, dans chacune³. Et le duel continue : Il aura toujours, dit Óðinn, les meilleures armes et les meilleurs vêtements. — Il n'aura, dit Þórr, ni terre ni biens fonciers. — Óðinn : Il aura des biens meubles. — Þórr : Il n'estimera jamais avoir assez. — Óðinn : Il aura succès et victoire en tout combat. — Þórr : Il recevra une grave blessure en tout combat. — Óðinn : Il aura le don de poésie et d'improvisation. — Þórr : Il oubliera tout ce qu'il aura composé. — Óðinn : Il plaira aux nobles et aux grands. — Þórr : Il sera détesté du menu peuple.

Le plan d'avenir s'arrête ici. Les dieux ratifient sans débat les propositions des deux dieux, la séance est terminée, et Hross-

1. « *Alfhlíðr, móðir föður Starkaðs, hefur föður at syni sínum hundvísan jötun heldr enn Ásaþór ok skapa ek þat Starkaði, at hann skal hvórki eiga son né dóttur, ok enda svó ætt sína.* »

2. « *Þat skapa ek homum, at hann skal lifa þrjú mannsaldra.* »

3. « *Hann skal vinna níðingsverk á hverjum mannsaldri.* » Le thème des trois *níðingsverk* a été transporté sur l'épée Tyrfringr et son possesseur Svafnlámi dans la *Her-varisaga* (ci-dessus, p. 25, n. 1), 2, p. 3.

hársgrani ramène Starkadr vers les bateaux. En paiement de l'aide qu'il vient de lui apporter, il lui demande sans circonlocutions de lui « envoyer » le roi, c'est-à-dire de faire en sorte que le roi se mette en position d'être sacrifié : lui-même pourvoir au reste. Starkadr, reconnaissant qu'il doit payer, accepte. Et le dieu remet à l'homme désormais son complice une lance « en lui disant qu'elle aurait l'apparence d'une pousse de roseau » (*reyrspróti*).

Le lendemain matin, les conseillers du roi se réunirent et parvinrent à la décision suivante : il serait procédé à un simulacre de sacrifice. Ce fut Starkadr qui précisa le plan. Il y avait dans le voisinage un sapin et une sorte de billot juste au-dessous d'un rameau particulièrement mince. Comme les cuisiniers avaient abattu et écorché un veau pour le repas, Starkadr prit les boyaux, monta sur le billot, les fixa comme une corde au rameau et annonça : « Roi, ton gibet est préparé, il ne semble pas bien dangereux; viens ici, et je te passerai la corde au cou. » Le roi répondit : « Si cet équipement n'est pas plus dangereux qu'il ne paraît, je pense qu'il ne me fera pas de mal. Mais, s'il en est autrement, c'est au destin de décider ce qui arrivera. » Puis il monta sur le billot. Starkadr lui passa les boyaux autour du cou, descendit du billot et frappa le roi de son roseau en disant : « Maintenant, je te donne à Óðinn¹. » Et en même temps il lâcha le rameau. Le roseau se transforma en une lance qui transperça le roi. Le billot tomba sous ses pieds, tandis que les boyaux devenaient comme de l'osier dur et que le rameau se redressait, emportant le roi dans le feuillage. C'est ainsi que mourut Víkarr. L'endroit s'appelle depuis lors Víkarshólmar : « les îlots de Víkarr ». A la suite de cette action, Starkadr devint odieux au peuple et il dut s'enfuir hors du Hórdaland.

Starkadr se rend alors en Suède, où il est censé réciter la fin du Víkarsbálkr², — et nous ne savons plus rien de sa vie : il n'intéresse plus le *sagamadr*.

De la naissance de Starcatherus à la mort de Wicarus, le récit de Saxo est bref. Le voici en entier (VI, v) :

1. Vers la même époque, à la suite d'un naufrage où ses compagnons avaient péri et d'où lui seul avait échappé grâce à sa vigueur ou à sa chance, un certain Starcatherus, fils de Storkerkus, fut accueilli comme hôte par Frotho, à cause de l'incroyable supériorité de sa force physique et morale. Il resta quelque temps dans le groupe des intimes du roi, de

1. « Nú gef ek þik Óðni. »

2. P. 31-34.

plus en plus apprécié et honoré, puis reçut, avec un magnifique navire, la mission de surveiller les côtes en qualité de Viking. Doué en effet par la nature d'un corps qui faisait de lui un être plus qu'humain, il avait en outre une énergie si conforme à ce premier avantage qu'on ne l'estimait inférieur à aucun mortel. Sa gloire se répandit si largement qu'aujourd'hui encore la mémoire de ses exploits et de son nom n'a pas perdu son lustre. C'est qu'en effet, loin de borner à notre Danemark le splendide rayonnement de ses actions, il s'était, dans toutes les provinces de la Suède et de la Saxonie, assuré les gages d'un exceptionnel souvenir.

2. L'histoire assure qu'il tirait son origine du pays qui fait face à la Suède du côté de l'Orient et qui est aujourd'hui le vaste séjour des Estoniens et d'une foule d'autres populations barbares. Il existe d'autre part, sur sa naissance, une tradition fabuleuse et populaire, faite d'inventions déraisonnables et tout à fait contraires à la vraisemblance. Certains racontent en effet que, issu de la race des géants, il trahissait cette origine monstrueuse par un nombre inusuel de bras. Ils prétendent aussi que c'est le dieu Thor qui, en écrasant les jointures des muscles, lui enleva quatre des bras créés par l'erreur d'une nature débordante et, lui laissant un corps normal, supprima les doigts superflus. En conséquence, ne gardant que deux mains, son corps auparavant gigantesque et déparé par la surabondance des membres se trouva ramené à une coupe meilleure et correcte et réduit au module humain.

Cette naissance est suivie, de façon abrupte, par une digression mythologique, à propos des dieux, Thor et Othinus en particulier (3-5). Ce n'était naturellement pas des « dieux », explique Saxo, mais des magiciens qui, par leurs prestiges, avaient fait croire aux gens simples qu'ils l'étaient, et cette imposture avait infecté la Norvège, la Suède et le Danemark. C'est pourquoi leurs noms figurent dans les jours de la semaine, de la même manière que les anciens Latins désignaient ces jours d'après les dieux ou d'après les sept planètes.

3. Mais la preuve que ceux qu'honoraient nos ancêtres n'étaient pas les mêmes que ceux que les Romains nommaient Jupiter et Mercure et auxquels la Grèce et le Latium rendaient un culte superstitieux, ressort précisément de ces dénominations des jours de la semaine. Car les jours que nous appelons « jour de Thor » et « jour d'Othinus » étaient chez eux le « jour de Jupiter » et le « jour de Mercure ». Et si nous admettons d'après cette correspondance que Thor est Jupiter et Othinus Mercure, nous devons dire que nos compatriotes font de Jupiter le fils de Mercure, puisque c'est chez eux l'opinion commune que Thor est le fils d'Othinus. Puisque les Latins affirment au contraire que Mercure est né de Jupiter, nous

sommes obligés de conclure que Thor est un autre que Jupiter et Othinus un autre que Mercure...

Saxo reprend ensuite son récit aussi brusquement qu'il l'avait interrompu (VI, v, 6-7) :

6. Les anciens rapportent que le Starcatherus dont j'ai parlé plus haut étrangla le roi des Norvégiens Wicarus : ce fut le premier de ses forfaits et il le fit dans le dessein de plaire aux dieux (*in Wicari Norvagiensium regis iugulo deorum favori facinorum suorum principia dedicasse*). Le cours de l'événement, à ce qu'affirment certains, fut le suivant. Un jour, Othinus voulut que Wicarus trouvât la mort dans un supplice, mais désirant ne pas exécuter son dessein au su de tous, il ajouta à l'extraordinaire puissance corporelle que possédait déjà Starcatherus, non seulement l'énergie de l'âme, mais encore l'habileté à composer des poèmes, afin de le décider à lui prêter son aide pour la perte du roi : tel était le témoignage de reconnaissance qu'il attendait en retour de sa flatteuse générosité. Dans la même intention, il le gratifia d'une triple vie humaine, sous la condition que, dans chacune de ces trois carrières, il ferait une action abominable. En sorte qu'il ne lui attribua ces rallonges de vie qu'en les assortissant de honte (*quem etiam ob hoc ternis aetatis humanae curriculis donavit, ut in his totidem execrabilium operum auctor evaderet. Adeo illi consequente flagitio vitae tempora proroganda constituit*).

7. Aussitôt Starcatherus alla trouver Wicarus et passa quelque temps dans son intimité, tramant la trahison sous les apparences du dévouement. Il partit enfin avec lui dans une expédition de Vikings et, comme un temps obstinément défavorable les contraignait à rester abrités en un certain lieu et que, les vents leur refusant la navigation, ils perdaient dans l'oisiveté la plus grande partie de l'année, il estimèrent qu'il leur fallait obtenir la faveur des dieux par le sang d'une victime humaine. Ils réunirent donc les sorts dans une urne et il arriva que ce fut l'immolation du roi qui fut demandée. Alors Starcatherus fit un lacet avec de l'osier et le passa au cou du roi, comme pour un simulacre de supplice qui ne devait durer qu'un bref instant. Mais la solidité du lien fut la plus forte et le roi, pendu, rendit son dernier souffle. Comme il palpitait encore, Starcatherus, avec son épée, lui arracha le reste de la vie et se révéla perfide au moment où il devait lui porter secours. Il ne me paraît pas en effet qu'il y ait à tenir compte de la tradition qui prétend que la fragilité de l'osier, brusquement durcie dans son enlacement, avait pris la consistance d'un nœud de fer ¹.

1. Saxo n'a pas compris le scénario, en deux temps, du sacrifice, v. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 85, et n. 3 et 4.

Une fois ce premier crime commis, Starcatherus s'associe à un Viking danois et parcourt, avec lui d'abord, puis seul, d'immenses territoires : Ruscie, Ruténie, Biarmie, Suède, Irlande, Slavie, et de nouveau Ruscie, Byzance, Pologne, Saxonie, et c'est alors qu'il arrive chez le roi danois Frotho (VI, v, 8-19). Partout il accomplit des exploits insignes, donnant l'exemple des vertus guerrières.

3. Óðinn, Þórr et Starkaðr dans la *Gautreks saga* et dans Saxo.

Les deux récits, l'islandais et le latin, suivent en gros le même plan, mais présentent sur plusieurs points de graves différences. Et, comme il se produit chaque fois que, dans une comparaison, on ne dispose que de deux termes, il est difficile de dégager un archétype dont les textes connus seraient deux dérivés divergents. Outre qu'il n'est même pas sûr qu'un tel archétype ait existé — les folkloristes sont habitués à rencontrer ainsi des doublets irréductibles —, il est inévitable, quelque effort d'objectivité que fasse le critique, que, de probabilité en probabilité, il s'aventure au-delà de ses droits. Dans le cas présent la critique interne aboutit cependant à certains résultats.

La présentation de la naissance est plus ramassée dans Saxo que dans la saga. Elle ne connaît qu'un seul Starcatherus, qui rassemble sur lui ce que la saga distribue entre les deux Starkaðr, le grand-père et le petit-fils : la monstruosité native, l'intervention des dieux, et le début de la carrière héroïque. Ce désaccord qui paraît d'abord considérable, est cependant réduit par le fait que, d'après le *Vikarsbálkr*, le petit-fils porte sur lui, en forme de moignons, la trace de la monstruosité, des bras superflus du grand-père. Je sais que les critiques prompts à découper les textes et à rejeter comme addition postérieure tout ce qui ne cadre pas avec l'idée qu'ils se font de l'intrigue « originelle », ont censuré la strophe du poème qui dit cela en termes clairs ¹ :

1. Str. 31-32 (= 36-37 de la saga) :

31. *Séa þykkjask þeir | á sjálfum mér | jötunkuml | dttá handa, || er Hlorriði | fyr hamar nordan | Hergríms bana | höndum rænti.*

32. *Hlæja menn | er mik séa | ljótan skolt | langa trjónu || hár úlfgrátt | hangar tjálgur | hrjúfan hals | húð jóttraða.*

31. « ... Ils [= les Suédois, chez qui Starkaðr s'est réfugié] pensent voir sur moi-même la marque du géant, huit bras, quand Hlorriði [= Þórr] dépouilla de ses bras le meurtrier de Hergrímr. 32. Les hommes rient quand ils me voient, laide échine, long museau, cheveux gris loup, bras pendants, col couturé, peau rugueuse. » Cf. Wilhelm Ranisch, dans son introduction à la *Gautreks saga* (ci-dessus, p. 25, n. 1), p. xcvi : « Die Mannen der Schwedenkönige wollen bei Starkaðr noch Zeichen der riesigen Abstammung, Ansätze zu acht Armen, entdecken, wie sie jener ältere Starkaðr, der Hergrímstöter, besass »; Paul Herrmann, *Kommentar*, p. 423 : « Wie ein Kainzeichen trägt er die Male der riesischen Abkunft an seinem Leibe, die Stümpfe der acht Arme, die Thor seinem Grossvater abhieb, den wilden Blick, die Wolfschnauze. »

leurs raisons sont très faibles. Si l'on ne mutile pas le *bálkr*, les deux versions, l'islandaise et la latine, ne sont pas si différentes puisque, même dans la première, Starkaðr n'est pas, même à ses débuts, un beau jeune homme dont on aurait peine à croire qu'il descend d'un géant monstrueux : à sa naissance au contraire, de par cette origine, il est tout pareil à Starcatherus « retouché » par Thor et, comme lui, porte des stigmates, *jötunkuml* : moignons ou amorces de membres non développés, sinon cicatrices de membres coupés.

Dans ces conditions, il n'est pas possible de deviner laquelle des deux variantes continue un état originel. La *lectio* de Saxo est à peine plus *difficilior* que celle de la saga et toutes deux, en des formes différentes, se ramènent au type du héros délivré de bras superflus (Saxo : amputation directe; saga : amputation avec transmission héréditaire du « caractère acquis » mais trace de l'état ancien). Or ce type est sans analogue dans l'ensemble des récits héroïques du Nord, et c'est là sans doute le fait le plus important. On est d'abord enclin à penser que c'est la saga qui, pour diminuer sans la supprimer l'étrangeté du type, l'a répartie en deux temps sur deux générations elles-mêmes séparées, et que Saxo a conservé sur ce point une donnée plus simple et plus pure. Cependant, quand on se réfère aux altérations que Saxo ou sa source directe se sont permises dans bien d'autres cas où il est aisé de les déceler, on hésitera à lui attribuer ici une telle fidélité. De plus, un fragment de poème bien antérieur (x^e siècle) à la Gautrekssaga, quatre vers du scalde Vetrldi Sumarlidason (les seuls conservés de son œuvre) nomment Starkaðr dans une liste de géants mis à mal par le dieu Þórr¹ :

*Tu as brisé les jambes de Leikn,
Tu as rossé Þrivaldi,
Tu as abattu Starkaðr,
Tu as donné la mort à Gjölþ.*

L'acte violent, hostile, que désigne le verbe *steypa* (*to throw [hur] down, to overthrow*), ne peut guère être celui par lequel le Thor de Saxo « ramène Starcatherus au module humain ». Il est plutôt celui par lequel Þórr, dans la saga, tue ce premier Starkaðr.

Les divergences deviennent plus graves si l'on considère le rôle des dieux à la fois dans le récit de la naissance (le monstre

1. Ernst Albin Kock, *Den norsk-isländska Skaldedigtningen*, 1946, I, p. 71 :

*leggi brauzt Leiknar,
lamdir Þrivalda,
steypdir Starkedi,
stétt of Gjölþ dauða.*

ramené au module humain) et dans celui du meurtre de Víkarr. Car ce sont ici les dieux qui mènent le jeu, quittes à disparaître ensuite et à se désintéresser, au moins en apparence, de la carrière qu'ils ont préparée au héros.

Ici encore, Saxo est plus simple et paraît plus cohérent. Les deux dieux interviennent successivement, sans interférence; et sobrement, chacun pour un seul don ou pour plusieurs qui n'appellent pas de réplique. Thor ramène d'abord le jeune Starcatherus à la forme humaine et son acte semble compris par Saxo comme un bienfait puisque, d'un géant horrible, il a fait un homme, lui ouvrant la chance d'une existence utile et illustre. Ce n'est qu'ensuite qu'Othinus se manifeste. Comme il a besoin d'obtenir de Starcatherus un service qui, du point de vue humain, est un crime abominable, un *facinus*, le meurtre du roi son maître et son ami, il paie largement : toutes les qualités physiques et morales qui feront un héros exceptionnel; le talent poétique, par lequel le héros sera aussi le premier grand scalde; et une vie prolongée jusqu'à la durée de trois vies humaines normales. Il y a pourtant, dans cette présentation des « dons », une difficulté : Othinus n'a besoin que d'un *facinus*, du premier, du meurtre de Wicarus; or il grève le don des trois vies d'une servitude triple : Starcatherus commettra trois *facinora*, un dans chaque vie. Pourquoi ? Nous pourrions répondre, comparatistes modernes, que la saga étant composée sur le thème traditionnel des « trois péchés fonctionnels du guerrier », les trois *facinora* se sont imposés, au prix d'une gaucherie de composition¹. Mais ce serait faire peu de crédit à l'habileté des *sagamenn*. On est plutôt porté à penser que Saxo a quelque peu altéré sur ce point un original plus satisfaisant.

De plus, si les interventions de Thor et d'Othinus sont successives et sans aucun élément de rivalité ni de conflit, un point de la composition de Saxo éveille le soupçon : le parallèle des deux dieux, de leurs natures, de leurs interprétations latines qui, placé comme il est entre la naissance et la carrière du héros, fait une parenthèse dans le récit et en coupe l'intérêt sans aucun avantage : car quel avantage y a-t-il à définir ainsi, l'un par rapport à l'autre, en opposition l'un à l'autre, deux dieux dont les interventions sont entièrement indépendantes, ne sont pas même complémentaires ? Or c'est là une pratique de Saxo dont la « saga de Hadingus » notamment, au premier livre des *Gesta Danorum*, illustre bien la formule et éclaire le sens².

1. V. ci-dessus, p. 17-23.

2. *La saga de Hadingus*, 1956 [= *Du mythe au roman*, 1970], chap. vi (« La première digression mythologique : géants, dieux Aes et dieux Vanes »), vii (« La seconde digression mythologique : la guerre des Aes et des Vanes »).

Hadingus est le dieu Njördr transposé en héros. En héros, plutôt en Viking, ce qui ne va pas sans acrobatie, étant donné le caractère essentiellement pacifique de Njördr dans la mythologie (tel est d'ailleurs le destin de tous les êtres divins — y compris cet autre « paisible » qu'est Baldr — que Saxo a mobilisés dans ses neuf premiers livres, les « livres mythologiques », pour donner une préhistoire à son histoire danoise). Mais il était impossible à quelque mythographe scandinave que ce fût de parler de Njördr, de la vie et du parentage de Njördr, sans mentionner la distinction, l'opposition des dieux Ases et des dieux Vanes, et même leur guerre initiale, puisque c'est en conclusion de cette guerre, en vertu du traité de paix, que les grands dieux Vanes — Njördr, Freyr, Freyja — deviennent les associés des Ases, membres avec eux d'une seule communauté, et puisque, plus spécialement, cette guerre constitue une coupure dans la vie de Njördr : pur Vane auparavant (avec un mariage incestueux), ensuite Vane retouché selon la « morale » des Ases (avec un nouveau mariage non incestueux). Saxo, qui d'ailleurs, en cette circonstance, paraît avoir mal compris la théologie païenne des anciens Scandinaves, ne pouvait, tous ses personnages étant des hommes, transposer comme telles ces divisions des êtres surnaturels. Il ne les a pas laissés perdre cependant : par deux fois, au début, au moment où la mythologie imposait une définition différentielle des Ases et des Vanes, puis au tournant de l'action, au moment où la mythologie présentait la guerre et la réconciliation des deux groupes divins, Saxo a inséré, en longues parenthèses, sans utilité, sans rapport avec l'action, deux exposés, l'un théologique, l'autre mythologique, correspondant avec des maladroites évidentes à ces deux éléments fondamentaux du récit prototype.

Il doit en être de même dans le roman de Starcatherus. Si Saxo a inséré ici une définition différentielle de Thor et d'Othinus qui n'est nullement nécessaire à l'action telle qu'il l'expose, c'est sans doute que, dans la saga scandinave sur Starkaðr qu'il a utilisée, l'opposition de caractère entre Þórr et Óðinn jouait au contraire à ce même endroit un rôle important et par conséquent que l'« historien » danois a ici modifié, simplifié le récit du sagamadr inconnu, supprimant de l'intrigue un exemple particulier de la rivalité des deux dieux et le remplaçant par une théorie générale.

On peut certes objecter que le récit de Saxo présente bien, virtuellement, une opposition dans les comportements des deux dieux envers le héros et que cela suffit à motiver leur confrontation en forme de digression théologique : l'action de Thor est pur bienfait, sans contrepartie mauvaise, tandis que l'action

d'Othinus est fâcheusement ambivalente et qu'il ressort des termes mêmes de Saxo que c'est parce qu'il avait besoin du premier forfait qu'il s'est tellement intéressé au héros. Il n'en reste pas moins que Thor ne s'oppose pas ici directement, activement, à Othinus, n'intervient pas, par exemple, pour défendre contre ce mauvais sort son protégé du premier instant.

Une difficulté s'ajoute à celle-ci¹. Le rôle d'Othinus est conforme à ce qu'enseigne sur Óðinn la tradition scandinave : dieu souverain, il accorde des dons qui valent des « sorts », c'est-à-dire fixe une destinée ; dieu complexe, inquiétant, malfaisant, il compose cette destinée avec des privilèges « bons » assortis d'une exigence « mauvaise ». Qu'il s'intéresse à Starkaðr, géant de naissance, géant humanisé, n'est pas non plus surprenant : plus d'un trait de l'ambigu Óðinn, à commencer par son ascendance, le rapproche de cette race. Au contraire le rôle que Saxo fait jouer à Thor est singulier : en toute circonstance, ce dieu est l'ennemi irréconciliable de tous les géants ; il tue ceux qui s'aventurent chez les Ases et va tuer les autres chez eux, le pays des géants étant le théâtre ordinaire de ses exploits. Or, rencontrant un jeune géant qui, circonstance aggravante, est marqué d'une monstruosité — six bras — qui le rend trois fois plus dangereux, il ne le tue pas ; le tenant à sa merci, non seulement il ne l'anéantit pas, mais il fait sur lui une série d'opérations chirurgicales qui le normalisent. Cet unique manquement que fait Thor à sa vocation reste inexpliqué : Saxo est ici suspect *a priori* de n'avoir pas compris ou d'avoir altéré un état du récit où Þórr restait fidèle à lui-même — ce qui, soit dit en passant, semble recommander de préférer, pour la naissance, la version islandaise.

D'autre part, si le récit de la saga est plus satisfaisant quant à la théologie, il ne va pas non plus sans difficultés.

Þórr et Óðinn s'opposent, s'affrontent même, au parlement des dieux, dans le conflit dont le jeune Starkaðr est l'enjeu : Þórr est constamment hostile, Óðinn constamment bienveillant. L'hostilité de Þórr a deux causes, dont la première est tout à fait conforme à son caractère : le premier Starkaðr étant de la race des géants, qu'il abhorre, il ne l'a pas « retillé », mais tué ; et il prolonge naturellement sa haine jusque dans le petit-fils, bien que celui-ci, à part les « marques » des bras supplémentaires que l'hérédité lui a imposées, soit un homme. La seconde cause est plus étonnante, du moins dans un des deux exposés successifs qu'en donne la *Gautreks saga* ; le chapitre III

1. Ce qui suit est la rectification de mes propositions antérieures (cf. ci-dessus, p. 20-21), annoncée dans *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 78, n. 1 (cf. p. 88 n. 2).

ne raconte rien que de normal : le géant, suivant la pratique de sa race, a enlevé une jeune fille, apparemment sans son consentement; le père a demandé secours à Þórr, Þórr a supprimé le ravisseur et rendu la victime à sa famille, une victime qui porte dès lors en son sein le père du héros de la saga. On a rapproché avec raison cette action vengeresse de Þórr de quelques-uns des exploits que lui attribue la mythologie : plus d'un géant a succombé sous son marteau pour avoir enlevé ou menacé d'enlever une belle déesse. Mais, au chapitre VII, quand Þórr énonce ses griefs dans l'assemblée des dieux, il raconte autre chose : la jeune fille avait eu à « choisir », *kjósa*, comme dans un *svayamvara* indien, et elle avait préféré (*kaus... heldr en...*) le géant au dieu, et à quel dieu : lui, le « Þórr des Ases »; et si Þórr a tué le géant, c'était en punition de cette outrecuidance; simplement, il s'y est pris un peu tard, quand la jeune fille était déjà, si l'on peut dire, par fils interposé, grosse de son petit-fils, le second Starkaðr, en sorte que, pour mettre fin à cette vilaine engeance, Þórr doit, dans la fixation des destinées, condamner avant tout le jeune Starkaðr à n'avoir ni fils ni fille, *hvórki eiga son né dóttur*. Cette concurrence amoureuse d'un géant et de Þórr, et généralement la notion d'« amours de Þórr », sont choses singulières, même si l'orgueil plutôt que le sentiment paraît animer ici le dieu. Gardons-nous cependant de conclure trop vite que cette donnée romanesque est l'invention tardive d'un *sagamaðr*. En tout cas, notons que, ainsi imposée par Þórr, la malédiction des trois *níðingsverk* se comprend : puisque Óðinn a gratifié le héros de trois vies, Þórr, sans rien prévoir de précis, annonce trois forfaits. Ce n'était pas le cas, on se le rappelle, dans Saxo où Othinus, qui n'a besoin que d'un *facinus* de Starcatherus, en annonce, en commande cependant trois.

Les rapports d'Óðinn et de Starkaðr sont à la fois plus simples et plus compliqués que chez Saxo. Plus simples parce que, dans la scène où les deux dieux, par une espèce de stichomachie, déterminent contradictoirement le caractère et la destinée du héros, tout le bien est fourni par Óðinn et tout le mal, comme on peut l'attendre d'une rancune tenace, est imposé par Þórr. Plus complexes aussi et, pour tout dire, peu compréhensibles, parce que, d'une part, la faveur d'Óðinn envers Starkaðr aboutit à lui demander, à lui faire commettre un grand crime qui va le déshonorer et que, d'autre part, ce crime est l'effet d'une étrange et exceptionnelle connivence de la haine de Þórr et d'un besoin d'Óðinn.

Si l'on fait abstraction de la malédiction de Þórr, en effet, la conduite d'Óðinn et le développement de l'intrigue sont logiques : Óðinn, depuis longtemps, depuis l'enfance de Starkaðr,

l'a choisi pour être l'officiant dans l'immolation de Víkarr; pour cela, il a fait du jeune homme son débiteur, d'abord en l'élevant et en faisant de lui un héros éminent; puis, lors de la fixation contradictoire de son destin, en accumulant en sa présence les « bonnes » formules. Il ne lui reste plus qu'à présenter son compte créditeur, et c'est ainsi en effet qu'il utilise les dons : *Vel muntu nú launa mér*, « Tu dois maintenant me récompenser pour l'éducation, *fóstri*, pour l'assistance, *lidsemd*, que je t'ai données. » Et Starkadr est tellement endetté, peut-être aussi tellement attaché à son père nourricier, qu'il ne fait aucune objection : *Vel, sagði Starkadr...*

L'intervention de Þórr dérange cette ordonnance : car, si c'est Óðinn qui décide que le héros vivra trois vies d'homme, *at hava skal lífa þrjá mannzaldra*, c'est Þórr qui, en ripostant que le héros commettra une vilénie dans chacune, *hann skal vinna níðingsverk á hverjum manuzaldri*, annonce, autorise, rend vraiment « fatale » l'action criminelle qu'Óðinn va demander à Starkadr, qu'il a ménagée depuis tant d'années et dont, juste avant la scène de l'assemblée des dieux, il a déjà réuni les conditions immédiates (absence de vent rendant la navigation impossible, présence d'un arbre et d'un billot « naturellement » aptes au simulacre de pendaison). Comment comprendre ce qui paraît être une contradiction ? On peut à la rigueur penser que, après qu'Óðinn a réuni les conditions matérielles du crime où il va engager Starkadr, il souhaite en partager avec d'autres la responsabilité (encore que ce ne soit pas dans ses habitudes), se faire en quelque sorte couvrir moralement par une décision collective des dieux : d'où ce þing, cette assemblée générale des plus hautes divinités qui se tient, ô merveille, juste dans un îlot voisin de la flotte immobilisée. Mais comment se fait-il que Þórr donne juste à Óðinn ce qu'Óðinn est venu chercher ? Admettra-t-on une complicité entre les deux dieux qui ont l'air antagonistes ? L'ensemble du récit l'exclut. Supposera-t-on que, dans son omniscience, Óðinn a prévu que Þórr lancerait la malédiction des « trois vilénies » ? L'hypothèse est gratuite. Ou bien, plus subtilement, le rusé, le machiavélique Óðinn a-t-il agi avec Þórr, personnage tout d'une pièce, modèle d'honneur sans compromis, comme le toréador « travaille » le taureau, n'énonçant le don des « trois vies » que pour entraîner la riposte « avec un déshonneur dans chacune » ? Mais outre que la riposte de Þórr eût pu être différente (trois grands malheurs, trois déchéances physiques...), ce n'est pas, en fait, Óðinn mais Þórr, qui, à ce point du débat, mène le jeu, oriente la discussion : le don des « trois vies » par Óðinn n'est que la compensation, la contrepartie de la première malédiction de Þórr; Starkadr, a

dit Þórr, n'aura pas de postérité. Soit, dit Óðinn, mais il vivra lui-même le temps de trois générations. Et c'est seulement alors, pour contrer ce contrage, que Þórr fait sa deuxième malédiction, celle des trois vilénies. En fait, aucune explication n'est satisfaisante et, de quelque manière qu'on le retourne, l'imbroglie ne se résout pas; peut-être le sagamaðr a-t-il altéré, compliqué, la matière traditionnelle ?

On pourrait espérer quelque lumière du poème, plus ancien, inséré dans la saga et dont le récit en prose n'est qu'un commentaire. Mais le caractère elliptique, rhétorique de ce *Víkarsbálkr* fait que ses expressions les plus précises laissent place au doute. Certes, dans cette sorte de confession, de plaidoyer qu'il fait après le crime devant l'assemblée hostile et goguenarde des nobles suédois, Starkaðr impute formellement à Þórr la responsabilité du meurtre de Víkarr, avec une allusion à la malédiction des trois *níðingsverk*¹ :

*Þess eyrindis
at Þórr of skóp
níðings nafn,*

...

*hlaut ek óhróðigr
illt at vinna.*

« Alors il m'arriva
que Þórr m'imposa comme sort
le nom de vilain,

...

il m'échut, sans gloire,
de commettre le mal. »

Et à la strophe suivante, c'est un pluriel pudique — « les dieux » — qui dissimule Óðinn, la volonté et l'initiative d'Óðinn :

*Skylda ek Víkar
í víði hávum
geirþjófsbana
godum at signa ;
lagða ek geiri
gram til hjarta.
Þat er mér harmast
handaverka.*

1. Str. 26 (= 31 de la saga).

« J'ai dû
à un arbre haut
consacrer aux dieux
Víkarr, meurtrier de Gejrþjófr;
j'enfonçai la lance,
au héros, jusque dans le cœur.
C'est le plus pénible, pour moi,
des actes de ma main. »

Ainsi, dans l'opérette, la Belle Hélène accuse la fatalité, oubliant et son vouloir propre et la démarche du prince troyen... Starkadr met en relief le méchant « sort » jeté par Þórr et escamote tout ce qui a suivi, entre la malédiction et son premier effet. Cette présentation, évidemment tendancieuse, n'innocente pas plus Óðinn qu'elle ne l'innocente lui-même et n'atteste pas, comme on l'a pensé parfois, une troisième variante où, Óðinn n'étant pour rien dans l'affaire, c'est directement et seulement Þórr qui aurait imposé et réglé le crime. D'ailleurs la mention qu'une strophe antérieure (8 = 3) fait de Hrosshársgrani ne permet pas d'écarter si facilement le grand dieu souverain : Hrosshársgrani est sûrement Óðinn dans le poème comme dans le récit en prose et sa sollicitude pour Starkadr ne peut pas y être plus désintéressée.

A travers ces difficultés et même ces contradictions, et qu'on admette à l'origine une seule variante que Saxo aurait très considérablement altérée et les textes scandinaves mieux conservée, ou bien déjà deux variantes sensiblement différentes, il demeure cependant un schéma assez clair, unique, mais avec deux options.

1. Starkadr est soit un géant à bras multiples ramené par Þórr au « module humain », soit le petit-fils, homonyme, d'un géant à bras multiples tué par Þórr, petit-fils qui porte les traces physiques de cette ascendance monstrueuse.

2. Deux divinités antagonistes interviennent à ses débuts.

a) L'affabulation de Saxo, qui réduit cet antagonisme, en excursus, à une discussion théologique sans effet sur l'événement, réduit aussi l'intervention de Thor à l'opération initiale, bienfaisante, bienveillante qui, du géant monstrueux a fait un homme normal; et c'est à Othinus qu'elle réserve la fixation des sorts, de tous les sorts, bons et mauvais, réduisant d'ailleurs aussi les mauvais sorts à un seul, celui des trois *facinora* qui obèrent les trois *vitae* et dont le premier est immédiatement nécessaire à Othinus.

b) Dans la saga, l'antagonisme est actif, s'exprime longuement dans la fixation des sorts; les deux dieux se disputent en quelque sorte le héros, l'un voulant en faire un homme heureux, l'autre un homme malheureux; et c'est alors qu'est commis le premier

crime, dont Óðinn a besoin et qu'il a préparé de longue main, mais dont la décision, en tant que *fatum*, est prise par Þórr au moment où il va s'accomplir.

4. *Les facinora, Starcatherus et les rois.*

La suite du roman, depuis les lendemains du premier *facinus* jusqu'à l'accomplissement du troisième, ne fait aucune difficulté : l'essentiel en a été rappelé tout à l'heure et il semble que Saxo, dorénavant notre seule source, ait pleinement compris, respecté la tradition scandinave, qui ne nous est pas parvenue en langue indigène, mais qui a sûrement existé, puisque l'annonce des trois *níðingsverk* dans la Gautrekssaga n'a de sens que si la deuxième et la troisième vilenie, et non pas seulement la première, ont été réalisées ensuite. Starcatherus donc, traverse ses trois vies humaines dans un vieillissement continu — peu après l'épisode du meurtre de Vicarus, Saxo l'appelle déjà *senex* — mais il garde toute sa vigueur, du moins jusqu'au troisième *facinus*, jusqu'à ce que soit épuisé l'effet conjoint du privilège de longévité et de l'immorale condition dont il a été grevé.

Les blessures terribles, mutilantes, qu'il reçoit dans plusieurs combats, l'hostilité qu'il manifeste en plusieurs occasions envers les petites gens (sauf les agriculteurs) correspondent à deux items de la malédiction que Þórr inflige à Starkadr dans la Gautrekssaga, items que Saxo n'a pas conservés comme tels mais dont l'existence dans son modèle est prouvée ici par leur accomplissement. En gros, cette carrière est une suite d'exploits formidables, d'exploits contre les barbares de l'Est et contre les agressifs voisins des Scandinaves; elle se déroule au service de rois suédois et danois envers lesquels le héros manifeste une loyauté et un dévouement sans faiblesse qu'il reporte volontiers sur les fils après la mort des pères. Simplement, de même qu'il a aidé Óðinn à tuer son premier maître et ami d'enfance le roi Víkarr, il manque encore exceptionnellement par deux fois, à son devoir, poussé par le sort qui lui a été jeté : le second *facinus* est une fuite honteuse quand l'armée suédoise, dans les rangs de laquelle il combat, vient d'être ébranlée par la mort de son roi; le troisième, le plus vil, est la mise à mort, contre argent, d'un roi danois peu estimable, mais qui n'en est pas moins son maître.

Il est remarquable que les *facinora* dont Othinus dans Saxo, Þórr dans la Gautrekssaga, ont laissé le contenu dans une complète indétermination, soient ainsi réalisés tous trois dans une

même zone : les rapports du héros et des rois, ses maîtres successeurs. Il eût pu se laisser aller à bien d'autres excès déshonorants : or les deux meurtres qu'il commet sont ceux de rois qui ont confiance en lui, et sa fuite sur le champ de bataille aussitôt après la mort de son roi — un usurpateur, mais peu importe — est un manquement à un devoir posthume envers ce roi, et à un devoir grave, celui d'assurer la passation du pouvoir au fils héritier, devoir auquel, en d'autres circonstances il se conforme, par exemple en revenant du Danemark en Suède pour donner le trône au prince Sywardus, fils du roi Haldanus, « tué par des rivaux » (VI, VIII, 1).

Cette localisation des *facinora* s'explique : elle les rend particulièrement scandaleux, parce qu'ils contredisent ce qui, en dehors de ces trois circonstances, caractérise Starcatherus : une idée extrêmement élevée, une sorte de religion de la dignité royale, une vraie vocation de doctrinaire, de défenseur, voire de précepteur des personnes royales en tant que royales. Ce trait est même si essentiel au personnage qu'il justifie seul un épisode en trois parties, rempli de poèmes, aussi long à lui seul que le reste de la saga et qui, si on ne le considère pas de ce point de vue, y paraît un corps étranger : celui des rapports tumultueux du héros avec les enfants, fille et garçon, d'un roi danois qu'il a servi, le quatrième Frotho. Mais, beaucoup plus tôt et plus brièvement, sous le roi Frotho lui-même, il avait déjà fait la théorie de sa conduite.

C'est chez Frotho en effet qu'il avait fini par vivre après le premier *facinus* (VI, v, 1). Mais il gardait une grande liberté de mouvement, accumulant les exploits depuis Byzance jusqu'au pays, presque polaire, des « Byarmiens ». De ces longues courses, il rentra par hasard au moment le plus opportun, alors que les Saxons, mal soumis, avaient personnellement mis en cause et en péril le roi danois (VI, v, 6) :

Cependant les Saxons commencèrent à préparer leur révolte et n'eurent plus d'autre pensée que de vaincre sans guerre ce Frotho invincible à la guerre. Ils estimèrent que le meilleur parti était d'en finir avec lui par un duel. Ils lui firent donc porter un défi, le sachant prompt à saisir l'occasion d'un combat, sachant aussi que son courage ne se laisserait ensuite calmer par aucune exhortation. Enfin ils considéraient que le moment était particulièrement propice parce qu'ils étaient informés que Starcatherus, dont ils redoutaient plus que tout la vaillance, était occupé ailleurs.

Alors que Frotho hésitait encore et disait qu'il délibérerait avec ses conseillers avant de répondre, juste à ce moment Starcatherus revint de son expédition. Ce qu'il blâma le plus dans ce défi, c'est qu'il n'était pas convenable pour les rois de

se battre en duel avec d'autres que leurs égaux et de prendre les armes contre des hommes du commun. C'était donc plus justement, disait-il, à lui, Starcatherus, qu'il revenait de soutenir ce combat, puisqu'il était de naissance plus obscure¹.

Après cette déclaration, qui entraîne la conviction du roi, Starcatherus s'avance, affronte et tue l'énorme champion Hama dont les Saxons avaient voulu faire l'adversaire de Frotho.

Certes le héros, attaché à son roi, mesurait le péril et voulait le sauver. Mais, précise Saxo, ce n'était pas pour lui le plus important : après tout, un roi, autant et plus que tout autre guerrier, doit être brave et s'exposer, fût-ce dans un combat inégal. Mais il ne doit pas se dégrader. Symétriquement, le principal tort des Saxons n'était ni leur révolte, ni leur défi, mais leur méconnaissance de la dignité, de la transcendance de la royauté : il y a une classe royale, *compares*, ayant des droits et devoirs propres et opposée à tout le reste. Pas plus dans la vie internationale que dans son royaume, le roi ne doit descendre au niveau des *populares* compatriotes ou étrangers; aucun *popularis* ne doit s'élever au niveau d'un roi, surtout avec l'intention de le surpasser.

Le long épisode des enfants de Frotho (VI, VI, VII, VIII) ne fait que développer et mettre en scène, à la génération suivante, le même enseignement. Starcatherus y est à la fois homme de doctrine et homme d'action; il fait un cours magistral et dirige impérieusement, si l'on peut dire, des travaux pratiques.

Frotho est mort, assassiné par un Danois nommé Suertingus, qui d'ailleurs a péri lui aussi dans l'occasion. C'est le fils de Frotho qui a occupé le trône. Mais ce jeune homme, Ingellus (Ingjaldr), a une conduite étonnante. Au lieu de chercher à venger son père, il épouse la fille du meurtrier et prend pour familiers les frères de sa femme. Il s'abandonne aux plaisirs : non seulement, dans la chambre à coucher, à la volupté plantureuse que lui fournit légitimement sa compagne, mais aussi dans la salle à manger, à une goinfrerie longuement, réalistement décrite, où éclate en outre son intimité scandaleuse avec ses commensaux : ses beaux-frères, les fils de Suertingus.

Starcatherus ne peut supporter le spectacle de cette *intemperantia*. Pour ne pas risquer de paraître encourager cette débauche, *luxuriae assensor*, il quitte le Danemark, change de maître

1. *Cunctante vero Frothone seque cum amicis super dando responso collocuturum dicente, supervenit Starcatherus piratica iam regressus; qui ex hoc maxime provocationis habitum reprehendit, quod diceret regibus non nisi in compares arma congruere eademque adversum populares capienda non esse; per se vero tamquam obscuriore loco natum pugnam rectius ministrandam existere.*

et se met au service du roi suédois Haldanus. Mais, d'Upsal, grondant d'indignation, il surveille ce qui se passe à la cour de Danemark. Il faut reconnaître qu'il s'y passe des choses singulières, peu compatibles avec la majesté d'un sang royal.

Il y a d'abord Helga (VI, vi), la sœur nubile d'Ingellus. Cette malheureuse accepte les assiduités, les familiarités, bientôt les exigences d'un orfèvre, *auri faber*, un de ces hommes des basses classes que Starcatherus méprise particulièrement, n'estimant que les travailleurs de la terre et, parmi les *fabri*, ceux-là seuls qui forgent les armes. Fier sans doute de sa richesse, ce malotru se fait gratter les cheveux par Helga, puis, ouvrant son caleçon, invite la jeune fille à l'épouiller.

Starcatherus se met en mouvement, avec le don de transport plus que rapide qu'il semble tenir de ses origines gigantesques, et apparaît dans la salle où se donnent ces soins dégoûtants. Il bondit aussitôt vers l'orfèvre, l'empêche de fuir, lui débite les fesses en tranches à coups d'épée et exprime ses sentiments aux deux coupables en quatre-vingt-douze alexandrins qui sont certainement la paraphrase d'un poème scandinave. A la jeune fille il veut bien accorder quelques circonstances atténuantes, mais quel sermon ! Le moine scanien lâche la bride à son goût de l'*amplitudo* :

*Defer auis, uenerare patres, memor esto parentum
et proavos metire tuos, stet gloria carni.*

« Respecte tes aïeux, vénère tes ancêtres, souviens-toi de qui t'a mise au monde, mesure ta race : que l'honneur reste attaché à ta lignée. »

Il écrase de son mépris l'orfèvre mutilé :

*Quis furor incessit ? Quod te, faber improbe, fatum
impulit ingenuam tentare cupidine stirpem ?*

« Quelle folie te possède ? Quelle fatalité, infâme orfèvre, t'a poussé à porter ton désir sur une noble race ?... »

Puis il revient à la fille de Frotho :

*Aut quis te, virgo clavis dignissima fulcris,
egit in obscuram Venerem ?...*

« Et toi, jeune fille, digne entre toutes d'un lit illustre, qui t'a poussée à des amours vulgaires ?... »

Mais ce n'est là qu'un prélude. L'exécution faite, Helga redressée, Starcatherus retourne en Suède d'où il continue à observer le Danemark sans indulgence et, quand il le juge nécessaire, repasse les détroits avec sa vélocité surnaturelle.

Après une seconde « leçon » donnée à un jeune noble de bonne volonté, mais étourdi, fiancé d'une autre fille de Frotho (VI, VII), voici la troisième scène, le gros morceau : Starcatherus s'en prend au roi lui-même, au faible Ingellus (VI, VIII) ¹.

Le vieux héros vient juste de mettre sur le trône de Suède le jeune Sywardus que les assassins de son père empêchaient de régner, quand il apprend, *fama rei crebrescente*, que les abominations de la cour danoise ne sont plus tolérables. Il décide d'en finir et il se met en route avec une grosse charge de charbon sur l'épaule. A ceux qui l'interrogent, il répond qu'il va, avec ces charbons, aiguïser l'âme émoussée du roi Ingellus, *Ingelli regis hebetudinem ad acuminis habitum carbonibus se perducturum*.

Il arrive dans la salle où Ingellus, avec sa femme d'abord, avec sa femme et ses beaux-frères ensuite, se livre aux plus formidables excès et raffinements gastronomiques. Méconnu et traité sans estime par la *regina*, mais bientôt reconnu par Ingellus et dès lors entouré de trop d'égards, il refuse de manger, jette à la tête de la reine les cadeaux qu'elle lui fait maladroitement remettre, fracasse le musicien chargé de l'amadouer et récite à Ingellus des poèmes, à la fois d'invectives et d'exhortation : la source de ces pièces lyriques est certainement, ici encore, un ou deux poèmes scandinaves, mais la virtuosité et la verve de Saxo ont non moins certainement surpassé les modèles ². Ce que le héros reproche au jeune roi dans ces strophes saphiques, vingt et une strophes dans le premier poème, quarante-neuf dans le second, c'est de fraterniser avec les meurtriers de son père au lieu de le venger ; c'est d'être *virtute vacuus*, de s'abandonner à la volupté, — et cela dans un latin très cru, qui suit par exemple les mouvements de la main d'Ingellus sur les parties les plus secrètes du corps de sa femme — et aussi à la gloutonnerie qu'il appelle *petulantis stomachi ingluvies* ; mais c'est surtout, couvrant et alourdissant les autres griefs, de ne pas se conduire en roi.

Dans ce torrent d'éloquence, il ne désigne le jeune homme comme roi qu'une seule fois, à la troisième personne, avec d'écrasantes épithètes, alors qu'il rappelle avec emphase la conduite du *rex* Frotho, les pratiques habituelles des *reges*, de l'assemblée des rois, *contio regum*. Ainsi, dans le premier poème, il se reproche la mort de Frotho : « Je n'aurais pas dû m'éloigner de toi, car c'était ton arrêt de mort, *maxime regum* (str. 12) ». « Que n'étais-je là quand un hôte perfide égorgeait le roi, *regis*

1. On sait qu'une forme ancienne de cet épisode a inspiré un beau passage du *Beowulf*, dans une tout autre affabulation, v. 4014-4133.

2. Le texte complet et la traduction de ces invectives sont donnés ci-dessous dans l'Appendice II.

iugulum petebat (str. 13) ». « Que ne suis-je mort avec le roi, ou en le vengeant, *pari gaudens sequer beatum funere regem...* » En repoussoir, le nouveau roi, Ingellus (str. 19) :

*Sed probum quaerens adii gulosum
deditum ventri vitioque regem
cuius in luxum studium refudit
foeda voluptas.*

« Venant ici chercher un roi vertueux, j'ai trouvé un glouton, livré à son ventre, au vice, dont une honteuse volupté a tourné l'âme à la débauche. »

Le second poème développe sans mesure ce thème du roi dégénéré; voici par exemple la figure qu'y reçoit la gourmandise (str. 12) :

*Quis prior regum potuit gulosus
viscerum putres agitare sordes
aut manu carptim fodicare foedum
alitris anum?*

« Lequel des précédents rois a pu, glouton, remuer les saletés putrides des boyaux ou, de la main, détachant les morceaux, piquer dans l'immonde anus d'un oiseau ? »

Et le scalde champion crie sa douleur (str. 30-31) :

*Unde, cum regum tituli canuntur
et ducum vates memorant triumphos
pallio vultum pudibundus abdo
pectore tristi.*

*Cum tuis nil eniteat trophaeis
quod stilo digne queat adnotari
nemo Frothonis recitatur heres
inter honestos.*

« C'est pourquoi, quand sont chantés les mérites des rois et que les poètes célèbrent les triomphes des chefs, le cœur serré, je cache de honte mon visage dans mon manteau.

« Comme nul lieu ne brille de l'éclat de tes trophées, que tu n'as rien fait qui mérite d'être consigné par écrit, l'héritier de Frotho, comme s'il n'existait pas, n'est pas cité parmi les hommes de cœur. »

De plus en plus violent, il fustige Ingellus pour qu'il retrouve le sens, comprenne les exigences de sa fonction royale (str. 37) :

*Te pudor late comes insequetur
et gravi vultum feriet rubore
quando magnorum sociata ludit
contio regum...*

« La honte t'accompagnera partout et fera impitoyablement rougir ton visage, lorsque l'assemblée des grands rois se réjouira dans ses fêtes. »

La merveille se produit. En prose cette fois, Saxo décrit la métamorphose du jeune homme :

Le roi, d'abord, ne prêta au poème que des oreilles vides. Mais ensuite, animé par l'exhortation plus pressante de son précepteur, il sentit tardivement s'allumer dans son cœur la chaleur de la vengeance et, de commensal, il devint l'ennemi de ses hôtes. Volant au bout de la table, il jeta tout l'élan de sa colère sur ses convives, tira l'épée contre les fils de Suertingus de la façon la plus sanglante et, de son poignard dégainé, égorgea ceux dont il avait flatté la gueule avec les délices de sa table.

Et voici la glose de Saxo, à la gloire d'un héros qui, visiblement, est proche de son cœur :

Quelle admiration ne devons-nous pas avoir pour ce vieillard qui, par un éloquent avertissement, expulsa de l'âme du roi un vice sans bornes et, à la place, toute malice ayant été extirpée, fit les très efficaces semailles de la valeur ? Égalant lui-même dans son action la main du roi, non seulement il donna l'exemple le plus complet de sa propre vaillance, mais encore il ramena dans le cœur d'un autre la vaillance qui en avait été arrachée.

Et le héros récite, est censé composer pour la circonstance cinquante-sept alexandrins, une dernière pièce poétique d'ailleurs incomplète, fragmentaire, qui achève le sixième livre et qu'ouvre le cri par lequel il accorde à Ingellus, au vocatif, le titre de *rex* qu'il lui avait jusqu'alors refusé ou donné par seule dérision :

*Rex Ingelle, vale, cuius iam prodidit ausum
plenum animi pectus...*

« Roi Ingellus, salut, toi dont le cœur plein de vaillance a enfin produit un coup audacieux... »

Et il reprend plus loin le titre, encore au vocatif, pour engager le jeune roi, qui vient de tuer ses beaux-frères, à se débarrasser de leur sœur, sa femme :

*Tu quoque, rex, saevam, si quid sapis, effuge nuptam,
ne lupa consimilem sibi fetum gignat et ex te
belua consurgat proprio nocitura parenti...*

« Si tu as du sens, roi, échappe à ta redoutable épouse de peur qu'elle n'enfante un fruit pareil à elle-même et qu'un fauve ne naisse ainsi de toi, fatal à son propre père. »

Ainsi s'exprime, dans un paroxysme, la principale « idée » de Starcatherus. On voit que, derrière son attachement sentimental à la personne, puis à la mémoire de Frotho, c'est bien la royauté qu'il sert, impérieusement, doctoralement, véritable *educator*, entraînant le fils du grand roi, le jeune roi, à une action royale en conclusion de laquelle il lui décerne, on pourrait dire : lui confère, le titre qui fait l'objet de son culte et qu'il ne lui refusait que pour le lui rendre avec tout son contenu, toute sa grandeur. Cette défense passionnée, agressive, de la dignité royale est vraiment fondamentale dans le personnage.

Une fois Ingellus « rectifié », Starcatherus peut repartir l'esprit libre pour d'autres combats, qui culminent, au début du huitième livre, dans la fameuse bataille de Bravalla dont il est dit qu'il composa lui-même, en vers, le récit.

5. La fin de Starcatherus ; Starcatherus et Hatherus.

Saxo reste aussi, en son huitième livre notre seule autorité pour le récit de la mort de Starcatherus : les quelques données qu'on a pensé pouvoir demander au folklore local — car les *Gesta Danorum* nomment le lieu où l'événement se serait produit — ne sont que du Saxo folklorisé ou de hardies assimilations, demi-savantes, entre le héros de Saxo et des géants de fables locales. Aucun *excursus* dans aucune saga, aucune allusion dans un poème scaldique, ne nous renseigne. Cette étroitesse de l'information est regrettable car, comme pour les « enfances », le moine, passionné de traditions nationales mais mal préparé à les comprendre en profondeur, a certainement fait quelques confusions : pour tout dire d'un mot, son récit n'est pas complètement compréhensible, soit qu'il ait juxtaposé plusieurs variantes comme pourraient le suggérer certaines reprises, soit qu'il ait maladroitement rationalisé ou simplement altéré sa matière. Suivons-le pas à pas.

Starcatherus, ayant épuisé ses trois vies, n'est plus qu'une ruine. Lui qui l'instant d'avant, malgré son âge, était encore le champion en activité, en qui son maître le roi Olo avait toute confiance, que les conjurés engageaient contre argent pour mettre fin au règne de ce dangereux tyran, et qui, ensuite, les punissait vigoureusement de l'avoir séduit, le voici soudain presque aveugle, appuyé sur des bâtons, gardant certes assez de force pour assommer les imprudents qui l'approchent, mais incapable de manœuvrer, d'assaillir. Et pourtant cet épisode final succède immédiatement au meurtre d'Olo et au châtement des conjurés, non pas seulement dans le temps, mais en raison : il en est la

conséquence. Si l'on tient à rétablir quelque vraisemblance dans le fabuleux, on admettra que, après le troisième et dernier *facinus* prévu, la formule par laquelle Othinus lui avait conféré deux rallonges de vie, n'ayant plus d'objet, a cessé d'opérer et que le héros a été brusquement marqué des stigmates d'une extrême, d'une triple vieillesse.

En tout cas, *prolixa iam aetate defessus*, il décide qu'il ne mourra pas ainsi de *senium*, ni de maladie; *egregium fore putavit, si voluntarium sibi conscisceret exitum, fatumque proprio maturasset arbitrio*, « il estima qu'il serait beau de s'assurer une mort volontaire et de hâter sa fin par une libre décision ». En quoi, remarque judicieusement Saxo, il se conforme à la vieille morale des Germains, si souvent illustrée et couverte dans l'*Ynglingasaga* du grand nom d'Óðinn : *adeo quondam rei bellicae deditis morbo oppetere probrosum existimatum est*, « tant il est vrai que, aux yeux des hommes adonnés à la carrière des armes, mourir de maladie était chose honteuse ». Le vieillard a en outre une raison plus personnelle d'en finir : le remords de son dernier *facinus* ou, plus profondément, le sentiment qu'avec ce dernier *facinus* sa vie a perdu l'ambiguïté qui lui donnait un sens si particulier; c'est pourquoi, liant sa propre mort à celle d'Olo, il décide de consacrer l'argent qu'il a honteusement reçu, le prix du sang de son maître, à s'acheter le meurtrier de son choix (VIII, VIII, 1).

Portant deux épées et deux bâtons, il marche lentement et fait plusieurs rencontres. La première ne soulève pas de difficulté : elle n'est destinée qu'à mettre en valeur un trait de son caractère déjà plusieurs fois illustré dans un précédent épisode (l'orfèvre mutilé; les « sauveteurs » repoussés) et correspondant à une des fatalités que Þórr, selon la *Gautrekssaga*, lui a imposées, à savoir l'incompatibilité d'humeur qui l'oppose aux gens du commun. Un homme du peuple, *popularium quidam*, passe en effet à proximité et, estimant que c'était trop de deux épées aux mains d'un vieillard, *geminum gladiatorum usum seni supervacuum ratus*, lui demande de lui en céder une. Starcatherus feint de consentir, le laisse approcher et lui fracasse la tête (*ibid.*, 2).

Avec la seconde — et décisive — rencontre commence la difficulté. Un jeune homme, Hatherus, qui ne nous est pas d'abord présenté, revient de la chasse avec ses chiens et voit la scène de loin. Il ne reconnaît pas le vieux héros, et, par jeu ou par dérision, il expédie vers lui au galop deux de ses compagnons, qui sont naturellement reçus à coups de bâton et tués. Il s'approche lui-même, reconnaît Starcatherus sans que celui-ci le reconnaisse et lui demande s'il veut échanger une de ses épées contre son char, *an gladium vehiculo permutare vellet*. Rien

d'ailleurs, dans son attitude, n'est menaçant ni même insolent : un char ferait en effet mieux l'affaire de l'infirme qu'une seconde épée (*ibid.*, 2). Mais Starcatherus le prend pour un *irrisor* et récite cinquante-huit alexandrins (*ibid.*, 3-6), dans lesquels il déplore (v. 1-26) les misères de la vieillesse avancée, du *senium*, et où il rappelle sa vocation guerrière et ses exploits passés (v. 40-58 : *at mihi si recolo, nascenti fata dedere | bella sequi, belloque mori...*). Dans l'intervalle de ces deux thèmes (v. 27-39), il exprime un souhait remarquable, qui met soudain son jeune partenaire Hatherus dans un jour inattendu :

« Personne ne me témoigne de compassion, personne, dans la foule, ne console le vétéran, — personne, sauf peut-être Hatherus, s'il était ici, pour secourir le sort d'un ami brisé. Celui-là, quand il juge quelqu'un digne de son affection, sans dévier de la voie qu'il a choisie, il la suit avec constance et se refuse à défaire les liens qu'il a une fois formés. Celui-là aussi, à ceux qui ont bien mérité à la guerre, donne en abondance de dignes récompenses et s'occupe d'eux. Il distribue largement ses richesses et, par sa magnificence, s'applique à porter à son comble l'éclat de sa gloire et s'élève au-dessus de bien des puissants. Son courage dans la bataille égale son dévouement : prompt à guerroyer, refusant de fuir, avide d'engager le combat, incapable de tourner le dos à l'ennemi qui le presse ¹... »

Telle est donc la vraie nature de ce jeune chasseur insouciant que le hasard, apparemment au moins, a mis en présence du vieux héros qui, dans son humiliation, souhaitait ardemment le rencontrer seul de tous les hommes pour une aide qu'il ne précise pas. Et l'éloge qu'il fait de lui comme d'un personnage illustre conviendrait aux plus grands chefs vikings, aussi généreux envers leurs compagnons que braves devant l'ennemi.

Mais voici que d'autres poèmes insérés dans la prose nous ramènent en arrière, renouvelant en vers la scène qui vient de nous être contée en prose (*ibid.*, 7-9). Hatherus fait son offre en vingt-deux alexandrins : que le vieillard lui vende une de

1.

*Nemo mei curam celebrat, nec in agmine quisquam
solamen veterano adhibet, nisi forsans Hatherus
adsit et infracti rebus succurrat amici.
Ille, semel quemcumque pio dignatur amore
integer incepti studio constanter eodem
prosequitur primosque timet percellere nexus.
Ille etiam bello meritis bene praemia crebro
digna refert animosque colit, largitur honorem
fortibus et claros donis veneratur amicos.
Spargit opes laudisque suae cumulare nitorem
dapsilitate studet multos superare potentes.
Nec minor ad Martem pietatem viribus aequat,
belligerare celer, labi piger, edere pugnam
promptus et urgenti tergum dare nescius hosti.*

ses épées contre un char. En soixante-cinq alexandrins, Starcatherus dit à l'inconnu son indignation :

*improbe, verba seris facili temeraria labio
auribus inconcinna piis...*

et récapitule en détail les événements de sa vie glorieuse.

A la fin, un coup de théâtre se produit : au tour qu'a pris la conversation, le vieillard comprend qu'il a devant lui Hatherus. Mais, du même coup, nous apprenons une chose surprenante : ce Hatherus après lequel Starcatherus soupirait, comptant sur la fidélité de son affection, n'est autre que le fils de Lennus (ou Lenno), l'un des conjurés qui l'ont corrompu pour le décider à tuer Olo et que, redevenu lui-même, il a tués. Aussitôt il voit en lui le meurtrier idéal, celui qu'il se cherchait, et il le supplie de le tuer : n'est-il pas un garçon de noble naissance ? Ayant un père à venger, ce service qu'on lui demande ne rencontre-t-il pas son devoir ? Voici la scène jusqu'à sa conclusion.

10. Ainsi parla Starcatherus. Enfin, il comprit par les propos échangés (*mutuo sermone*) que c'était Hatherus, le fils de Lenno. Il réfléchit que ce jeune homme était de très haute naissance (*animadvertens iuvenem splendido loco natum*) et lui tendit la gorge pour qu'il frappât. Il l'exhorta à ne pas craindre de châtier le meurtrier de son père et il lui promit, s'il faisait cela, qu'il serait maître de l'or que lui-même avait reçu de Lenno. Et, pour exciter plus vivement son ardeur contre lui-même (*et ut eiusdem in se vehementius animum efferaret*), on dit qu'il l'exhorta en ces termes :

11. « Oui, et je t'ai en outre privé de ton père Lenno. Rends-moi la pareille, je te prie, abats ce vieillard qui veut mourir, frappe ma gorge d'un fer vengeur. Car mon esprit choisit l'aide d'un meurtrier illustre et se refuse à demander la mort à une main vile¹. Il est permis, par une décision pieuse, d'aller au-devant de l'arrêt du destin : ce qu'on ne peut fuir, il est licite de s'y précipiter.

Il faut nourrir l'arbre jeune, abattre le vieux. Il n'est que le ministre de la nature, celui qui renverse ce qui est près de finir (*minister naturae est, quisquis fato confinia fundit*) et qui fait tomber ce qui ne peut plus tenir debout.

La meilleure mort est celle qu'on recherche, quand on en a assez de la vie, quand on souhaite en finir. Qu'une vieillesse importune ne prolonge pas mes misères² ! »

1. *Quippe operam clari mens percussoris adoptat,
horret ab ignava fatum deposcere dextra.*

2. *Mors optima tunc est,
cum petitur, vitaeque piget, cum funus amatur,
nec miseros casus incommoda proroget aetas.*

12. En prononçant ces mots, il tira et tendit la bourse qui contenait sa fortune. Excité à l'idée de jouir de cet argent aussi bien que de venger son père, Hatherus promit de se conformer à ces prières et de ne pas repousser la récompense. Starcatherus lui tendit en hâte son épée et courba la tête devant lui, l'exhortant à ne pas frapper doucement, ni comme une femme. Il lui dit en outre que si, après l'avoir décapité, il sautait entre sa tête et son tronc avant que le cadavre fût tombé, cela le rendrait invulnérable aux armes¹. On ne peut décider s'il disait cela pour accorder vraiment un don à celui qui allait le frapper ou au contraire pour le punir (*quod utrum instruendi percussoris gratia an puniendi dixerit, incertum est*) : car il pouvait arriver que, pendant son saut, il fût écrasé par la masse de cet énorme cadavre.

Hatherus donc, d'un coup d'épée énergique, décapita le vieillard. On dit que la tête coupée, quand elle toucha le sol, mordit la glèbe, révélant par une terrible grimace quelle avait été la sauvagerie de l'âme qui mourait. Quant au meurtrier, soupçonnant quelque fraude sous les promesses, il se garda prudemment de sauter. S'il avait eu la témérité de le faire, peut-être eût-il été abattu par la chute du cadavre et, par sa propre mort, aurait expié celle du vieillard².

Hatherus brûla le corps dans la plaine de Røling et fit enterrer les cendres.

6. Hödr.

Cette fin laisse le lecteur insatisfait. D'abord par la variété, les contradictions des caractères successivement prêtés à Hatherus : à celle que nous avons déjà relevée — la transformation du jeune plaisantin en un célèbre chef de guerre, généreux et formidable, lequel se trouve être en outre le fils de Lennus — on voit qu'il faut en ajouter une autre. Si Starcatherus, de toutes ses dernières forces, souhaite sa présence, comme celle du seul ami qui puisse l'aider dans son désespoir; s'il reconnaît ensuite en lui le meurtrier idéal qu'il se cherche, c'est qu'il l'admire et qu'il l'aime : et cela exclut chez le jeune homme la bassesse et la vénalité, crime que le vieux héros n'a commis lui-même qu'une fois dans sa vie, par fatalité, et qu'il ne se pardonne pas. Or

1. ...*praefatusque, quod, si peracta caede ante cadaveris lapsum caput ac truncum medius intersiliret, armis innocuus redderetur.*

2. *Igitur Hatherus, adacto vegete gladio, senem capite demutilavit. Quod corpori avulsam impactumque terrae glebam morsu carpsisse fertur, ferocitatem animi moribundi oris atrocitate declarans. Percussor tamen, promissis fraudem subesse veritus, saltu non incautus abstinuit. Quem si temere peregisset, forte lapsi cadaveris ictu obrutus occisi senis poenas proprio funere persolvisset.*

voici qu'il corrompt autant qu'il dépend de lui ce jeune homme aimé et admiré : aux nobles motifs — un service héroïque à rendre au vieillard qui le supplie, le sang paternel à venger — il joint l'appel à la cupidité, l'offre des pièces d'or qu'il porte à son cou. Et le pis est que le jeune homme se montre accessible à cet argument. Tout cela, du point de vue de la morale guerrière, germanique, est d'une médiocrité qu'il est difficile d'attribuer à l'original utilisé par Saxo. Il y a d'ailleurs une raison plus objective d'y voir une altération, une péjoration : ce motif méprisable ne se trouve que dans la prose alors que le bref poème, le dernier que récitera Starcatherus et qui, comme tous ceux des premiers livres des *Gesta Danorum* (dont il est aussi, absolument, le dernier), est à coup sûr l'adaptation de strophes indigènes, n'y fait aucune allusion, se bornant aux exhortations nobles et à de non moins nobles généralités.

La gêne du lecteur a une autre cause : l'incertitude où Saxo le laisse de la véritable intention finale de Starcatherus à l'égard de Hatherus, et, à travers cette incertitude, la préférence que l'écrivain insinue pour l'hypothèse la plus déplaisante. A travers toute sa vie, sauf dans les trois *facinora* imposés par Othinus, le héros est un modèle non seulement de force et de bravoure, mais de droiture et de fidélité. De son origine gigantesque il tient des traits physiques, mais son âme, mise à part peut-être la rudesse et l'ampleur des colères, ne lui doit rien : pas trace des outrances, des désirs incontrôlés, des fanfaronnades, non plus que des tromperies qui caractérisent la conduite ordinaire des géants. Comment penser que, à cette dernière minute de sa vie, une nature plus profonde prenne en lui sa revanche, et qu'il trahisse par un vilain mensonge le garçon qui ne fait que lui obéir et ne le tue que pour le servir ? Ce serait un quatrième *facinus*, hors compte, qui détruirait le sens et la structure de cette longue biographie. De plus, la crainte prêtée par Saxo à Hatherus n'a pas d'appui dans l'événement : le tronc et la tête ne jouent pas les Symplégades et, si la tête mourante a sur le sol un comportement féroce, elle ne songe pas à l'homme qui l'a tranchée. La situation est donc bien différente de ce qu'on peut être d'abord tenté d'en rapprocher, par exemple de la scène que les légendes caucasiennes sur Soslan-Sosryko décrivent en de nombreuses variantes¹ : le héros a réussi difficilement à vaincre un ennemi caractérisé, un géant, aussi stupide que fort ; réduit à l'impuissance, pris au piège et ne pouvant échapper à la mort, celui-ci feint une soudaine bienveillance : que son

1. V. mes *Légendes sur les Nartes*, 1930, n° 21, p. 77-83 (six variantes) ; *Le Livre des héros*, 1965, p. 89-94.

vainqueur, après l'avoir décapité, dit-il, tire de son cou un certain tendon et s'en fasse une ceinture : il héritera ainsi de sa force. Justement soupçonneux, Sosryko fait d'abord l'essai de la ceinture sur un arbre; l'arbre se rompt, ou s'écroule carbonisé. Dans d'autres versions, une fois le géant décapité, sa tête bondit vers Sosryko et saisit l'épée à pleines mâchoires; Sosryko se met à courir, mais la tête ne lâche pas prise; à la fin pourtant, elle se refroidit, tombe, et Sosryko peut la scalper. Dans ce cas, et dans tous les cas analogues, le géant ou le monstre est fidèle à sa nature, prolonge à l'instant de sa mort une hostilité et une perfidie qui ne se sont jamais démenties ni cachées. Tout autres sont les circonstances de la mort de Starcatherus et l'on a l'impression que Saxo a tort de ne pas choisir la « meilleure » interprétation, de ne pas admettre que son héros est sincère, et de ramener justement la scène à ce thème usuel du géant se ménageant une vengeance posthume¹. Starcatherus a devant lui un homme qu'il admire, qu'il estime, qu'il aime; il lui demande un service exceptionnel, qui ne sera à aucun degré une faute, ne requerra aucune vengeance; il lui donne d'abord (avec une note désagréable d'achat) ce qu'il possède matériellement; mais il souhaite aussi lui transmettre un plus précieux trésor, non pas la force qu'il porte en lui, mais une capitalisation, une intégrale de cette force, qu'il n'a pas réalisée pour lui-même : l'invulnérabilité. Cela, il ne peut le faire que par une sorte de croisement de leurs corps, d'insertion du corps entier du jeune homme entre les fragments encore palpitants du sien dans l'instant même où passera, de la tête au tronc ou du tronc à la tête, le dernier courant mystérieux de sa vitalité : don et aussi union, fusion.

Mais qu'est exactement Hatherus, ce personnage dont nous avons vu l'incohérence, plutôt que la complexité? Depuis longtemps on a pensé que Saxo, par incompréhension ou à dessein, avait ici ravalé, humanisé une figure divine : Hödr, fils d'Óðinn. Dans la mythologie conservée, Hödr n'apparaît que comme le meurtrier aveugle, involontaire, de Baldr et, après la destruction et la renaissance du monde, associé à Baldr, comme le successeur d'Óðinn. Mais il y a des raisons — Hödr prolonge un vieux nom indo-européen du guerrier² — de penser

1. Et à un autre thème magique : passer entre les parties séparées d'un cadavre est efficace (purification; acquisition de privilèges), v. Olivier Masson, « A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime », *Revue de l'histoire des religions*, cxxxvii, 1950, p. 1-25.

2. Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1961, p. 278-279 : v.-islandais *höð* « combat » : v.-h.-allemand *hadu*, v.-angl. *headu* : v.-irlandais *cath*, « combat » (gaulois *Catu-riges*), thrace *Katu-*, etc.

qu'il a été d'abord une figure plus générale du Destin, notamment du Destin du combattant, avec sa longue incertitude et son issue plus que probable¹. La difficulté phonétique (*Hatherus* transcrit **Hadr* plutôt que *Hödr*) ne semble pas irréductible : le second élément du composé *Stark-(h)adr*² peut avoir agi sur le vocalisme du simple **Hotherus* — et cela d'autant plus qu'il est aussi plausible de penser que Saxo, ayant utilisé ailleurs Hödr — Hotherus (*Høtherus*)³ sous son nom légitime en le réduisant à une figure humaine et ne comprenant plus la théologie du dieu Hödr, a préféré ne pas répéter exactement le même nom.

On est allé parfois plus loin en ce sens, par exemple le regretté Jan de Vries dans son article de 1955 sur *Starkadr*⁴ : selon lui, ici comme d'ailleurs dans le mythe de Baldr, Hödr n'aurait pas d'existence propre, serait simplement « eine Erscheinungsform des Gottes Óðinn », une manifestation du dieu Óðinn, et le nom même de *Starkadr* ferait de ce personnage « ein Prototyp der odinischen Weihenkrieger », soulignant « den religiösen Charakter dieser Vorstellung ». Je n'accepte pas volontiers, quant à moi, cette réduction de plusieurs dieux à l'unité : le procédé a causé beaucoup de dommages à l'étude, par exemple, de la religion romaine, où des déesses aussi différentes que Mater Matuta, Feronia, Carina, etc., ont été considérées comme autant de « numina » particuliers d'une immense Juno. Il n'est pas plus recommandable pour l'interprétation de la religion scandinave. Hödr est une figure du cercle du dieu souverain-magicien-guerrier Óðinn, et l'une des plus proches, certes, mais il reste distinct et je ne me résigne pas, dans le mythe de Baldr, à admettre qu'Óðinn, en clair, sous son nom, essaie d'abord de prévenir, et finalement pleure un meurtre que, dans l'intervalle, il commettrait sous le couvert d'un autre nom. Avec cette réserve, en maintenant la dualité de Hödr et d'Óðinn, je pense néanmoins que Jan de Vries voit juste quand il écrit, après avoir mentionné le meurtrier de Baldr :

1. *Les dieux des Germains*, 1959, chap. III (« Le drame du monde : Baldr, Hödr, Loki »); *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 222-230.

2. Jan de Vries, *op. cit.*, p. 544, s. v. « *starkr* », écrit : « Dazu PN *Starkadr*, ält. *Störkuðr* (< *Stark-hödr*), vgl. ogot. *Starcedius* (= *Starki-pius*), fränk. *Starchildis*, *Starkfrid*, ae. *Starkwulf*, langob. *Starcolf*. » Comme second terme de composé, **haduR* donne tantôt -(h)*uðr* (*Niduðr* « der grimmige Krieger » = v.-h.-all. *Nidhad*, v.-angl. *Nidhad*; *Dörruðr* « der Speerkämpfer »), tantôt -(h)*adr* (*Andaðr* « der Gegner », **Anda-haduR* à côté d'*Anduðr*, *Önduðr*). Cf. Birger Nerman, *Studier över Svärtes hedna Litteratur*, 1913, p. 108-109.

3. V. « Hotherus et Balderus », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 83, 1962, p. 259-270; remanié comme Appendice III dans *Du mythe au roman*, 1970.

4. Cité ci-dessus, p. 26; le texte traduit ici est à la p. 296 de l'article.

Il y a encore un deuxième Hödr : le Hatherus qui apparaît dans le récit de la mort de Starkaðr. Il est le fils du Danois Lenno, que Starkaðr a tué, et il est lié au même Starkaðr par une fidèle amitié; c'est pourtant lui qui lui donne *den heissesten Todesstreich*. D'après Schneider, Hatherus serait une figure tardive, nullement héroïque. Ce n'est pas exact : il est Óðinn lui-même, le Hödr divin, qui rappelle à lui Starkaðr à la fin de sa vie, *Starkaðr zu sich heimholt*. Qu'on prenne garde à la forme singulière de la mise à mort : il n'y a pas de combat; au contraire le vieillard décrépît tend la tête au jeune homme, comme une victime sacrificielle, *pronom cervicem applicuit*, et Hatherus n'a qu'à frapper...

Plus près du texte, nous dirons : alors que deux des *facinora* de Starcatherus imposés par Óðinn (Saxo) ou par Þórr (*Gautreks-saga*) avaient été déjà commis et que le troisième *facinus* se préparait, Hatherus, c'est-à-dire le dieu Hödr, le Destin, proche d'Óðinn, entrait en relations amicales avec le vieux Starcatherus sous les traits d'un jeune homme, comme jadis (*Gautreks-saga*) Óðinn lui-même, sous les traits de l'homme mûr Hrosshársgrani, s'était fait l'éducateur du jeune Starkaðr en vue d'obtenir de lui, après des années de soins, le premier *facinus*. Le troisième *facinus* une fois accompli et, par ce crime, une fois épuisée la dernière rallonge de sa vie, Starcatherus, brusquement décrépît, veut mourir, appelle de ses vœux la présence de ce Hödr, le rencontre, providentiellement plutôt que par chance, et se fait tuer par lui dès qu'il l'a reconnu. Enfin, au moment de se faire tuer, il souhaite au moins transférer dans son meurtrier un privilège qu'il n'a d'ailleurs possédé lui-même que virtuellement : l'invulnérabilité. Dans la réalité théologique, ce serait littéralement une transfusion du héros dans le dieu; mais, sous les apparences humaines, ce n'est qu'un don proposé par le vieillard au jeune homme. Et, naturellement, dans le récit romanesque, les apparences humaines l'emportent : coupé de son origine, de sa valeur théologique, Hatherus n'est qu'un individu humain qui hésite, se défie du don et, finalement, ne l'accueille pas.

Ne disposant que de l'adaptation maladroite et infidèle de Saxo, il n'est pas possible d'être plus affirmatif ni plus précis quant à cette fin. L'essentiel est ceci :

Notre héros — ce géant à six bras remis par amputation dans la forme humaine, ou ce petit-fils humain, mais marqué de cicatrices héréditaires, d'un géant à huit bras —, après avoir, à ses débuts, été l'objet, l'enjeu des attentions opposées des dieux Þórr et Óðinn, après avoir développé sa carrière dans le cadre des trois vies accordées et des trois *facinora* imposés par

l'un ou l'autre de ces dieux, finit volontairement vie et carrière en se faisant tuer par un jeune homme derrière lequel nous entrevoyons un troisième dieu, tout proche d'Óðinn, Höðr; à ce jeune homme il déclare son affection et souhaite, sincèrement sans doute, transvaser en lui le meilleur de lui-même. L'épilogue du roman, on le voit, n'est pas moins étrange que l'ouverture.

Or l'épopée indienne connaît un héros du même type, que nous allons suivre, lui aussi, depuis une monstrueuse naissance miraculeusement réparée jusqu'à sa décapitation et son absorption par le dieu *percussor*.

CHAPITRE II

Śiśupāla

1. Naissance et destin de Śiśupāla.

Śiśupāla est, dans le Mahābhārata, un personnage épisodique ¹. Des rapports de proche parenté existent et des rapports d'hostilité s'établissent entre lui et Kṛṣṇa, mais il n'a pas de lien de parenté ni d'alliance avec les Pāṇḍava et n'a pas à intervenir, d'un côté ou de l'autre, dans le conflit où tous les grands noms de l'épopée s'affrontent : il est mis à mort dès le second chant. Cependant, se conformant à la règle du jeu, cet être en apparence purement humain est l'incarnation humaine d'un être de l'au-delà : du puissant démon qui, dans plusieurs vies antérieures, a déjà rencontré d'autres incarnations de Viṣṇu : Hiranyakaśipu, que le dieu a combattu et tué sous les traits de l'homme-lion; puis Rāvaṇa, dont Viṣṇu-Rāma est venu difficilement à bout ². Dans l'intrigue du poème, ces antécédents n'interviennent guère, justifiant simplement que Śiśupāla soit par nature un adversaire déterminé de Viṣṇu-Kṛṣṇa. Mais, en accord avec une autre règle de la transposition, cette causalité profonde a été doublée sur le plan terrestre par une autre, plus immédiate et plus romanesque.

Voici comment Śiśupāla est introduit. Après leurs enfances, et malgré des conflits déjà sérieux avec leurs cousins, les cent fils

1. L'épisode de Śiśupāla occupe les sections 36-45 (Calc. śl. 1307-1627), 33-42 (Poona) du second livre (*Sabhāparvan*). Pour notre étude, il n'y a rien à attendre du tardif poème de Māgha, v. *Bālamāgha*, *Māgha's Śiśupālavadha im Auszuge*, bearbeitet von Carl Cappeller, 1915, et *Māgha's Śiśupālavadha*, ins *Deutsche übertragen* von E. Hultsch, 1926. Pour les récits purāṇiques (notamment dans le Bhāvagata-Purāṇa), v. V. R. Ramachandra Dikshitar, *The Purāṇa Index*, III, 1955, p. 423, s. v. « Śiśupāla ».

2. Edward W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 51, 211.

de Dhṛtarāṣṭra, et principalement avec l'aîné, Duryodhana, les Pāṇḍava n'ont pas encore connu leurs grands malheurs, puisque c'est seulement à la fin du second chant, du *Sabhāparvan*, que la malignité de Duryodhana et la faiblesse de Dhṛtarāṣṭra organiseront la fatale partie de dés qui, dépouillant Yudhiṣṭhira et ses frères et les contraignant à un exil de treize ans, ouvrira entre les deux groupes de cousins un conflit qui ne se réglera, du sixième au dixième chant, que dans la sanglante bataille du « champ de(s) Kuru ». Tout porte même à croire, à ce moment, que les choses vont évoluer autrement : les droits de Yudhiṣṭhira à la royauté paraissent reconnus par tous, y compris l'oncle aveugle, y compris le démoniaque Duryodhana ; il a reçu la première visite de son cousin Kṛṣṇa, qui n'est autre que Viṣṇu incarné, comme lui-même est soit le fils, soit l'incarnation d'une parcelle de Dharma¹, et Kṛṣṇa a commencé le rôle qu'il tiendra à travers tout le poème, celui d'un conseiller fidèle, lucide, prudent et inventif. Yudhiṣṭhira a délibéré avec lui sur l'opportunité de célébrer le *rājasūya*, la cérémonie de consécration, exactement d'« aspersion » royale, ici curieusement comprise en cérémonie impériale, donnant au bénéficiaire non seulement la royauté, *rāṣṭra*, mais le *sāmrājya* « la royauté universelle », *pāṭhivya* « l'empire de la terre », impliquant, par conséquent, la reconnaissance par tous les autres rois d'une forme plus ou moins effective de suprématie.

Un premier obstacle a été écarté ou plutôt supprimé. Un autre prince, le roi de Magadha Jarāsandha, avait manifesté la même prétention impériale que Yudhiṣṭhira et avait commencé de la soutenir avec cruauté, avec barbarie même, fort de l'appui du dieu Rudra-Śiva. En présence de Kṛṣṇa, sur ses avis et presque sur son ordre, deux frères de Yudhiṣṭhira ont fait disparaître ce concurrent dans des conditions dramatiques que nous examinerons plus tard².

Yudhiṣṭhira a ensuite envoyé ses quatre frères cadets dans les quatre directions de l'espace pour recueillir, au besoin imposer, le consentement des rois. Sans grandes difficultés, ces missions ont réussi et les rois ont afflué dans la capitale de Yudhiṣṭhira pour assister à la cérémonie et confirmer ainsi leur adhésion.

1. Cette phrase ne prétend pas régler l'immense faisceau de problèmes que pose le personnage de Kṛṣṇa dans le Mahābhārata. Mon sentiment est, certes, que beaucoup de ce qui est dit de lui s'explique suffisamment comme transposition de la mythologie d'un Viṣṇu archaïque, transposition de même forme et de même portée que celle qui a produit les Pāṇḍava à partir d'une liste archaïque des dieux fonctionnels. Mais, bien entendu, Kṛṣṇa n'est pas seulement cela. Ici, il suffit que l'équivalence Kṛṣṇa-Viṣṇu soit explicitement déclarée au cours de l'épisode.

2. V. ci-dessous, p. 96-108.

Les Pāṇḍava ont vraiment devant eux un parterre de rois, apparemment bien disposés, parmi lesquels Vasudeva, accompagné de son fils, Kṛṣṇa, c'est-à-dire, répétons-le, Viṣṇu incarné.

Tout commence bien, par les cérémonies ordinaires de l'hospitalité, notamment l'*arghya*, l'offrande présentée aux hôtes d'honneur. Mais très vite surgit une grave difficulté, une querelle inattendue qui rappelle de loin les légendes irlandaises où l'attribution du « morceau du héros » provoque régulièrement compétitions et batailles. Il ne s'agit pas d'un tel morceau, mais d'un *arghya* supplémentaire, d'un *arghya* d'excellence, que Bhīṣma — le grand-oncle, précepteur et conseiller de toute la famille des Bhārata, aussi bien des fils de Dhṛtarāṣṭra que de ceux de Pāṇḍu — propose d'offrir au plus digne des personnages présents (1330). Yudhiṣṭhira acquiesce et demande à Bhīṣma de désigner lui-même celui qui sera ainsi honoré. Bhīṣma n'hésite pas et répond, avec de bonnes justifications : Kṛṣṇa (1332-1334). Les rois assemblés accepteraient certainement sans murmure cette attribution quand un d'eux se lève et proteste avec véhémence : c'est Śiśupāla, roi de Cedi. Il n'admet pas que, dans une assemblée de rois, un honneur particulier soit rendu à un individu qui n'est pas roi.

Sa protestation donne rapidement lieu à un échange de propos plus que vifs et Bhīṣma, le vieux Bhīṣma qui a traversé déjà trois générations et qui est informé de beaucoup de choses, est amené à expliquer à Bhīmasena, le second des Pāṇḍava, qui, lui, ne sait guère et que Śiśupāla vient de prendre personnellement à partie, ce qu'est ce trouble-fête, comment il est venu au monde, quelle fatalité pèse sur lui, et aussi pourquoi Kṛṣṇa a montré jusqu'à ce moment tant de patience envers lui (1494-1522). Voici le récit de ces débuts.

Śiśupāla est bien né dans la famille royale de Cedi, fils du roi qui régnait alors. Mais il est né monstrueux : il avait trois yeux et quatre bras (*tryakṣaḥ caturbhujah*) et poussait des cris inarticulés, comme un animal (1494). Affolés, ses parents étaient tout prêts à l'abandonner, *tyāgāya kurutām matim* (1495), quand une voix ne venant pas d'un corps, *vāg aśarīrīṇi*, se fit entendre au roi, à sa femme et à ses ministres réunis. Cette voix disait (1497-1498) ¹ :

1. *eṣa te nṛpate putraḥ śrīmān jāto balādāhikah
tasmād asmān na bhetavyam avyagrah pāhi vai tīṣum.
na ca vai tasya mṛtyus tvam na kālāḥ pratyupasthitāḥ
mṛtyur hantā 'sya śastreṇa sa cotpanno narādhipa.*

Au second vers, *pāhi vai* (Calc.), *pālyatām* (Poona); au troisième *mṛtyus tvam* (Poona), *mṛtyur vai* (Calc.).

« C'est un fils fortuné et d'une grande force, ô roi, qui t'est né. Tu ne dois donc pas avoir peur de lui. Sans te troubler, protège ce petit.

Ce n'est pas toi (qui dois être) sa mort, son temps [*kāla* : temps, destin, heure de la mort] n'est pas pour maintenant. Celui qui sera sa mort, qui le tuera avec une arme, est déjà né. »

En entendant cette parole qui venait de l'invisible (*vākyam antarhitam*), la mère parle, tourmentée dans la tendresse qu'elle éprouve malgré tout pour ce petit monstre, son fils (*putrasne-hābhisantaptā*) (1500-1501)¹ :

« J'adore, les mains au front, celui par qui ces mots ont été prononcés à propos de mon enfant. Qu'il dise encore une parole. Je désire entendre qui sera la mort de ce fils. »

Alors l'être invisible parle à nouveau (1502-1503)² :

« Celui qui le prendra et sur le giron de qui ses bras en excès tomberont tous deux à terre comme deux serpents à cinq têtes; celui à la vue de qui son troisième œil, son œil de front, disparaîtra, — c'est celui-là qui sera sa mort... »

Ainsi la prophétie est double, mais sans ambiguïté : un jour, posé sur le giron de quelqu'un, l'enfant monstrueux perdra ce qu'il a en trop, deux bras et l'œil central, et deviendra normal; mais ce sauveur, celui qui accomplira ce miracle anatomique, sera aussi, plus tard, la cause de sa mort.

Le bruit d'un si étrange événement se répand vite et tous les rois de la terre, attirés par la curiosité, *didṛkṣavaḥ*, viennent au pays, au palais où il s'est produit. Le roi de Cedi les reçoit tous avec honneur et met son bébé sur le giron de chaque visiteur, *ekaikasya nṛpasyānke putram aropayat tadā*, sur les genoux de chacun, *prthak*, de ces milliers de visiteurs, *rājasahasrāṇām*, mais le spectacle, le miracle espéré ne se produit jamais, *śiśur anke samārūḍho na tat prāpa nidarśanam*.

Il en est ainsi jusqu'au moment où, instruits par la renommée, arrivent de la ville de Dvāravatī deux princes, qui ont d'ailleurs

1. *yenedam iritam vākyam mamaitam* [P. : *mamaiva*] *tanayaṃ prati prāñjalis taṃ namasyāmi bravitu sa punar vacaḥ*.
< *yathātathyena bhagavān devo vā yadī vetaraḥ* >
trotum icchāmi putrasya ko 'sya mṛtyur bhaviṣyati.

L'édition de Poona rejette avec raison le premier vers du second śloka.

2. *yasyotsange* [P. : *yeno-*] *gṛhītasya bhujāu abhyadhikāu ubhau patiṣyataḥ kṣititale pañcaśīrṣāu ivoragau*,
tṛtīyam etad bālasya lalāṣastham tu locanam
nimañjiṣyati [= P. ; Calc. : *nimajji-*] *yaṃ dṛṣṭvā so 'sya mṛtyur bhaviṣyati*.

les meilleures raisons de venir, puisque la mère du petit monstre est leur tante paternelle. Ces deux princes sont les Yādava Kṛṣṇa et son frère aîné, Balarāma. Eux aussi sont reçus avec honneur et la reine en personne vient poser son fils sur les genoux de Kṛṣṇa, *putram dāmodarotsaṅge devī samvyadadhāt svayam* (1510). Alors enfin la merveille s'accomplit (1511)¹ :

A peine l'enfant fut-il déposé sur le giron de Kṛṣṇa, que les deux bras en excès tombèrent et l'œil formé sur le front disparut.

Voyant cela, la mère se trouble, se met à trembler (*vyathitā, trastā*) et l'on comprend pourquoi : d'après la Voix sans corps, l'homme dont le contact vient d'opérer cette transformation sera aussi le *mṛtyu*, (la cause de) la mort, pour le petit être ramené à la forme humaine. Elle demande une grâce à son neveu (1512-1513) :

« Accorde-moi une grâce, Kṛṣṇa, à moi que la crainte met en détresse, ô toi qui as de grands bras.

Tu es le refuge des affligés, tu donnes la sécurité à ceux qui craignent... »

Kṛṣṇa répond (1514-1515) :

« Ne crains pas, reine vertueuse, tu n'as rien à craindre de moi. Quelle grâce dois-je te donner, que dois-je faire, sœur de mon père ? Possible ou impossible, j'accomplirai ta parole. »

Alors la reine fait sa prière (1516)² :

« Supporte, prince à la grande force, les offenses de Śiśupāla, supporte-les à cause de moi, tigre de la famille des Yadu : telle est la grâce que je choisis. »

Kṛṣṇa répond (1517)³ :

« Je m'engage à supporter, sœur de mon père, cent offenses de lui, de ton fils, des offenses qui mériteraient la mort : ne te livre pas à l'affliction. »

Ainsi fut déterminé le destin de Śiśupāla. Bientôt nous apprendrons que le compte des cent offenses, des *aparādhāḥ* tolérés, est épuisé, dépassé même. Dégagé de la promesse faite à sa tante, Kṛṣṇa va pouvoir enfin punir Śiśupāla.

1. *nyastamātrasya tasyāṅke bhujāu abhyadhikāu ubhau petatus tac ca nayanam nimamañja* [= P.; Calc. : *nyamajjata*] *laldṛajam*.

2. *śiśupālasyaāparādhān kṣamethās tvam mahābala*.

3. *aparādhāśataṁ kṣāmyaṁ mayā hy asya pīṭṛvasaḥ putrasya te vadhārhaṇāṁ mā tvam ſoke manahkṛtāh*.

2. Rudra, Kṛṣṇa et Śiśupāla.

Avant de poursuivre, réfléchissons sur cette naissance monstrueuse, sur cette correction de forme et sur cette grâce liant *facinora* et durée de vie.

L'Inde est plus familière que la Scandinavie, non pas seulement avec les bébés qui ont des bras supplémentaires, mais avec de tels adultes — et parmi les plus grands : *caturbhuja* « à quatre bras », est dans l'hindouisme une épithète fréquente de Viṣṇu aussi bien que de Śiva, et nous avons tous présentes à l'esprit les figurations de dieux indiens qui disposent de plus de bras, gracieusement et symétriquement pliés, que l'hydre de Lerne n'avait de têtes; et le Mahābhārata mentionne d'autres naissances de bébés, même humains, à plusieurs bras, qui ne sont pas l'occasion de telles alarmes ni d'une telle désolation. Ici, l'alarme est immédiate : père et mère ne songent qu'à abandonner leur enfant et ils le feraient si la Voix d'un être invisible n'intervenait. Nous sommes devant un cas singulier.

Mais là n'est pas le plus important. Depuis longtemps on a noté que la seconde malformation congénitale du « petit », son troisième œil au milieu du front, « né du front », *lalāṭajam nayanam*, le désigne clairement comme une réplique humaine de Rudra-Śiva. C'est ce dieu, et lui seul — et très tôt, si l'épithète *tryambaka* signifie, au moins en résonance, « à trois pupilles » — qui jouit du privilège d'avoir trois yeux, le troisième entre les deux normaux, au milieu du front : *tricakṣus*, *tryakṣa* sont des épithètes de Śiva¹.

Dans la même direction on a remarqué que le nom de Śiśupāla, pour lequel le Mahābhārata (1497) suggère une étymologie évidemment postfabriquée², est une transposition, au niveau des « petits » (*śiśu-*), de l'épithète, déjà védique, de Rudra et, fréquemment ensuite, de Rudra-Śiva, *paśupati* : *paśupati* est « maître des animaux »; *śiśupāla* est « protecteur (et aussi « roi, prince ») des petits ».

Enfin, dans un épisode antérieur — et il le rappelle lui-même dans celui-ci — Śiśupāla témoigne d'un attachement particulier, au point d'être son « chef d'armée », à un roi dont nous reparlons, Jarāsandha, qui est présenté comme le favori de Rudra-Śiva, doué du privilège de voir de ses yeux Rudra-Śiva, et qui offre des rois en sacrifice à Rudra-Śiva³.

Ces raisons engagent à conclure, comme l'a déjà fait John

1. Edward W. Hopkins, *op. cit.*, p. 220, 221.

2. Śl. 1497, v. ci-dessus, p. 61, n. 1 (*pāhi* ou *pālyatām*; *śitum*).

3. V. ci-dessus, p. 60, n. 2, et p. 96-108.

Muir il y a un siècle (1864) ¹ que Śisupāla est durablement dans sa nature, comme il l'est éphémèrement dans sa forme, un héros « du côté de Rudra-Śiva », une transposition de ce Rudra-Śiva dont un autre héros terrible du poème, Aśvatthāman, est proprement l'incarnation ².

Et cela est fort intéressant puisque celui qui le délivre de ses bras et de son œil superflus et avec qui, néanmoins, il se maintiendra jusqu'au bout dans un état de violente hostilité, est Kṛṣṇa-Viṣṇu, un dieu d'un tout autre type, à plus d'un égard « le contraire » de Rudra-Śiva, qui sera même, dans la Trinité hindouiste, son associé antithétique. Śisupāla se trouve être ainsi, dès sa première jeunesse, en rapports contradictoires avec les deux grands dieux.

En même temps que, par miracle, par le seul contact de Kṛṣṇa-Viṣṇu, il est ramené à la forme humaine, Śisupāla reçoit du même Kṛṣṇa un véritable « sort », qui complète par la définition d'un sursis celui que la Voix inconnue lui avait imposé à sa naissance. La Voix avait dit que la mort lui viendrait de son normalisateur même, exactement que son normalisateur « serait sa mort ». Quand il se révèle que le normalisateur est Kṛṣṇa-Viṣṇu, celui-ci s'engage à retarder cette mort. Il ne formule pas le retard en unités de temps objectif ou vécu, il ne dit pas, par exemple, « cent années » ni « trois vies moyennes d'homme » ; il établit une sorte d'échelle mobile liant la durée de vie du jeune être à sa conduite : « Je supporterai, sans le tuer, cent offenses, *aparādhaśatam*, qui mériteraient la mort. » Ce chiffre peut rassurer la mère : même entre personnes qui se haïssent, réaliser un cent d'offenses qui méritent chacune la mort demande un certain temps et, surtout, puisque l'intéressé sera prévenu, il dépendra de lui de ne pas épuiser son crédit et de veiller à ne pas le dépasser par une cent unième offense. En fait il ressort de l'épisode du Sabhāparvan que Śisupāla est allé très vite en besogne ; il s'est conduit comme un fils prodigue, dilapidant son capital d'impunité, et il est encore jeune quand il commet ici, devant nous, « l'offense sans provision » qui entraînera sa mort. Il n'en reste pas moins remarquable que la grâce accordée concernant la durée de vie soit limitée, conditionnée par un compte d'*aparādha*, c'est-à-dire de *facinora* commis contre quelqu'un.

Dernière remarque, qui relie les deux précédentes constatations. C'est à la prière de la mère que Kṛṣṇa accorde ce don au bébé, et, en le demandant sous une forme d'ailleurs plus géné-

1. *Original Sanskrit Texts*, IV, p. 170-180.

2. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 213-222.

rale (supporter les offenses, sans précision de nombre), la mère montre qu'elle n'a pas de doute sur l'hostilité qui va s'établir entre le normalisateur et le normalisé, l'agressivité du normalisé s'exerçant uniformément aux dépens du normalisateur. A-t-elle reconnu Rudra-Śiva dans l'un comme elle sait que l'autre est Viṣṇu ? En tout cas, on ne pouvait souhaiter meilleure expression du « conflit des divinités » qui, à partir de l'immunité prévue jusqu'à la centième offense, va dominer la carrière de Śiśupāla.

3. Les offenses.

Revenons à la biographie du héros. Les textes ne sont prolixes ni sur les exploits ni sur les offenses : sans doute étaient-ils la matière de récits particuliers bien connus, et il n'y est fait que des allusions. Les exploits de Śiśupāla ont dû être nombreux, puisqu'il commandait les armées d'un autre roi dont il est dit formellement qu'il avait conquis une bonne partie du monde (574)¹.

Le puissant roi Śiśupāla, s'étant mis entièrement sous la protection de Jarāsandha, devint le commandant de ses armées, *senāpatiḥ*.

Quant aux cent offenses personnelles dignes de mort, *vadhārha* (1517), que Kṛṣṇa s'était engagé à pardonner, nous n'en avons pas non plus la liste complète. Au moment du règlement de comptes final, Kṛṣṇa n'en donne qu'un échantillonnage, n'en rappelle que cinq, en cinq śloka ; toutes ont été commises contre des membres de la famille de Kṛṣṇa, les Yādava (ou Yadu), mais, en vertu de la solidarité familiale, elles doivent être en effet considérées comme dirigées contre lui et, par conséquent, portées au débit du compte courant de patience sur lequel vit l'offenseur (1516). Quels sont ces échantillons (1566-1572)² ?

1. *taṃ sa rājā jarāsandhaṃ saṃśritya kila sarvaśaḥ
rājan senāpatir jātaḥ śiśupālaḥ pratapavān.*

Dans le premier vers, l'édition de Poona ne nomme pas Jarāsandha (le vocatif *mahāprājña* à la place), mais le nom figure dans le vers précédent et c'est bien lui que désigne *taṃ*.

2. *prāgjyotiṣapuraṃ yātān asmān jñātvā nṛśaṃsakṛt
adahaḥ dvārakām eṣa svasriyaḥ san narādhipāḥ.
kṛīḍatto bhojarājanyān eṣa raivatake girau
hatvā baddhvā ca tān sarvān upāyāt svapuraṃ purā.
astvamedhe hayaṃ medhyam utsṛjtaṃ rakṣibhir vṛtam
pitur me yajñavighnārtham aharat pāpaniścayaḥ.
sauvirān pratipattau ca babhroḥ eṣa yaśasvināḥ
bhāryām abhyaharan mohād akāmāṃ tām ito gatām.*

1. « Ayant appris que nous étions allés à la ville de Prāgjyotiṣa, ce criminel vint et brûla Dvārakā [= Dvāravatī, notre capitale], alors qu'il était, ô rois, le neveu (du roi).

2. Tandis que les rājanya des Bhoja se divertissaient sur la montagne Raivata, il [= Śiśupāla] les assaillit tous et les emmena enchaînés dans sa propre ville.

3. Le cheval que mon père avait lâché en liberté, accompagné d'une garde, pour l'immoler ensuite dans un *āsvamedha* [= sacrifice du cheval], cet homme aux desseins coupables le captura, pour empêcher le sacrifice.

4. La femme du glorieux Babhru, alors qu'elle retournait de Dvāraka chez les Sauvīra, il l'enleva malgré elle, emporté par une folle passion.

5. Sous un déguisement trompeur, à la place du roi des Karūṣa, il prit la pieuse Bhadrā, princesse de Viśāla, outrageant son oncle maternel.

Par égard pour la sœur de mon père, j'ai supporté une très grande douleur. Mais aujourd'hui, par bonheur, ceci se passe en présence de tous les rois : vous voyez aujourd'hui l'excès d'offense qui m'est infligé : imaginez (d'après lui) tout ce qui m'a été fait sans que vous le voyiez! »

Il est aisé de vérifier que ces échantillons d'offenses se distribuent, dans l'ordre II (1^{re} et 2^e offense), I (3^e offense) et III (4^e et 5^e offense), sur le tableau des trois fonctions et constituent un nouvel exemple du thème des « trois péchés du guerrier » :

En 1 et 2, Śiśupāla, au lieu de livrer loyalement et ouvertement combat, attend de savoir un roi absent pour brûler sa capitale, surprend des *rājanya* en pleine partie de plaisir pour les massacrer ou les enlever : lâcheté, du même niveau que celle du second péché d'Indra et d'Héraclès tuant un adversaire par une mauvaise ruse au lieu de l'affronter en un combat égal.

En 3, Śiśupāla atteint le roi dans la zone du culte en l'empêchant de célébrer le plus solennel des sacrifices royaux.

En 4 et 5, Śiśupāla enlève une noble femme mariée — en 5, se déguisant comme s'il était son mari —, commettant un péché sexuel tout semblable au troisième péché d'Indra, et de même gravité que le troisième péché d'Héraclès.

*eṣa māyāpraticchannaḥ kārūṣarthe tapasvinīm
jahāra bhadraṃ vaiśālīm mātulasya nṛṣaṃsavat.
pitṛṣvasuḥ kṛte duḥkhaṃ sumahan marṣayāmy aham
diṣṭyā tv idaṃ sarvarājñāṃ saṃnidhāu adya vartate.
paśyanti hi bhavanto 'dya mayy atīva vyatikramam
kṛtāni tu paroḥkaṃ me yāni tāni nibodhata.*

Tel est le texte de l'édition de Poona. Au troisième vers, Calc. a *bhojarājasya* : au septième *pratyātāṇa* et *tapasvinah*.

La grande analogie des deux premières et des deux dernières offenses rend probable que cette liste a été gonflée — l'Inde goûte peu la concision — et que, plus anciennement, chaque type de péché n'était illustré que par un exemple; et, engagé sur cette voie, on est tenté d'admettre aussi que le nombre « cent » a été substitué, pour la même raison, au simple nombre « trois » et que ce qui est présenté ici comme un échantillonnage des offenses — ou plutôt ce qu'était cet échantillonnage avant le développement des trois crimes en cinq — en avait d'abord constitué un complet inventaire.

En tout cas, directement ou indirectement, tous ces péchés sont dirigés contre le roi. Les trois premiers, ceux de deuxième et de première fonction, le sont directement, atteignant le roi dans sa capitale, dans ses serviteurs, dans son culte; les deux péchés sexuels atteignent des femmes appartenant à la famille ou placées sous la protection du roi. Rhétoriquement parlant, donc, dans cette querelle finale où Śiśupāla prétend défendre la majesté royale et où il essaie, on va le voir, de soulever l'assemblée des rois contre Kṛṣṇa et les Pāṇḍava, cette énumération de fautes commises aux dépens d'un roi, dans les trois zones fonctionnelles de l'action royale, est très opportune, et finalement, aura sur l'auditoire l'effet qu'en attend Kṛṣṇa.

4. Śiśupāla et les rois.

L'altercation à l'occasion de laquelle Bhīṣma d'abord, puis Kṛṣṇa lui-même, révèlent le passé et dévoilent la nature de leur opposant, se développe longuement. Elle donne lieu à plusieurs discours de Śiśupāla. Non pas de plus en plus violents, car le premier l'est déjà à l'extrême, mais préparant peu à peu le défi désespéré de la fin. La matière en est, d'un bout à l'autre, la défense de la majesté des rois, prétendument lésée parce que l'*arghya* supplémentaire a été décerné non à l'un d'eux, mais à Kṛṣṇa, qui n'est pas roi : Śiśupāla se fait le champion de cette assemblée outragée.

Le thème est posé dès la première intervention (1338), quand Bhīṣma s'entend dire ¹ :

« Il ne mérite pas, ce descendant de Vṛṣṇi, alors que tous les rois au grand cœur sont ici présents, de recevoir comme un roi cet hommage dû aux rois. »

1.

*nāyam arhati vārṇāyāḥ tiṣṭhaṣu iha mahātmasu
mahīpatiṣu kauravya rājavat pārthivārhaṇam.*

C'est sur le *dharma* qu'il se fonde, dit-il bien vite, d'un ton supérieur, doctrinal, aux Pāṇḍava étonnés de cette algarade (1340) :

« Vous êtes des enfants, vous ne pouvez savoir, car le *dharma* est chose délicate, ô Pāṇḍava... »

Et le développement fleuve commence (1342) :

« Comment, n'étant pas roi, ce descendant de Daśārha mérite-t-il, au milieu de tous les rois, l'hommage, l'honneur que vous lui faites ? »

Il s'échauffe, énumère les rois présents et les autres héros, exalte leurs qualités, — commençant même par ce Bhīṣma auquel il s'attaque comme coupable de lèse-majesté; comment distinguer, honorer Kṛṣṇa quand il y a, présents, Aśvatthāman, Duryodhana, Kṛpa, Druma, Karṇa, et tant d'autres (1347-1353) ¹ ?

« S'il vous fallait absolument honorer ce descendant de Vṛṣṇi [= Kṛṣṇa], pourquoi avoir ici rassemblé ces rois pour leur faire offense ? »

Ce n'est pas par crainte que nous nous soumettons à ce noble fils de Kuntī [= Yudhiṣṭhira], ni par désir de gain, ni par pur esprit de conciliation.

Nous nous soumettons à lui parce que c'est en vertu du *dharma* qu'il désire l'empire — et voici que, lui, il n'a pas d'égards pour nous.

Qu'est-ce d'autre en effet qu'un affront quand, dans l'assemblée des rois, tu honores de l'*argha* ce Kṛṣṇa qui n'a pas sur lui les marques de la royauté?...

Mais cet affront n'atteint pas les rois; c'est de toi que les descendants de Kuru se moquent, Janārdana [= Kṛṣṇa];

l'hommage qui t'est rendu comme à un roi, à toi qui n'es pas roi, est comme des épousailles pour un impuissant, comme la vue d'une belle chose pour un aveugle... »

1. Śl. 1355-1358, 1365-1366 (texte de l'éd. de Poona) :

*utha vā 'py arcāṇīyo 'yaṃ yuṣmabhir vṛṣṇipuṃgavaḥ
kiṃ rājabhir ihāmitair avamānāya bharata.
vayaṃ tu na bhayād asya kaunteyasya mahātmanah
prayacchāmaḥ kārān sarve na lobhān na ca sātvanāt.
asya dharmapravṛttasya pārthivatvaṃ cikīrṣataḥ
kārān asmai prayacchāmaḥ so 'yaṃ asmān na manyate.
kim anyad avamānād dhi yad imaṃ rajasamśadi
apṛāptalakṣaṇaṃ kṛṣṇam arghenārcitavān asi.*

...
*na tvayaṃ pārthivendrāṇāṃ apamānaḥ prayujyate
tvām eva kuravo vyaktaṃ pralambhante janārdana.
klībe dāraḥ kriyā yādṛg andhe vā rūpadarśanam
arājño rājavat pūjā tathā te madhusūdana.*

Le développement est instructif par sa monotonie même : il révèle un concept dominant de la pensée, de l'idéologie de Śiśupāla.

La riposte de Bhīṣma est grandiose. Il repousse, sans daigner discuter, cette conception bornée du *dharma* et lui oppose la grande vérité : Kṛṣṇa est bien plus qu'un roi, il est tout, il a tout : « De lui nous honorons la gloire (*yaśas*), l'héroïsme (*śaurya*) et la victoire (*jaya*). Par la connaissance (*jñāna*) il surpasse les brahmanes, par la force (*bala*) les kṣatriya. Il y a deux causes à notre hommage : sa science des Veda et des Vedāṅga, sa force éminente (*vedavedāṅgavijñānaṃ balaṃ cāpy adhikaṃ tathā*) ¹... »

Mais Śiśupāla ne cède pas, et l'assemblée des rois commence à réagir. Bhīṣma a bien pu lui dire : « Vois tous ces rois, qui sont plus âgés que toi : ils acceptent l'hommage rendu à Kṛṣṇa; toi aussi, supporte-le ! » (1372) ². En fait, de plus en plus, l'auditoire est sensible à cette démagogie royale que Śiśupāla déverse à flots sonores. Sahadeva, le plus jeune des Pāṇḍava, est bientôt obligé de menacer de mettre son pied sur la tête des contestataires s'il s'en manifeste (1402-1404), — et, à la vue de ce pied, aucun des rois n'ose articuler un mot (1405). Mais quand Śiśupāla sort de la salle, ils le suivent tous, et leur colère est grande. L'un d'eux, Sunītha, les excite à attaquer ceux qui ont voulu les humilier, et ils se disposent à empêcher le sacrifice, *yajñopaghātāya* (1410-1412), en sorte que, dit le poète, « bien que retenus par leurs amis, les rois semblaient des lions rugissants, arrachés à leur proie; Kṛṣṇa comprit alors que cet immense océan de rois grossi par des torrents de troupes, se préparait pour la bataille... »

Les choses ne vont pas si loin et Bhīṣma, le Nestor de cette épopée, a raison de dire : « Laisse crier ces rois comme des chiens pendant le sommeil du lion... » Et il insinue une chose bien intéressante, qui nous achemine rapidement vers la fin, vers la mort de Śiśupāla : ce beau dévouement aux rois, cette intransigeance sur les droits des rois, sont-ils sincères ? Non, dit Bhīṣma, reprenant l'image des chiens : Kṛṣṇa est pour l'instant comme un lion endormi et, avant qu'il s'éveille, le roi de Cedi fait de ces chiens des lions. Mais, en réalité, dans son inconscience (*acetanaḥ*, 1427) ³,

1. Śl. 1384-1387. L'édition de Poona supprime avec raison le premier vers, qui introduit les *vaiśya* et les *sūdra* dans l'affaire.

2. *paśya cemān mahīpalāṃs tvaī te vṛddhatarān bahūn mṛṣyante cārhaṇāṃ kṛṣṇe tadvat tvaṃ kṣantum arhasi.*

3. *sarvān sarvātmanā tāta netukāmo yamakṣayam.*

« il ne désire, de toute son âme, que les conduire tous au séjour des morts ».

Et cette imputation, qui rejoint une des cruautés bien connues de Jarāsandha, le roi dont Śiśupāla a été le généralissime, ne doit pas être fausse, car Śiśupāla proteste vivement (1433)¹ :

« Comment n'as-tu pas honte, vieillard que tu es, de souiller ta race en accumulant les épouvantails pour effrayer tous ces rois ? »

Dans le dernier discours qu'il tiendra, face au sort qui l'attend, il reprendra le thème de la dignité royale offensée et, après un nouveau catalogue de rois qui mériteraient d'être honorés, il conclura en reprenant le thème à l'interrogatif (1540-1541)² :

« Pourquoi, dira-t-il à Bhīṣma,

« pourquoi ne loues-tu pas Śalya et les autres rois, s'il faut que toujours ta pensée soit tournée vers la louange ? »

Dans les moments qui précèdent la mort de l'insolent, il se produit chez les rois une évolution, un retournement. Kṛṣṇa a exposé ses griefs, rappelé les cent offenses dont il a donné cinq exemples et qui sont des atteintes à la majesté, au statut d'un roi et il les a pris à témoin de la cent unième qui lui est faite. Le résultat est celui-ci (1575)³ :

Alors, quand ils entendirent ces paroles et d'autres du fils de Vasudeva [= Kṛṣṇa], tous les rois rassemblés blâmèrent le roi de Cedi.

Ils assistent en effet sans réaction sérieuse à l'exécution de Śiśupāla, — et nous verrons tout à l'heure le genre, la merveille de cette mort. Aussitôt après, le cadavre une fois enlevé, Yudhiṣṭhira célèbre son *rājasūya* devant l'assemblée des rois, comme si aucun incident n'avait troublé la fête. A la fin, il congédie avec honneur ses hôtes, y compris Kṛṣṇa, établissant la version officielle dans son communiqué final (1604)⁴ :

« C'est avec joie, amicalement, que tous ces rois sont venus à nous. »

Ainsi, en bref, les droits des rois ont été la matière de la protestation de Śiśupāla; ensuite les rois eux-mêmes, leur

1. *vibhīṣikābhir bahvibhir bhīṣayan sarvaparthivān
na vyapatrapase kasmād vṛddhaḥ san kulapāṃśanaḥ.*
2. *śalyādīn api kasmāt tvaṃ na staṣi vasudhādhipān
stavayā yadi te buddhir vartate bhīṣma sarvadā.*
3. *evamādi tataḥ sarve sahītās te narādhipāḥ
vāsudevavacaḥ śrutvā cedirājaṃ vyagarhayan.*
4. *rājanāḥ sarva evaite prītyā 'smān samupāgatāḥ.*

adhésion, leur choix, ont été l'enjeu du débat oratoire; à la fin, après avoir été près d'une insurrection avant la lettre, les rois ont fait ce qu'on attendait d'eux, ce pour quoi ils avaient été invités : leur présence consentante a donné pleine valeur au sacre.

5. La fin de Śiśupāla; Śiśupāla et Kṛṣṇa.

Nous avons laissé Kṛṣṇa et Śiśupāla, Viṣṇu incarné et le « petit Śiva », au moment où Kṛṣṇa annonce que la présente offense, la cent unième, n'est plus couverte par la promesse de patience et ne sera pas supportée. Śiśupāla réplique (1579)¹ :

« Pardonne-moi si cela te plaît, Kṛṣṇa, ou ne me pardonne pas : que ce soit de ta colère ou de ta faveur, qu'ai-je à attendre de toi ? »

Défi au Commandeur ? Résignation au destin ? Fin d'un beau joueur ? En tout cas, à partir de ce moment, Kṛṣṇa est décidé. Selon la version de l'édition de Calcutta, il « pense » au *cakra* (*manasā 'cintayac cakram*), au disque, son arme infallible qui a déjà puni l'outrance de tant de démons. Le disque vient aussitôt se placer dans sa main. En cet instant solennel, — toujours selon l'édition de Calcutta — Kṛṣṇa explique encore une fois la situation, justifie son acte. Puis il agit (1582-1589)² :

< « Écoutez, rois de la terre, pourquoi j'ai tout supporté jusqu'à présent : c'est cent offenses que je devais lui pardonner, à la prière de sa mère.

C'est ce qu'elle m'avait demandé, et c'est ce que j'ai donné,

1. *kṣama vā yadi te braddhā mā vā kṛṣṇa mama kṣama kruddhād vāpi prasannād vā kiṃ me tvatto bhaviṣyati.*
2. *< īṣṇvantu me mahīpālā yenaitat kṣamitaṃ mayā aparādhaśataṃ kṣāmyaṃ mātur asyaiva yācane. dattaṃ mayā yācitaṃ ca tad vai pūrṇaṃ hi pārthivāḥ adhunā badhayaṣyāmi paśyantāṃ vo mahikṣitāṃ. evam uktvā yadurēṣṭhaś cedirāṣasya tatkaṣṇāt > vyapāharac chirah kruddhaś cakreṇāmītrakarṣanaḥ. sa papāta mahābāhur vajrāhata ivācalaḥ. tataś cedipater dehāt tejo 'gryaṃ dadṛśur nṛpāḥ utpatantaṃ mahārāja gaganād iva bhāskaram. tataś kamalapatrākṣaṃ kṛṣṇaṃ lokanamaskṛtaṃ vavande tat tadā tejo viveśa ca narādhipa tad adbhutam amaryanta dṛṣṭvā sarve mahikṣitaḥ yad viveśa mahābāhuḥ tat tejaḥ puruṣottamam. anabhre pravavaraḥ dyauḥ papāta jvalitāśanīḥ kṛṣṇena nihate caidyē caśāla ca vasundharā. tataś kecin mahīpālā nābruvuṃs tatra kiñcana...*

L'édition de Poona rejette la fin du discours de Kṛṣṇa et le vers qui suit.

car, ô rois, le compte est complet. Maintenant je vais le tuer, sous vos yeux à vous, les rois. »

Il dit et, à l'instant même, lui le meurtrier des ennemis, le meilleur des descendants de Yadu, > dans sa colère, coupa avec son disque la tête du roi de Cedi. L'homme aux grands bras tomba comme une montagne frappée par la foudre.

Alors les rois virent une éminente énergie spirituelle sortir du roi de Cedi, pareille à un soleil qui s'envolerait du ciel.

Ensuite, devant l'être aux yeux pareils à des feuilles de lotus, devant Kṛṣṇa qu'honorent les mondes, cette énergie l'adora, puis entra dans son corps.

Et tous les princes de la terre estimèrent que c'était une merveille que cette énergie fût entrée dans l'être suprême, dans le héros aux grands bras.

Sans qu'il y eût de nuages, le ciel versa la pluie et la foudre étincelante tomba. La terre trembla quand le roi de Cedi fut abattu par Kṛṣṇa. Mais nul des rois ne dit quoi que ce fût ¹...

Ainsi, au moment où meurt ce forcené qui n'a cessé, sa vie durant, de multiplier offenses et crimes contre Kṛṣṇa et qui vient encore de le couvrir d'insolences, le meilleur de lui-même, son *tejah agryam*, sort de son corps décapité sous la forme d'une lumière brillante et pénètre dans son bourreau, se fond en lui. C'est un spectacle en effet merveilleux, *adbhutam*, comme le jugent les rois présents.

Comment s'explique ce miracle ? Les rédacteurs du Mahābhārata n'y voient pas de difficulté : Kṛṣṇa-Viṣṇu est le dieu qui englobe tout, dont tous les êtres sont, en dépit des apparences, des fragments. Son ennemi Śiśupāla était donc, malgré qu'il en eût, une partie de cet être total. L'être total a simplement désiré récupérer la partie et l'on peut penser qu'il l'a attirée par une sorte de fascination. Juste avant de pénétrer dans le corps de son meurtrier, il semble que Śiśupāla ait compris le sens de l'opération : son *tejas* adore le dieu, *vavande tat tadā tejo viveśa ca*. Mais jusqu'alors il n'était pas dans le secret. Pendant la querelle finale, il a été pris d'une sorte d'ivresse, d'un besoin irrésistible de rentrer au sein du Tout incarné, variante étonnante du sein maternel des psychanalystes. Consciemment, il a couru à sa perte, il l'a provoquée, écartant tout recours. Inconsciemment, c'était autre chose : il obéissait à l'appel, à la volonté de Kṛṣṇa-Viṣṇu. Bhīṣma, le vieillard sage et expérimenté, avait fait un bon diagnostic quand, quelques pages plus haut, il avait conclu son récit de la naissance et des enfances de Śiśupāla par ces mots, qui voulaient expliquer aux

1. Certains rois, certes, poursuit le texte (1590-1591) manifestent bien leur colère, serrant les poings, se mordant les lèvres, mais ils n'agissent pas, l'approbation domine et tout s'apaise vite.

Pāṇḍava le paroxysme de violence auquel s'abandonnait le contestataire (1521-1522)¹ :

« Assurément ce héros aux grands bras est une partie de l'énergie spirituelle de Hari [= Viṣṇu] : le Seigneur désire le reprendre en lui.

C'est pourquoi, tigre des Kuru, ce roi de Cedi aux pensées mauvaises gronde comme un tigre, sans égard pour nous. »

C'est en effet pour cela qu'il se précipite dans la cent unième faute, qu'il lui serait facile d'éviter ou de limiter. Dans le temps même où il crie — ce sont, on l'a vu, ses derniers mots — son indifférence à ce que fera ou ne fera pas Kṛṣṇa, il est possédé par un besoin inconscient d'en finir, de se fondre dans l'être qu'il insulte.

Les Tragiques grecs n'ont pas eu à traiter ce type de drame, mais il est du niveau des plus belles situations qu'ils aient rencontrées : Prométhée tenant tête à Zeus, Œdipe s'acharnant à explorer ses fatalités. Śiśupāla n'est un homme normal, n'a été délivré de la monstruosité corporelle qui le révélait pour un petit Śiva, que grâce à Kṛṣṇa, à Viṣṇu. Mais, dès le moment de ce bienfait, la mère de l'enfant, Kṛṣṇa lui-même ont prévu l'avenir : de ce Śiva humanisé à Viṣṇu incarné, ce ne sera, par une irrésistible pente de nature — on dirait volontiers : de théologie —, qu'une suite d'offenses, d'agressions, de crimes; et Kṛṣṇa a décidé, dans sa généreuse sagesse, d'en supporter cent. De fait, il n'y a pas autre chose dans leurs rapports : Śiśupāla — pour son compte et sans doute pour celui de Jarāsandha dont il commande les armées — persécute Kṛṣṇa et sa famille, et Kṛṣṇa, le divin Kṛṣṇa, jusqu'à ce que le crédit soit épuisé, supporte, recule, émigre, abandonne sa capitale devant ce forcené. Et, à la fin, on s'aperçoit que, sous ce cours de malignité et de perversité, Śiśupāla n'aspirait dans le tréfonds de son être qu'à rejoindre Kṛṣṇa-Viṣṇu, à ne faire qu'un avec lui, — tel un saint Paul qui aurait attendu la mort et l'au-delà pour trouver son chemin de Damas.

Plus mystiques que l'épopée, plus complaisants à méditer sur les sublimes absurdités de la théologie, les Purāṇa ont répété, exploité, éclairé celle-ci. Soit par exemple le Viṣṇu Purāṇa. La croyance à la métempsychose permet d'allonger le conflit : dans la perspective des réincarnations, Śiśupāla

1.

*eṣa hy asya mahābāhus tejomśaś ca harer dhruvam
tam eva punar ādātum icchaty uta tathā vibhuh.
yenaiṣa kuruśardūla śardūla iva cedirāt
garjaty ativa durbuddhiḥ sarvān asmān acintayan.*

est, on l'a vu, un récidiviste au passé chargé. Dans des vies antérieures, il a été le démon Hiraṇyakaśipu, puis le démon Rāvaṇa, que Viṣṇu, dans deux incarnations, a tués. Mais c'est dans sa nouvelle vie, en tant que Śiśupāla, qu'il a nourri contre Kṛṣṇa, incarnation de Viṣṇu, la haine la plus violente. Et justement en raison de cette violence, les choses se sont cette fois passées autrement, la routine de la métempsychose s'est arrêtée, un autre phénomène s'est produit. En fait, depuis l'âge de raison jusqu'à sa mort, Śiśupāla n'a pensé, haineusement certes, mais en tout cas n'a pensé qu'à Viṣṇu : grâce à cette obsession, à la fin, il se trouve préparé non plus à un nouvel accident de transmigration, mais à la mutation à laquelle nous avons assisté. Le ViṣṇuPurāṇa explique¹ que, au moment où il fut tué par Viṣṇu, il le découvrit pour ce qu'il est, dans son vrai caractère ; sa haine furieuse s'évanouit alors, en même temps que le stock de péchés qu'il avait accumulés comme à plaisir était littéralement consumé par son adorable adversaire. Par là devint possible le dénouement heureux, inattendu : l'union totale, définitive, de Śiśupāla et de Kṛṣṇa-Viṣṇu, la rentrée de la partie révoltée dans le tout immensément bienveillant.

Le lecteur a certainement senti, avec les différences que commande l'écart des temps, des lieux, des civilisations et des systèmes de croyances, combien cette carrière complexe, pleine de singularités, est parallèle à celle de Starkadr. Nous devons maintenant préciser cette impression.

1. IV, 15, 1-5.

CHAPITRE III

Starkadr et Śisupāla

1. *Comparaison des légendes de Starkadr et de Śisupāla.*

Les histoires de Starkadr-Starcatherus et de Śisupāla se mettent facilement en tableaux parallèles :

I

1. Starcatherus lui-même (Saxo), ou bien l'ébauche de Starkadr qu'est son grand-père et homonyme (saga), est né hors de la nature humaine, géant à six ou huit bras.

2. Sans qu'il soit dit par quelle opération ni même dans quelle intention, le dieu Thor a fait disparaître les bras superflus de Starcatherus et l'a ramené à la forme humaine (Saxo); ou bien Þórr a tué le grand-père Starkadr, mais les marques des bras amputés subsistent sur le corps, par ailleurs normal, du petit-fils Starkadr (saga).

I

1. Śisupāla est né hors de la nature humaine, avec quatre bras et trois yeux, ce dernier trait le signalant (ainsi que son nom) comme un personnage appartenant au dieu Rudra-Śiva.

2. Il est ramené à la forme humaine (deux bras tombent, un œil disparaît) au contact de Kṛṣṇa-Viṣṇu,

qui d'après une Voix entendue à sa naissance, sera aussi l'agent de sa mort.

II

1. Après cela, c'est un autre dieu, Othinus, et lui seul, qui s'occupe de lui et fixe son destin (Saxo); ou bien ce destin est fixé, dans un débat contradictoire, par les deux dieux Óðinn et Þórr (saga);

2. en tout cas, les clauses essen-

II

1. Au moment où il fait ainsi du petit monstre un homme, Kṛṣṇa-Viṣṇu fixe son destin :

2. puisque c'est lui, Kṛṣṇa, qui

tielles sont que le héros vivra trois vies humaines, mais commettra dans chacune un forfait.

est appelé à le tuer, il consent à laisser passer, sans punition, cent offenses dont chacune mériterait la mort, admettant ainsi comme fatal que le monstre rectifié commette des offenses; à la cent unième, ce sera la fin.

III

Cette triple vie est, en conséquence :

1. remplie d'exploits guerriers,
2. que déparent seulement les trois forfaits prévus,
3. lesquels sont distribués sur les trois fonctions (première, puis deuxième, puis troisième).

III

Śiśupāla : 1. se fait le généralissime de Jarāsandha, roi conquérant dont les armées soumettent presque tout l'univers; on doit penser qu'il est, en tant que généralissime, l'agent de plusieurs au moins de ces nombreuses victoires;

2. en même temps, il multiplie, précipite les offenses contre Kṛṣṇa et sa famille en sorte que son crédit d'impunité s'épuise rapidement; dans le réquisitoire final, comme échantillons caractéristiques, Kṛṣṇa cite cinq des cent offenses,

3. lesquelles sont distribuées sur les trois fonctions (deux de deuxième fonction, une de première, deux de troisième).

IV

1. L'action de Starcatherus se développe notamment dans ses rapports avec le roi Frotho et les enfants de Frotho, et le ressort en est un respect intransigeant et agressif pour la majesté royale; il a une idée exigeante et pure de cette majesté, l'impose, redresse les rois et les enfants royaux;

2. et pourtant, ses trois forfaits, exceptions mauvaises dans une suite d'exploits uniformément bons, sont commis contre des rois, ses rois.

IV

Dans la scène finale de sa vie, où Śiśupāla est longuement présenté : 1. il se fait le théoricien et le défenseur résolu, agressif, de la majesté royale;

2. et pourtant, une allusion de Bhīṣma et la vive réaction de Śiśupāla lui-même donnent à penser que cette attitude n'est destinée qu'à jeter les rois présents dans la mort; de plus les cinq offenses énumérées par Kṛṣṇa lèsent diversement un roi.

V

Une fois commis le troisième et dernier forfait prévu,

1. Starcatherus veut mourir et, pour se faire décapiter, choisit Hatherus, un noble jeune homme qui a d'ailleurs une vendetta à exercer contre lui, et dont le nom et le signalement donnent à penser qu'il est, sous une forme humaine, le dieu Hödr, tout proche d'Óðinn;

2. il comble ce jeune homme de sa bienveillance et, juste avant de se faire tuer par lui, lui indique le moyen (dont l'autre, méfiant, n'use pas) d'acquérir l'invulnérabilité en passant vite entre son tronc et sa tête tranchée avant qu'ils ne tombent à terre.

V

Une fois achevé le compte des cent offenses restées sans punition en raison de la promesse,

1. Śiśupāla s'impose, dans une sorte de vertige, par la cent unième offense, de périr décapité par la main de Kṛṣṇa-Viṣṇu;

2. à la seconde même où Kṛṣṇa-Viṣṇu vient de le décapiter, son énergie spirituelle, attirée par son meurtrier, pénètre en lui sous une forme lumineuse.

Comment interpréter ce parallélisme ?

2. Héritage commun ?

En principe, les concordances relevées entre les traditions de deux groupes humains historiquement séparés, mais issus d'un même groupe préhistorique, peuvent s'expliquer de quatre manières : soit par le hasard, soit par une convenance naturelle et permanente de l'esprit humain, soit par un emprunt direct ou indirect, soit par la conservation d'un héritage commun. Les deux premières explications sont ici hors de question. Les deux histoires que nous avons mises en parallèle sont trop complexes, articulent dans le même ordre trop de notions singulières et précises, pour qu'il soit plausible que la construction se soit faite deux fois. D'autre part, aucune nécessité inhérente à l'esprit humain ne relie des thèmes aussi évidemment indépendants que ceux qui sont ici réunis : quel rapport naturel y a-t-il entre le fait qu'un géant monstrueux, aux bras trop nombreux, soit ramené à la forme humaine (ou que le descendant d'un autre géant ait une forme humaine, mais marquée congénitalement par de telles cicatrices), et le fait que ce géant ou ce descendant se constitue champion de la majesté royale ? ou entre cette monstruosité corrigée ou réduite à ses marques héréditaires et une vie soit scandée, soit mesurée par un nombre de crimes fixé d'avance ? Et l'on peut poser la même ques-

tion pour presque tous les épisodes pris deux par deux.

L'explication par l'emprunt n'est pas plus vraisemblable : l'emprunt ne pourrait être ici qu'indirect, et l'on ne voit pas quels intermédiaires, peuples ou individus, auraient pu en être les agents; ni les Scythes, ni les Slaves, ni les Turcs n'avaient cette haute idée de la « fonction royale » et géographiquement, dans le vaste espace qui sépare l'Inde et la Scandinavie, on n'a signalé aucun récit qui puisse passer pour une variante, même très déformée, de l'une ou l'autre de ces deux biographies si voisines. De plus, on n'est pas ici en présence d'un schéma de conte, facile à insérer dans n'importe quelle civilisation, mais d'un roman original, à la fois héroïque et mythologique, qui donne plutôt l'impression d'être une œuvre de littérature savante, — et ce type d'œuvres ne chemine pas aisément. Enfin et surtout, ce qu'on observe de commun entre les deux récits est le contraire de ce qui se conserve, est justement ce qui se perd le plus aisément dans un emprunt direct ou indirect : sauf la naissance monstrueuse, aucun épisode ne se retrouve dans les deux cas exactement le même, avec les mêmes détails pittoresques; aucun ne peut être dans un des deux récits le calque de ce qu'il est dans l'autre. Ainsi, les manières dont Starcatherus et Śiśupāla se voient ramenés à la forme humaine sont entièrement différentes : opération violente dans un cas, processus spontané dans l'autre; et aussi les agents de cette merveille : Þórr est l'ennemi constant des géants, Kṛṣṇa est l'oncle du petit monstre. Le rapport établi, ici et là, entre la durée de la vie et un certain nombre de crimes n'a pas même formule. Les couples de dieux, ouvertement ou implicitement antagonistes, Þórr et Óðinn, Rudra-Śiva et Kṛṣṇa-Viṣṇu, ne peuvent être des traductions l'un de l'autre. Les circonstances à l'occasion desquelles Starcatherus et Śiśupāla font leurs sermons sur la majesté des rois n'ont rien de commun : l'un empêche son roi de se commettre avec un ennemi qui n'est pas roi, puis se fait l'éducateur des enfants royaux; l'autre proteste contre un honneur rendu, devant les rois, à quelqu'un qui n'est pas roi; certes l'éloquence violente, injurieuse des deux personnages trouve parfois des expressions assez proches, mais les orientations sont différentes : Starcatherus invective Ingellus pour le redresser, Śiśupāla invective Kṛṣṇa pour l'humilier. Dans le tableau même des péchés selon les trois fonctions, les rapports de chaque péché à sa fonction ne se recouvrent pas : au troisième niveau, la concupiscence de Śiśupāla est sexuelle, celle de Starcatherus est, si l'on peut dire, pécuniaire; au second niveau, Starcatherus fuit sur le champ de bataille, Śiśupāla profite lâchement de l'absence d'un roi pour piller sa ville; au premier

niveau, Śiśupāla empêche un roi de sacrifier, Starkadr-Starcatherus fournit le roi son maître comme victime dans un sacrifice humain. Les élans qui précipitent les deux héros — l'un triplement vieux, l'autre en pleine vigueur — vers leur meurtrier n'ont pas même ressort : Śiśupāla agit dans une sorte de vertige; Starcatherus a décidé, posément, d'en finir avec ce qu'un mallarméen nommerait volontiers trop de vie; si c'est bien le dieu Hödr qui se cache dans la personne de Hatherus, meurtrier de Starcatherus, il n'a rien de commun, à première vue, avec Viṣṇu, et la scène de décapitation, calme et sereine dans Saxo, est un sommet de violence dans le Mahābhārata. Enfin les dernières scènes ont sans doute des valeurs voisines, mais seulement voisines : en interprétant les choses au mieux, Starcatherus, dans un mouvement de bienveillance, veut transférer à l'ami qui le décapite quelque chose de lui-même qui lui assurera l'invulnérabilité; Śiśupāla, brusquement épris de l'ennemi qui le décapite, veut se fondre et se fond en effet en lui sous la forme d'une flamme qui s'échappe de son corps.

Ainsi, pour chaque épisode, les circonstances, et souvent les rapports des personnages, diffèrent d'un récit à l'autre. La concordance, sensible et frappante, est ailleurs : dans les idées communes qui soutiennent des intrigues entièrement parallèles recouvertes d'affabulations généralement différentes : une telle situation suffirait à déconseiller l'hypothèse d'un emprunt, même s'il était géographiquement concevable. Reste celle de deux évolutions à partir d'un même original. En première approximation, voici comment on peut établir cette grille :

I

1-2. Un être, qui sera un héros, naît hors de la forme humaine, avec des monstruosité, des organes superflus, qui l'apparentent à ce qu'il y a de plus inquiétant dans la mythologie; mais cette malformation est corrigée, l'enfant est ramené à la forme humaine soit par l'action soit au contact du dieu qui est l'adversaire normal des êtres démoniaques. Variante : un être, qui sera un héros, naît comme petit-fils posthume et homonyme d'un tel monstre qui a été non plus retailé, mais tué par le dieu ennemi des démons (géants), et porte sur lui les marques héréditaires des membres coupés à son grand-père.

II

1. Deux dieux explicitement (Þórr et Óðinn, Kṛṣṇa-Viṣṇu, tous sous forme humaine) ou implicitement (Rudra-Śiva), de l'extérieur (par des décisions) ou de l'intérieur (à travers

sa propre nature) se disputent le héros ou s'affrontent à propos de lui : celui qui a un faible pour le type de monstre que, même rectifié, il continue de porter en lui, et celui qui a pour mission de dompter ou de détruire les monstres. 2. Il en résulte pour lui l'énoncé d'un destin liant sa durée de vie à l'accomplissement d'un nombre précis de crimes, soit qu'il reçoive le privilège de faire durer sa vie aussi longtemps qu'il n'aura pas dépassé ce nombre, soit qu'il reçoive un temps de vie prolongé mais limité (trois vies normales) avec l'obligation de commettre un crime dans chaque section.

III

La vie ainsi déterminée — élastique ou multipliée — est 1. remplie d'exploits, 2. marquée par les crimes prévus, 3. ces crimes (ou les plus typiques d'entre eux) se produisant successivement à chacun des trois niveaux fonctionnels.

IV

Le guerrier sur qui pèse cette destinée ambiguë 1. fait profession d'honorer, de défendre les droits et la majesté des rois, 2. et pourtant lèse un roi dans chacun de ses crimes.

V

Le compte prévu de crimes étant épuisé, 1. le guerrier se précipite dans la mort et, par prière ou en commettant un crime supplémentaire, se fait décapiter par un dieu, soit le même que celui qui a fixé la longueur de sa vie, soit théologiquement tout proche de celui-ci; 2. au moment de la décapitation, il transfère (ou souhaite transférer) dans son meurtrier une partie essentielle de son être profond.

3. *Rudra et Viṣṇu.*

Ainsi rejetée vers l'hypothèse de l'héritage commun, l'interprétation rencontre un certain nombre de problèmes, les uns posés par les discordances, les autres par les concordances mêmes. Celui qui les domine tous concerne les divinités scandinaves et indiennes, exactement les couples de divinités, qui interviennent dans la vie du héros, Ódinn et Þórr, Rudra-Siva et Kṛṣṇa-Viṣṇu. Ces couples sont, à première vue, fort éloignés l'un de l'autre : le souverain magicien Ódinn et Þórr le champion ne sont-ils pas avant tout, au-dessus des Vanes riches et

voluptueux, le premier et le second terme de la liste canonique des dieux des trois fonctions¹? Rudra et Viṣṇu au contraire, bien attestés dans le R̥gVeda, ne s'y associent pas, ne s'y affrontent pas, n'y forment pas structure²; c'est seulement l'hindouisme qui développera leur opposition en tant que destructeur et sauveur dans les crises périodiques du monde; en tout cas, à aucun moment, ils ne se définissent par une appartenance à deux niveaux différents de la structure trifonctionnelle : le Viṣṇu védique est avant tout un associé d'Indra sur le deuxième niveau et l'activité de Rudra, multiforme, ne se laisse pas exprimer dans le cadre de cette structure; comme guérisseur, comme connaisseur des herbes, il opère sur le troisième niveau, aussi bien que, comme archer ou dans son pluriel *Rudrāḥ*, sur le second, alors que rien ne semble l'orienter vers le niveau souverain. Comment comprendre que des couples dont les formules sont si différentes puissent s'être également insérés, se trouver à l'aise dans la même intrigue?

Même s'il fallait s'arrêter à cette vue, la difficulté ne serait pas si grande qu'il paraît : on concevrait en effet que l'intrigue ait impliqué seulement que le héros fût en quelque sorte écartelé par deux divinités opposées et rivales, le ressort de cette opposition important peu et pouvant changer sans dommage au cours des temps; que primitivement, par exemple, les deux divinités aient été ce qu'elles sont encore en Scandinavie, celles des deux hauts niveaux fonctionnels (souverain magicien, guerrier), et que, dans l'Inde postvédique, la théologie vivante n'étant plus pensée dans le cadre des trois fonctions, elles aient été remplacées par le couple dont le conflit était alors le plus patent, le plus intéressant aussi pour les hommes, celui de Śiva et de Viṣṇu. Certes. Mais la critique interne élèverait aisément des objections : il est clair que Þórr et Óðinn — supposés anciens dans le récit scandinave — ne se disputent pas Starkadr seulement en tant que « champion » et « souverain magicien » : selon la saga, chacun des deux dieux fait des dons, fixe des sorts, et la magie d'Óðinn n'a guère l'occasion de se manifester que dans les métamorphoses du lien qui étrangle et du roseau qui transperce Víkarr lors de la première vilenie; parmi les dons d'Óðinn,

1. *Les dieux des Germains*, 1959, chap. 1; *Mythe et épopée*, I, p. 288 et n. 1.

2. Un autre des composants de Śiva, Śarva (hymnes importants dans l'*Atharva-Veda*), est indo-iranien. Que d'autres composants soient venus de la civilisation de Mohenjo Daro, peut-être, encore qu'on rencontre dans ce dossier plus d'affirmations chaleureuses que de preuves; v. en dernier lieu Asko Parpola, Seppo Koskenniemi, Simo Parpola, Pentti Aalto, *Decipherment of the Proto-Dravidian Inscriptions of the Indus Civilization*, 1969, p. 5-6 et n. 10-21; *Progress in the Decipherment of the Proto-Dravidian Indus Script*, 1969, p. 9-11, 15-18 (et 18-20, Kṛṣṇa!) et n. 9-22, 23-50. Cf. ci-dessous, p. 86, n. 3.

seule la poésie se laisserait à la rigueur rattacher à sa fonction magique, tout le reste, vie prolongée, victoire en tout combat, faveur des grands, biens meubles, etc., se situant ailleurs. Enfin, d'Ódinn en tant que souverain, on attendrait quelque promotion de son protégé dans l'ordre du pouvoir; Starkadr au contraire se maintient constamment, systématiquement, au second rang et, s'il a le culte de la majesté royale, il n'y prétend pas lui-même; il redresse, venge et exceptionnellement, dans ses trois *facinora*, tue des rois, il ne cherche jamais à les remplacer.

Quant à la légende indienne, rien ne permet de penser que, dans un état plus ancien, les deux dieux qui s'opposent au sujet de Śisupāla aient été les patrons canoniques des deux premières fonctions, les védiques et prévédiques Varuṇa et Indra; si l'évolution de Varuṇa a beaucoup réduit son importance et lui a enlevé son rang fonctionnel, Indra, lui, est resté vivant, a même développé sa puissance dans la mythologie épique — où il est le roi des dieux — et n'a pas été dépouillé de ses aventures propres : pourquoi, dans ce cas particulier, aurait-il disparu devant Viṣṇu ?

Cette solution simpliste étant écartée, c'est aux textes mêmes, à l'observation du mode d'action qu'ils prêtent aux deux dieux qu'il faut revenir.

Considérons d'abord le récit indien du point de vue de la mythologie usuelle de l'épopée où il se trouve. Rudra-Śiva, avons-nous dit, opère implicitement, de l'intérieur de Śisupāla. L'enfant naît monstrueux, à l'image du dieu, et il porte un nom qui est comme le diminutif de *paśupati*, épithète distinctive du dieu. De par cette affinité, presque par cette possession, il est voué à s'opposer à Kṛṣṇa-Viṣṇu et à périr par lui, ainsi que l'annoncent, interprétés solidairement, la Parole entendue à sa naissance et le miracle opéré sur les genoux de Kṛṣṇa; et Kṛṣṇa le sait bien qui, le bébé étant encore sur ses genoux, prévoit qu'il aura à recevoir, à supporter de lui, accumulées, un cent d'offenses. À côté de ces traits rudriens, Śisupāla porte en outre une hérédité, du moins un bagage de démon, puisqu'il est — dès le Mahābhārata — la réincarnation du personnage qui s'est manifesté successivement dans Hiraṇyakaśipu et dans Rāvaṇa, deux redoutables démons dont la destruction a nécessité des incarnations antérieures de Viṣṇu et dont le premier, a-t-on pu dire, « représente le śivaïsme ¹ ».

Cette double nature, qui fait de lui un petit Śiva et en même

¹ 1. Edward W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 211.

temps un être démoniaque commande tout le reste, et en particulier l'action des dieux dans le roman. Śiva qui, lui, n'est pas démoniaque mais assume, dans la vie de l'univers, la fonction désagréable et nécessaire de destructeur, de liquidateur, donc de « premier agent » des renouveaux, a cependant un goût marqué pour les grands démons. En face de lui, comme toujours, Viṣṇu attend son heure et, quand elle est venue, met fin au scandale d'un démon triomphant, dont son confrère s'accommodait, quitte, parfois à en pâtir le premier. On aura plaisir à relire ici la fin de l'excellente description qu'un observateur bien oublié, le colonel de Polier, a composée, il y a près de deux siècles, des rapports de Śiva et des démons ou, comme il dit, de *Mhadaio* [= Mahādeva, Śiva] et des *Daints* [= *daitya*, démons]¹.

La plupart du temps, selon les fables, les disciples de ce *Deiotas* [= *devatā*, divinité] nommés *Gan* [= *gana*, troupes d'esprits] sont des *Daints*.

Raven, tyran de Lanca, dont les crimes et l'oppression occasionnèrent la septième incarnation de Viṣṇou, était un adorateur zélé de Mhadaio. Il lui offrit sa tête en sacrifice. Le Deiotas lui en rendit dix autres, et ce Daints les ayant encore sacrifiées à son céleste patron, celui-ci, pénétré de reconnaissance d'un hommage aussi constant, crut ne pouvoir s'acquitter envers son dévot qu'en le douant de la propriété qu'à mesure qu'on lui couperait un membre il renaîtrait à l'instant et qu'il ne pourrait être mis à mort qu'après qu'on lui aurait coupé neuf cents millions neuf cent mille têtes, ce qui rendit la défaite de ce monstre si difficile qu'il fallut pour en purger la terre que Viṣṇou lui-même s'incarnât.

— J'avais cru jusqu'ici, dit M. de Polier, que la multitude de têtes, de bras, avec lesquels on représente vos grands deiotas leur était exclusivement attribuée.

— Non, répondit le Docteur, ce n'est point un des caractères de leur supériorité, car les Daints dans les trois premiers âges sont presque tous doués de têtes et de membres à l'infini, et presque tous d'invulnérabilité; et quoique ces prérogatives soient la plupart du temps des dons de Mhadaio, cependant leur force extraordinaire, attribut de leur race gigantesque, leur donne déjà tant d'orgueil, d'ambition et de moyens de faire le mal qu'il n'y a que Viṣṇou qui puisse les corriger ou les détruire.

1. *Mythologie des Indous, travaillée par Mme la Chnesse de Polier, sur des manuscrits authentiques apportés de l'Inde par feu M. le Colonel de Polier, Membre de la Société asiatique de Calcutta*, Roudolstadt et Paris, 1809, 2 vol. (V. ci-dessous, Appendice I).

— Le colonel avait recueilli la matière vers 1780, de la bouche d'un Pandit, Rāmācandra (« Ramtchund »); sa cousine l'a présentée sous la forme d'un exposé de Ramtchund, coupé de judicieuses questions ou remarques de son élève; v. *Mythe et Épopée* I, p. 42-44. Le passage cité ici est dans le premier volume, p. 221-223; je me borne à civiliser l'orthographe sauvage de la chanoinesse.

Le Rajah Bhanasser, dans ses dévotions adressées à Mhadaio, avait renouvelé si souvent l'offrande de sa tête, et la récompense accordée par le Deiotas s'était aussi tant répétée, que Mhadaio fatigué pria enfin son serviteur de modérer son zèle, par lequel il avait acquis un tel excès de force et d'orgueil qu'après avoir subjugué la terre et les cieux, il se plaignait de ce qu'il n'existât plus aucun être avec lequel il pût se mesurer. Touché de sa peine, Mhadaio le consola en lui prédisant que Vichnou dans une de ses incarnations lui ferait l'honneur de lutter contre lui. En effet le combat eut lieu et le Daints, en y perdant l'une après l'autre de ses têtes et de ses bras, perdit aussi son orgueil et devint un adorateur sincère de Vichnou.

— D'après ces fables, il paraît, dit M. de Polier, que Mhadaio est le protecteur et l'ami déclaré des Daints.

— Du moins, reprit le Pundit, dans aucune des fables généralement admises, on ne le voit s'incarner comme Vichnou dans le but de détruire cette mauvaise race. Et quoique ses sectateurs prétendent qu'il a apparu à ses adorateurs sous mille et huit formes différentes, néanmoins on ne trouve dans les fables qui composent le recueil des Pouranas aucune histoire détaillée de ces apparitions, ni le caractère que la mythologie attribue à une véritable incarnation et qui est, comme je vous l'ai dit, la naissance du Deiotas dans un corps humain ou animal pour remplir sous cette figure un but général important au bonheur du genre humain et influencer directement sur les événements et les opérations qui ramènent l'ordre et la vertu sur la terre. En jugeant sous ces rapports des apparitions de Mhadaio, on voit qu'elles ne sont que passagères, particulières à ses adorateurs, et qu'elles paraissent plutôt des transformations ou métamorphoses d'un magicien que les incarnations d'une divinité.

Cette présentation, conforme à la mythologie épique et purānique, exprime l'essentiel et explique suffisamment les rôles, les rapports du héros et des deux dieux. Mais cela ne peut nous suffire. Nous sommes obligés de remonter plus haut, fût-ce par hypothèse, puisque la comparaison de la saga de Starcatherus prouve que la matière du roman de Śiśupāla est bien antérieure à la rédaction que nous lisons dans l'épopée.

Remarquons d'abord qu'il n'est pas si sûr que, au moins dans des milieux autres que ceux où ont été rédigés les hymnes et les traités védiques en prose, l'opposition de Rudra et de Viṣṇu n'ait pas déjà existé comme structure. Dans un travail antérieur, nous avons lu en filigrane, sous la transposition héroïque qu'en présente le Mahābhārata, une mythologie très ancienne et plus complète que la védique, comportant par exemple une eschatologie : la destruction, puis le sauvetage de la dynastie des Kuru ont été calqués sur un mythe de crise cos-

mique — fin d'un monde et naissance d'un autre — dont des parallèles, iranien et surtout scandinave, garantissent le caractère prévédique; or les agents en sont Ásvatthāman pour la destruction, Kṛṣṇa pour le sauvetage, c'est-à-dire, en clair, Rudra-Śiva et Viṣṇu incarnés¹. Dans les hymnes védiques mêmes, bien que Rudra (l'une des futures composantes les plus importantes de Śiva) ne soit pas mis dramatiquement en opposition, théologiquement en diptyque avec Viṣṇu, les fonctions des deux dieux se contredisent néanmoins, et d'une manière qui annonce la forme épique. Le principal service que Viṣṇu rend à Indra dont il est l'auxiliaire et aussi à d'autres dieux et même à l'humanité issue de Manu, est, par des pas et d'abord les fameux « trois pas » qu'il fait en tant de circonstances mythiques ou rituelles, de leur donner le lieu de leur action ou de leur habitat, comme si cet arpentage (racine *mā-*) annexait à leur domaine, au domaine de l'Ordre, des morceaux de l'espace qui d'abord leur échappaient². Par ce rôle, il est bien l'antithèse du Rudra védique dont l'étude attentive d'Ernst Arbman a dégagé les traits³ : Rudra est le patron de tout ce qui n'a pas encore été domestiqué par l'homme ou la société, donc le maître à la fois des chances et des risques que recèlent les choses brutes de l'immense empire inexploré qui enserre les petits habitats des hommes, leurs étroits chemins, leurs vulnérables carrefours; le maître de la brousse, avec son peuplement anormal aussi bien d'ascètes que de brigands, prolongement du chaos en marge et parfois même au cœur des terres civilisées, avec ses monstres, ses myriades de végétaux, les puissances d'empoisonnement et de guérison qu'elle tient en réserve; le maître, plus généralement, de ce qui, à toute heure et en toute circonstance de la vie, est l'homologue de la brousse, de tout ce dont les hommes vont se servir mais dont ils ne se sont pas encore servis et qui contient le mystère et l'ambiguïté du non-commencé : la vaisselle ou le linge neuf, le repas qui n'est que préparé, l'entreprise qui n'est que projetée. Tel paraît avoir été à ses débuts ce Rudra dont le nom s'explique au mieux par le radical du latin *rudis* « brut, non dégrossi », et qui se morcelle volontiers en une infinité de *Rudrāh* attachés chacun à tel chemin, à tel objet, etc. Dissimulé dans le bois ou sur la montagne, il est à la fois le persécuteur dont la flèche meurtrière arrive on ne sait d'où et le connaisseur des simples, des herbes qui détruisent les

1. *Mythe et Épopée*, I, p. 208-245.

2. « Viṣṇu et les Marūt à travers la réforme zoroastrienne », *Journal asiatique*, CCXLII, 1953, p. 1-25.

3. Rudra, *Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, 1922; *La religion romaine archaïque*, 1966, p. 406-407.

maladies. Non pas mauvais, mais moralement neutre, à la fois puissant et indéterminé.

Si ces signalements de Viṣṇu et de Rudra valent pour les textes védiques, il est probable que, dans des temps plus anciens, pendant et avant les migrations qui conduisirent des bandes d'Indo-Européens jusqu'aux Cinq Rivières, les deux divinités ainsi comprises étaient plus importantes encore : Ind(a)ra donnait la victoire aux conquérants, mais c'était Viṣṇu qui lui ouvrait et, à travers lui, leur ouvrait le chemin à travers le domaine inconnu, barbare où, à côté des démons, résidait pourtant déjà un dieu de leur groupe, l'inquiétant, le nécessaire Rudra. Bien avant la rédaction du *Sabhāparvan*, avant l'amplification et l'exaltation de Rudra-Śiva et de Viṣṇu qu'a faites la mythologie classique, dès le temps où la matière épique était bien un « cinquième Vēda », le roman de Śiśupāla pouvait donc exister, pour l'essentiel, tel que nous le lisons, mettant en scène les mêmes dieux. Śiśupāla naissant avec ces bras et cet œil superflus est le fruit d'une exubérance, d'un débordement de la nature; il reproduit la figure de Rudra-Śiva, et, surtout, Rudra-Śiva peut se complaire en lui : il est de son domaine. Viṣṇu, lui, le domestique par son seul contact, c'est-à-dire l'adapte au moins physiquement, dans son apparence, à la vie en société, fait de lui un homme normal. Mais l'intérieur n'est pas transformé pour autant et le conflit subsiste entre cet incorrigible irrégulier et le dieu sauveur, réparateur, ordonnateur, jusqu'au moment où c'est Viṣṇu, le civilisé, qui l'emporte et, sortant de sa longue patience, met fin à l'agression perpétuelle du contestataire. Mais, à ce moment même, le contestataire reçoit l'illumination, l'irrégulier se convertit et devient une partie de Viṣṇu, comme tout terrain conquis sur la brousse devient un morceau du village ou du royaume.

4. *Óðinn et Þórr.*

Qu'on imagine l'inverse, une idéologie où l'inquiétant Rudra dominerait cette confrontation et y aurait le dernier mot, où Rudra serait plus prestigieux sinon plus puissant que Viṣṇu, — et l'on sera tout près de celle qui explique la carrière de Star-catherus.

Occupé pendant de longues années à explorer sur toutes les parties du monde indo-européen les dérivés mythologiques et aussi les déformations de la structure des trois fonctions, j'ai trop exclusivement défini Óðinn comme un Varuṇa scandinave. Il l'est, certes, et, dans les *Hárbardsljód* par exemple, son

opposition à Þórr, avec la stichomachie souvent injurieuse qui l'exprime, s'éclaire bien par les textes védiques où s'affrontent en vanteries Varuṇa et Indra, le souverain magicien et terrible d'une part, le prestigieux combattant d'autre part. Mais la riche nature d'Óðinn n'est pas épuisée par cette formule¹.

A l'intérieur même de la structure trifonctionnelle, j'ai moi-même maintes fois signalé l'évolution, propre au monde germanique, par laquelle la guerre, si l'on peut dire, a débordé du niveau guerrier sur le niveau souverain : autrement que Þórr, Óðinn s'occupe autant et plus que lui de la bataille et des combattants, de l'aristocratie combattante tout au moins; Þórr est plutôt le champion solitaire, irrésistible, une sorte de Vāyu ou de Bhīma auquel, d'ailleurs, son exploit principal — orage, tonnerre et pluie — attire la dévotion du paysan, tandis qu'Óðinn s'intéresse au peuple en armes (ce qui était l'état ordinaire de mainte société germanique) et au chef de l'armée. Il y a comme un glissement dans les termes de la liste canonique des dieux scandinaves comparés à ceux des hymnes et rituels védiques² :

(1)	Varuṇa	}	Óðinn	(1) et (2)
(2)	{ Indra			
	{ Vāyu	}	Þórr	(2) et (3)
(3)	les dieux de la fécondité			
			les dieux de la fécondité	(3)

Mais ce n'est pas tout encore. Se fondant sur Jakob Wilhelm Hauer (1927), Rudolf Otto (1932), Jan de Vries (1957) ont énuméré un nombre imposant de traits, physiques et moraux, de caractère et de comportement, par lesquels Óðinn est plutôt un homologue de Rudra³; tous ne sont pas démonstratifs, quelques-uns même ne sont pas exacts, mais il en reste d'importants : tous deux voyageurs infatigables, ils aiment n'apparaître aux hommes que déguisés, méconnaissables, Óðinn avec un capuchon enfoncé jusqu'aux yeux, Rudra avec l'*uṣṇīṣa* tombant sur son front; Óðinn est le maître des runes comme Rudra est *kavi*; et surtout les bandes de dévots de Rudra, liés par un vœu, doués de pouvoirs et de licences, rappellent tantôt les *berserkir*, tantôt les *einherjar* d'Óðinn. Ce dieu souverain, ce magicien a incontestablement une de ses assises dans la zone mystérieuse où le sauvage confine avec le civilisé. Comme Rudra-Śiva,

1. *Les dieux des Germains*, chap. 11.

2. Cf. « La *Rigspula* et la structure sociale indo-européenne », *Revue de l'histoire des religions*, 154, 1958, p. 1-9.

3. Jakob Wilhelm Hauer, *Der Vrātya, Untersuchungen über nichtbrahmanische Religion Altindiens*, 1, 1927, p. 189-240 (« Die Vrātya als śivaitische Bacchanten »); Rudolf Otto, *Gottheit und Gottheiten der Arier*, 1932, p. 58-60; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1957, p. 95-96.

il est volontiers, si l'on se réfère aux règles ordinaires, immoral même, — et Þórr ne se fait pas faute de le lui reprocher quand ils échangent leurs vérités. Comme Rudra-Śiva, il a du goût pour les sacrifices humains, en particulier pour l'auto-immolation de ses dévots¹. Plus généralement, comme Rudra-Śiva, il a en lui quelque chose de presque démoniaque : sa familiarité avec Loki, sa faiblesse pour lui sont bien connues ; or Loki est le lutin malicieux qui, un beau jour, en organisant le meurtre de Baldr, prend la dimension d'un « esprit du mal », du plus grand mal².

Chez les Germains du Nord, les démons, ce sont surtout les géants. Avec eux aussi, Óðinn a plus d'un rapport. En ligne paternelle il est issu, par très peu de générations intermédiaires, d'un géant à vrai dire assez particulier, le géant primordial, Ymir, et sa mère est la propre fille d'un géant au nom inquiétant, Bölförn, « Épine de malheur ». Il manifeste plusieurs fois un esprit étrangement conciliant, pacifiste, à l'égard des pires géants et il faut alors l'intervention de Þórr pour le tirer, en tuant le géant, de la difficulté où cette disposition l'a mis, et les autres dieux avec lui : ainsi il a introduit Hrungnir dans l'enclos des Ases et le géant menace de tout emporter, le ravitaillement et les plus belles déesses, et il le ferait si Þórr, invoqué *in extremis* par les dieux, n'intervenait³. Tout cela est vraiment śivaïte. Lisons encore la description de Polier⁴ :

Un Daints fameux, nommé Basmagut [= ?], était curieux de connaître quel des trois Deiotas [= Brahma, Viṣṇu, Śiva] l'emportait en grandeur et en puissance. Il consulte Nardman [= Nārādamuni] qui lui répond que c'est Mhadaio [= Mahādeva = Rudra-Śiva]...

... Basmagut, voulant profiter des instructions de Nardman, commença son sacrifice [à Mhadaio, en se mutilant lui-même]. Le Deiotas, flatté du zèle et de l'empressement que le Daints montrait pour son service, lui apparut accompagné de Parbutty [= Parvatī]. A la seule vue de Mhadaio, non seulement le corps mutilé du Daints fut rétabli dans son état naturel, mais il obtint encore du Deiotas le pouvoir de réduire en cendres tous les objets sur lesquels il poserait les mains avec l'intention de les consumer. Cependant la vue et les charmes de Parbutty inspirant au Daints la plus violente passion, cet être aussi ingrat que méchant ne vit d'autre moyen de se défaire

1. Cf. « Le noyé et le pendu », appendice I à *La Saga de Hadingus*, 1953, p. 135-159, repris dans *Du mythe au roman*, 1970.

2. V. *Loki*, 1948 ; traduction allemande, 1959.

3. *Skáldskaparmál*, 25 (= *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. Finnur Jónsson, 1931, p. 100-103) ; *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 141-145.

4. Vol. I (v. ci-dessus, p. 84, n. 1), p. 221-223.

d'un époux incommode qu'en employant contre Mhadaio lui-même le don qu'il en avait reçu. Le Deiotas, qui s'aperçoit des intentions de Basmagut, l'évite, mais le Daints le poursuit. Déjà Mhadaio, près d'être atteint, ne sait plus comment lui échapper et, dans l'angoisse qu'il éprouve, il ne voit d'autre ressource pour lui que de recourir à Vichnou qui, revêtant aussitôt la figure de Parbutty, se présente au Daints; et, feignant d'être sensible à sa tendresse, elle l'assure qu'elle le préfère à son vilain époux toujours ivre, environné de serpents, et plus propre à inspirer le dégoût que l'amour. « Cependant, ajoute la fausse Parbutty, il a dans sa manière de danser un charme si irrésistible qu'alors toute sa laideur disparaît à mes yeux. » A ces mots Basmagut, transporté de joie des dispositions favorables que lui montrait Parbutty, veut encore acquérir de nouvelles grâces à ses yeux, et il la presse de lui apprendre la danse dont elle lui parle. Elle y consent et la leçon commence. Mais Vichnou, sous l'apparence de la Deiotany [= déesse], a soin d'épaissir le Maya [= la *māyā*] ou nuage jeté sur l'entendement du Daints, de manière qu'il oublie totalement le don funeste qu'il a reçu de Mhadaio et qu'il n'a d'autre idée que celle de suivre et d'imiter les mouvements de la prétendue Parbutty. Il la voit posant négligemment une main sur sa tête, il en fait autant et, à l'instant, il se réduit lui-même en cendres.

Quelque satisfait que fût Vichnou d'avoir délivré son collègue du danger où il s'était exposé, il lui reprocha son imprudence. « J'en conviens, répondit Mhadaio, je ne puis résister aux hommages de mes dévots quoique je sache fort bien que, la plupart du temps, ils font un très mauvais usage de mes faveurs; mais, ajouta-t-il, je mets en vous ma confiance, votre bonté supporte ma faiblesse, elle ne permettra pas que je souffre de mon imprévoyance ». Après avoir rendu cet hommage à Vichnou, il entonna un hymne à sa louange.

A l'inverse d'Óðinn, Þórr, tout d'une pièce, est la rigueur même. Ses rapports avec les géants tiennent en un mot : il les extermine par sa force extrême, qu'aide seulement parfois l'astuce d'un compagnon, Loki ou Þjálfi. Sa constante mission est de sauver les dieux, le monde, en détruisant cette engeance. Viṣṇu sans charme, il l'accomplit sans casuistique ni compromission.

On voit comment, bien qu'elle ne coïncide pas avec l'articulation de Rudra-Śiva et de Viṣṇu, celle d'Óðinn et de Þórr a partiellement le même ressort. La différence capitale est que Viṣṇu — dans la seule conception qui importe ici — est supérieur à Rudra-Śiva, constitue même l'ultime recours de Rudra-Śiva, tandis qu'Óðinn, malgré ses imprudences avec les géants, est supérieur à Þórr, hiérarchiquement parlant et aussi, semble-t-il, dans le degré de considération que la société humaine lui prête. Sa complexité, son savoir magique, le bonheur *post mortem* qu'il assure à ses dévots dans la Valhöll le rendent théolo-

giquement plus intéressant. Þórr est invoqué dans les dangers pressants, honoré dans les piliers du haut siège comme le gardien vigilant des demeures, remercié de la pluie qui féconde les champs, mais il ne dispose pas du large assortiment de bienfaits, en particulier des plus mystérieux, qui font que, avec tous ses défauts, Óðinn reste jusqu'au Ragnarök le plus grand dieu, le vrai souverain. Ces remarques permettent de comprendre le rôle du couple divin dans le roman de Starkaðr. Par le seul fait que Starkaðr est un géant ou le petit-fils d'un géant, il a contre lui Þórr. De plus, il est naturel que le dieu qui partout rétablit l'ordre menacé ne supporte pas sa monstruosité. Óðinn au contraire ne s'offusque ni d'une appartenance à la race des géants ni des traces qu'ont laissées des bras superflus : de même qu'il monte un cheval à huit jambes né du cheval d'un géant¹, de même il peut tirer parti de ce surhomme inquiétant et, pour cela, le prend dans une certaine mesure sous sa protection; il compte sur lui pour un acte contestable, un sacrifice humain dont la victime, un roi, n'est pas consentante, et il achète ce crime du don de trois vies.

Ces remarques permettent aussi de préciser en quoi, quant au rôle des dieux et, par suite, quant au statut du héros, les romans de Starkaðr et de Śiśupāla s'accordent et en quoi ils divergent. Si, pour simplifier, nous appelons Óðinn et Rudra-Śiva les « dieux sombres », Þórr et Viṣṇu les « dieux clairs », chacun des deux héros, par sa nature, appartient bien au dieu sombre et a contre lui le dieu clair; mais les tableaux sont presque inversés par le fait que, en Scandinavie, le dieu sombre occupe la première place, est plus important en cette vie et surtout dans l'au-delà, et par conséquent que sa faveur est le plus souhaitable, le dieu clair n'ayant qu'une portée immédiate, limitée; et que, dans la légende indienne, c'est le dieu clair qui est en évidence, qui mène le jeu, et dont la faveur, en cette vie et dans l'au-delà, est recherchée avec le plus de ferveur, tandis que le dieu sombre n'agit qu'implicitement et sans se montrer, par la nature « rudrienne » du héros. Le résultat est que Starkaðr est, somme toute, un bon héros, Śiśupāla un mauvais héros. Docile à la théologie, le lecteur donne sa sympathie à Starkaðr, et la refuse à Śiśupāla. Cette orientation se prolonge dans la conclusion des deux romans. Le dieu en qui, au moment de sa décapitation, le héros transvase (ou désire transvaser) le plus précieux de son

1. *Gylfaginning*, 26 (= *Edda Snorra*, éd. F. Jónsson, p. 45-47); v. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*³, II, 1957, p. 63-64, et Mircea Eliade, *Le Chamanisme*⁴, 1969, p. 300, 302, 304, n. 3 (sur le cheval Sleipnir), p. 364-365 (sur les chevaux à huit pieds en Sibérie, au Japon, etc.). En dehors de Starkaðr, Sleipnir est, dans les mythes scandinaves, le seul exemple d'un être pourvu d'un nombre anormal de membres. —

essence est, dans l'Inde, le dieu clair, en Scandinavie, sinon le dieu sombre lui-même (Ódinn), du moins — dégradé en jeune homme — un dieu de son cercle, et l'un des plus proches (Hödr); le bonheur suprême consiste, d'un côté, à se fondre en Viṣṇu, de l'autre à rejoindre le monde d'Ódinn.

5. Les rôles des dieux dans les deux légendes.

Deux tableaux superposés résumeront utilement les considérations qui précèdent en rendant à chacun des dieux homologues ce qui lui revient dans la personnalité et dans la conduite du héros.

Après la naissance (Saxo) ou l'ascendance (saga) gigantesque et monstrueuse (bras super- flus) du héros,		
Ódinn :	*Hödr :	Pórr :
I. -----	-----	P. ramène le héros à la forme humaine soit direc- tement, par amputation (Saxo), soit indirecte- ment, à travers le meurtre du grand-père homonyme (saga).
II. Ó. accorde au héros les trois vies et lui impose les trois crimes, avec d'autres bons sorts (Saxo); ou : Ó. accorde au héros les trois vies avec d'autres bons sorts (saga), -----	-----	et P. impose au héros les trois crimes, avec d'au- tres mauvais sorts (saga).
III. Par un de ses dons, Ó. est responsable des nombreuses vic- toires du héros (Saxo, saga), -----	-----	et, par un de ses sorts, P. est responsable des hor- ribles blessures du héros (saga).

Ó. est responsable des trois crimes (distribués sur les trois fonctions) et notamment du premier, qu'il commande, dirige et achève (Saxo);

ou :

dont cependant le premier (seul raconté dans la saga) est commandé, dirigé, achevé par Ó. (saga).

- IV. Dieu des rois, Ó. est sans doute responsable de l'idéologie royaliste du héros, violée seulement dans les trois crimes (Saxo et, partiellement, saga).

V.

Le troisième crime accompli, le héros presse Hatherus de le décapiter, et désire transmettre à H. une puissance de son être en le faisant passer entre sa tête et son tronc (Saxo).

P. est responsable des trois crimes (saga),

[Rudra-Śiva, implicite] :

- I. R. a protégé, dans ses précédentes incarnations, le démon dont le héros est l'incarnation dernière.

Le héros naît dans la forme monstrueuse de R. (bras, œil superflus) et reçoit le nom de *Sīśu-pāla*, calque du surnom de R., *Paśu-pati* ;

- II. L'orientation « rudrienne » du héros le voue à offenser K.,—

Kṛṣṇa :

K., par son contact, ramène le bébé à la forme humaine.

et K. accorde au héros une impunité qui lui assurera la vie jusqu'à la centième offense.

III. Par la protection qu'il accorde au roi dont le héros est le généralissime, R. est responsable des nombreuses victoires du héros, dont beaucoup sont acquises aux dépens de K.

Par l'orientation « rudrienne » du héros, R. est responsable de l'accomplissement rapide des cent offenses contre K., notamment des cinq caractéristiques (distribuées sur les trois fonctions).

IV. [v. chapitre suivant]

V. _____

Les cent offenses accomplies, le héros provoque par une cent unième K. à le décapiter, et, sortant de son corps décapité, l'énergie spirituelle du héros passe en K. sous forme lumineuse.

Une case de ce tableau, on le voit, reste obscure, la quatrième. Elle s'éclairera au chapitre suivant, par d'autres considérations, mais, quelle qu'en doive être l'explication et abstraction faite du rôle des dieux, la donnée elle-même est assurée : Śisupāla, Starkadr se présentent comme les défenseurs des droits et de la majesté des rois, et pourtant tournent leurs crimes contre ces droits et cette majesté. Si, comme nous avons été conduits à l'admettre, ces deux figures et leurs romans remontent aux temps où les ancêtres des Germains et ceux des Indiens voisinaient quelque part entre la Baltique et la mer Noire, le fait est d'importance. Il révèle un trait de l'idéologie royale des plus anciens Indo-Européens ou du moins d'une partie d'entre eux : l'attitude ambiguë du champion envers le roi, ou, comme eût dit Tacite, du *dux* envers le *rex*, avait déjà produit des récits épiques.

Certes, dans les rédactions que nous lisons, la royauté est accommodée aux lieux et aux temps. Le Frotho que Starcatherus protège, dont il redresse les enfants, le Wicarus et l'Olo Vegetus qu'il trahit et tue se modèlent soit sur les souverains danois du XII^e et du XIII^e siècle¹, soit sur les rois vikings qui avaient prospéré dans les siècles précédents, et ces formes de royauté, la première surtout, sont plus majestueuses, mieux assises, que celles dont parle la *Germania*. La royauté dont Śisupāla défend le prestige est la royauté de l'épopée, que nous

1. *Du mythe au roman*, 1970, Introduction à l'Appendice II (« Gram »).

ne voyons pas se constituer sous nos yeux comme celle de Valde-mar (l'Inde n'a pas d'histoire), mais qui est sûrement bien différente, plus pompeuse elle aussi, plus impériale, que ce que nous entrevoyons des royautés védiques. Mais ces évolutions sont attendues : pour traverser les âges, un dossier mythique ou légendaire de la royauté ne pouvait, de siècle en siècle, d'étape en étape, que se colorer sans cesse au goût du jour. Tout ce que la confrontation des deux romans engage à admettre est que, dès les temps indo-européens, avec un statut plus archaïque, plus fragile sans doute et aussi plus magique, la royauté était considérée comme la plus haute valeur, sans commune mesure avec d'autres niveaux sociaux, peut-être plus puissants, menaçants même dans la pratique, mais idéologiquement inférieurs. Qu'y a-t-il à cela d'étonnant ? Tout roitelet védique ou scandinave, quelle que fût sa faiblesse, n'avait-il pas pour dieu patron les tout-puissants maîtres de l'univers, Varuṇa, Óðinn ?

Quant au fait même qu'une idéologie royale complexe et nuancée, chargée de légendes, ait existé chez les Indo-Européens avant leur dispersion et ait survécu dans les sociétés dérivées, il a été établi par de précédentes études¹ : celle-ci l'appuie seulement d'un nouvel exemple. Je me borne à renvoyer le lecteur à la troisième partie de ce livre, à l'étonnante concordance de l'Indien Yayāti, avec ses fils, sa fille Mādhavī et ses gendres éphémères, et de l'Irlandais Eochaid Feidlech, avec ses fils, sa fille Medb et ses gendres instables. Si les Germains ont perdu ou ignoré le mot **rēg-* et donné au roi un nom différent, ils n'en ont pas moins conservé, nous le voyons ici, des légendes complexes, illustrant des aspects de la fonction royale.

1. Pour ne parler que des correspondances entre le *rājan* védique et le *rēg-* romain, v. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 225-229 (l'*aśvamedha* et le Cheval d'octobre), p. 557-559 (le roi, le *brahman*, et les flamines majeurs).

CHAPITRE IV

Jarāsandha

1. *Ódinn, Rudra-Śiva et les rois sacrifiés.*

C'est évidemment dans le roman scandinave que les rapports du héros et des rois sont le plus cohérents.

Starcatherus n'est pas roi lui-même, il sert les rois. La haute idée qu'il a de la fonction royale est celle d'un grand domestique capable aussi bien, suivant les circonstances, de se faire le garde du corps de son maître ou le précepteur des enfants de ce maître. Même dans les trois crimes qu'il est voué à commettre, on ne décèle jamais en lui la moindre velléité d'usurpation : dans le meurtre de Víkarr, il ne fait qu'aider Ódinn, et, s'il tue Olo Vegetus, sa faute est de vénalité, non d'ambition. Śisupāla, au contraire, est roi, un roi parmi les rois rassemblés autour des fils de Pāṇḍu pour le *rājasūya*, et l'on a l'impression que, lors de l'esclandre qu'il fait quand Kṛṣṇa, qui n'est pas roi, se voit gratifier d'un hommage exceptionnel, c'est d'abord lui-même qui se sent offensé et qu'il ne généralise son grief, ne parle au nom « des » rois présents que par un artifice assez généralement employé dans de telles situations.

De même, si les cinq crimes exemplaires que Kṛṣṇa met en valeur sont dirigés contre des rois, aucun n'est le crime majeur, le régicide. Son « crime de première fonction » touche bien le roi dans la zone du sacré, à l'occasion d'un sacrifice qui eût accru le prestige du roi et qu'il rend impossible en enlevant la victime, mais cette victime n'est qu'un cheval. Starcatherus au contraire, dans deux de ses crimes, tue un roi qui est son maître et le premier des deux consiste, sur l'exigence d'Ódinn, à lui « envoyer » le roi Víkarr, c'est-à-dire à le lui immoler à la faveur d'une tromperie où il est de connivence avec le dieu.

On est donc porté à penser que la version scandinave, sur ces

deux points, est plus conservatrice — et cela d'autant plus que le sacrifice humain, attesté en Scandinavie jusqu'à la conversion au christianisme, est sûrement chose archaïque, et que, lorsqu'il se rencontre dans un récit, il a peu de chances d'y avoir été ajouté après coup. Or nous avons la preuve que l'Inde, sur ces deux mêmes points, a en effet modifié l'intrigue, et nous pouvons comprendre la cause de ces altérations : l'histoire de Śiśupāla ne doit pas être considérée seule, elle forme le second volet d'un diptyque dont le premier n'est pas moins intéressant. L'agression verbale de Śiśupāla, juste au moment où Yudhiṣṭhira va enfin célébrer son *rājasūya*, n'est en effet que le second et dernier obstacle qui s'oppose à la cérémonie. Il y en a eu un premier, juste avant le début des préparatifs.

Lorsque Yudhiṣṭhira estime le moment venu de célébrer ce sacrifice, compris ici, on se le rappelle, comme un acte impérial conférant au sacrifiant la primauté sur tous les rois, il consulte Kṛṣṇa, qui l'approuve, mais qui l'avertit d'une difficulté. Il existe un autre roi, celui de Magadha, Jarāsandha, qui a déjà pratiquement réalisé, sans sacrifice, l'objet du *rājasūya* et qui a soumis la plupart des rois ¹. Et comment a-t-il obtenu ce succès ? Sûrement son généralissime n'y a pas été étranger (574) ² :

« Le roi Śiśupāla à la grande énergie, s'étant mis entièrement sous la protection de ce Jarāsandha, devint, ô roi, le commandant de ses armées. »

Ainsi, bien que roi, Śiśupāla trouve ici, au service d'un autre roi, le rang et la fonction que Starcatherus occupe auprès de plusieurs rois.

Kṛṣṇa résume alors l'histoire de ces campagnes dont plusieurs ont été dirigées contre les Yādava — la famille de Kṛṣṇa — et dont une les a même contraints à émigrer, et il nomme les grands guerriers dont a disposé Jarāsandha ; jusqu'à ce point, nous n'avons que la description d'un conquérant, pareil à tant d'autres, que Yudhiṣṭhira doit éliminer s'il veut pouvoir célébrer son sacrifice impérial. Mais Jarāsandha a une singularité. Ses victoires, assurées par son généralissime, ont un fondement auguste et une cruelle conséquence (627-629) ³ :

1. *Mbh.*, I, 14-19 (Calc., śl. 559-767), 13-17 (Poona).

2. Ci-dessus, p. 66, n. 1. Qu'on pense au mot du maréchal Joffre, à qui certains contestaient le mérite de la victoire de la Marne : « On ne sait pas qui a gagné la bataille ? Je sais bien qui l'aurait perdue ! »

3. *tēna ruddhā hi rājānaḥ sarve jītvā girivraje kandarāyāṃ girindrasya siṃheneva mahādvipāḥ.*

Calc. *kandare parvatendrasya.*

« Comme un lion dépose dans une caverne du roi des montagnes les corps puissants des éléphants qu'il a tués, de même le roi Jarāsandha tient captifs dans Girivraja [= sa capitale] tous les rois qu'il a vaincus, car il a l'intention de sacrifier en se servant des rois pour victimes. »

Sacrifier à quel dieu ? A Rudra-Śiva, à Mahādeva, à qui il doit ces victoires (629) ¹,

« Car il a gagné la faveur du Grand Dieu et c'est ainsi que les rois ont été vaincus. »

Ainsi, les deux alliés trouveront leur compte : à Jarāsandha, le *sāmrajya*, la royauté suprême; au dieu, comme victimes, les rois. De même, conclut Kṛṣṇa, Yudhiṣṭhira doit détruire Jarāsandha pour deux raisons : l'une d'intérêt personnel, son *rājasūya* que Jarāsandha, vivant, rend impossible; l'autre de morale générale, la délivrance des rois qui attendent, enfermés comme du bétail, l'heure d'être immolés.

Comme il est fréquent dans le Mahābhārata, cette révélation donne lieu entre Yudhiṣṭhira et Kṛṣṇa à une longue discussion, à laquelle se mêle Bhīma. Kṛṣṇa ne cache pas que l'expédition sera difficile : cent dynasties n'ont pu résister à ce tout-puissant ambitieux, les cadeaux les plus somptueux n'ont détourné aucune de ses attaques. Et il donne une importante précision (658-659) ² :

« Aspergés, consacrés dans la Maison de Paśupati [= Śiva], comme s'ils étaient des animaux de sacrifice, quelle joie ces rois ont-ils à vivre ? ... quatre-vingt-six rois ont été déjà réunis par Jarāsandha, il n'en manque que quatorze (pour faire la centaine); alors (c'est-à-dire quand la centaine sera complète), il se mettra à son cruel ouvrage. »

Et Kṛṣṇa conclut (659) ³ :

« Celui qui lui fera obstacle obtiendra une gloire resplendissante; celui qui vaincra Jarāsandha, celui-là deviendra certainement *samrāj*, roi suprême. »

Yudhiṣṭhira hésite, Arjuna l'encourage, Kṛṣṇa insiste. Alors Yudhiṣṭhira pose la question que nous attendions. Qui est ce Jarāsandha ? En quoi consiste sa force, une force telle qu'il a

1. *ārādhya hi mahādevaṃ nirjitās tena pārthivāḥ.*

2. *prokṣitānāṃ pramṛṣṭānāṃ rājñāṃ paśupater gṛhe paśūnām iva kā prītir jīvite bharatarṣabha.*

...
*jaḍaśītiḥ samānitāḥ śeṣā rājāṃś caturdaśa
jarāsandhena rājānaḥ tataḥ krūrāṃ prapatsyate [Calc. : pravartsyate].*

3. *jayed yaś ca jarāsandhaṃ sa samrāṭ niyataṃ bhavet.*

pu s'en prendre à Kṛṣṇa lui-même sans périr ? Mais avant d'écouter le récit de Kṛṣṇa, constatons que Jarāsandha remplit le vide que Śiśupāla avait laissé dans sa concordance avec Starkadr. Comme le héros scandinave avec Óðinn, il vit au moins implicitement sous contrat avec Rudra-Śiva-Paśupati. Le dieu lui assure conquêtes et empire, et il lui sacrifiera non pas un roi mais un cent de rois, car nous sommes dans l'Inde qui aime les grands nombres et qui parle ici d'hécatombes comme nous avons entendu Kṛṣṇa promettre de pardonner à son neveu cent offenses. Voici comment Kṛṣṇa satisfait la curiosité de Yudhiṣṭhira.

2. *Jarāsandha et Śiśupāla.*

Il y avait naguère un roi de Magadha, nommé Bṛhadratha, grand guerrier et chef d'armées. Il épousa deux sœurs jumelles, filles du roi de Kāśī, aussi riches que belles, et, dans cet amour biparti, commit une imprudence verbale (693) ¹ :

En présence de ses deux épouses, le meilleur des hommes fit une promesse qui les concernait toutes deux : « Je ne ferai pas d'offense [en marquant une préférence pour l'une de vous]. »

Or le roi avait beau prendre abondamment son plaisir avec ses deux femmes : il n'arrivait pas à se donner d'héritier. Il alla dans la forêt trouver un ermite qui, comme les derviches dans les contes orientaux, lui donna un fruit, un seul, *ekam āmrāphalam*, et le congédia en lui disant que son vœu serait exaucé (698-707). Revenu à son palais, il se rappela l'engagement qu'il avait pris envers les deux reines, partagea le fruit, donna une moitié à chacune, et attendit. Les deux demi-fruits firent l'opération dont il avait été incapable : à sa grande joie, les reines conçurent. Quand le temps fut venu, elles accouchèrent : chacune d'une moitié, bien vivante, de garçon. Les pauvres femmes délibérèrent et les monstres furent condamnés. Les sages-femmes les enveloppèrent soigneusement, sortirent par la porte de derrière, jetèrent leurs dégoûtants fardeaux et rentrèrent bien vite.

Peu après, une Rākṣasī, c'est-à-dire une variété de démone ogresse, nommée Jarā — proprement « Vieillesse » — qui rôdait par là, trouva les deux demi-corps à un carrefour. La pâture était tentante. Elle s'en empara et, pour l'emporter plus faci-

1.

*tayoś cakāra samayaṃ mithaḥ sa puruṣarṣabhaḥ
nātivartīṣya ity evaṃ patnībhyāṃ saṃnidhau tadā.*

lement, accola les deux moitiés. Miracle : elles se soudèrent aussitôt, produisant un garçon bien constitué et déjà redoutablement fort, qui gronda comme un nuage chargé de pluie et ne se laissa pas emmener. Alerté par le bruit, le roi sortit avec les gens du gynécée, ainsi que les reines, les seins lourds d'un lait inutile. La démonsse fit alors réflexion que, vivant, et vivant bien, sur le domaine de ce roi qui désirait si ardemment un fils, il serait inélégant de lui manger celui-là. Elle décida donc de jeûner pour cette fois, interpella Bṛhadratha et lui raconta la merveille en s'y attribuant un rôle avantageux. Le roi fonda aussitôt une fête en l'honneur de la Rākṣasī et nomma l'enfant « *Jarāsandha* » parce qu'il avait été « com-posé, unifié (*sam-dhā-*) par *Jarā* ». Averti mystérieusement de l'événement, l'ascète qui avait donné la mangue vint au palais et annonça l'avenir de l'enfant. A travers un flot de comparaisons, nous comprenons qu'il n'aura pas son égal pour la vaillance, la force, la puissance et que tous les rois lui obéiront. En outre il sera invulnérable aux armes, même lancées par des dieux, et surtout « ce roi de Magadha, dont la force surpasse toute force dans tous les mondes, verra de ses yeux le dieu que les dieux appellent de beaucoup de noms : Rudra, Mahādeva, Vainqueur de Tripura, Hara... » (748-749)¹.

L'enfant grandit, devient homme; son père meurt et monte au ciel. Il lui succède et la prophétie de l'ermite s'accomplit : nul ne peut s'opposer à ses conquêtes, et nous savons par ailleurs — le texte de Calcutta le rappelle ici — que, son gendre ayant été tué par le frère aîné de Kṛṣṇa, sa colère se porte avec prédilection contre cette famille, contre les fils de Vasudeva, à qui il rend la vie intenable. Après ce récit, et non sans peine, Yudhiṣṭhira se laisse convaincre : il faut, en supprimant Jarāsandha, délivrer les rois-victimes et rendre possible le *rājasūya*.

Arrêtons-nous encore pour constater la grande symétrie qui existe entre les deux héros, le roi et son généralissime, monstrueux également à leur naissance et tous deux ramenés à la forme humaine au contact d'un être surnaturel. Śiśupāla vient au monde avec un corps surabondant : deux bras de trop, un œil de trop, c'est-à-dire, sinon deux hommes en un, du moins plus qu'un homme; pour tirer de lui un de nos semblables, il faudra faire disparaître le troisième œil et faire tomber la moitié des bras. Jarāsandha au contraire vient au monde en deux moitiés, chacune n'ayant que la moitié des membres et des organes d'un homme normal : un seul œil, un seul bras et

tout ainsi jusqu'à la précision du milieu et des deux extrémités de son tube digestif : un demi-ventre, une demi-bouche, une seule fesse; pour tirer de lui un homme normal, il faudra non plus élaguer, mais souder. L'opération de chirurgie magique est donc inverse, mais de même effet que celle que Kṛṣṇa accomplit sur Śiśupāla : dans les deux cas un monstre — soit par excès, soit par défaut — est, pour parler comme Saxo, ramené au module humain.

Le miracle se produit. Quelle est l'origine, quel est le responsable du miracle? Le texte nomme le Destin, *daiva*, la chance du roi, *bhūgya*, dont la Rākṣasī n'a été que le moyen, la cause occasionnelle, *hetumātra*. Mais derrière l'écran du Destin? Un détail est remarquable : c'est à la rencontre de quatre chemins que les éléments de la synthèse tombent entre les mains de la démonsse qui se nourrit de chair et de sang, et c'est en ce lieu, un des domaines favoris de Rudra, que la merveille se produit. Sans doute est-ce là le début des rapports qui uniront Rudra-Śiva et le jeune prince, rapports plus publics que ceux qui unissent Rudra et Śiśupāla qui, lui, marqué à sa naissance des stigmates de Rudra, a été métamorphosé en un lieu où Rudra ne pouvait intervenir : le giron de Kṛṣṇa-Viṣṇu.

Nous tenons ainsi tout ce qui, dans l'histoire de Jarāsandha, est directement utile au problème indo-scandinave que nous traitons. Mais la fin est intéressante car elle confirme que les auteurs ont sciemment établi entre Jarāsandha et Śiśupāla une symétrie retournée. Cette symétrie comporte des points communs, entre lesquels l'action se développe de façons inverses.

Les deux points communs sont : le caractère « rudrien » de Jarāsandha et de Śiśupāla et l'hostilité qu'ils témoignent tous deux à Kṛṣṇa-Viṣṇu; l'intervention décisive de Kṛṣṇa dans la liquidation de l'un et de l'autre, les deux fois après un débat sur les droits des rois. Mais, de même que, à la naissance, la « retaille » pour l'un répondait à la « soudure » pour l'autre, on ne remarque, entre ces points fixes, que différences et généralement oppositions. Voici, d'avance, le tableau des principales :

1. Kṛṣṇa ne tue pas lui-même Jarāsandha, il le fait tuer par Bhīma, alors qu'il retient Bhīma de tuer Śiśupāla, se réservant cette exécution.

2. C'est Kṛṣṇa qui vient chez Jarāsandha avec Bhīma et Arjuna, qui le provoque et exige le duel, alors que Śiśupāla provoque Kṛṣṇa chez les Pāṇḍava.

3. Kṛṣṇa se fait, au nom de la solidarité royale et de la morale des kṣatriya, le défenseur des rois maltraités par Jarāsandha, alors que c'est Śiśupāla qui, au nom de la majesté et des droits

royaux, défend les rois prétendument offensés par l'hommage rendu à Kṛṣṇa.

4. Le « rudrien » Jarāsandha reste fidèle à son dieu jusqu'au bout, maintenant et défendant le vœu cruel qu'il lui a fait et, après sa mort, n'a pas d'illumination « viṣṇuite », alors que Śiśupāla se convertit dans la seconde qui suit sa mort et se fond amoureusement dans le dieu son meurtrier.

Ainsi éclairée, la « mort de Jarāsandha » peut encore intéresser le lecteur ¹.

3. La fin de Jarāsandha.

L'hésitation de Yudhiṣṭhira a cessé, hésitation honorable d'ailleurs, puisque ce roi « mitrien » a surtout craint de faire couler le sang des autres. A la fin, il a accepté et laissé à Kṛṣṇa le soin d'organiser le commando par lequel, dit-il, « Jarāsandha sera tué, les rois délivrés, le *rājasuya* acquis. » (*niḥataśca jarāsandhaḥ mokṣitāśca mahīkṣitah rājasūyaśca me labdhah*). Kṛṣṇa prend avec lui Bhīma et Arjuna et, costumés en « brahmanes accomplis » (« en fin d'études », *snātaka*), ils vont au pays de Magadha et arrivent devant la capitale, Girivraja. Ils y pénètrent non par la porte mais en franchissant l'enceinte et en brisant un monument vénéré (*caitya*) qui s'y trouvait, puis ils avancent d'un air arrogant vers le palais. Le roi les accueille, mais il n'est pas dupe de leur costume, et bientôt il leur fait honte de leur mensonge : que signifient ces ornements en des mains marquées par la corde de l'arc ? Pourquoi se présenter en brahmanes quand on manifeste l'énergie de kṣatriya ? Et il les somme de se découvrir pour ce qu'ils sont. Avec une insolence croissante, Kṛṣṇa répond. Ils sont en tout cas authentiquement des *snātaka*, dit-il, car non seulement les brahmanes, mais aussi les kṣatriya et les vaiśya peuvent faire les vœux du *snātaka*. Puis il reconnaît implicitement qu'ils sont des kṣatriya en disant que, ce qui compte dans le kṣatriya, ce ne sont pas ses paroles, mais ses actes. Enfin il explique leur conduite : s'ils ont pénétré dans la ville par le monument, c'est que l'on entre chez l'ami par l'accès ordinaire, chez l'ennemi par un faux accès.

Jarāsandha s'étonne : il n'a pas souvenir d'avoir été en guerre avec eux, ni en « rapport d'offenses ». Pourquoi, lui, innocent, le regardent-ils comme un ennemi ? La réponse de Kṛṣṇa est prête. C'est le chef d'une lignée royale qui les a envoyés, avec de bonnes raisons : quand on retient captifs, comme il

1. *Mbh.*, II, 20-24 (Calc., é. 768-982), 18-22 (Poona).

fait, des princes du monde entier, quand on a commis ce cruel péché (*tad āgaḥ krūrām utpādya*, 861)¹, peut-on se prétendre innocent ? Comment un roi ose-t-il maltraiter de bons rois ? Or (862-865, 878-879),

« toi, tu t'es emparé de rois et tu veux les sacrifier à Rudra. Ce crime, ton crime, peut aussi bien nous atteindre, et d'ailleurs, vertueux nous-mêmes, nous sommes capables de protéger les vertueux. Que des hommes soient pris comme victimes sacrificielles, jamais cela ne s'est vu. Alors pourquoi veux-tu sacrifier des hommes au dieu Śaṅkara [= Rudra-Śiva] ? Pourquoi traites-tu comme des victimes sacrificielles des hommes appartenant à la même classe que toi ?

...
Nous voulons les sauver de toi : nous ne sommes donc certainement pas des brahmanes : je suis Śauri Hṛṣīkeśa, et ces deux héros sont des fils de Pāṇḍu. Roi de Magadha, nous te défions au combat. Libère tous les rois, ou va-t'en toi-même au séjour de Yama. »

Jarāsandha ne perd pas son sang-froid et n'est pas sans défense. Jamais, dit-il, il n'a mis dans son enclos à victimes un roi qu'il n'avait pas d'abord vaincu ; n'est-ce pas la loi, le *dharma* des kṣatriya que de combattre, de vaincre et de faire ensuite des vaincus ce que bon leur semble, *kāmataḥ* ? Enfin, et c'est l'essentiel (882)² :

« Maintenant que je me suis procuré ces rois pour les offrir à la divinité, comment aujourd'hui, par peur, les relâcherai-je, alors que j'ai présent à l'esprit mon engagement de kṣatriya ? »

Sa résolution est prise : à la tête d'une armée contre une armée, ou d'homme à homme, seul contre un ou contre deux ou contre trois, il est prêt au combat.

Il fait consacrer roi son fils Sahadeva et se recueille dans le souvenir de deux champions qui naguère ont contribué à ses

1. *tad rājñāḥ saṃnigṛhṇya tvam rudrāyopajihṛṣasi
asmāṃ tad enopagacchet tvayā bārhadratha kṛtam.
vayaṃ hi śaktā dharmasya rakṣaṇe dharmacārīṇaḥ.
manuṣyāṇāṃ samālabho na ca dṛṣṭaḥ kadācana.
sa katham mānuṣair devaṃ yaṣṭum icchasi śaṅkaram
savarnā hi savarṇānāṃ paśusañjñāṃ kariṣyasi.
...
mumukṣamānās tvattaś ca na vayaṃ brāhmaṇā dhruvam
śaurir asmi hṛṣīkeśo nṛvirau pāṇḍavāv imau.
tvām āhvaṃyāmahe rājan sthīro yudhyasva māgadha
muñca vā nṛpatin sarvān gaccha vā tvam yamakṣayam.*

Dans Poona, la menace finale est plus polie : *mā gamas tvam...*

2. *devatārtham upākṛtya rājñāḥ kṛṣṇa katham bhayāt
aham adya vimuñceyaṃ kṣātrām vratam anusmaran.*

victoires. De son côté, Kṛṣṇa n'oublie pas une décision de Brahma : ce n'est pas par un membre de sa famille que doit périr Jarāsandha. Il s'abstiendra donc. Un peu plus tard d'ailleurs, quand il demande à Jarāsandha quel adversaire il se choisit, c'est Bhīma que le roi désigne. Le chapelain de la cour bénit son roi, Kṛṣṇa bénit son champion et un duel formidable commence, qui dure quatorze jours. Le quatorzième, Jarāsandha donne des signes de fatigue et Kṛṣṇa engage Bhīma à déployer toute sa force (929-931)¹ :

A ces mots de Kṛṣṇa, Bhīma à la grande force enlève de terre le vigoureux Jarāsandha et le fait tourner. Après l'avoir fait tourner ainsi cent fois, il lui brise le dos sous ses genoux, le broie, pousse un rugissement. Au bruit que font, en grondant, le roi broyé et le Pāṇḍava, tout ce qui respire est saisi d'effroi. Le peuple de Magadha tressaille, les femmes avortent...

Mais Kṛṣṇa ne perd pas de temps. Il met ses deux compagnons sur le char du vaincu et lui-même va délivrer les rois ses parents (*āropya bhrātaraū caiva mokṣayām āsa bāndhavān*) (935), — ce dernier mot donnant à entendre que, parmi les quatre-vingt-six rois captifs, le plus grand nombre venait de la race des Yādava, objet de la haine de Jarāsandha, ou de dynasties alliées. Libérés d'un terrible danger, *mokṣitāḥ mahato bhayāt*, les rois comblent de cadeaux leur sauveur. Kṛṣṇa monte à son tour sur le char du roi, — un char peu ordinaire, puisque, après s'en être servi dans une célèbre bataille contre les démons, Indra l'avait donné à Vasu Uparicara², que nous rencontrerons dans une autre étude, et que celui-ci en avait ensuite fait présent au père de Jarāsandha. Voyant partir Kṛṣṇa, les rois rescapés lui demandent ses ordres. Ils n'en reçoivent qu'un : qu'ils se rendent à la cour de Yudhiṣṭhira et l'assistent dans le sacrifice impérial qu'il va offrir. Ils acceptent, — et nous devons donc penser qu'ils feront partie de cette foule, royale et amorphe, que par sa démagogie l'ancien généralissime de leur persécuteur réussira presque à dresser contre leur sauveur.

Sans doute ne faut-il pas retenir le vers que rejette l'édition

1. *evam uktas tadā bhīmo jarāsandham arindama
utkṣīpya bhrāmayām āsa balavantam mahābalaḥ.
bhrāmayitvā śataguṇam jānubhyām bharatarśabha
babhañja pṛṣṭham samkṣīpya niṣpīya vinanāda ca.
<kare gṛhītvā cavaṇam dvedhā cakre mahābalaḥ.>
tasya niṣpīyamāṇasya pāṇḍavasya ca garjataḥ
abhavat tumulo nādaḥ sarvaprāṇibhayaṅkaraḥ.*

Poona rejette le cinquième vers, a *bhujabhyām* (« bras ») au troisième, *pṛṣṭhe* au quatrième.

2. Ci-dessous, p. 306-307.

de Poona, où Bhīma non seulement écrase sous ses genoux son adversaire épuisé, étourdi, mais, en le déchirant en deux des pieds à la tête, le ramène à l'état biparti de sa naissance : ce doit être l'ingénieuse invention d'un interpolateur¹. Quoi qu'il en soit, la fin de Jarāsandha a plus de grandeur que celle de Śiśupāla : sans frénésie, sans vertige, il prévoit sa mort, sacre son fils et combat jusqu'à la limite de ses forces. Il n'invoque même pas le dieu dont il croit fermement défendre la juste pâture en même temps que son droit cruel à la lui servir et, d'ailleurs, comme chaque fois que Kṛṣṇa décide d'en finir avec un adversaire qu'a protégé et exploité Rudra-Śiva, celui-ci, ingrat ou impuissant, n'intervient pas.

Ce roman double donc celui de Śiśupāla avec de remarquables inversions. Il complète aussi la correspondance indienne au roman de Starkadr. Comment interpréter cette situation ? L'explication la plus probable est que nous avons affaire, dans l'Inde, à une opération littéraire, à un dédoublement ou redoublement artificiel. L'imagination féconde des docteurs indiens aura donné une réplique « en creux », « en moins » à ce que l'histoire traditionnelle du monstre comportait « en trop », « en plein » ; et elle aura étoffé cette réplique en lui réservant et en amplifiant le crime qui, chez les Scandinaves, figure en tête des trois *facinora*, comme *facinus* de première fonction : le roi pris comme victime, pour un sacrifice offert à celui que nous avons étiqueté le « dieu sombre ». Peut-être est-ce par un résultat de ce dédoublement que Śiśupāla a été ensuite présenté lui-même, dans son propre roman, comme un roi parmi les rois, ne restant comme Starcatheus, subordonné, « généralissime », que dans le roman de Jarāsandha.

4. *Aporie.*

Le dossier indien étant maintenant complet, nous sommes en état d'ajouter quelques remarques à la comparaison indo-scandinave que nous avons esquissée dans le précédent chapitre. Deux seront bénignes, mais la dernière nous plongera dans une perplexité que le lecteur attentif n'a peut-être pas attendu ce moment pour éprouver.

1. La définition du crime de Jarāsandha doit être prise à la lettre. Appuyé sur la tradition scandinave parallèle, ce crime atteste que, dans l'Inde la plus ancienne, les sacrifices humains étaient encore pratiqués. Certes la légende de Śunaḥśepha,

1. Ci-dessous. p. 387.

plusieurs traditions sur Manu, la théorie du *puruṣamedha*, etc., recommandent d'en admettre l'existence. Mais on s'accorde à penser que, sous la forme où il est décrit, le *puruṣamedha* est une construction théorique, destinée simplement à prolonger par le haut la liste des grands sacrifices; et, sinon la pitoyable histoire du jeune Śunaḥśepha, du moins les récits sur les sacrifices humains que Manu, par obéissance, se montre prêt à accomplir, peuvent être aussi de pieuses inventions destinées à illustrer la valeur absolue de la *śraddhā*¹ : d'où une chicane sans fin de la part de ceux qui considèrent comme déshonorant pour l'Inde ārya d'avoir commencé dans le *krūra*, dans la cruauté. La concordance des sacrifices projetés par Jarāsandha — même s'il est, sous ce nom, un tard venu dans l'histoire — et du sacrifice procuré par Starkadr garantit pour le premier la réalité qu'a certainement le second : Adam de Brême savait encore, de témoins oculaires, qu'on pendait à Upsal, aux fêtes de chaque neuvième année, non seulement des chiens et des chevaux, mais des hommes et, de la Germania de Tacite à l'Ynglingasaga, les attestations sont nombreuses de victimes humaines, offertes notamment à « Mercurius » (c'est-à-dire * *Wōpanaz*) sur le continent, à Óðinn dans l'Upland suédois.

2. Dans le roman scandinave, l'initiative du sacrifice où Víkarr est victime vient du dieu, d'Óðinn. Il a patiemment attendu, pendant des années. Puis, après qu'il a rendu d'incontestables services à Starkadr dans la scène de fixation des sorts, et cela en présence de l'intéressé, il lui demande, comme un paiement, de lui « envoyer » son roi. Dans le roman de Jarāsandha, la procédure d'entente du dieu et de l'homme n'est pas décrite et l'on ne peut dire si l'initiative a appartenu à l'un ou à l'autre. Mais peu importe : même si c'est Jarāsandha qui a décidé unilatéralement de promettre un cent de rois à Rudra-Śiva, c'est qu'il savait que Rudra est généralement bon payeur. Il y a eu au moins un pacte tacite, du type « donnant-donnant », fondé sur le goût certain du dieu pour le sang des hommes.

3. Les victimes que Jarāsandha destine à Rudra ne sont pas des hommes quelconques mais, comme Víkarr, des rois. Cet accord même découvre une difficulté. En Scandinavie, tout est clair : l'exigence formulée par Óðinn que le roi Víkarr lui soit sacrifié se comprend immédiatement puisque Óðinn, somme toute, ne réclame que son bien, n'appelle à lui qu'un des siens : dieu souverain, exactement roi des dieux, il a une affinité, une familiarité naturelles avec les rois terrestres. Il n'en est pas de

1. *Idées romaines*, 1969, p. 56-57.

même dans l'Inde. Rudra n'a pas de rapport particulier avec la royauté et, en fait de victimes humaines, n'a pas de raison de préférer les rois. On peut certes penser qu'il est satisfait que Jarāsandha lui destine ce qu'il y a de plus élevé dans la société, mais sa définition théologique ne commande pas cette haute limitation. On a même le sentiment que la spécification royale des victimes n'est imposée à Jarāsandha que par la circonstance dans laquelle elles sont promises : puisqu'il souhaite se soumettre des royaumes, il offre les maîtres actuels de ces royaumes au dieu qui peut l'aider. Cela est si vrai que Kṛṣṇa, quand il reproche au roi de Magadha d'avoir fait cette promesse sanguinaire, décompose son grief en deux temps, en deux formules entre lesquelles le « fait royal » s'estompe, perdu dans des règles plus générales : 1. les sacrifices humains, dit-il, sont condamnables en toute occasion ; 2. un *savarna* ne doit pas nuire à son *savarna*, à un homme de la même classe sociale. Et Kṛṣṇa n'envisage même pas la possibilité que les deux parties du grief soient inséparables et que, sacrifiant des hommes à Rudra, on soit obligé de prendre des rois pour victimes : c'est qu'en réalité cette obligation n'existe pas et que Jarāsandha reste entièrement responsable du choix.

Et pourtant, étant donné l'étroite solidarité des romans de Jarāsandha et de Śiśupāla, on est contraint d'admettre que la spécification royale est essentielle dans l'affaire : Śiśupāla se faisant le défenseur enflammé de la majesté des rois, d'une part, Jarāsandha (dont Śiśupāla est le généralissime, ne l'oublions pas) capturant des rois comme on saisit des bêtes pour les sacrifier cruellement à un dieu, recomposent ensemble la situation contradictoire que le roman de Starkadr présente avec plus de simplicité : Starkadr est aussi le défenseur de la majesté royale, et c'est contre elle aussi qu'il commet exceptionnellement les *facinora* auxquels il est condamné, et d'abord le meurtre sacrificiel de Vīkarr. Mais il est aisé de voir que la nécessité de cette situation, évidente pour Starkadr, ne l'est pas pour les deux figures indiennes, ni pour Jarāsandha, ni pour Śiśupāla. La cause de cette divergence est sans doute à chercher dans le fait qu'Ódinn et Þórr sont sentis comme engagés dans la structure trifonctionnelle, tandis que Rudra et Viṣṇu sont en dehors. La parenté des types de Rudra et d'Ódinn a été explorée dans le précédent chapitre, mais Ódinn ne se réduit pas plus à ce type qu'au type de Varuṇa, et les deux types qu'il réunit en lui ne sauraient être dissociés, en sorte que le couple divin qui s'affronte à propos de Starkadr est à la fois le couple du « dieu sombre » et du « dieu clair » (en quoi il correspond en effet au couple Rudra-Viṣṇu) et le couple du dieu de première fonction

et du dieu de deuxième fonction. A la fois, parce que, répétons-le, dans la théologie scandinave, les deux couples se sont fondus en un seul ou, plus exactement sans doute, parce que le second s'est fondu dans le premier.

Il n'en est pas de même dans l'Inde. Si le Viṣṇu védique, par les services que ses pas, ses secours rendent à Indra, appartient bien préférentiellement à la deuxième fonction, il la déborde en ce qu'il sert aussi bien Manu, et le sacrifiant, et les dieux en général; Rudra, dans les hymnes et plus tard, se dérobe plus complètement encore à toute tentative de fixation dans la structure des trois fonctions. En Scandinavie, le correspondant strict de Viṣṇu, Víðarr, est tout proche de Þórr, — « le plus fort des dieux après Þórr » —, mais Víðarr n'est l'homologue de Viṣṇu que dans l'eschatologie¹ : jusqu'à la fin du monde, en toute circonstance, le sauveur est simplement Þórr, dieu canonique de deuxième fonction; et le correspondant de Śiva est moins Óðinn qu'un aspect du complexe Óðinn et non pas l'aspect le plus important, puisque Óðinn reste avant tout, comme souverain-magicien, un personnage de première fonction.

Si telle est bien la cause de la divergence qui nous arrête — et l'on n'en voit pas d'autre —, nous nous trouvons dans une véritable aporie. Si, exception faite de l'importance des rois (exaltés, assassinés), nous avons pu éclairer tout le reste du roman de Starkaðr par les romans solidaires de Śiśupāla et de Jarāsandha, ç'a été à la condition de ne retenir du couple Óðinn-Þórr que son aspect « dieu-sombre » - « dieu-clair », qui seul permet de le rapprocher du couple Rudra-Viṣṇu. Et voici que nous ne pouvons justifier par le roman scandinave l'importance donnée aux rois (exaltés, persécutés) dans les deux romans indiens qu'à condition de recourir à l'autre aspect du couple Óðinn-Þórr (« dieu de première » - « dieu de deuxième fonction ») dont il n'y a pas trace dans le couple Rudra-Viṣṇu.

Disons tout de suite que nous ne sommes pas en état de réduire cette difficulté et que le troisième terme de comparaison qu'il nous reste à considérer, le roman d'Héraclès, l'augmentera plutôt, puisque les deux divinités que nous verrons s'affronter à propos du héros grec ne se définiront, elles, dans cette circonstance précise, que par leur appartenance aux deux premiers niveaux de la structure des trois fonctions.

Mais avant d'étendre ainsi l'enquête, nous devons examiner un dernier élément commun aux romans scandinave et indien.

1. « Le dieu scandinave Víðarr », *Revue de l'histoire des religions*, CCXVIII, 1965, p. 1-13; *Mythe et Épopée*, I, p. 230-237.

CHAPITRE V

La femme et les antécédents

1. *Rivalités de mâles.*

Dans une étude antérieure, plusieurs exemples ont été signalés de ce qu'on pourrait presque appeler une loi, une de celles que se sont données les auteurs du Mahābhārata pour leur travail de transposition en épopée d'une mythologie très ancienne. Composant le caractère et la conduite des héros à l'image des dieux dont ils sont les incarnations ou les fils, ils ont conservé, entre ces héros, les rapports, notamment de hiérarchie, d'alliance et d'hostilité, qui existaient entre ces dieux. Ils ont en outre parfois traduit ces rapports conceptuels en termes de parenté ou d'âge, transformant par exemple le groupe étroitement solidaire des dieux des trois fonctions, dans les cinq frères Pāṇḍava — un souverain juste; deux guerriers; deux jumeaux humbles et compétents en matière d'élevage — et donnant à ces cinq frères, comme épouse commune, Draupadī, l'héroïne transposée de la déesse unique, multivalente, que la théologie associait volontiers à l'ensemble des dieux des trois fonctions¹.

Ce canevas qui les dirigeait, dont ils déclaraient le principe mais dont ils ne révélaient pas le détail, leur laissait l'obligation de fournir, d'inventer des justifications humaines, romanesques, publiables, pour les rapports ainsi prédéterminés. Par exemple, si Draupadī a cinq maris, scandale pour les Ārya, c'est, du point de vue non plus de la transposition mais de l'intrigue épique, la conséquence fâcheuse d'une parole imprudente prononcée par la mère des Pāṇḍava. Un seul des frères avait conquis la jeune femme dans un *svayamvara* et l'avait ramenée dans la forêt, à l'endroit où sa mère et ses frères l'attendaient. En approchant, il cria joyeusement : « Voici l'aumône ! » Avant de le voir, et croyant qu'il annonçait vraiment une aumône partageable,

1. V. l'exposé de la découverte de Stig Wikander, *Mythe et Épopée*, I, p. 46 et n. 1, 53-65, 103-109.

la mère s'empresse de lui rappeler le devoir : « Jouissez-en, dit-elle, en commun, tes frères et toi. » La parole d'une mère doit s'accomplir, elle-même n'y peut rien changer : les cinq Pāṇḍava eurent ainsi à se partager une seule épouse et à donner une seule mère à leurs enfants; ils conclurent à cette fin un accord minutieux qu'ils observèrent et qui leur épargna toute jalousie ¹.

L'hostilité qui existe entre Kṛṣṇa et Śiśupāla donne lieu à un tableau du même genre. Les deux personnages s'affrontent parce que l'un est Viṣṇu incarné et l'autre un être triplement « rudrien » : et par une des malformations qui le défigurent à sa naissance (trois yeux, en plus des quatre bras); et par sa nature démoniaque profonde, puisqu'il est la dernière parmi les incarnations d'un démon qui, dans la précédente au moins, était le dévot et le protégé de Rudra-Śiva; et par le rôle de généralissime qu'il assume au service du roi Jarāsandha, lui aussi dévot, et cruel dévot, de Rudra-Śiva. De plus, comme il arrive toujours quand Viṣṇu s'oppose à Rudra-Śiva ou à un personnage « rudrien », l'initiative des hostilités n'est pas prise par Kṛṣṇa, mais par Śiśupāla. Sur tous ces points, la transposition n'a fait que respecter les lignes maîtresses de la théologie des deux divinités.

Mais cela ne pouvait suffire du point de vue de l'intrigue, dans la mesure où Kṛṣṇa, non moins que Śiśupāla, est présenté comme un homme. Leur opposition congénitale, qui se lit en filigrane, a donc été renforcée, et même recouverte, par une hostilité dont la cause est accidentelle et terrestre, une rivalité de mâles à propos d'une jolie femme. L'histoire sera abondamment reprise dans les Purāṇa mais, dans le Mahābhārata, il y est fait une allusion précise au cours de la scène même où nous apprenons que Śiśupāla est en train de dépasser, contre Kṛṣṇa et sa famille, son crédit de cent offenses tolérées et que, en conséquence, Kṛṣṇa va se trouver libre de le tuer. Kṛṣṇa lui-même, dans un avant-dernier discours, explique aux rois cette étrange situation pour justifier l'exécution, la décapitation qui se prépare. Mais il termine en lançant à son imminente victime un trait nouveau, et cruel ² :

« Par égard pour la sœur de mon père, dit-il à peu près, j'ai supporté une très grande douleur. Mais aujourd'hui une nouvelle offense m'est faite en présence de tous les rois. Par cet acte d'hostilité dont vous êtes les témoins, imaginez ceux

1. *Ibid.*, p. 110-117.

2. *Mbh.*, I, 1571-1574; les derniers vers sont :

*rukmiṇyām asya mūḍhasya prārthanāśin mumūrṣataḥ
na ca tāṃ prāptavān mūḍhaḥ śūdro vedaśrutim yathā.*

qui ont eu lieu hors de votre vue (*parokṣam*) ! Je ne pardonnerai plus l'offense d'aujourd'hui.

Dans le vertige de mort qui l'emportait, cet insensé (*mūḍha*), a désiré Rukmiṇī. Mais il ne l'a pas plus obtenue qu'un śūdra n'obtient d'entendre les Védas. »

Dans l'assemblée, dont l'opinion est en train de se retourner contre l'agresseur, le coup a porté. Voici la dernière riposte de Śiśupāla, qui se sait perdu et qui crie, dans un rire de défi ¹ :

« N'as-tu pas honte, Kṛṣṇa, surtout dans cette assemblée de rois, de parler de Rukmiṇī, qui m'a d'abord appartenu ? Meurtrier de Madhu, quel autre que toi, quel homme sensé oserait, au milieu de gens honorables, se vanter de sa femme, alors qu'elle a été d'abord à un autre ? Pardonne-moi si tu veux, ou ne me pardonne pas : que ce soit de ta colère ou de ta faveur, que peut-il m'arriver de toi ? »

Cette rivalité des deux hommes, nous la connaissons bien par ailleurs. Bhīṣmaka était roi de Kundina, au pays des Vidarbha. Il avait un fils, Rukmin, et une fille très belle, Rukmiṇī. Kṛṣṇa aimait Rukmiṇī et Rukmiṇī l'aimait. Animé contre Kṛṣṇa, Rukmin ne voulait pas qu'elle lui fût donnée : il le fit éconduire, puis, poussés par Jarāsandha, Bhīṣmaka et Rukmin, le père et le fils, donnèrent Rukmiṇī à Śiśupāla. Comme si rien ne s'était passé, Kṛṣṇa vint assister aux noces de son rival, enleva la jeune fille en pleine cérémonie et l'épousa : c'est ainsi que Rukmiṇī devint ce qu'elle restera, la femme de Kṛṣṇa, dont il sera dit, en vertu des convenances de la transposition, qu'elle était l'incarnation de la déesse Lakṣmī, épouse de Viṣṇu. Tel est le conflit de passions qui double l'antagonisme des définitions théologiques et qui suffit évidemment, du point de vue humain, à expliquer les rapports inamicaux de Kṛṣṇa et de Śiśupāla : nombre de romans, dans toutes les littératures, sont faits de cette matière. On notera que chacun des deux hommes peut se considérer comme provoqué par l'autre : Kṛṣṇa, puisque les parents ont donné à son rival la jeune fille qu'il aimait et dont il était aimé ; Śiśupāla, puisque, ayant reçu légalement, régulièrement, la jeune fille, il se l'est vu enlever par son rival. Sans prétendre arbitrer une si délicate affaire, nous remarquerons néanmoins que, dans le temps et selon la loi non écrite des amoureux, le premier et le véritable offensé a été Kṛṣṇa.

1.

*matpūrvām rukmiṇīm kṛṣṇa saṃsatsu parikīrtayan
viśeṣataḥ pāṭhivyeṣu vṛidāṃ na kuruṣe katham.
manyamāno hi kaḥ satsu puruṣaḥ parikīrtayet
anyapūrvām striyaṃ jātu tvadanyo madhusūdana.
kṣama vā yadi te traddhā mā vā kṛṣṇa mama kṣama
kruddhād vāpi prasannād vā kiṃ mā tvatto bhaviṣyati.*

Généralement, les « causalités secondes » que les auteurs du Mahābhārata ont superposées aux causalités profondes résultant de la traduction d'une théologie en épopée, se trahissent d'elles-mêmes comme des inventions *ad hoc*, souvent médiocres et sans commune mesure avec ce qui est présenté comme leur conséquence. C'est le cas, par exemple, de la parole imprudente de la mère des Pāṇḍava, par laquelle l'honnête Draupadī se trouve vouée à un mariage polyandrique. On pourrait penser qu'il en est de même pour le conflit de Kṛṣṇa et de Śiśupāla à propos de Rukmiṇī, bien qu'ici la cause soit de même ampleur que l'effet et que la conquête de Rukmiṇī par enlèvement corresponde bien au type de Kṛṣṇa. Mais la comparaison que nous poursuivons du roman de Śiśupāla et de celui de Starkaðr ajoute au problème un élément considérable.

On se rappelle comment le début de la Gautrekssaga et les textes qui répètent ou glosent ce passage rendent compte à la fois de la naissance de Starkaðr et de l'hostilité que lui porte Þórr. Qu'on relise ces lignes importantes¹ :

Starkaðr [Áludrengr, le premier Starkaðr] était un géant très rusé, qui avait huit bras. A Álfheimr, il enleva Álfhildr, fille du roi Álfr. Le roi Álfr invoqua Þórr, lui demandant qu'Álfhildr revînt. Alors Þórr tua Starkaðr et ramena Álfhildr à son père. Elle attendait un enfant. Elle mit au monde un fils, qui fut appelé Stórvirk. C'était un garçon beau d'apparence, mais noir de cheveux, plus grand et plus fort que les autres hommes.

De ce Stórvirk et de son épouse légitime, fille d'un jarl de Hálogaland, naîtra le second Starkaðr, le héros de la saga.

On se rappelle aussi que, dans un épisode postérieur, la saga dit davantage, et peut-être autre chose : une claire allusion y est faite à une rivalité masculine — on n'ose dire : amoureuse — entre le géant monstrueux et Þórr. Au moment où, dans l'assemblée des dieux solennellement réunie, Þórr et Óðinn fixent contradictoirement le destin du second Starkaðr, Þórr se déclare d'entrée contre le jeune homme et expose ses griefs² :

Alors Þórr prit la parole et dit : « Álfhildr, mère du père de Starkaðr, choisit pour père de son fils un géant très rusé plutôt que le Þórr des Áses, — et je fixe ici ceci (comme destin) pour Starkaðr, qu'il n'aura ni fils ni fille et sera la fin de sa race. »

Le récit schématique du début de la Gautrekssaga était-il incomplet ? Les deux passages se réfèrent-ils à deux variantes,

1. Ci-dessus, p. 27.

2. Ci-dessus, p. 29.

l'une où Þórr n'intervenait, de façon désintéressée, qu'à la demande du père d'Álfhildr, l'autre où il se vengeait d'un rival heureux ? Ce second texte existe, en tout cas, et décrit une situation voisine et partiellement inverse de celle qui oppose Śiśupāla et Kṛṣṇa à propos de Rukmiṇī : 1^o le géant et le dieu désirent tous deux la jeune fille; 2^o le géant la prend, avec son consentement; 3^o le dieu tue le géant, reprend la jeune fille et la rend à son père, mais 4^o reste offensé de ce que l'autre lui ait été préféré au point de procréer à sa place. La vengeance qu'il choisit est bien adaptée à la nature de cette rancune : il punit les coupables dans leur petit-fils qu'il condamne à ne pas procréer, à terminer sa race. Ainsi, en Scandinavie comme dans l'Inde, une causalité seconde recouvre la causalité fondamentale : outre la raison, à elle seule suffisante, qu'est l'hostilité générale, sans exception, de Þórr contre tout ce qui vient des géants, l'attitude du dieu envers le héros se justifie par un incident romanesque, variante du thème que les littératures ne se lassent pas de proposer à des publics non moins inlassables : deux hommes et une femme. Dans les deux cas, en Scandinavie et dans l'Inde, le dieu finit par tuer son rival; seulement, dans la saga, le rival n'est pas le héros du récit, mais son grand-père, et le meurtre suit immédiatement l'offense; dans le Mahābhārata, le rival de Kṛṣṇa est Śiśupāla lui-même et le meurtre est longtemps ajourné (on notera qu'il suit du moins immédiatement le rappel que fait Kṛṣṇa de leur rivalité). Dans les deux cas, le dieu « récupère » la jeune fille; seulement, dans le récit scandinave, c'est pour le père et non pour lui-même, et la jeune fille est enceinte; dans le Mahābhārata, c'est pendant la cérémonie des noces, avant que Rukmiṇī soit réellement tombée au pouvoir de Śiśupāla, que Kṛṣṇa s'empare d'elle, vierge, et l'épouse. Cette dernière divergence n'est d'ailleurs que la conséquence naturelle d'une autre, plus importante : c'est le géant, le premier Starkaðr, qu'a choisi Álfhildr, dédaignant le dieu Þórr, alors que c'est le dieu incarné Kṛṣṇa que Rukmiṇī a préféré au « rudrien » et démoniaque Śiśupāla.

On se gardera donc d'écarter le prélude romanesque de la saga — comme je l'ai fait naguère moi-même ¹ — pour la raison *a priori* que les « histoires de femme » sont étrangères au type de Þórr. Il se peut au contraire que, dans ce morceau de littérature, le dieu qui est normalement au-dessus des faiblesses humaines — amour, désir, jalousie — se montre, en vertu d'une très vieille tradition, exceptionnellement inégal à lui-même.

1. *Aspects de la fonction guerrière*, 1956, p. 91-92 = *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 87.

2. *Démon réincarné et petit-fils de géant.*

Cette réflexion engage à ne pas écarter sommairement non plus l'autre singularité de la version de la saga : la dualité des Starkadr, un grand-père et un petit-fils. Certes, on comprendrait aisément qu'un sagamadr, gêné par une tradition qui faisait naître en forme de géant et de monstre un héros dont la vie, à trois incidents près, est et doit être édifiante, ait dédoublé le personnage, reporté sur un premier Starkadr les éléments repoussants et réservé à un second, son tout humain petit-fils, les raisons qu'a le lecteur de l'admirer. Les choses peuvent cependant s'être passées à l'inverse, Saxo peut avoir simplifié une situation initiale plus complexe. Et ici encore, c'est la version de la saga que renforce, contre Saxo, la comparaison avec le récit indien.

L'hostilité qui existe entre Kṛṣṇa et Śiśupāla n'est pas héréditaire : Kṛṣṇa n'a pas eu de conflit avec le père, ni avec un grand-père du petit monstre. Mais, nous l'avons vu, elle n'est pas non plus sans antécédent. Simplement, la conception indienne des réincarnations remplace l'hérédité et lui donne une dimension cosmique : Śiśupāla n'est que l'ultime forme prise par le démon qui fut, dans les dernières « crises » où Viṣṇu dut intervenir, Hiraṇyakaśipu et Rāvaṇa, — personnages qui, comme Jarāsandha, jouirent longtemps de la protection de Rudra-Śiva mais qui finalement, comme Jarāsandha et parfois pour s'être rendus insupportables à Rudra-Śiva lui-même, se sont vus abandonnés de leur protecteur. Citons une fois encore le colonel de Polier, dans les pages qui ouvrent son résumé du Rāmāyaṇa, ou plutôt le récit qu'est censé en faire pour lui son instituteur indien, Ramtchound. Voici Rāvaṇa¹ :

Raven était souverain de l'île de Lanca, ou Ceylan. Comme tous les Daints [= démons] ambitieux, il aspirait à la conquête des Sourgs [= paradis] et, pour y parvenir, il avait consacré cent années de sa longue vie en dévotions à Mhadaio [= Mahādeva, Rudra-Śiva] et avait obtenu de ce Deiotas, en lui sacrifiant sa tête, non seulement la récompense ordinaire de dix autres têtes et d'autant de bras, mais encore la prérogative de ne pouvoir être mis à mort qu'après qu'on lui aurait abattu un million de têtes.

— Mais il n'en avait que dix, dit M. de Polier.

— Il n'en avait que dix à la fois, répondit le docteur, mais elles recroissaient à mesure qu'on les lui abattait, ce qui rendait sa défaite si difficile qu'il n'y avait que Vichnou qui pût

1. Ci-dessus, p. 84, n. 1. Ce passage est dans le tome I, p. 292-294.

le détruire. Peu content des dons extraordinaires qu'il avait obtenus de Mhadaio, il contraignit Birmah, par la menace qu'il lui fit de le tuer, à lui accorder un filet et un javelot, armes merveilleuses que Birmah épouvanté lui céda quoiqu'il prévît le mauvais usage qu'il ferait de ces dons, outre lesquels ce géant avait encore une si prodigieuse force que, voulant un jour réveiller Mhadaio d'une de ses extases, il transporta d'une main ce Deiotas et sa résidence sur le sommet du mont Hermantchel, demeure du père de Parbutty [= Parvatī, épouse de Rudra-Śiva].

Enivré de sa puissance, de sa force et des prérogatives que lui avait accordées Mhadaio, l'orgueil et l'ambition du Daints s'accroissant en proportion, il ne songea plus qu'à se rendre le maître de tout l'univers. Il avait déjà subjugué la terre et les Sourgs, il envahit encore les patals [= enfers] et, par sa tyrannie, il devint l'objet d'une terreur et d'une haine si universelles que Birmah et Mhadaio eux-mêmes, effrayés de l'abus qu'il avait fait des dons surnaturels et merveilleux qu'ils lui avaient accordés, attendaient avec autant d'impatience que les Deiotas inférieurs le moment où s'effectuerait l'incarnation prédite de Vichnou. L'impiété et les crimes de Raven combient enfin la mesure marquée par les décrets du destin comme l'époque de sa punition, et tout annonce le grand événement qui doit mettre un terme au règne du vice, ramener la vertu sur la terre et manifester la puissance exclusive de Vichnou.

C'est ce Rāvaṇa qui, tué par Viṣṇu sous les traits de Rāma, se réincarnera en Śiśupāla et s'opposera ainsi pour la dernière fois à Viṣṇu, devenu Kṛṣṇa.

Il est douteux, malgré les témoignages celtiques, qu'il faille reporter aux temps indo-européens la croyance à la métempsycose, aux incarnations successives. Elle est étrangère en tout cas au monde germanique. Mais la solidarité dans les lignages, fonctionnellement, y joue dans le même sens. On a depuis longtemps remarqué qu'une des recettes onomastiques pratiquées, à certaines époques, par les Scandinaves, comme d'ailleurs par bien d'autres peuples, était de nommer les nouveau-nés d'après de proches ancêtres¹ : sans doute pensait-on faire ainsi un peu plus que raviver un souvenir, une image; même rationalisée à l'extrême, une telle pratique propose au moins au nouvel humain un programme de vie, une imitation qui, si elle est acceptée et réalisée par l'intéressé, ranime en dernière analyse le mort lui-même. N'est-ce pas cette croyance qui a pu justifier la coexistence de Starkaðr père de Stórvirkr et de Starkaðr fils de Stórvirkr, et, du même coup, les deux interventions de

1. *Mythes et dieux des Germains*, p. 61-62; K. A. Eckhardt, *Irdische Unsterblichkeit, germanischer Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe*, 1937.

Pórr, tuant l'un, persécutant l'autre ? Cette répartition des actes dans le temps, cette étape prénatale donne du moins à la biographie du héros une ampleur comparable, bien que moins cosmique, à celle que confèrent à Sísúpāla sa préhistoire démoniaque, ses précédentes rencontres, dans d'autres vies, avec le même dieu.

Ces derniers rapprochements laissent certes sans réponse assurée le problème de la valeur relative des deux variantes de la naissance de Starkadr. S'ils redressent entre elles la balance de chance qui, jusqu'à présent, penchait du côté de Saxo au détriment de la saga, ils ne permettent pas de décider. Faut-il donner la préférence à l'une ou à l'autre, à Saxo ou à la saga ? Ou faut-il admettre que l'une et l'autre prolongent ce qui, dès les temps les plus anciens, était déjà des « variantes » ? Pour le premier des deux thèmes qui viennent d'être considérés — la rancune d'un dieu contre le fils d'une femme qui lui a préféré un rival — la légende d'Héraclès va cependant conseiller de décider contre Saxo, en faveur du sagamadr. Mais, dans la légende grecque, les sexes des divinités sont inversés par rapport à leurs rôles : c'est une déesse, Héra, qui persécute le fils que son époux peu fidèle, Zeus, a préféré acquérir par les soins de son involontaire rivale, Alcène, femme d'Amphitryon.

CHAPITRE VI

Héraclès

1. *Les fautes d'Héraclès.*

Des raisons, qui semblent toujours bonnes, ont été données en 1956 de considérer la vie d'Héraclès, au même titre que celle de Starkadr-Starcatherus, non comme l'accumulation énorme et fortuite de légendes particulières dont chacune, indépendante et se suffisant à elle-même, aurait lié à une ville, à une province, à un lac, à une forêt, l'exploit d'un Homme Fort, mais d'abord comme une structure dont le dessin général est simple et qui a seulement servi de cadre — la richesse appelant la richesse — à quantité de légendes, locales ou autres, concernant l'Homme Fort¹.

Ce cadre général est celui des « trois péchés du héros », et j'ai rappelé en commençant cette étude quels sont ces péchés, commis chacun contre le principe d'une des trois fonctions indo-européennes² : depuis mes *Aspects de la fonction guerrière*, le dossier n'a pas changé. Héraclès accomplit ses exploits en trois groupes, terminés chacun par le « péché fonctionnel » et la sanction ou conséquence correspondante, laquelle atteint le héros dans sa raison, puis dans la santé de son corps, enfin dans sa vie, les sanctions n'étant d'ailleurs pas cumulatives et les deux premières cessant leur effet quand une expiation suffisante a été accomplie. Les intervalles remplis par les exploits se distribuent ainsi : l'un s'étend de la naissance du héros à son hésitation devant l'ordre de Zeus, avec, pour sanction, la folie; le second va de cette désobéissance au meurtre déloyal d'un ennemi surpris, avec, pour sanction, la maladie physique; le

1. *Heur et malheur du guerrier*, p. 89-90. Pour la systématisation de la *Bibliothèque* du pseudo-Apollodore (II, 4, 8 - 7,7), v. *ibid.*, p. 94, n. 1.

2. *Ci-dessus*, p. 17-21.

troisième va de ce meurtre à l'adultère scandaleux, avec, pour conséquence, la brûlure inguérissable et la mort volontaire. A l'intérieur du premier de ces trois groupes, apparaît, comme un sous-groupe, l'ensemble des dix ou douze grands Travaux, qui a servi lui-même à héberger des sous-travaux et qui est la seule structure partielle qui se laisse déterminer à l'intérieur du grand cadre. Quant aux péchés, la biographie d'Héraclès présente plus d'une action que nous serions portés, même en termes grecs, à qualifier ainsi, mais le fait est que seules ces trois-là ont été retenues par les dieux et ont eu sur le coupable une influence destructrice.

L'analogie avec les trois péchés de Starcatherus s'accompagne d'autres rencontres dans la carrière des deux héros. Les principales ont été signalées en 1956, mais la considération de Σίσυπᾶλα en révèle toute l'importance. Elles concernent, d'une part, la naissance du héros, avec la place qui en résulte pour lui dans la structure des trois fonctions, notamment avec les rapports opposés qu'elle établit entre lui et deux divinités rivales; d'autre part, sa mort.

2. Héra, Athènes et Héraclès.

1. Naissance d'Héraclès.

[Diodore de Sicile, IV, 9, 2-3, après avoir rappelé que des deux côtés le héros « doit sa naissance au plus grand des dieux » : Zeus est son père, et sa mère Alcène descend de Persée, fils de Zeus et de Danaé] :

2. Sa valeur n'éclata pas seulement dans ses actes, mais dès avant sa naissance. En effet, dans son union avec Alcène, Zeus tripla la durée de la nuit (τριπλασίον την νύκτα ποιῆσαι) et, par la quantité du temps dépensé pour l'engendrement (τῷ πλήθει τοῦ πρὸς τὴν παιδοποιῶσαν ἀναλωθέντος χρόνου), annonça l'excès de force de l'enfant à naître (προσημῆναι τὴν ὑπερβολὴν τῆς τοῦ γεννηθησομένου βώμης).

3. Zeus n'agit pas ainsi par concupiscence, mais en vue de la procréation (τῆς παιδοποιίας χάριν) et, sachant qu'il ne viendrait pas à bout de la vertu (σωφροσύνη) d'Alcène, il se rendit entièrement semblable à Amphitryon.

Héraclès n'est donc ni un monstre ni un géant — encore que les spéculations sur sa taille plus qu'humaine n'aient pas manqué ; mais, comme Starcatherus, il a en lui un certain excès, ὑπερβολή, l'excès de force par rapport aux autres hommes, excès qui résulte d'une forme atténuée de triplicité : Zeus a mis trois nuits à l'engendrer, affectant donc à cette dépense

unique une quantité de semence qui, même pour un dieu, semble avoir été considérable.

II. Place d'Héraclès par rapport à la première et à la deuxième fonction, et notamment par rapport aux deux déesses qui y président (Diodore, IV, 9, 4-8).

4. Quand arriva le terme fixé par la nature aux femmes enceintes, Zeus, tout à la pensée de la naissance d'Héraclès, annonça en présence de tous les dieux que c'était l'enfant qui naîtrait ce jour-là qu'il ferait roi (ποιῆσαι βασιλέα) des Perséides. Mais Héra était jalouse (ζηλοτυπούσαν) et, avec l'aide d'Ελκείθια, elle suspendit les douleurs d'Alcmène et fit naître Eurysthée avant terme.

5. Les plans de Zeus furent ainsi faussés. En conséquence, il voulut à la fois tenir son engagement et en même temps assurer d'avance la gloire (ἐπιφανεία) d'Héraclès. C'est pourquoi, dit-on, il persuada Héra d'accepter le compromis que voici : Eurysthée serait bien roi, selon ce qu'il avait lui-même promis, mais Héraclès, aux ordres permanents d'Eurysthée, accomplirait douze travaux commandés à lui par Eurysthée et, après les avoir achevés, obtiendrait l'immortalité (βασιλέα μὲν ὑπάρξαι κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπόσχεσιν Εὐρυσθέα, τὸν δ' Ἡρακλέα τεταγμένον ὑπὸ τὸν Εὐρυσθέα τελέσαι δώδεκα ἄθλους οὓς ἂν Εὐρυσθεὺς προτάξῃ, καὶ τοῦτο πράξαντα τυχεῖν τῆς ἀθανασίας).

6. Quand Alcmène eut accouché, elle craignit la jalousie (ζηλοτυπίαν) de Héra et exposa le nouveau-né à l'endroit qu'on appelle aujourd'hui, d'après le nom (du héros), « la plaine d'Héraclès ».

7. A ce moment, Athèna passa avec Héra (καθ' ὃν δὴ χρόνον Ἀθηνᾶ μετὰ τῆς Ἥρας προσιοῦσα) et, admirant l'apparence physique de l'enfant (θαυμάσασα τοῦ παιδίου τὴν φύσιν), persuada Héra de lui donner le sein (συνέπεισε τὴν Ἥραν τὴν θηλὴν ὑποσχεῖν). Mais l'enfant tira sur le sein avec une force au-dessus de son âge et, de douleur, Héra le rejeta (ἡ μὲν Ἥρα διαλγῆσασα τὸ βρέφος ἔβριψεν). Alors Athèna le prit et le remit à sa mère (Alcmène) en lui disant de le nourrir (Ἀθηνᾶ δὲ κομίσασα αὐτὸ πρὸς τὴν μητέρα τρέφειν παρεκελεύσατο).

8. Remarquable, semble-t-il, est ce renversement inattendu des situations (τὸ τῆς περιπετείας παράδοξον) : la mère, qui devait aimer (στέργειν ὀφείλουσα) son propre enfant, le rejetant, et celle qui avait pour lui une haine de marâtre sauvant, parce qu'elle ne le reconnaissait pas, celui qui, par nature, était son ennemi (δὲ ἄγνοιαν ἔσωζε τὸ τῇ φύσει πολέμιον).

Et l'on sait les formes variées que prennent, surtout pendant la jeunesse d'Héraclès, l'animosité de Héra et la sollicitude d'Athèna. Pour nous en tenir au texte de Diodore, c'est Héra qui envoie les deux dragons que l'enfant étouffe au berceau,

gagnant ainsi, prétendait-on, son nom héroïque : « Celui qui doit sa gloire (κλέος) à Héra » (10, 1); c'est Héra encore qui le frappe de folie parce qu'il hésite trop longtemps à entrer au service d'Eurysthée (11, 1). Lorsque divers dieux arment et équiperont Héraclès, c'est Athèna qui fait le premier cadeau, un péplos (14, 3). Plus tard, suivant la *Bibliothèque* du pseudo-Apollodore, c'est à elle, sans doute comme à son amie la plus sûre, que Héraclès remet les pommes des Hespérides que la déesse reporte aussitôt à leur place (II, 5, 11).

Les deux déesses ont clairement ici la valeur différentielle que leur attribue aussi la légende du jugement de Pâris¹ : Héra est la souveraine, dont le premier souci est d'écarter le fils d'Alcmène de la royauté et de le réduire — c'est le sens du compromis qu'elle accepte — au rôle de champion du roi, obéissant au roi. Athèna prend aussitôt sous sa protection le futur héros, le sauve quand il n'est qu'un bébé abandonné, veille à son équipement, et le suit discrètement dans ses travaux. Les deux déesses, certes, ne se combattent pas, se promènent même ensemble, mais leur entente est tout extérieure; ce n'est plus l'alliance où les mettait, dans la légende du prince berger Pâris, leur commune hostilité envers Aphrodite; elles jouent des jeux contraires et la vierge Athèna n'hésite pas à tromper Héra, à lui faire nourrir de son lait l'enfant qu'Alcmène, timorée, a exposé dans la campagne. Cette scène de la déesse sauvant, en lui donnant le sein, l'enfant qu'elle persécutera ensuite et qui commence par la mordre, rappelle, fonctionnellement, les rapports d'abord ambigus de Śisūpāla et de Kṛṣṇa : posé sur les genoux du dieu, le petit monstre reçoit la forme humaine, est sauvé; mais en même temps se formule le programme d'une longue hostilité.

Quant à l'attitude du héros lui-même envers les deux fonctions supérieures — la royauté dont il a été écarté, les « Travaux », c'est-à-dire essentiellement les combats, auxquels il a été voué —, elle est plus dramatique que celle de Starkadr-Starcatherus qui, né loin de tout trône, se borne (hors ses trois péchés, dirigés contre eux) à servir ostentatoirement les rois; plus pathétique aussi que celle de Śisūpāla, roi qui se fait volontairement le généralissime d'un autre roi. Le premier péché d'Héraclès est justement d'hésiter, malgré l'ordre de Zeus, malgré l'avertissement de Delphes, à se faire le champion du roi Eurysthée : il le juge, il se sait supérieur à lui. Mais, après la première sanction, il s'incline, va chercher et reçoit les ordres du roi, προστάγματα, quitte à jouir parfois de l'amère satisfaction que lui

1. *Mythe et Épopée*, I, p. 580-586.

donne le spectacle de son médiocre maître : les peintures de vases ont popularisé la scène où il rapporte au roi le sanglier d'Érymanthe ; il tient le sanglier vivant sur ses épaules ; pris de panique, le roi se cache dans un tonneau (φοβηθεὶς ἔκρυψεν ἑαυτὸν εἰς χαλκοῦν πίθον ; *Diodore*, 4, 12, 2). Mais jamais, ni pendant ni après le long bail des Travaux, il ne porte la main sur le roi, ne prétend à le remplacer ; jamais non plus, à travers les courses où il redresse tant de torts et punit tant de mauvais hommes, y compris des rois, il ne songe à devenir roi lui-même : il prête ses services, au besoin les impose, en reçoit parfois le prix, puis s'en va.

3. La fin d'Héraclès, Héraclès et Héra.

III. *La mort d'Héraclès, Héra réconciliée* (*Diodore*, 4, 38, 3-5 ; 39, 2-3).

Après l'adultère, Héraclès est pris au piège de la tunique trempée dans le sang de Nessos. Informée de la passion de son mari pour Iole, Déjanire s'est souvenue du présent que lui avait fait le Centaure mourant. Ne lui avait-il pas dit que, si son mari venait à la négliger, il suffirait pour rallumer sa passion qu'elle lui fît revêtir une étoffe frottée de son sang ? Elle ne savait pas que, dans le sang du Centaure, subsistait le poison de la flèche dont Héraclès l'avait transpercé. Elle a donc envoyé, imbibée de ce qu'elle croyait être un philtre d'amour, la tunique des jours de sacrifices qu'Héraclès lui avait fait demander. Héraclès l'a revêtue. Éveillé par la chaleur du corps, le poison s'est mis à le dévorer. En proie à des souffrances croissantes, intolérables, le héros a envoyé deux de ses compagnons consulter une troisième fois l'oracle de Delphes et Apollon a répondu : « Qu'on porte Héraclès sur le mont Cœta dans tout son appareil guerrier et qu'on dresse près de lui un très grand bûcher ; pour le reste, Zeus y pourvoira. »

4. Iolaos et ses compagnons firent les préparatifs ainsi commandés et se retirèrent à quelque distance pour assister à l'événement. Alors Héraclès monta sur le bûcher et demanda à un assistant, puis à un autre, et encore à un autre d'y mettre le feu. Aucun n'osa obéir, sauf Philoctète. Héraclès le récompensa en lui donnant son arc et ses flèches et le jeune homme alluma le bûcher. Mais aussitôt la foudre tomba du ciel et le bûcher fut immédiatement consumé.

5. Iolaos et ses compagnons cherchèrent à recueillir des ossements : ils n'en trouvèrent aucun. Ils conclurent que, conformément aux oracles, Héraclès était passé du monde des hommes au monde des dieux...

Après quelques indications sur l'établissement des premiers cultes d'Héraclès (39, 1), Diodore nous transporte dans les secrets de l'Olympe.

2. Nous devons ajouter à notre récit que, après qu'Héraclès fut devenu dieu (μετὰ τὴν ἀποθέωσιν αὐτοῦ), Zeus persuada Héra de l'adopter pour fils (υἱοποιήσασθαι) et de lui témoigner, dorénavant et toujours, les bons sentiments d'une mère. L'adoption se fit à l'image d'un enfantement. Héra monta sur son lit, prit Héraclès contre elle et le laissa tomber sur la terre à travers ses vêtements, simulant une véritable naissance...

3. Après l'adoption, les mythologues disent qu'Héra donna Hèbè en mariage à Héraclès. D'où ces vers de la *Nekuia* :

« Ce n'était qu'une apparence, car lui-même passe son temps en fêtes parmi les dieux immortels et possède Hèbè aux belles chevilles. »

4. *Héraclès, Starkadr et Śisupāla.*

Des analogies avec la fin de Starcatherus, d'autres avec la fin de Śisupāla sont immédiatement sensibles avec, en supplément, propre à la Grèce, le thème important du bûcher et l'apothéose.

Comme le héros scandinave, le grec décide de mourir, se cherche un meurtrier et le trouve en la personne d'un pur guerrier qui agit certes par dévouement, mais dont il rétribue le service : l'un remet à Hatherus le prix du sang qu'il avait reçu pour tuer son père et en outre lui propose de lui assurer l'invulnérabilité, par un moyen qui semble suspect à l'intéressé et dont il n'use pas; l'autre remet à Philoctète des flèches dont l'avenir, et Sophocle, diront assez l'immense et redoutable pouvoir : elles seules permettront de vaincre les Troyens, mais d'abord l'une d'elles empoisonnera son possesseur et fera que les Grecs l'abandonneront, seul, dans une île.

Comme l'Indien Śisupāla, la mort réconcilie totalement le héros avec la divinité qui, par sa faute dans l'Inde, malgré lui en Grèce, avait été son ennemie. L'Inde va jusqu'à résorber l'être même de Śisupāla dans la divinité; la Grèce, plus sensée, parle d'un contrat qui transforme l'hostilité en adoption, en filiation, avec un scénario qui simule non une fusion, mais un accouchement, que le mariage avec Hèbè, fille de la déesse ennemie, complète d'ailleurs aussitôt par la forme d'union à la fois la plus intime et la moins merveilleuse, le mariage.

Il ne semble pas possible d'attribuer au hasard tant de similitudes se présentant, ici et là, dans le même ordre. Mais cette constatation marque aussi la limite de notre prise : les divinités qui s'affrontent, à propos d'Héraclès et sous la présidence peu active de Zeus, sa protectrice et sa persécutrice, interviennent rigoureusement, comme dans la légende du berger Pâris, en tant que patronnes des deux premières fonctions, la Souveraine qui soustrait à Héraclès la royauté attendue et le soumet à un roi; la Guerrière qui, en sa personne, prévoit, aime et favorise le courageux vainqueur des Travaux et des combats : aucun trait ne les oppose comme ce que nous avons appelé, à propos des deux autres héros, « la divinité sombre » et la « divinité claire ».

Nous nous trouvons ainsi devant une situation paradoxale, la Scandinavie ne pouvant évidemment fournir que, typologiquement, un terme conciliateur et non, géographiquement, un intermédiaire. Nous laisserons le lecteur devant cette aporie, qui conduira peut-être d'autres esprits à une analyse plus subtile d'un ou de plusieurs des couples divins, mais qui, quant au présent, ne permet pas de rapprocher le couple grec et l'indien :

GRÈCE	SCANDINAVIE	INDE
Héra, 1 ^{re} fonction	<div> <div>Óðinn</div> <div> <div>1^{re} fonction</div> <div>« divinité sombre »</div> </div> </div>	Rudra, « divinité sombre »
Athèna, 2 ^e fonction	<div> <div>Pórr</div> <div> <div>2^e fonction</div> <div>« divinité claire »</div> </div> </div>	Kṛṣṇa-Viṣṇu, « divinité claire »

Le comparatiste ne peut que confier aux hellénistes, à ceux qui maîtrisent l'immense dossier littéraire, archéologique, philosophique d'Héraclès, le soin non seulement de résoudre cette aporie, mais d'exploiter les concordances qu'il leur fournit. Il semble qu'Héraclès, bien avant d'être écartelé, dans son vouloir, par les soins de Prodicos, entre les sollicitations du vice et de la vertu, s'était trouvé l'enjeu passif et impuissant d'une autre rivalité, et cela depuis toujours, déjà dans son prototype indo-européen. Cette rivalité des puissances divines lui ménageait une fin heureuse, mais d'abord, d'exploit en faute et de faute en exploit, le promenait à travers les îles et presque-îles de la Méditerranée, pendant que ses « frères séparés » arpentaient

par des fatalités semblables, l'un les immenses terres qui s'étendent du Bosphore aux fjords de Norvège, l'autre la mosaïque des royaumes indiens. On nous permettra peut-être cependant une remarque, sinon une suggestion. L'apologue de Prodicos ne rend-il pas au conflit dans lequel Héraclès est engagé quelque chose de la valeur, toute morale et nullement fonctionnelle, qui oppose l'implicite Rudra et l'explicite Kṛṣṇa-Viṣṇu à propos de Śiśupāla ? Cet apologue, que M. Marcel Détéienne a déjà réussi à vieillir¹, ne prolongeait-il pas une interprétation du pathétique fils d'Alcmène encore plus ancienne que l'Héraclès pythagoricien, que les précurseurs qu'on est porté à lui supposer ? Héra et Athèna, *interpretationes graecae* des divinités indo-européennes du roman préhéracléen, n'auraient-elles pas appauvri le type plus complexe, plus proche du type scandinave, de ces divinités, et les éléments ainsi perdus n'ont-ils pas échoué, ou fleuri, sous les signes philosophiques du Mal et du Bien, du Vice et de la Vertu ?

1. « Héraclès, héros pythagoricien », *Revue de l'histoire des religions*, 158, 1960, p. 21-53, avec une très riche bibliographie.

Bilan

Dans les trois œuvres que nous avons comparées, ce qu'on peut appeler les isothèmes, les lignes frontières entre les concordances et les discordances ne se placent pas tous de la même manière.

Le groupe le plus considérable range du même côté la Grèce et la Scandinavie en opposition à l'Inde.

1. Les divinités qui s'affrontent à l'occasion d'Héraclès et de Starkaḍr sont celles de la première et de la deuxième fonction, tandis que Kṛṣṇa-Viṣṇu et Rudra-Śiva n'appartiennent pas à la structure des trois fonctions et ne sont comparables à Óðinn et à Þórr que par d'autres aspects.

2. La divinité avec laquelle Héraclès se réconcilie après sa mort est Héra, épouse du souverain Zeus; celle qui se cache sous Hatherus et qui bénéficie (ou pourrait bénéficier) de l'ultime don de Starkaḍr est Hödr, tout proche d'Óðinn, le dieu à la fois souverain et « sombre » (au sens que nous avons donné à ce mot). Au contraire Śiśupāla, au moment de sa mort, se réconcilie avec la divinité « claire », Kṛṣṇa-Viṣṇu, et se fond en elle.

3. Héraclès et Starkaḍr sont des héros sympathiques, le premier ne recelant en lui aucun élément « démoniaque », le second ayant perdu, avec sa monstruosité, ce que sa naissance avait produit de « gigantesque ». Śiśupāla au contraire, jusqu'à la conversion qui se produit au moment de sa mort, reste à la fois l'être démoniaque et l'être śivaïque qu'il est de par sa naissance.

4. Ni Héraclès ni Starkaḍr n'ont provoqué la divinité qui les persécute : ils subissent son hostilité, dont la cause est antérieure à leur naissance. Śiśupāla au contraire ne cesse, jusqu'à

la fin, d'éprouver la patience de Kṛṣṇa-Viṣṇu qui, en fait, ne le persécute pas, mais, à la fin, le punit.

5. Quelque importante que soit l'action des divinités en conflit à propos d'Héraclès et de Starkaḍr, c'est néanmoins le héros lui-même qui est intéressant et, très vite, une fois passés les débuts, les divinités se font de plus en plus discrètes, bien qu'on les sente présentes et vigilantes. C'est au contraire Kṛṣṇa-Viṣṇu qui est le personnage principal, Śiśupāla n'étant qu'une figure épisodique, une sorte d'incorrigible Loki indien, dans cela seul qui est important, la carrière du dieu incarné.

6. En conséquence le lecteur ne se déclare ni pour Óðinn ni pour Þórr, mais pour Starkaḍr; certainement pas pour Héra, plutôt pour Athèna, mais surtout pour Héraclès lui-même, et pour Athèna dans la mesure seulement où elle l'aide. Au contraire, d'un bout à l'autre du récit, nous sommes avec, pour Kṛṣṇa-Viṣṇu.

7. En particulier les morts volontaires d'Héraclès, de Starkaḍr sont belles, calmes, malgré les épreuves qui les causent, — la déchéance de l'âge et le remords après le troisième crime chez Starkaḍr, l'intolérable brûlure qui résulte de la troisième faute chez Héraclès. La mort de Śiśupāla est au contraire le climax d'un délire frénétique.

8. Seuls les romans d'Héraclès et de Starkaḍr mettent en scène le personnage du jeune homme que le héros sollicite de lui donner la mort-délivrance, — acte noble, certes, mais qui n'en est pas moins rétribué.

9. Dans ces deux seuls cas, l'offre ou le don final est ambigu : Hatherus se méfie, et nous ne saurons jamais s'il a eu raison; les flèches empoisonnées données par Héraclès blesseront Philoctète sans remède.

10. Le type général d'Héraclès et de Starkaḍr est le même : redresseur de torts, héros errant, voué au πόνος.

11. En conséquence, l'un et l'autre sont des éducateurs : dans Saxo, l'épisode des enfants de Frotho (Helga, Ingellus) ramenés à la vertu par Starcatherus n'a pas d'autre sens, et l'on sait le rôle d'Héraclès dans la formation, dans la protection aussi, des jeunes Grecs.

12. Starkaḍr passe pour un grand scalde, le premier des scaldes; et la tradition lui attribue des poèmes sur ses propres exploits, sur la bataille mythique de Bravalla, et, dans la saga comme dans Saxo, le « don de poésie » lui a été conféré par Óðinn; l'association des Muses et d'Héraclès (μουσικὸς ἀνὴρ, *Hercules Musarum*; et déjà sur les vases du vi^e siècle Héraclès citharède, Héraclès élève de Linos) est ancienne, sans doute plus ancienne que les attestations figurées et les spéculations pythagoriciennes.

Mais d'autres concordances rangent ensemble l'Inde et la Scandinavie, en opposition à la Grèce, et parfois de façon spectaculaire. Ainsi :

1. Śiśupāla et Starkaðr naissent avec des monstruosités qui sont corrigées, avant que commence leur carrière, par une des deux divinités concernées. Héraclès naît sans défaut.

2. L'Inde et la Scandinavie mettent à l'honneur l'idéologie royale, insistant sur l'attitude des deux héros envers la royauté, et leur prêtent à ce sujet des déclarations emphatiques. La légende grecque esquisse le thème au début (opposition d'Eurysthée et d'Héraclès), mais n'insiste pas.

3. Les fautes de Śiśupāla et de Starkaðr sont fatales : imposées à l'un dès sa naissance par sa nature et par ses antécédents démoniaques; imposées à l'autre par les « sorts » que prononce, suivant les variantes, Óðinn ou Þórr. Héraclès commet ses trois fautes librement.

4. Si l'on tient compte du fait que la légende de Jarāsandha complète celle de Śiśupāla, l'Inde et la Scandinavie chargent leur héros, avec la note « crime », d'un ou de plusieurs sacrifices humains, du sacrifice d'un ou de plusieurs rois offerts ou promis à la divinité « sombre » qui les réclame. Rien de tel dans la longue carrière d'Héraclès.

5. La forme de la mort est la même pour Starkaðr et pour Śiśupāla : tous deux se font décapiter, l'un de sang-froid et par prière, l'autre dans un vertige de provocation. Héraclès monte sur le bûcher.

6. Starkaðr, comme Śiśupāla, n'a affaire qu'à deux dieux affrontés (* Höðr ne se distinguant pas fonctionnellement d'Óðinn) sans arbitre supérieur : cela est naturel et inévitable en Scandinavie, où Óðinn est le plus haut dieu, le souverain; dans l'Inde, on eût pu attendre, dominant l'opposition de Rudra-Śiva et de Viṣṇu, quelque intervention, quelque « plan » de Brahmā : il n'y en a pas. Au contraire, au-dessus de Héra et d'Athèna qui se disputent Héraclès, il y a Zeus, dont la sollicitude paternelle contrariée finit néanmoins par l'emporter. Cette complication du schème, rendue possible en Grèce par le fait que les divinités fonctionnelles sont ici des déesses (comme dans le cas, parallèle, de la légende du berger Pâris), accroît l'intérêt et le pathétique de la vie d'Héraclès.

D'autres concordances enfin réunissent l'Inde et la Grèce et les séparent de la Scandinavie.

1. Dans leurs formes, les trois fautes fonctionnelles de Śiśupāla et d'Héraclès sont voisines. La troisième est de *libido* sexuelle chez eux deux, alors que, chez Starkaðr, elle est

auri sacra fames. La seconde faute consiste en une trahison indigne d'un guerrier aussi bien chez Héraclès qui surprend et précipite Iphitos au lieu de le combattre, que chez Śisupāla, qui, par deux fois, profite de l'absence d'un roi pour mettre à mal la ville ou les officiers du roi, alors que, chez Starkadr, elle consiste en une fuite honteuse sur le champ de bataille. La première faute offense un dieu dans le cas d'Héraclès qui résiste à l'ordre de Zeus, et un sacrifiant dans celui de Śisupāla qui, enlevant le cheval qu'un roi destinait comme offrande, porte atteinte à un acte cultuel, alors que, dans le cas de Starkadr, elle résulte d'un excès de complaisance envers un dieu (il est vrai que, sur ce point, la légende de Jarāsandha, complémentaire de celle de Śisupāla, rapproche au contraire la Scandinavie et l'Inde).

2. Par suite de cette première différence, Śisupāla et Héraclès (pour ce dernier, bien qu'Aphrodite n'intervienne pas comme telle dans une carrière livrée aux seules Héra et Athènes) n'ont pas d'hostilité, bien au contraire, contre la troisième fonction sous son aspect voluptuaire, tandis que Starkadr, dont tout le destin est fait par Óðinn et par Þórr, condamne cette sorte de faiblesse et, chez Saxo, marque son mépris, son dégoût pour le « Fro », le Freyr d'Uppsala, et pour ses fêtes « efféminées ».

Cette répartition variable des coïncidences et des différences, notons-le au passage, est un argument puissant en faveur de la thèse d'un héritage commun à partir d'un original indo-européen. Le fait que la forme scandinave du roman soit, à beaucoup d'égards, moyenne entre la grecque et l'indienne est à retenir.



La confrontation des trois romans aide à préciser la place des trois héros dans les cadres théologiques divers où ils sont insérés.

Pour la Scandinavie, il est clair maintenant que j'ai eu tort, en 1956, d'essayer de comprendre Starkadr (ou plutôt Starca-therus, puisque les arguments sont tous tirés de Saxo) comme un « héros de Þórr » opposable aux héros odiniques bien connus, Sigurðr, Helgi, etc. C'est ailleurs, dans les *Gesta Danorum*, au livre VII, Paul Herrmann l'a bien montré¹, que se rencontre un « héros de Thor », dans la personne de Haldanus Biargrammus. Starkadr, lui, est un héros odinique, mais d'un type rare (il en est à vrai dire le seul exemplaire), lié aux aspects sombres

1. *Kommentar*, p. 479-481.

de ce dieu complexe. La noblesse de Sigurdr est sans défaut, tandis qu'Óðinn fait d'abord de Starkadr son complice. Beau, brillant, jeune, aimé, gagnant sa gloire dans son milieu naturel, Sigurdr multiplie jusqu'à sa mort tragique les exploits, non les « Travaux », tandis que Starkadr, anormalement chargé d'années et défiguré par d'innombrables et énormes blessures, solitaire et rébarbatif, erre à travers le monde, peinant et souffrant comme Héraclès.

Pour la Grèce, Héraclès continue certes à apparaître, au terme de cette étude, pour ce qu'il est évidemment, un héros de deuxième fonction, du niveau du védique Indra et plus encore, sans doute, du niveau de l'autre patron indo-iranien de la fonction guerrière, Vāyu, et de la transposition épique de Vāyu, Bhīma. Mais l'analogie scandinave engage à prêter plus d'attention à son émouvant rapport avec Zeus et, en même temps, à souligner l'originalité de la Grèce. Un deuxième drame, dans le monde des dieux, double la difficile carrière du héros. Zeus, père, veut le bonheur d'un fils dont il a particulièrement soigné l'engendrement, et il fait d'abord, sinon son malheur, du moins son πόνος, dans une longue suite d'épreuves physiques et morales. Zeus, roi des dieux, le destine à une brillante royauté parmi les hommes, et il doit le contraindre à servir un roi grotesque. Zeus, maître des destins, éprouve dans ce cas majeur la limite de sa maîtrise, le risque qu'il y a à mettre en formule ses arrêts : la formule se retourne contre son intention, contre son protégé. Et puisque toute séquence de tragédies doit se terminer par quelque drame moins grave, l'apothéose finale d'Héraclès est aussi la fin — provisoire — d'un autre débat, de l'éternel débat conjugal de Zeus volage et de son épouse mal résignée.

L'indien Śiśupāla, dans la forme du moins où nous connaissons sa légende, est plus difficile à situer. Le fait dominant est son transfert complet du bien au mal, ou plutôt la totale élimination des parties bonnes qui formaient l'essentiel de son prototype où les péchés, les trois péchés, n'étaient qu'une éclatante exception. Mais, grâce à la théologie consolante de Viṣṇu, les penseurs et les artistes de l'Inde ont fait de cet abaissement même la matière d'un « mystère » sublime : l'excès de haine transmué dans l'instant de la mort en plénitude d'amour; une vie démoniaque particulière se perdant, sans étape expiatoire, dans l'océan de la vie divine.

Quant aux trois péchés fonctionnels d'Indra dans le MārkaṇḍeyaPurāṇa, il semble maintenant probable qu'il s'agit d'une application secondaire, d'une extension artificielle à la mythologie, du thème épique des « trois péchés du guerrier »,

détaché de l'ensemble où, dès les temps indo-européens, il était inséré et d'où est dérivé directement le roman de Śisupāla.

★

D'autres peuples indo-européens que les Indiens, les Scandinaves et les Grecs ont-ils conservé, en le transformant d'autres manières, le schéma épique que nous venons d'observer ? Jusqu'à présent, après d'assez nombreux sondages, la réponse reste négative. Étant donné le conservatisme des Romains et l'origine mythique des récits dont ils ont composé leur plus ancienne histoire, on pourrait s'attendre à trouver chez eux une variante, rattachée au troisième roi Tullus Hostilius, dont la caractéristique est de représenter la deuxième fonction, *rei militaris institutor*, comme Romulus et Numa, ses prédécesseurs, sont de première fonction, l'un fondant toute sa carrière sur les *signa* divins, l'autre établissant *sacra* et *leges*. Mais non : Tullus certes est en difficulté avec Juppiter, qui finit par le foudroyer, et il remporte mainte victoire, mais Mars n'intervient pas dans sa vie : ce sont tous les dieux, collectivement, qu'il dédaigne et néglige, et Mars ne s'oppose pas à Juppiter à propos de lui, ne le favorise pas contre Juppiter. Quant aux nombreux grands guerriers des légendes irlandaises, aucun n'est l'objet d'un roman qui, de près ou de loin, rappelle ceux que nous venons d'étudier.

★

Dans le roman de Starkaðr-Starcatherus et dans celui de Śisupāla, nous l'avons souligné, le rapport ambigu du héros et de la royauté est en évidence, donne lieu non seulement à des actes, mais à des discours théoriques sur la majesté des rois. Cet accord des Germains et des Indiens est remarquable. Il en rejoint un autre, signalé dans le premier volume de *Mythe et Épopée*, relatif au dieu Heimdallr et à Bhīṣma, transposition héroïque du dieu ciel, Dyauḥ, dans le Mahābhārata¹.

Heimdallr, comme Bhīṣma, est un « personnage cadre », en ce sens qu'il est « le premier » et « le dernier » dans le temps : dans le temps mythique pour Heimdallr, qui naît avant et périt après tous les dieux ; dans le temps « historique » pour Bhīṣma, qui appartient à une génération antérieure aux protagonistes du Mahābhārata mais qui, traversant grâce à un privilège particulier autant de générations qu'il le désire, meurt après eux

1. P. 182-190.

dans la grande bataille transposée de l'eschatologie, — du moins après ceux d'entre eux (tous les « bons » sauf les cinq Pāṇḍava; tous les « mauvais ») qui doivent y mourir. Or l'un et l'autre entretiennent le même type de rapport avec la royauté.

Bhīṣma, de par son droit d'aînesse, devrait être roi : il renonce à ce droit et se fait le conservateur de la dynastie, mariant les princes, assurant à chaque génération la venue au monde, puis l'éducation du roi et de ses frères. Heimdallr, malgré sa priorité temporelle, n'est pas le roi des dieux, titre qui appartient à Óðinn. Mais, en forme d'homme et sous le nom de *Rígr* (« roi », non en germanique, mais en irlandais), il assure progressivement à travers trois générations la naissance des ancêtres des trois États sociaux (esclaves, paysans, nobles guerriers) et, parmi les enfants du dernier — ancêtre des *jarlar* — choisit un garçon à qui il donne une éducation particulière, transmet notamment un savoir magique et confère le nom de *Kon-ungr* (« roi » en vieil-islandais, et non plus en irlandais), et qui devient, en effet le prototype des rois.

On voit que dans ces deux cas, dans le roman du héros « premier » et dans celui du « héros de deuxième fonction », les Scandinaves et les Indiens font intervenir la royauté pour en définir les rapports avec ce qui, étant le plus proche d'elle, pourrait entrer, mais n'entre pas en conflit avec elle : Heimdallr et Bhīṣma ne se servent de leur antériorité que pour « préparer » les rois; Starcatherus et Śiśupāla font la théorie, l'éloge du pouvoir royal et, sauf dans les péchés que leur imposent le sort ou leur nature, le respectent et le défendent chez les rois, devant les rois, au besoin contre les rois. En d'autres termes, dans les deux cas, ce sont des aspects latéraux de la royauté qui sont considérés : non pas son fonctionnement, mais ses rapports soit avec ce qui la précède mythiquement — le Ciel avant les dieux souverains, Janus avant Jupiter, etc. —, soit avec ce qui la suit réellement dans la hiérarchie sociale — ou, comme dit Tacite, le *dux* auprès du *rex*.

Gardons-nous de conclusions prématurées : l'exploitation comparative des légendes ne fait que commencer. Mais notons que les isothèmes indo-germaniques paraissent délimiter un autre domaine que ceux qui accompagnent l'isolexème indo-celto-italique du nom du roi (sanskrit *rāj-*, celtique *rīg-*, latin *rēg-*) : soit dans les institutions, soit dans d'autres types de récits épiques dont l'un sera la matière de la troisième partie de ce livre, c'est le fonctionnement, les chances et les risques internes ou externes de la royauté qui prêtent à comparaison dans les « sociétés à **rēg-* ».

En tout cas ce ne sont certainement pas des hasards si, d'une

part, la section didactique du roman de Starkadr (sûrement ancienne, et confirmée par le *Beowulf*), c'est-à-dire la scène où Starcatherus transforme en un vrai roi par ses exhortations le roi fantoche Ingellus, a reçu une longueur qui semble d'abord démesurée; ni si, d'autre part, le roman de Śiśupāla, et son symétrique le roman de Jarāsandha, ont été utilisés par les auteurs du Mahābhārata à l'occasion du *rājasūya*, ou consécration royale, de Yudhiṣṭhira, ces deux héros formant les deux obstacles à cette consécration, l'un comme rival, l'autre comme protestataire. Peut-être est-ce même grâce à ses liaisons avec des rituels royaux que cette matière s'est de part et d'autre conservée depuis la préhistoire.

★

Notre dernière remarque sera pour souligner qu'un nouvel exemple de « littérature indo-européenne », exactement de littérature épique indo-européenne, est venu s'ajouter à un dossier déjà bien garni : il n'est pas possible de penser que les trois romans que nous avons considérés ont été composés de façon indépendante à partir, simplement, de la même « idéologie » indo-européenne conservée, et que leur correspondance continue résulte de convergences secondaires.

Puisque c'est avant tout la tradition scandinave qui a permis d'obtenir ce résultat, on se rappellera que c'est elle aussi qui, comparée aux traditions de plusieurs peuples de la famille, notamment à la tradition indienne, a permis d'entrevoir, entre autres récits épico-mythiques, un « drame du monde » (la mort de Baldr et le Ragnarök; l'intrigue centrale du Mahābhārata)¹ et « l'histoire » de la formation d'une société complète par la guerre, puis la réconciliation des représentants des deux premières fonctions et de ceux de la troisième (Ases et Vanes; proto-Romains et Sabins; *deva* et *Aśvin*)², cette dernière se prolongeant par la fabrication et le dépeçage du monstre Ivresse (Kvasir, Mada)³; et, entre autres récits plus proprement épiques, celui dont M. Stig Wikander a établi l'existence en confrontant les antécédents, circonstances et épisodes de la bataille scandinave de Brävellir (Bravalla) et, dans la bataille indienne de Kurukṣetra, une série de traits précis et importants dont l'intrigue centrale du Mahābhārata ne rend pas compte⁴.

1. *Mythe et Épopée*, I, p. 208-240.

2. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 78-84; *Mythe et Épopée*, I, p. 288-290.

3. *Loki*, 1948, p. 97-106 (édition allemande, 1959, p. 67-74).

4. « Från Brävalla till Kurukshetra », *Arkiv för Nordisk Filologi*, 74, 1960, p. 183-193; cf. *Mythe et Épopée*, I, p. 255-257.

Deuxième Partie

ENTRE LES DIEUX ET LES DÉMONS :
UN SORCIER
(Kāvya Uśanas, Kavi Usan)

A Mircea Eliade

And when he knew for certain that only drowning men could see him,
He said all men shall be sailors then until the sea shall free them.
But he himself was broken long before the sky would open.
Forsaken almost human, he sank beneath your wisdom like a stone

Suzanne.

Or, près des cieux, au bord du gouffre où rien ne change,
Une plume échappée à l'aile de l'archange
Était restée, et, pure et blanche, frissonnait.

L'ange au front de qui l'aube éblouissante naît
La vit, la prit, et dit, l'œil sur le ciel sublime :
— Seigneur, faut-il qu'elle aille, elle aussi, dans l'abîme ?
Dieu se tourna, par l'être et la vie absorbé,
Et dit : — Ne jetez pas ce qui n'est pas tombé.

Et nox facta est.

Introduction

La matière de l'étude qui suit s'est formée au confluent de deux enquêtes : l'une comparative, indo-iranienne, visant à observer et à préciser une figure légendaire présumée commune aux ancêtres des Indiens et des Iraniens; l'autre historique, iranienne, visant à éprouver la valeur de document généralement reconnue à un important morceau de tradition sur l'Iran préachéménide.

La confrontation des idéologies de l'Inde et de l'Iran, depuis longtemps entreprise et conduite assez loin, bute aujourd'hui sur un paradoxe. Alors que, malgré l'originalité et l'énergie de la réforme zoroastrienne, on voit avec précision ce qu'étaient chez les Indo-Iraniens, avant leur division, le système des dieux, d'assez nombreux mythes, plusieurs rituels, des types de prêtres et la conception même de la société, on reste dans le vague, quand ce n'est pas dans les ténèbres, lorsqu'on essaie d'appliquer aux héros et à leurs légendes les mêmes procédés comparatifs.

Les meilleurs cas sont des cas mixtes, où l'Iran semble avoir historicisé sinon un dieu, du moins un surhomme, — à moins que ce ne soit l'Inde qui ait plus ou moins mythisé un héros. Deux sont bien connus et montrent clairement les limites de ce qu'obtient la comparaison. Il s'agit des personnages qui sont, dans l'Avesta, Yima le roi et le champion *Θraētaona*, et qui seront, dans l'épopée, les deux rois *Jamšīd* et *Feridūn*. L'Iran, mais non l'Inde, les a mis en rapports étroits, le second vengeant la mort lamentable du premier. Nous retrouverons Yima dans la troisième partie de ce livre. Bornons-nous ici à parcourir rapidement le dossier de *Θraētaona*.

Θraētaona est avant tout le vainqueur du dragon à trois têtes,

Aži Dahāka. Son nom dérive de 𐬰𐬀𐬭𐬀, proprement le « troisième ». Or, dans le R̥gVeda, le vainqueur du monstre tricéphale est en général Indra, mais il reçoit parfois l'assistance d'un personnage nommé Trita, et c'est parfois à Trita seul, « animé par Indra », qu'est attribué l'exploit¹. Trita est conçu tantôt comme un homme au-dessus de l'humanité, tantôt comme une variété de génie. En accord avec son nom, il est le « troisième » de trois frères dont les deux aînés, selon un schéma folklorique connu, ne le valent pas, le jalourent et essaient de le tuer : un hymne védique, éclairé par un itihāsa qui se lit encore dans le Mahābhārata, fait clairement référence à cette pénible aventure. De même 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬀𐬎 a deux frères et, au moins sous sa forme épique, est en butte à leur envie, à leurs embûches. On est donc ici en présence d'une matière commune, presque mythique dans l'Inde, presque humaine dans l'Avesta, tournée en histoire dans les écrits d'époque musulmane, où Feridūn a pris place dans la suite des rois d'Iran comme successeur de l'usurpateur tricéphale, Zohāk.

Ce qui complique les choses, tout en enrichissant la comparaison, c'est que 𐬰𐬀𐬭𐬀 subsiste en Iran, distinct de 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬀𐬎, avec une province très réduite, mais importante : dans l'Avesta, il est le premier guérisseur ; sur mission d'Ahura Mazdā, il a recueilli les herbes et préparé des remèdes contre les hordes de maladies créées par Anra Mainyu². Quelque chose de cette fonction subsistait d'ailleurs dans 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬀𐬎, puisqu'un écrit pehlevi, le Dēnkart, résumant une partie perdue de la compilation avestique, attribue entre autres activités la médecine à Frētōn³ et que certains auteurs de l'époque musulmane savent encore que cet art remonte à Feridūn (Afridun, etc.) ; ainsi Bel'amī⁴ :

Afridun exerça la royauté pendant deux cents ans après la mort de Kaveh, et il gouverna le monde avec équité et justice. Les mages disent que ce prince était adorateur du feu. Le premier, il étudia l'astronomie ; il composa les tables kharemiennes et il fut le fondateur de la science de la médecine. Il fut aussi le premier roi qui monta sur un éléphant.

Or le Trita mythique des Védas, en liaison avec sa participation au meurtre du Tricéphale, a une fonction voisine : dans

1. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 19-33.

2. *Ibid.*, p. 31 (*Vidēvāt*, 20, 1-4).

3. *Ibid.*, p. 24 (*Dēnkart*, VII, 1, 27, Marijan Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, 1967, p. 8). Sur le Dēnkart, v. Jean-Pierre de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne, le Dēnkart* (conférences R. Katrak), *Bibl. de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses*, vol. LXIX, 1958.

4. Chap. 43 (trad. Hermann Zotenberg, vol I, p. 119).

les rituels, il prend sur lui, avec ses conséquences, la souillure qui résulte des meurtres nécessaires, notamment des meurtres sacrificiels, et la liquide à travers une série d'intermédiaires de manière que ni le meurtrier initial ni lui-même n'en restent affectés¹ : il est donc successivement bouc émissaire et purificateur. Par extension, et cela déjà dans un hymne du RgVeda, il est invoqué pour repousser les cauchemars et généralement les assauts nocturnes des mauvais esprits².

On constate ainsi la même fonction, mythique encore dans l'Inde, humanisée dans l'Iran : alors que le génie Trita, invisible, détruit par des moyens mystérieux la souillure rituelle ou morale, Ōrita est déjà pharmacien et Feridūn fonde la « science » médicale.

La comparaison ne peut guère être poussée plus loin et le fait essentiel reste que l'indien Trita n'est jamais descendu au niveau de l'histoire, tandis que Ōraētaona s'y est progressivement inséré, au point de fournir au début du Livre des Rois un de ses personnages les plus brillants.

Trita-Ōraētaona est pourtant, avec Yama-Yima, le seul cas où, sans contestation possible, la communauté de nom s'étoffe de quelques concordances dans la substance des récits. D'autres, qui paraissaient d'abord prometteurs, sont restés décevants. Ainsi le « héros au cheval maigre », sanscrit *Kṛśāśva*, avestique *Kərəsāspa*.

Kərəsāspa est un des personnages les plus en vue de l'Iran : et dans l'Avesta et, sous les formes Karsāsp, Garšasp, etc., dans les écrits pehlevi et l'épopée persane. Il accomplit des exploits, volontiers réunis en liste, dont un au moins l'oppose à un ennemi surhumain, monstrueux, que connaît bien l'Inde, *Gandarəwa* (véd. *gandharvā*). Il n'est pas roi d'Iran, sauf dans des transformations tardives de la tradition, et M. Wikander a grandement avancé l'étude en soulignant ses rapports culturels avec le dieu Vayu dans l'Iran même, et la parenté de son type avec celui de l'indien Bhīma, le second des Pāṇḍava, le brutal fils du dieu Vāyu : tous deux s'arment préférentiellement de la massue, tous deux s'unissent sans prudence à des femmes-démons, tous deux sont excessifs, pèchent par leur violence aveugle et, par là, se mettent dans des situations difficiles, etc.³

Mais, Bhīma n'est pas Kṛśāśva, ce héros Kṛśāśva qui pour-

1. *Heur et malheur du guerrier*, p. 30-31.

2. *Ibid.*, p. 31 (RgVeda, VIII, 47).

3. « Pārḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, VI, 1947, p. 27-39, notamment p. 34.

tant a existé et qui a été important, à en juger par les termes qu'emploient les épopées dans le peu qu'elles disent de lui. Or on n'a pu trouver, entre lui et Kṛśāśva, qu'une correspondance, aussi efflanquée que devait l'être le cheval inconnu qu'il porte dans son nom. Développant une indication d'un des plus perspicaces et des plus sobres parmi les anciens comparatistes, Friedrich von Spiegel, reprise d'ailleurs par James Darmesteter, Marijan Molé a très bien délimité ce que les deux héros ont en commun¹. Son analyse vaut d'être ici résumée.

Au début du Rāmāyaṇa, l'ascète Viśvāmitra vient demander au roi Daśaratha de lui confier son jeune fils Rāma — Viṣṇu incarné —, disant qu'il est seul capable d'exterminer les démons Rākṣasa, dangereusement incarnés eux aussi; il le préparera à son rôle, mais il faut que Rāma reste chez lui pendant les dix nuits fixées pour un sacrifice, faute de quoi la victoire sur les monstres ne sera pas possible. Comme Daśaratha hésite, l'ascète lui affirme que l'opération est sans risques parce qu'il donnera lui-même à Rāma des armes extraordinaires² :

*sarvāstrāṇi kṛśāśvasya putrāḥ paramadharmikāḥ
kauśikāya purā datā yadā rājyaṃ praśāsati.
te 'pi putrāḥ kṛśāśvasya prajāpatisutāsutāḥ
naikarūpā mahāvīrya dīptimanto jayāvahāḥ.*

« ... toutes les armes de trait, qui sont les fils de Kṛśāśva, excellentement conformes au *dharma*, jadis données à Kauśika quand il gouvernait le royaume. Ces fils de Kṛśāśva, qui sont nés des filles de Prajāpati, ont maintes formes, sont d'une grande force, étincelants véhicules de victoire. »

Daśaratha cède et Rāma accompagne son maître à l'ermite. Là, après maintes digressions, après surtout que Rāma a tué le monstre Tāṭakā, Viśvāmitra lui donne enfin les armes promises, en lui répétant qu'elles sont « les fils de Kṛśāśva³ » :

*kṛśāśvatanayān rāma bhāsvārān kāmārūpināḥ
praticcha mama bhadraṃ te pātrabhūto 'si rāghava.*

« O Rāma, les fils de Kṛśāśva, resplendissants, qui prennent toutes formes à volonté, reçois-les de moi et sois heureux. Tu es digne de ce don, ô Rāghava. »

1. « Deux notes sur le Rāmāyaṇa », *Collection Latomus*, XLV (= *Hommages à Georges Dumézil*), 1960, I, p. 141-147 : « L'initiation guerrière de Rāma et celle de Rustam. » Dans *Die arische Periode*, 1887, p. 264, F. von Spiegel avait relevé que, dans le Viṣṇu-Purāṇa et dans le Rāmāyaṇa, Kṛśāśva est le mari de deux « victoires », *Jayā* et *Vijayā*, filles de Prajāpati, avec lesquelles il engendre les *śastrapratāpāḥ*, les « divinités des armes », cent au total (cinquante avec chacune de ses femmes).

2. *Rāmāyaṇa*, I, 21, 13-14.

3. *Ibid.*, I, 27, 10.

Dans le *ShāhNāme* iranien, le thème se retrouve au cours des « enfance » d'un héros particulièrement important, Rustam.

Une fois de plus, écrit Marijan Molé¹, l'Iran est envahi par Afrāsyāb [l'avestique Frahrasyan], et, après la mort de Sām, il n'y a personne qui puisse le défendre. Les grands se rendent dans le Zāboulistan, auprès de Zāl : un chevalier s'y trouve [Rustam, fils de Zāl et petit-fils de Sām], qui sera capable de combattre les ennemis et qui a déjà à son actif quelques exploits comme la conquête du Spand et le meurtre de l'éléphant furieux, mais qui n'a pas encore affronté le redoutable adversaire qu'est Afrāsyāb. Zāl pense au jeune âge de son fils et à son manque d'expérience et hésite avant de l'autoriser à s'engager. Mais Rustam n'éprouve pas les mêmes appréhensions que son père et n'a pas peur d'affronter le roi de Touran : la guerre est son métier, il n'est pas à l'aise au milieu des fêtes et des banquets; ce qu'il demande, c'est tout d'abord un cheval puissant qui le porte dans la mêlée, et aussi des armes. Zāl finit par s'avouer convaincu. Le héros choisira son cheval tout à l'heure. Pour l'instant, il se voit proposer une arme digne de lui (*ShāhNāme*, éd. Vullers-Naficy, I, p. 282)² :

« O toi qui es las du repos et des coupes, je te porterai la massue de Sām le cavalier, que je conserve comme un souvenir de lui dans le monde, et avec laquelle tu as tué l'éléphant furieux. Puisses-tu vivre à jamais, ô Pehlevan ! »

Et il la reçoit effectivement³ :

Il ordonna qu'on apportât cette massue de Sām, qui lui avait servi dans la guerre du Māzandarān, (qu'on l'apportât) au glorieux Pehlevan pour qu'il exterminât par elle ses ennemis. C'était un héritage qui, de l'illustre Garšāsp, était venu de père en fils jusqu'à Sām le cavalier⁴. Rustam, lorsqu'il vit l'arme de son grand-père, sourit de ses deux lèvres et se réjouit.

La massue avec laquelle Sām a mené la guerre dans le Māzandarān assure la victoire grâce aux vertus qui lui sont propres. Cette arme, Sām l'a reçue de ses ancêtres, les Narīmān⁵, Dieu sait qui encore, ancêtres qui la tenaient de Garšāsp.

1. Art. cité, p. 142-145; *Le Livre des Rois*, édition et traduction de Jules Mohl, I, 1838, p. 442-446 (trad. 443-447, dans la section 10, « Guershasp »). Ces vers ne se trouvent pas dans l'édition critique russe, E. E. Bertel's, *Firdousi Šāxnāme, kritičeskij tekst* (sept volumes parus depuis 1960); l'épisode est au tome II, p. 52.

2. V. 82-83, Mohl, p. 447.

3. V. 84-87, *ibid.*

4.

*zi garšāsp i yal mānd-a bud yādgār
pidar tā pidar tā bi sām i savār*

5. M. M. Dj. Moïnfar, renvoyant à son *Vocabulaire arabe dans le Livre des Rois de Firdousi*, Wiesbaden, 1970, p. 41, me signale que le mot *karīm-dn* est le pluriel de

Malgré les différences de couleur, malgré certains détails qui s'expliquent par le fait que les deux récits sont insérés dans des contextes totalement différents, leur structure générale est analogue.

Le jeune héros est au début de sa carrière, il a à prendre part à un grand combat. Rustam sauvera l'Iran de l'invasion touranienne, Rāma exterminera les Rākṣasa. Au moment où il reçoit définitivement les armes de Kərəsāspa-Kṛśāśva, le héros a déjà un premier exploit à son actif : le meurtre de Tātākā ou celui de l'éléphant blanc, la conquête de la forteresse de Spand. Désormais, les armes l'accompagneront jusqu'à sa mort. Il n'est pas le premier à s'en servir, ces armes ont déjà permis à Kauśika d'asseoir sa souveraineté, à Sām d'exterminer les Sagsās, dans le Māzandarān. Une seule différence importante : Kṛśāśva n'est pas un ancêtre de Rāma au sens où Sām l'est de Rustam. Il s'agit ici d'un trait qui s'explique par l'évolution de l'épopée iranienne et notamment de la geste sistānienne.

On voit à quoi se réduit le gain obtenu par ce travail de précision : la seule donnée personnelle ancienne qui subsiste dans l'Inde sur Kṛśāśva est qu'il était jadis possesseur, ou même « père », d'armes merveilleuses — la massue, caractéristique de Kərəsāspa, n'y est pas spécifiée — qui, après avoir circulé à travers des intermédiaires et des générations, servaient à équiper un jeune héros pour un exploit de grande conséquence. De la geste même de Kṛśāśva, rien n'a survécu.

Il était naturel de reprendre, en lui appliquant la même méthode, le seul autre cas exactement parallèle à celui de Kərəsāspa et de Kṛśāśva, mais plus irritant encore puisque les textes védiques, et déjà le RgVeda, y sont intéressés : le cas du roi iranien *Kavi Usa(ḍa)n* et du magicien indien *Kāvya* (ou *kavi*) *Uśanas*, que Friedrich von Spiegel, dans ses écrits de 1871 et de 1887, avait d'ailleurs traité immédiatement après celui de Kərəsāspa et de Kṛśāśva¹.

★

Le second problème, immense, concerne la formation et le sens de la partie des « Livres des Rois » iraniens qui précède la

l'arabe *karīm* « généreux » et qu'il a été pris, à tort, pour un nom propre désignant le père de Narimān, dans Wolff, dans l'édition russe (index), dans l'article de Molé, etc.

1. Hildegard Lewy, « The Babylonian Background of the Kay Kaus Legend », *Archiv Orientalní*, xvii, 1949, p. 28-109, réduisant arbitrairement toute la légende de ce roi à quelques traits (quelques-uns secondaires, d'autres déformés), a voulu la dériver d'« événements » du règne du roi de Babylone Nabu-nā-id (Nabonide) et n'a pas craint de mêler Cambysé à l'affaire.

mention, d'ailleurs bien discrète, des règnes achéménides, réduits à ceux des deux « Dārā », c'est-à-dire du grand Darius et du dernier, du vaincu de Marathon et de l'adversaire malheureux d'Alexandre, chargés de parentés et d'événements qui n'ont guère de rapports avec ce qu'on sait par ailleurs.

Ces débuts consistent essentiellement en trois groupes de rois¹ : 1^o les trois qu'Arthur Christensen a appelés les « premiers rois² » parce que, bien que mis en succession dans l'arrangement historique, chacun d'eux pourrait être, et a sans doute été, avant la fixation de ce canon, un « premier roi » : universel, civilisateur; 2^o une succession de rois formant une dynastie, où les rapports de parenté ne sont pas toujours certains, les *kavi*, ou, comme on dit en Occident d'après le pluriel de la forme moyen-iranienne de leur nom, les « Kayanides »; 3^o rattachés plus ou moins clairement aux *kavi*, une série de rois (comprénant une reine) particulièrement importants puisque c'est sous l'un d'eux que la tradition place la prédication et les premiers succès de Zoroastre.

Comme dans tous les récits que les docteurs d'un peuple ont faits de ses premiers siècles, la difficulté est de déterminer le point où l'histoire authentique commence, après les inévitables « belles histoires » des origines. C'est là, partout, qu'une sorte de fatalité oppose aisément les spécialistes et les comparatistes, les premiers plus disposés à faire crédit aux textes, à voir dans les scènes les plus fabuleuses des « événements » réels simplement enjolivés, et les seconds prompts à reconnaître dans les mêmes scènes des thèmes si bien attestés par ailleurs qu'ils pensent pouvoir faire l'économie des événements. L'Iran fournit à ces débats une riche matière.

Les deux partis paraissent d'accord pour abandonner à la légende, et même à la mythologie, les trois « premiers rois », Haošyaŋha, Taxma Urupī et Yīma Xšaēta : le troisième ne porte-t-il pas le nom d'un personnage légendaire sûrement indo-iranien ? C'est sur la seconde et la troisième série de rois que porte la divergence.

La grande majorité des iranisans défend l'authenticité des Kayanides. D'Arthur Christensen à Miss Mary Boyce, les auteurs les plus considérables voient dans cette dynastie, au moins en gros, un morceau d'histoire, au même titre que les Achéménides, les Arsacides, les Sassanides. Le jugement du premier est sans nuance. Il n'aimait pas du tout la « mythologie

1. Stig Wikander, « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde », *La Nouvelle Clío*, 2, [1949]-1950, p. 310-329.

2. « Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens », *Archives Orientales*, publiées par J.-A. Lundell, xiv, 1 (1917), II (1934).

comparée » qu'il avait connue dans sa jeunesse et, dès 1917, dans la préface de son livre sur les premiers rois, il condamnait de la façon la plus générale une grande œuvre, vieillie sans doute, mais non périmée et dont beaucoup de résultats restent aujourd'hui aussi importants que ceux qu'il a lui-même obtenus, — et ce n'est pas un petit éloge.

James Darmesteter, écrivait-il¹, a apporté à l'étude des légendes iraniennes beaucoup de matériaux nouveaux, mais il a traité ces sujets surtout du point de vue de la mythologie comparée, espèce de science qui, grâce à une méthode dépourvue de toute critique, a été entièrement discréditée.

En 1931, dans l'étude sur les Kayanides qu'il a publiée avant de donner la seconde partie de ses *Premiers rois*², il a énoncé un principe qui peut mener loin et, naturellement, accusé ses éventuels contradicteurs de vouloir « à tout prix » avoir raison :

En face de récits qui prétendent être de l'histoire et dont le caractère général n'est pas contraire à l'admissibilité d'une réalité historique, le bon procédé est, à mon avis, de ne pas y chercher à tout prix des mythes, mais de considérer ces récits comme ayant au moins un fond de vérité.

Vingt-trois ans plus tard, la brillante Miss Mary Boyce a même courageusement entrepris de déterminer comment, par le canal de quels genres littéraires, a pu se conserver une histoire d'aussi bonne qualité³ :

That some secular records, presumably oral, existed in Vištāspa's own days [c.-à-d. au temps du protecteur de Zoroastre] is to be assumed from the fact that we still possess an account, altered and doubtless dignified by the passage of time, of the battles, raids and blood-feuds of his ancestors to the sixth generation. Memories of such exploits are most likely to have been kept alive if enshrined soon after the event in some formal manner; and the nature of the account which has come down to us suggests strongly that its origin is to be traced, not to genealogical tables and antiquarian catalogues (although such doubtless existed at the time), but to a court-poetry of celebration and entertainment, characteristic of a heroic age.

1. *Les Types du premier homme...*, I, p. 3.

2. P. 30.

3. P. 46 de « Some remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle », *Serta Cantabrigiensia*, 1954, p. 45-52. Du côté de l'Inde, je rappelle pour mémoire une phrase de Jarl Charpentier dans un de ses articles les plus contestables, « Indra, ein Versuch der Aufklärung », *Le Monde Oriental*, xxv, 1931, p. 24 : « Auch scheinen mir gewisse Personen in der Umgebung Indras wie *Kutsa* — zu dem sich in der vorhandenen altiranischen Überlieferung kein Gegenstück findet — oder *Kavi Ušanas* (*Ušanas Kāvya*) — der dem avestischen *Kava Usa* entspricht — ganz bestimmt die Spuren eines einstigen menschlichen Daseins an sich zu tragen. »

Pour discuter objectivement de ces matières, par-delà les impressions personnelles et en deçà des convictions préformées, nous ne disposons que d'une seule prise, mais substantielle : l'un des deux Kayanides sur lesquels la tradition iranienne sait le plus de choses est ce *Kavi Usa(ḍa)n* dont le nom rappelle de près le *Kāvya Uśanas* indien. Suivant que, en plus de la consonance des noms, on pourra ou ne pourra pas reconnaître, cerner des correspondances dans le type des personnages et dans le cours de leurs actions, la thèse de Christensen et de Miss Mary Boyce perdra ou consolidera ses chances. Dans le premier cas, l'interprétation du règne de Kavi Usa(ḍa)n en mythe historicisé sera probable, et d'autant plus probable que les correspondances thématiques découvertes seront plus nombreuses et plus précises. Dans le second cas, on sera libre de jouer au petit jeu de l'histoire et d'imaginer que le récit du règne de ce kavi, tel que nous le lisons, rapporte une suite d'événements réels, simplement « altered and doubtless dignified by the passage of time », mais heureusement sauvés, plutôt que par de consciencieux généalogistes, par de scrupuleux poètes de cour. Au-delà du problème d'« épopée comparée indo-iranienne » que suffit à poser son nom, l'indien *Kāvya Uśanas* se trouve ainsi détenir la clef du plus important problème de l'historiographie de l'Iran prézoroastrien.

La première esquisse de cette étude entreprise en 1958 a été rendue publique dans huit conférences du Collège de France, du 4 novembre 1965 au 6 janvier 1966. Les lignes générales ont été présentées dans trois séminaires au Centre d'études indo-européennes de l'université de Californie, Los Angeles, en janvier 1971.

CHAPITRE PREMIER

1887-1939

1. *Kāvya Uśanas et Kavi Usa(ḍa)n (Kay Ūs, Kaūs).*

En 1887, au moment où Friedrich von Spiegel allait dresser son bilan-programme sur l'épopée indo-iranienne, le dossier de la comparaison de *Kāvya Uśanas* et de *Kavi Usan* se réduisait à peu de choses : on ne voulait s'adresser qu'aux plus vieux textes.

Dans le R̥gVeda, un personnage mythique, qui n'est ni un dieu ni un héros, mais une variété savante et puissante d'homme sacré, est appelé par les poètes védiques d'un nom, *Uśana+*, qui semble dérivé de la racine *vaś-* « vouloir » (celle du grec ἐκόν). Avant d'être normalisée en *-s-* dans la langue épique, la déclinaison védique de ce nom présente des anomalies : le nominatif, l'accusatif et le datif sont, dans le R̥gVeda, ceux d'un thème en *-ā-*, le locatif et, dans une des variantes de la seule mention de l'AtharvaVeda, l'accusatif, ceux d'un thème en *-a-*¹; sans parler d'une incertitude de sens sur un instrumental *uśānā*, que les uns rattachent au nom propre (« avec Uśanas »), que les autres interprètent comme un adverbe (« avec volonté, avec ardeur ») et qui, suivant le parti qu'on adopte, introduit dans le dossier ou en écarte un bon nombre de passages.

De plus, ce nom est fréquemment complété par l'épithète

1. Albert Debrunner et Jakob Wackernagel, *Altindische Grammatik*, III, 1930, p. 285 : « Sonderbar ist die Flexion von *uśānā-* (ursprünglich abstraktes Fem. auf *ā-*, wovon ISg. adv. v. *uśānā* 'begierig, eilig', J. Schmidt KZ 26, 402 A ? oder ursprünglich *n*-Stamm **uśanan-*, davon haplogisch Dat. **uśan[an]e* ?), Name eines Weisen der Vorzeit : v. NSg. *uśānā*, ASg. *-ām* 10.40, 7b (und AV. 4.29, 6b, wo Paipp. *uśānam*), DSg. *-e* (wie von *ā*-Wurzel) RV. 6.20, 11b, LSg. *-e* (wie von *a*-Stamm) 1.51, 11a. JB. 1, 130, S. kl. Stamm *uśanas-* mit NSg. *uśānā*, wie auch P. 7. 1, 94 fordert (aber ep. *uśānāḥ*); s. auch § 150 a A.; für den VSg. stellt Kāś. zu P. 7. 1, 94 *uśanāḥ* (vom St. *uśanas-*) oder *uśanan* (vom NSg. *uśānā*; Benfey Gött. Abh. 17, 85) oder *uśana* (nach den *a*-Stämmen) zur Wahl. »

kāvya, placée avant ou après, et qui peut signifier soit « fils de *kavi* », soit « de la nature, ou du groupe des *kavi* », et il est lui-même appelé une fois *kavi*. Ce personnage ne joue pas un grand rôle dans les hymnes et la plupart des textes où il apparaît restent obscurs, faisant allusion à des actions mythiques mal connues. Du moins est-il pris comme modèle, comme étalon (*uśāneva* « comme Uśanas ») de science parlée (*RV.*, IV, 16, 2; 9, 97, 7) ou appliquée (IX, 87, 3). Dans le même ordre d'idées, il est de bon conseil : partant pour un exploit difficile, Indra et le héros humain qui l'accompagne viennent prendre ses avis et, à leur arrivée, il leur demande — c'est un des textes les plus clairs — (X, 22, 6) ¹ :

« Pourquoi, à notre maison, êtes-vous tous deux venus de loin, du ciel et de la terre, vers le mortel ? »

L'hymne ne donne pas la réponse des visiteurs, mais d'autres textes montrent qu'Indra est sorti de chez son hôte en très bonne forme (*māndiṣṭha*, I, 51, 11), gavé de soma enivrant (*mandina*, I, 121, 12) et pourvu « d'une puissance qu'Uśanas a forgée pour lui avec puissance » (*tākṣad yāt ta uśānā sāhasā sāhaḥ*, I, 51, 10), ou, plus concrètement, « de l'arme qui tue *Vṛtrā* » et règle le sort du combat (*vṛtrahānam pāryam tatakṣa vājram*, I, 121, 12). Deux autres textes semblent attribuer à Uśanas un rôle important dans l'organisation du premier sacrifice (VIII, 23, 17) : il a installé le Feu comme hotar, prêtre récitant, et il a « rassemblé les vaches » (I, 83, 5).

Dans l'Avesta postgâthique, un personnage appelé *Kavi- Usan-* (nominatif *Kava Usa*) apparaît deux fois. Le *Yašt* du dieu de la victoire offensive *Vərəθrağna* (= *Yašt* 14, 39-40) dit que l'oiseau *vārəngan*, le faucon, l'une des incarnations de ce dieu, possède une force merveilleuse, celle-là même qu'ont possédée *Kavi Usan* et aussi *Θraētaona*, le vainqueur du dragon *Dahāka*; le *Yašt* de la patronne des eaux, *Arədvī Surā* (= *Yašt* 5, 45-47), fait figurer *Kavi Usan* dans la longue liste des personnages qui ont sacrifié à la déesse pour obtenir certains résultats, sa prière, suivie d'effet, étant celle-ci : « Que j'atteigne la plus haute souveraineté sur tous les pays, sur les *daēva* et sur les hommes, sur les sorciers et sur les sorcières, sur les potentats *kavi* et *karapan*. » Malheureusement cette prière, si elle le range parmi les souverains, n'est pas caractéristique : elle coïncide avec celles de deux de ses prédécesseurs mythiques, *Haošyañha*

1.

*kādarthā na d gṛhām
d jagmathuḥ parākād
divdī ca mādī ca mātyam.*

Paraḍāta (22) et Yima (26), et d'un de ses successeurs, Haosra-vah (50).

En outre, deux autres Yašts, (celui des Fravaši = 13, 132; celui de la Terre = 19, 71) présentent un *Kavi Usadan*, qui est sûrement le même, comme troisième de la liste des huit personnages appelés *kavi* — les Kayanides de l'épopée —, mais ne donnent sur lui aucun renseignement.

Certes, on savait bien, il y a quatre-vingt-dix ans, que l'épopée indienne d'une part, les textes pehlevs et les épopées de l'Iran musulman d'autre part, en disent plus long sur ces deux personnages presque homonymes, mais le prestige du R̥gVeda et de l'Avesta, le postulat, exprimé ou non, qui faisait, et fait souvent encore, de l'écrit le plus ancien le meilleur témoin d'une tradition, n'engageaient pas à descendre ainsi le cours des siècles jusqu'au Mahābhārata, jusqu'à Firdousi. De plus, à première vue, les narrations épiques de l'Inde et de l'Iran ne semblaient avoir rien en commun, ce qui confirmait, pensait-on, qu'elles n'étaient que des proliférations divergentes à partir des maigres données des hymnes védiques et des Yašts zoroastriens.

Dans ces conditions, l'opinion courante parmi les philologues était que la consonance des deux noms *Kāvya-* (*kavi-*) *Uśana(s)-* et *Kavi- Usan-* (*Usadan-*), malgré leur léger désaccord, attestait certes que déjà les Indo-Iraniens connaissaient un personnage légendaire portant un nom et un titre voisins de ceux-là, mais que, de ce personnage, on ne pouvait rien déterminer par la comparaison des textes où les noms se rencontrent, soit qu'il ait eu, dans ces temps très anciens, une personnalité très vague qu'Indiens et Iraniens auraient ensuite étoffée de manières entièrement indépendantes, soit que des légendes plus précises aient été oubliées de part et d'autre, ou du moins par une des parties, et remplacées par de nouvelles matières.

2. *Friedrich von Spiegel* (1871, 1887).

En 1887, Spiegel fit une remarque qui aurait pu mettre l'étude en train. A vrai dire, depuis longtemps des artisans de la « mythologie comparée », moins persuadés que les philologues que toute comparaison devait passer par le R̥gVeda et par l'Avesta, avaient considéré les traditions épiques. Suivant une indication d'Adalbert Kuhn, Spiegel lui-même avait écrit dès 1871¹ :

1. *Iranische Alterthumskunde*, I (*Geographie, Ethnographie und älteste Geschichte*), p. 441.

Le nom du védique Kāvya Uśanas est si proche de celui du Kavi Usan des Iraniens qu'il est impossible de ne pas soupçonner une parenté entre les deux figures. Cette parenté, nous croyons l'avoir trouvée dans une montée au ciel, au cours de laquelle l'iranien Kavi Usan est précipité comme, dans l'Inde, non pas certes Kāvya Uśanas lui-même, mais du moins son gendre qui, par la faute de son orgueil, retombe du ciel sur la terre. Ce mythe est d'ailleurs, dans son origine, indo-européen : le mythe grec de Dédale, le mythe germanique de Wieland, lui ressemblent fort, — d'autant plus que l'iranien Kavi Usan se présente lui aussi comme un artisan sous les ordres duquel doivent travailler les démons.

Comme beaucoup de rapprochements de l'école de Kuhn, celui-ci n'était pas démonstratif : outre qu'il n'est pas vrai que Kavi Usan, dans l'épopée, soit un « artisan » (Louis XIV n'était pas un artisan quand il faisait construire Versailles), on ne peut ainsi substituer le gendre au beau-père dans une comparaison ; de plus, le cas de Yayāti, gendre de Kāvya Uśanas dans l'épopée, est bien différent de celui de « Kay Ūs » ou « Kay Kaūs » — formes pehlevi et persane de Kavi Usan : celui-ci essaie, par orgueil, d'atteindre le ciel dans un dessein d'agression et de conquête et se voit précipité avant de l'avoir atteint ; celui-là, après avoir été accueilli par les dieux après sa mort et avoir séjourné parmi eux pendant des siècles, en récompense d'une vie extrêmement vertueuse, ne peut retenir un jour une pensée d'orgueil qui, annulant ses mérites, le fait tomber sur notre terre.

Spiegel a sans doute senti lui-même la faiblesse de cette comparaison car, en 1887, dans son second livre, *Die arische Periode und ihre Zustände*, tout en maintenant la Himmelsfahrt comme un argument de seconde ligne, il a mis en valeur une autre concordance, également post-védique et post-avestique, plus considérable¹.

Après avoir constaté que, « comme il est usuel », ni le R̥gVeda ni l'Avesta ne donnent aux deux personnages assez de consistance pour permettre une confrontation utile, il remarque que, d'une part, dans le Mahābhārata comme dans le Rāmāyaṇa, Kāvya Uśanas est le « précepteur des Asura », c'est-à-dire des démons rivaux des dieux, et, par son savoir magique, leur précieux auxiliaire dans la lutte qu'ils soutiennent contre les dieux, et que, d'autre part, dans l'épopée, Kai Kaūs, non seulement soumet les démons à son pouvoir comme il est déjà dit dans le cinquième Yašt, mais encore fait d'eux ses ouvriers pour des constructions merveilleuses, et aussi se laisse séduire par eux et, sur leur conseil, à la tête de leur armée, part lui-même en

1. P. 281-287.

guerre contre Dieu, à la conquête du ciel. Ainsi les deux personnages, hommes tous deux ou plutôt surhommes, se trouvent être soit aux côtés, soit à la tête des démons et, solidairement avec eux, soit comme leur collaborateur soit sur leur inspiration, adversaires des dieux ou de Dieu.

C'est là en effet une rencontre remarquable et incontestable, et qui touche à l'essentiel des caractères comme des actions : malgré la différence des religions, dans le polythéisme du Mahābhārata comme dans le monothéisme zoroastrien prolongé par celui de l'Islam, ce « kavi » ou « kāvyā » est engagé du côté des démons dans un épisode du long combat que ceux-ci livrent aux êtres célestes. Un examen plus attentif des textes aurait permis, dès cette époque, de préciser, de nuancer aussi, cette correspondance et d'en dégager d'autres, qui la rejoignent et la renforcent. Mais le pas décisif était fait.

3. 1887-1939.

Sans doute était-il déjà trop tard dans le siècle pour qu'un savant plus jeune osât explorer la voie ainsi ouverte. Au niveau des dieux et de leurs aventures, la « mythologie comparée » était en train de perdre la face : était-il utile d'étendre ses mirages aux héros et à leurs légendes ? La remarque de Spiegel n'eut pas d'écho. Très exactement, on l'oublia. Le demi-siècle qui va de 1887 à 1938 vit se produire de grands philologues, dont plusieurs avaient du génie ; l'étude de l'Avesta et des textes pehlevi, celle de la littérature védique, sinon de l'épopée, fit de constants progrès : la comparaison typologique de Kavi Usan et de Kāvya Uśanas, négligée, repoussée, n'en reçut aucun profit.

Il y eut plus grave. Dégagée de la compromettante et moribonde mythologie comparée, la linguistique se faisait, en ces temps-là, pure et dure. Des grammairiens exigeants enseignèrent que, n'étant pas rigoureuse, la correspondance des deux noms n'avait pas d'intérêt : ne s'agissait-il pas d'une illusion, d'un à peu près, comme pour tant d'autres équations sur lesquelles avait rêvé l'école de Max Müller, comme pour ce *Kéntauros-Gandharvā* notamment, que les lois phonétiques ne permettaient plus, disait-on, de retenir, bien que, dès qu'ils sont non seulement nommés, mais décrits, le Centaure grec fût un homme à croupe de cheval et le Gandharva épique un cheval à buste d'homme ? Or, c'est un fait, les formes indiennes *Uśanas*, *Uśanā* ne recouvrent, en avestique, ni *Usan*, ni *Usadan*. D'autre part, si le titre *kavi* est, dans l'Iran, constamment joint à *Usan*

ou *Usadan*, au point même d'avoir produit par redoublement le monstre onomastique *Kay Kaūs* de l'épopée, *kāvya*, qui n'est d'ailleurs qu'un dérivé de *kavi*, ne qualifie nécessairement *Uśanas* ni dans les hymnes ni dans l'épopée. Cette critique fut poussée à l'extrême par un linguiste auquel les études avestiques doivent une grande part de leurs rapides progrès, Christian Bartholomae : en 1905, dans son admirable *Altiranisches Wörterbuch*, s. v. *Usan*, il interpréta ce mot comme un adjectif dérivé d'un **usa* non attesté, lequel serait le correspondant exact du sanscrit *utsa* « fontaine », et de même *Usadan* comme un adjectif dérivé d'un composé **u(t)sa-dā-*, comparable au sanscrit *utsa-dhī* : ces deux variantes signifieraient également « riche en fontaines » ; il conclut dédaigneusement, faisant peut-être allusion à Spiegel : « Je ne parviens pas à découvrir les rapports [mythologiques] qu'on a cru trouver avec l'indien *Uśanas kāvya* et, si mon hypothèse est juste, la ressemblance des noms s'évanouit à son tour. »

Bartholomae n'a pas été suivi, mais, qu'ils fussent sensibles ou indifférents à l'analogie des noms, indianistes et iranisans se sont trouvés d'accord pour ne plus essayer de confronter les personnages. Dix ans après *Die arische Periode*, en 1897, dans le second volume de ces *Vedische Studien* où, avec Karl F. Geldner, contre Abel Bergaigne, contre Hermann Oldenberg, il établissait avec succès, par maint exemple, qu'il n'est pas possible de priver l'exégèse védique du secours de la littérature postérieure, du Mahābhārata notamment, Richard Pischel a longuement étudié *Kāvya Uśanas* à l'occasion du mythe de Kutsa¹ ; il a à nouveau dressé le bilan des données védiques et postvédiques qui le concernent et analysé plus précisément que n'avait fait Spiegel l'épisode de *Kāvya Uśanas* dans le premier chant du Mahābhārata : pas une fois il ne mentionne l'iranien Kavi *Usadan*, *Kay Ūs*, *Kai Kaūs*, pas une fois il ne cite Spiegel ; il laisse même perdre le progrès qu'avait fait celui-ci et rejette un trait important dans l'indétermination d'où il avait été tiré : « Les Brāhmaṇa et le Mahābhārata, demande-t-il sans répondre, ont-ils innové en faisant de *Kāvya Uśanas* le chapelain des démons, ce qu'il n'est pas du tout dans le *R̥gVeda* ? » Du moins Pischel n'était-il qu'indianiste. Le cas de son associé Geldner, auquel les études avestiques ne sont pas moins redevables que les védiques, est plus étrange. Dans sa traduction commentée du *R̥gVeda*, il rencontre une quinzaine de fois *Kāvya Uśanas* : nulle part il n'éprouve le besoin de rappeler le quasi-homonyme Kavi *Usan*, qu'une extension naturelle de

la méthode des *Vedische Studien* aurait dû l'amener à éclairer par le Bundahišn, par le Dēnkart, par Firdousi. Exemple extrême de la tendance à la « spécialisation des études », a dit M. Jean Filliozat¹, à propos justement du cas qui nous occupe, que ce Geldner « à la fois iraniste et védisant, et exerçant ses deux spécialités comme pratiquement étrangères l'une à l'autre, bien qu'elles portent en grande partie sur des idées et des expressions voisines, se présentant chez des peuples de même origine et en relations constantes ». Un autre iraniste du premier rang, Arthur Christensen, a pu, en 1931, écrire un essai très précieux sur les Kayanides, y recueillir en détail ce que, à toutes les époques, l'Iran mazdéen ou musulman a dit de Kavi Usan, et cependant éviter de jeter un regard sur l'Inde; il ne mentionne Kāvya Uśanas que dans une note, pour l'écarter, ne concevant même pas qu'il puisse y avoir ici un problème indo-iranien, admettant tout au plus la possibilité théorique d'un emprunt de l'Inde à l'Iran² :

Le Uśanas Kāvya des Védas a-t-il à faire avec Kavi Usađan (Usan)? Des allusions à ce kavi puissant ont-elles pu être introduites dans le R̥gVeda? C'est aux védistes d'en décider. Il ne serait pas étonnant que le renom des kavi ait pu pénétrer dans la vallée de l'Indus, les communications avec les Aryens de l'Inde étant plus faciles que celles qui existaient entre les tribus de l'est et de l'ouest de l'Iran, que séparaient de grands déserts.

4. Herman Lommel (1939).

Il était réservé à l'un des esprits les plus ouverts et les plus indépendants de notre temps, Herman Lommel, lui aussi indianiste et iranisant, de mettre fin à cette séparation des études qui, sous une apparence de prudence et de modestie, rendait impossible la maturation, la formulation même des vrais problèmes. En 1939, il reprend l'étude où l'avait laissée Spiegel et, par le même procédé, avec plus de rigueur et de perspicacité, dégage une seconde concordance. Mais d'abord, publiant son exposé dans un livre d'hommages dédié à l'un des principaux disciples de Ferdinand de Saussure³, il réduit en linguiste la difficulté mineure, mais réelle, que fait l'incomplète concordance des noms, indien *Uśanas* (-nā), iranien *Usan* (*Usađan*).

1. *Annuaire du Collège de France*, 1954, p. 241-242.

2. *Les Kayanides*, p. 28, n. 2.

3. « Kāvya Uśan », *Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally*, p. 209-214; suivi d'une deuxième étude, « Der Welt-Ei-Mythos im Rig Veda », p. 214-220.

La forme la plus simple du nom indien, dit-il, a été **Uśan*, qui recouvre la forme avestique courte; les formes en -*as*-, -*ā*-, -*a*-, mêlées dans une déclinaison bariolée par les poètes du ṚgVeda, en sont des élargissements divers, comme l'est aussi la forme avestique longue *Usadan*. Cet **Uśan* n'est pas directement attesté, mais il est garanti par l'adjectif qui en est dérivé. Les traités liturgiques ont en effet l'adjectif *auśana*, qui est formé normalement avec allongement maximum (vṛddhi) de la voyelle de la première syllabe (cf. *brahman* → *brāhmaṇa*), et que les grammairiens indiens considèrent comme l'adjectif correspondant au nom de *Kāvya Uśanas*. Les grammairiens indiens ont raison puisque, dans les sūtra, la mélodie (*sāman*) d'un hymne du ṚgVeda (8, 84, 1-3, à Agni) qui passe pour l'œuvre d'*Uśanā Kāvyaḥ*, est appelée *auśanaṃ sāma*. La démonstration est cependant moins complète que ne pense Lommel, puisqu'un adjectif *auśana* peut aussi bien correspondre à un substantif lui-même en -*na* qu'à un substantif en -*n* (cf. *Rudra* → *raudra* « relatif à Rudra »; *bauddha* « disciple du Buddha »...), et que justement une partie de la déclinaison composite d'*Uśanas* est faite sur un thème **Uśana*-. Il n'en reste pas moins que la forme en -*s*-, la plus éloignée de la forme avestique, ne fournit plus d'objection, puisqu'elle est de toute façon un élargissement.

Quant à l'authenticité de la liaison des deux parties du nom, *Kāvya* (éventuellement *kavi*) et *Uśanas*, Lommel fait d'utiles remarques : 1° s'il arrive qu'*Uśanas* soit nommé sans *Kāvya*, il y a d'autres cas où il est appelé *Kāvya*, sans *Uśanas*; il semble donc que le nom était bien double, mais que l'analyse des éléments y restait claire, en sorte que les ṛṣi employaient librement tantôt la forme complète, tantôt et indifféremment un des deux éléments; 2° le cas de *Kāvya (kavi) Uśanas* est unique; déjà Abel Bergaigne avait noté qu'il n'y a pas dans le ṚgVeda d'autre *kavi* au nom duquel ce titre soit aussi fermement associé; 3° dans l'Iran même, la liaison de *kavi* avec *Usan* a dû être particulièrement étroite puisque, si *kavi* est le titre commun aux huit rois de la dynastie des Kayanides, celui-ci est le seul dans le nom duquel ce titre ait été soudé au nom propre, (*Kay Ūs*, *Kaūs*), au point qu'un nouveau *kay* (de *kavi*? de *kāvya*??) a été placé devant, pour remplacer celui qu'on ne percevait plus : *Kay Kaūs*.

Les difficultés de forme étant ainsi résolues ou atténuées, Lommel reprend la comparaison des figures légendaires en se référant à Spiegel. Il le fait avec beaucoup de tact, soulignant d'abord, mieux que son prédécesseur, que l'écart des sens qui se remarque, quelle qu'en soit l'explication, entre le védique *kavi*, variété d'homme sacré, et l'avestique *kavi*, variété de chef

temporel, n'a pu manquer d'orienter diversement le caractère, l'action, les aventures d'un éventuel **Kavi* **Uśan* indo-iranien. Voici ce qu'écrivit ensuite ce bon maître¹ :

Si donc il a existé, chez les Indo-Iraniens, une figure légendaire dont le nom et le type étaient étroitement liés au mot et au concept de *kavi*, cette figure aura dû subir, chez les deux peuples, des évolutions fortement divergentes et apparaître ici comme un brahmane, là comme un roi.

Dans le *Mahābhārata* (Calc., I, 3185 et suiv., Bomb., 76; Poona, I, 71), *Kāvya Uśanas* est, lors du conflit des dieux et des Asura, l'auxiliaire sacerdotal des démons, — qualité déjà attestée dans l'antiquité védique — tandis que le dieu-prêtre *Bṛhaspati* est le *puṛohita*, le chapelain des dieux. Mais *Uśanas* est supérieur à *Bṛhaspati* en ce qu'il possède la science magique de ramener les morts à la vie. Comme il ressuscite les Asura au fur et à mesure qu'ils tombent dans les combats contre les dieux, tous les efforts des dieux pour vaincre les démons seront voués à l'échec tant qu'ils n'auront pas réussi à dérober par ruse le secret de ce pouvoir magique.

Le roi iranien *Kay Kaūs* se considère comme plus puissant que tous les rois qui l'ont précédé et, dans sa présomption, se lance dans l'entreprise hasardeuse de conquérir le *Māzandarān*, pays des *dīv* (démons). Malgré de graves échecs, il réussit, surtout grâce aux exploits héroïques de *Rustam*, et il devient ainsi maître des démons. Ceux-ci élèvent pour lui, sur la chaîne de l'*Elburz*, de merveilleux châteaux magiques où règnent un éternel printemps, une éternelle jeunesse, et où les hommes vieillissent. Mais les démons le séduisent, lui inspirent le dessein insensé, ayant soumis toute la terre et établi sa domination sur les hommes et les démons, de conquérir aussi le ciel. Il se fait emporter dans le ciel par des aigles, mais retombe lamentablement. Malgré son lourd péché, son repentir lui vaut de retrouver la faveur du ciel et il remonte sur le trône. Arbitraire, caprice, légèreté caractérisent son règne. Pourtant la royauté iranienne n'a jamais été aussi puissante que de son temps, et c'est pendant qu'il est roi que se produisent les plus célèbres exploits de *Rustam*, et aussi le tragique combat de *Rustam* et de son fils *Sōhrab*. A cette occasion, il est dit que *Kay Kaūs* possède un baume qui pourrait guérir les blessures mortelles de *Sōhrab*, et c'est là l'action la plus détestable de sa carrière : il refuse de fournir le remède magique sous prétexte que, si *Rustam* et *Sōhrab* sont tous deux en vie, ils pourront en s'unissant dresser contre lui une trop grande puissance.

Bien que *Firdousi* dise beaucoup de choses déplaisantes sur ce personnage, on n'a pas l'impression qu'il ait eu le dessein de le noircir, de le dépeindre comme un méchant homme. De plus, le fait que ce remède magique, que *Kay Kaūs* aurait eu

1. Art. cité, p. 211-214.

cependant bien des occasions d'utiliser au cours de ses expéditions téméraires et malheureuses, ne soit mentionné nulle part ailleurs, donne à penser que ce n'est pas Firdousi qui l'a inventé et qu'il l'a au contraire reçu de la tradition. Quelle est l'antiquité de ce trait ? Est-il en relation avec le pouvoir magique que possède Kāvya Uśanas de ressusciter les morts ? On ne peut en décider en toute rigueur. Mais, au lieu de nier sommairement tout rapport, on devrait au moins prendre ce détail en considération.

Puis, dans le prolongement de ce qu'avait déjà découvert Spiegel, Lommel écrit :

La tradition plus ancienne, dont Christensen, dans son livre sur les Kayanides, nous donne une vue cavalière si précise, fournit encore un autre point d'appui pour une comparaison de ce genre, qui ne peut naturellement être risquée qu'à titre d'essai, dans la perspective définie plus haut d'une évolution considérable de la matière légendaire. Dans le *Shāh-Nāme*, Kay Kaūs, si déraisonnable que soit sa campagne contre le Māzandarān, n'en est pas moins, en cette occasion, un combattant de la bonne cause contre les plus terribles démons. Dans la tradition antérieure (Christensen, p. 73 et suiv., 108 et suiv.), il ne combat pas contre les démons, il est seulement leur souverain et si, chez Firdousi, son ascension dans un trône emporté par des aigles est une aventure plus ridicule et absurde que sacrilège, dans les écrits pehlevi son attaque du ciel à la tête des armées démoniaques, bien qu'elle n'ait absolument aucune chance de réussir contre le Dieu unique, apparaît comme plus sérieuse. Cet épisode pourrait, en définitive, correspondre au combat que Kāvya Uśanas et les Asura mènent contre les dieux. La tradition pehlevi raconte encore d'autres mauvaises actions de Kay Kaūs (Christensen, p. 75 et suiv.) et il semble que Firdousi ait plutôt, parce que ce roi appartenait à la « tradition nationale », amélioré son caractère et atténué ses fautes.

Malheureusement ni l'Avesta, ni la tradition sanscrite ne fournissent d'éléments de comparaison plus précis [...]. Ces fondations ne suffisent pas à permettre de poursuivre la confrontation des légendes de manière convaincante. Je crois cependant que, ici comme dans bien des cas, les pionniers de la philologie indo-iranienne avaient eu un regard plus pénétrant que les chercheurs qui sont venus ensuite, trop souvent empêtrés dans la critique et le scepticisme. Aucun fait ne nous contraint ni ne nous autorise à séparer les noms apparentés, et je pense avoir présenté quelques points de vue à partir desquels, malgré de grandes divergences, la parenté des légendes apparaît comme probable. Nous ne devons pas nous dérober à ce qui est notre tâche scientifique : reconnaître les éléments communs aux Indiens et aux Iraniens.

En multipliant, contre son sentiment évident, les précautions oratoires, Lommel pensait-il désarmer la critique ? En tout cas, les indianistes, les iranisans n'ont pas enregistré ce « fait nouveau ». Les troubles de la Seconde Guerre mondiale aidant, on l'a ignoré. Il est pourtant frappant. Comment attribuer au hasard que le même pouvoir contre la mort soit le privilège de deux héros homonymes ?

A cela se borne l'historique de l'étude. Il est bref, on le voit, et tient en deux dates, 1887, 1939. Reprenons maintenant le problème systématiquement, pour préciser et mesurer les concordances déjà reconnues et, s'il est possible, en reconnaître d'autres.

CHAPITRE II

Le roman de Kāvya Uśanas

1. Kāvya Uśanas dans la généalogie des Pāṇḍava.

Le roman de Kāvya Uśanas, au premier chant du Mahābhārata¹, est inséré dans la longue présentation des ancêtres des deux groupes de cousins germains qui s'affronteront pendant la plus grande partie du poème. Non qu'ils aient dans leurs veines la moindre goutte du sang de ce personnage, mais, s'ils se trouvent détenteurs du trône ou prétendants au trône dans le « Cinquième central » du monde, c'est par une conséquence directe d'une de ses interventions. Cette intervention, ne l'oublions pas, est d'ailleurs toute proche des origines. Elle a lieu au temps et à l'occasion d'un des princes fabuleux qui sont les premiers membres de la dynastie lunaire. Dakṣa, fonctionnant ici comme créateur, s'est donné pour gendre, entre autres, Kaśyapa, d'où sont nés les trois couples d'Āditya, c'est-à-dire de dieux souverains, puis deux autres jumeaux, le dieu Indra et un être mal défini entre la condition humaine et la divine, Vivasvat. Vivasvat a eu deux fils également illustres, Yama et Manu. Le premier est devenu roi du séjour des morts; le second, ancêtre éponyme de l'humanité, a été l'origine de la dynastie lunaire : son petit-fils Purūravas, célèbre par ses rapports avec l'Apsaras Urvaśī et ses démêlés avec les Gandharva aussi bien qu'avec les brahmanes, a engendré six fils, dont Āyu, la « vitalité » personnifiée. Āyu a engendré quatre fils, dont Nahuṣa qui, dans ce contexte, est un roi entièrement vertueux. Nahuṣa

1. I, 75-85 (Calc., édit. 3183-3534), 71-81 (Poona). J'emploie le mot « roman » sans préjuger la forme littéraire. J. A. B. van Buitenen pense, d'après le texte du Mahābhārata, à une composition scénique (abondance des dialogues; découpage facile en actes et scènes...).

enfin a eu six fils, dont le second, Yayāti, pour son mal et pour son bien, rencontre Kāvya Uśanas et épouse sa fille. Un fils de Yayāti, mais non de cette femme, Pūru, sera l'ancêtre des « Paurava », héros du poème, et si Pūru, bien qu'il soit le dernier-né, reçoit la royauté à la place de ses quatre frères, c'est par une sorte de licence donnée à son père par Kāvya Uśanas. Les poètes avaient donc de bonnes raisons de s'attarder, en ce point précis de la généalogie, sur ce personnage qui n'appartient pas à la race dont ils célèbrent les exploits, les fautes et les malheurs. Son roman n'est pas une parenthèse dans l'histoire, mais, comme on dit volontiers, un tournant. Il est d'ailleurs très bien articulé : aucun des événements successifs, parfois menus, auxquels Kāvya Uśanas est mêlé et qui aboutissent à l'établissement de Pūru dans la royauté ne pourrait être supprimé, ils sont les chaînons solidaires d'une longue série vraiment causale; la fille de Kāvya Uśanas le dit elle-même à un moment délicat de l'action : nous assistons à une œuvre du destin.

Malgré ses pouvoirs et ses prétentions, Kāvya Uśanas n'est qu'un instrument de ce destin, au même titre que les moindres sires qu'il protège ou terrorise. Mais si le destin a choisi de l'utiliser, c'est parce que son caractère est propre soit à produire, soit à orienter les événements dans le sens souhaité. Car le destin — et c'est ce qui fait le pathétique des drames qu'il anime — violente rarement les hommes; il lui suffit de les aider à développer les puissances et les faiblesses de leur nature, de leur définition. Les poètes, interprètes et, en définitive, auteurs du destin, avaient donc intérêt d'une part à respecter scrupuleusement, d'autre part à exposer clairement et longuement ce que la tradition leur livrait du personnage. Nous n'avons à notre tour qu'à suivre leur narration, en notant au passage les traits qui s'y découvrent. Le lecteur verra ainsi que, du point de vue de Kāvya Uśanas, le roman comprend trois épisodes. Dans le premier et dans le troisième, il met en œuvre — et c'en est chaque fois le principal ressort — un de ses deux moyens d'action originaux : dans le premier, la recette pour ressusciter les morts; dans le troisième, le pouvoir de transformer la vieillesse en jeunesse et *vice versa*. Dans l'épisode intermédiaire, il définit, affirme et réalise ses prétentions et par rapport aux démons et par rapport à la royauté. C'est la figure complexe et cohérente dégagée de ces observations qu'il conviendra de confronter, globalement, avec les données iraniennes.

2. *Kāvya Uśanas chapelain des démons et le secret de résurrection.*

I. Comme déjà dans la littérature védique en prose, l'opposition des dieux et des démons, des *deva* (ou *sura*) et des *asura* (ou *dānava*) prend dans l'épopée la forme d'une guerre entre deux peuples dont chacun a son armée, sa capitale, son roi. Le spectacle n'est plus d'exploits individuels, de duels entre Indra et tel ou tel démon majeur : deux mondes organisés se heurtent. Le poète ne prend pas parti, ne charge pas les démons de tous les péchés, ne donne même pas l'impression qu'une victoire des démons eût changé grand-chose à l'ordre, à la morale, aux usages selon lesquels nous vivons et auxquels, en gros, ils se conforment. Simplement, le commandement, l'empire, l'*aiśvarya* eût été en d'autres mains.

Chacun des deux partis a son *purohita*, son prêtre officiant, et en même temps son conseiller religieux et même, en vertu du « savoir » dont il est le spécialiste, son auxiliaire dans l'action guerrière. Le *purohita* choisi (*vavrire*) par les dieux est lui-même un dieu, la projection mythique du brahmane, Bṛhaspati, tandis que les démons ont loué les services d'un descendant de Bhṛgu, Kāvya Uśanas. Malgré l'inégalité de leur nature, le dieu Bṛhaspati et le surhomme Kāvya Uśanas se retrouvent égaux dans leur fonction, dans leur compétition (*nityam anyonya-sphardinau bhṛśam*), et ils portent tous deux le titre de *brāhmaṇa*. On peut penser que c'est là un gauchissement d'une tradition qui, avant la constitution du système strict des *varṇa*, admettait sûrement, comme c'est encore le cas dans les hymnes, plusieurs types d'homme sacré : plus magicien, le *kavi* n'était pas l'équivalent des prêtres sacrificants. De cette distribution ancienne, le récit du Mahābhārata n'a pas pu éliminer une trace essentielle : il est au moins une matière, vraiment magique, dans laquelle la supériorité n'est pas du côté du dieu chapelain, mais du sorcier Kāvya¹ :

1. Śl. 3189-3193 :

*tatra devā nijaghnur yān dānavān yudhi saṃgatān
tān punar jivayām āsa kāvyo vidyābalāśrayāt
tatas te punar utthāya yodhayām cakrire surān.
asurās tu nijaghnur yān surān samaramūrdhani
na tān saṃjivayām āsa bṛhaspatir udāradhih.
na hi veda sa tān vidyām yām kāvyo veda vīryavān
saṃjiviniṃ tato devā viśādān agaman param.
te tu devā bhayodvignāḥ kāvyād uśanasas tādā
ūcuḥ kacam upāgamya jyeṣṭham putram bṛhaspatēh.*

Tous les démons qui étaient tués là dans la bataille par les dieux, Kāvya leur rendait la vie par la force de son savoir : ils se relevaient et recommençaient à combattre les dieux. Au contraire les dieux que les démons tuaient sur le champ de bataille, Bṛhaspati, malgré sa sagesse, ne les ranimait pas, car il ne savait pas le savoir que savait Kāvya, la science de résurrection, et les dieux en vinrent à une grande détresse. Alors, dans la peur que leur inspirait Kāvya Uśanas, ils s'adressèrent à Kaca¹, fils aîné de Bṛhaspati.

Sous le couvert de cette sorte d'internationale où se retrouvent les hommes sacrés de tous les partis, ils le prient d'aller se présenter comme candidat-novice chez Kāvya et de lui « prendre » au plus vite (*āhara kṣīpam*) le savoir qui est en lui. « Tu le trouveras aisément, lui disent-ils, près de Vṛṣaparvan, le roi des démons, dont il assure la protection au lieu de protéger ceux qui ne sont pas des démons. » Que Kaca gagne la faveur du Maître, et aussi, et surtout, grâce à ses qualités non pas physiques, mais morales, par sa gentillesse et ses bonnes manières, qu'il s'assure le concours de Devayānī, fille très chère de Kāvya. S'il la satisfait, il ne peut manquer d'obtenir le savoir sans lequel les dieux disparaîtront². Kaca accepte et se rend auprès de Kāvya, à la cour du roi ennemi. Il se présente pour ce qu'il est : qu'a-t-il à craindre ? Les auxiliaires sacrés des belligérants rivalisent certes, mais ne sont pas eux-mêmes en guerre ; la solidarité de classe ou de corps est plus forte que les circonstances éphémères ou les engagements contractuels qui les opposent. Cependant il ne lui dit pas l'objet final de sa démarche³ :

« Tu as devant toi, dit-il, le petit-fils du ṛṣi Aṅgiras, le fils de Bṛhaspati, et l'on m'appelle Kaca : prends-moi pour disciple. Tu seras mon *guru* et je ferai près de toi un noviciat excellent. Accepte-moi, brahmane, pour une durée de mille ans. »

« Bienvenue soit à toi, répond le maître sans demander plus d'explication⁴. J'accueille ta demande. Je te traiterai avec les

1. Le lecteur se rappellera qu'il faut prononcer le nom de ce jeune homme « Kat cha », v. ci-dessus, p. 12.

2. Śl. 3198 :

*śīladākṣiṇyamādhuryair ācāreṇa damena ca
devayānyām hi tuṣṭyām vidyām tām prāpsyasi dhruvam.*

3. Śl. 3201-3202 :

*ṛṣer aṅgirasah pautram putram sākṣād bṛhaspateh
nāmnā kacam iti khyātam śiṣyam gṛhṇātu mām bhavān.
brahmacaryam carisyāmi tvayy aham paramam gurau
anumanyasta mām brahman sahasram parivatsarān.*

4. Śl. 3203 :

*kaca sukhāgataṃ te 'stu pratigṛhṇāmi te vacaḥ
arcayisyē 'ham arcyaṃ tvām arcito 'stu bṛhaspatiḥ.*

égards qui te sont dus : que Bṛhaspati reçoive ces égards à travers toi »

Si bien commencée, l'idylle spirituelle se développe : père et fille, la fille surtout, sont conquis par cet excellent jeune homme. Chaque jour, il donne à Devayānī sa ration de chant, de danse, de musique, lui apporte des fleurs et des fruits et se fait son chevalier servant. Elle n'est pas en reste : elle aussi le délecte de ses chants et de ses prévenances. Cinq cents ans passent ainsi : la moitié d'un noviciat exceptionnellement doux. Il n'est toujours pas question du fameux secret que la mission de Kaca est d'acquiescer, au besoin de surprendre. Mais, près de ce charmant trio, d'autres sont en éveil. Les démons ne trouvent pas bon que le fils du chapelain des dieux s'attarde ainsi chez leur propre chapelain et devinent que leur privilège de résurrection est en péril¹.

Ils le virent un jour seul, dans la forêt, gardant les vaches. En haine de Bṛhaspati et pour préserver le savoir, ils le tuèrent et, l'ayant tué, le mirent en pièces et le donnèrent à manger aux loups *śālāvṛka*. Les vaches s'en revinrent au bercail sans leur bouvier. Voyant ainsi revenir de la forêt les vaches que devait surveiller Kaca, Devayānī dit à son père : « L'offrande du soir n'a pas été faite dans ton feu sacré et le soleil est au couchant, seigneur ; les vaches sont rentrées sans bouvier et Kaca, mon cher père, ne se montre pas. C'est donc sûrement, mon père, que Kaca a été tué ou qu'il a péri. Je te le déclare en vérité : sans lui, je ne veux pas vivre. »

Kāvyā ne s'émeut pas² :

« En prononçant les mots : "Viens ici!", dit-il, je lui rendrai la vie s'il est mort. » Il appelle en effet Kaca, mettant en œuvre sa science de résurrection. Par cette science, à l'appel de son nom, Kaca perce les flancs des loups et apparaît, sans trace de blessure.

1. Śl. 3210-3214 :

*gā rakṣantaṃ vane dṛṣtvā rahasya ekam amarṣitāḥ
jaghnur bṛhaspater dveṣād vidyārakṣārtham eva ca
hatvā śālāvṛkebhyas ca prāyacchaṃs tilataḥ kṛtam.
tato gāvo nivṛttās tā agopāḥ svaṃ niveśanam
tā dṛṣtvā rahitā gās tu kacenaḥbhyāgatā vanāt
uvāca vacanaṃ kālā devayāny aha bhārata.
ahūtaṃ cāgnihotraṃ te sūryas cāstaṃ gataḥ prabho
agopāś cāgatā gāvaḥ kacas tāta na dṛśyate.
vyaktaṃ hato mṛto vāpi kacas tāta bhaviṣyati
taṃ vinā na ca jiveyaṃ kacam satyaṃ bravīmi te.*

2. Śl. 3215-3216 :

*ayam eḥīti śabdena mṛtaṃ saṃjīvaśāmy aham.
tataḥ saṃjīvaniṃ vidyāṃ prayujya kacam āhvaṃyat
āhūtaḥ prādhur abhavat kaco 'riṣṭo 'tha vidyayā
bhittvā bhittvā śarīrāṃ vṛkṣāṇāṃ sa viniṣpatai.*

Les démons ne se tiennent pas pour battus. Certaines recensions du Mahābhārata leur attribuent jusqu'à trois meurtres, ce qui est conforme à un moule bien connu de ce genre de narrations; mais le second, en recul sur le premier, ne figure pas dans plusieurs autres : un jour que Devayānī l'a envoyé dans les bois lui cueillir des fleurs, les démons le tuent, le dépècent, jettent les morceaux dans la mer, et c'est du fond des eaux que, prié par sa fille, Kāvya doit encore appeler, reconstituer son disciple. En tout cas, seconde ou troisième, la dernière tentative fait honneur à l'intelligence des démons. L'imprudente jeune fille a encore demandé au garçon de lui apporter un bouquet. Il sort donc ¹.

Les démons le tuent, brûlent son corps et mêlent les cendres à une boisson alcoolique (*surā*), qu'ils offrent ensuite au brahmane. Devayānī s'adresse de nouveau à son père : « J'ai envoyé Kaca cueillir des fleurs et il n'apparaît pas... »

Cette fois, le père hésite à utiliser son savoir : il est prêt à accepter l'inévitable ² :

« Le fils de Bṛhaspati s'en est allé au pays des morts, ma fille, dit-il. J'ai beau lui rendre la vie, il est chaque fois tué. Que veux-tu que je fasse? Ne t'afflige pas, ne pleure pas : une fille comme toi ne doit pas prendre de souci pour un mortel, les dieux, le monde entier t'honorent... Il est impossible de lui rendre la vie puisque, ranimé, on le tue de nouveau... »

Belle sagesse pour une fille amoureuse ! Elle proteste ³ :

1. Śl. 3225-3226 :

*tato dvitīyaṃ hatvā taṃ dagdhvā kṛtvā ca cūrṇataḥ
prāyacchan brāhmaṇāyaiva surdyām asurās tadā.
devayāny atha bhūyo 'pi vākyaṃ pītaram abravīt.
puṣpāhārāḥ preṣaṇakṛt kacas tāta na dṛṣtyate.*

2. Śl. 3228-3230 :

*bṛhaspateḥ sutah putri kacaḥ pretaḡatīm gataḥ
vidyayā jīvito 'py evaṃ hanyate karavāṇi kin
maivaṃ suco mā ruda devayāni
na tvāḍṛṣī martyam anupratocet
surās ca viśve ca jagac ca sarvaṃ
upasthitāṃ vaikṛtīm ānamanti
atakyo 'sau jīvaṇitum dvijātīḥ
saṃjīvito vadhyate caiva bhūyaḥ.*

3. Śl. 3231-3232 :

*yasyāṅgīrā vṛddhatamaḥ pītāmaho
bṛhaspatiḥ cāpi pītā tapodhanaḥ
ṛṣeḥ putraṃ tam atho vāpi pautraṃ
kathaṃ na soceyam ahaṃ na rudyām.
< kacasya mārgaṃ pratīpatsye na bhokṣye
priyo hi me tāta kaco 'bhirūpaḥ. >*

L'édition critique ne retient pas les derniers vers.

« Comment ne dois-je pas m'affliger, pleurer, pour un garçon dont le grand-père est le vénérable Āṅgiras, dont le père est Bṛhaspati, trésor d'ascétisme, bref, fils et petits-fils de ṛṣi ? Lui-même était un novice accompli, un ascète toujours vigilant. Je suivrai le chemin de Kaca, je ne mangerai plus, car je l'aime, mon cher père, le beau Kaca... »

Il n'en faut pas plus pour faire évanouir la lassitude du grand homme qui, bien entendu, ne sait pas que les cendres de Kaca circulent à ce moment dans son appareil digestif. Il s'excite. Il prend soudain garde que ces disparitions répétées du disciple qui vit chez lui sont autant d'injures personnelles que lui font ses employeurs, les démons. Il découvre plus grave encore : s'il ne réagit pas, ces démons ne sont-ils pas en train de faire de lui leur complice dans le plus terrible péché, le meurtre d'un brahmane ? Et il appelle par son nom, il convoque Kaca... Celui-ci a sans doute depuis longtemps compris l'inconfort de sa position : il ne veut pas tuer son maître comme il a tué les loups, et se borne à signaler sa présence, d'une voix faible. Le maître comprend à son tour et s'écrie ¹ :

« Par quelle voie as-tu été introduit dans mon ventre ?
Parle, brahmane ! »

Le garçon répond ² :

« Par ta grâce, ma mémoire n'a pas disparu, je me rappelle tout ce qui s'est passé... Mais je ne veux pas perdre le bénéfice de mon ascèse : j'ai la force de supporter cette terrible peine ! Ce sont les démons, ô Kāvya, qui m'ont tué, brûlé, et qui t'ont fait boire mes cendres dans la liqueur ! Comment, toi vivant, la magie des démons peut-elle l'emporter sur la magie des brahmanes ? »

Au point où sont les choses, c'est à Devayānī que le père estime devoir remettre la décision ³ :

1. Śl. 3236 :

*kena pathopanīto
mamodare tiṣṭhasi brūhi vīpra.*

2. Śl. 3237-3238 :

*bhavatprasādan na jahāti māṃ smṛtiḥ
smare ca sarvaṃ yac ca yathā ca vṛttam
na tv evaṃ syāt tapaśo vyayo me
tataḥ kleśaṃ ghoram imaṃ sahāmi.
asurairiḥ surāyāṃ bhavato 'smi datto
hatvā dagdhvā cūrṇayitvā ca kāvya
brāhmīṃ māyām āsuri caiva māyā
tvayi sthite katham evātivartet.*

3. Śl. 3239 :

*kiṃ te priyaṃ karavāṇy adya vatsē
vadhena me jīvitaṃ syāt kacarya
nānyatra kukṣer mama bhedanena
dṛṣtyet kaco madgato devayānī.*

« Que veux-tu que je fasse, mon enfant ? Que Kaca revive par ma mort ? Il n'est pas d'autre voie : c'est en perçant mon ventre, Devayānī, que Kaca peut sortir de moi, revivre... »

Lointaine sœur de Chimène, Devayānī récite elle aussi ses plaintes, réduites à un distique ¹ :

« Deux peines, pareilles au feu, me brûlent également : la mort de Kaca, et ton trépas. Kaca mort, rien ne m'attache à la vie. Toi parti, je n'ai plus la force de vivre. »

Kāvya Uśanas réfléchit ; il reste un moyen, héroïque ² :

« Tu as la plus belle chance, fils de Bṛhaspati : l'attachement de Devayānī répond au tien. Reçois donc aujourd'hui cette science de vie, — si toutefois tu n'es pas Indra lui-même sous l'apparence de Kaca ! Nul ne pourrait ressortir vivant de mon ventre, sauf un brahmane, et seulement un brahmane : reçois donc le savoir. Sois mon fils et, rendu à l'existence, rends-la-moi à mon tour ! Une fois sorti de mon corps, très cher, en possession du savoir que tu tiendras de ton *guru*, ne perds pas de vue le devoir ! »

Tout se passe heureusement, grâce à la loyauté de Kaca ¹ :

Ayant reçu le savoir de son *guru*, le jeune prêtre, le beau Kaca, perça le flanc droit du brahmane et sortit, pareil à la lune dans sa plénitude. Voyant, tombé à terre, ce monument de science sacrée, Kaca le fit lever, bien que mort, par la vertu du savoir parfait qu'il avait acquis. Puis il dit à son *guru* : « Celui qui verse dans les oreilles d'un autre l'ambroisie du savoir, comme tu viens de le faire pour moi, qui ne savais pas, j'estime qu'il est et son père et sa mère ; conscient de ce bienfait, qu'il n'agisse pas comme son ennemi ! »

La mission de Kaca est accomplie, mais sur les mille ans de service qu'il a promis, il en reste cinq cents. Ils s'écoulent sans

1. Śl. 3240 :

*dvau māṃ śokāv agnikalpau dahetām
kacasya nāśas tava caivopaghātah
kacasya nāśe mama nāsti tarma
tavopaghāte jīvitum nāsmi śaktā.*

2. Śl. 3241-3243 :

*saṃsiddharūpo 'si bṛhaspateḥ suta
yat tvām bhaktaṃ bhajate devayānī
vidyām imāṃ prāpnuhi jīvaṇiṃ tvam
na ced indraḥ kacarūpī tvam adya.
na vivartet punar jīvan kaścid anyo mamodarāt
brāhmaṇaṃ varjayitvaikaṃ tasmād vidyām avāpnuhi.
putro bhūtvā bhāvaya bhāvito mām
asmād dehād upaniṣkramya tāta
samikṣethā dharmavatīm avekṣām
guroḥ śakātāt prāpya vidyām savidyah.*

incident, Kāvya ayant averti les démons que leurs machinations n'avaient eu d'autre résultat que de l'obliger à communiquer à son disciple le savoir qu'ils voulaient tenir secret. A la fin de son engagement, Kaca demande et reçoit congé de son précepteur qui, apparemment, voit d'un œil tranquille son secret passer au service des dieux. C'est avec Devayānī que les choses se gâtent : elle dit au jeune homme son amour, fait sonner les services rendus, exige qu'il l'épouse. Nous reviendrons plus tard sur cette conclusion fâcheuse de mille années de fraîche amitié. L'important, ici, est que Kaca ne cède pas et que les deux jeunes gens, au lieu de serments, échangent des malédictions : le savoir que Kaca a acquis, décide Devayānī, il ne pourra pas l'appliquer (« Soit, riposte Kaca, mais ceux à qui je l'enseignerai l'appliqueront »). Quant à Devayānī, elle ne pourra, décide Kaca, épouser un brahmane, un homme de sa classe ; si elle se marie, elle devra déchoir. Puis il s'en va et revient chez les dieux, qui lui font l'accueil qu'il mérite¹.

3. Les démons humiliés et soumis.

II. Devayānī aurait pu faire l'économie de sa colère : une fois Kaca parti, elle ne marque aucun désespoir ; il disparaît du récit, et même de tout le poème, comme de son cœur. Avec lui disparaît aussi du récit le conflit éternel, maintenant égalisé, des dieux et des démons. La jeune fille ne tarde pas d'ailleurs à rencontrer un souci d'un autre ordre qui conduira son dévoué père à des déclarations et à des décisions lourdes de conséquences.

Un jour, elle se baigne dans un lac avec Śarmiṣṭhā, la charmante fille de Vṛṣaparvan, roi des démons, et d'autres compagnes. Pendant qu'elles sont dans l'eau, le vent — ou plutôt Indra changé en vent, dernière et futile forme du conflit cosmique — mélange leurs vêtements. Quand elles sortent, Śarmiṣṭhā revêt sans malice ceux de Devayānī. Il s'en suit une querelle et des paroles aigres, la fille du roi disant notamment à la fille du chapelain² :

« Que mon père soit assis ou couché, ton père, debout à un niveau plus bas, humblement, le loue toujours. Tu es la fille

1. Śl. 3252-3279.

2. Śl. 3287-3288 :

*āsinam ca tayānam ca pitā te pitaram mama
stauti vandati cābhikṣṇam nīcāḥ sthitvā vinitavat.
yācatas tvam hi duhitā stuvataḥ pratigṛhṇataḥ
sutāham stūyamānasya dadato 'pratigṛhṇataḥ.*

de celui qui demande, qui loue, qui reçoit salaire; je suis la fille, moi, de celui qui est loué, qui donne, qui ne reçoit pas salaire.

Tandis que Devayānī essaie de reprendre de force sa robe, Śarmiṣṭhā la fait tomber dans un puits, heureusement à sec, et revient tranquillement dans sa ville : *śarmiṣṭhā prākṣipat kūpe tataḥ svapuram avrajat*. Un kṣatriya qui chassait découvre la malheureuse : c'est le roi Yayāti, fils de Nahuṣa, que nous retrouverons bientôt, car ce sauvetage aura d'étranges suites. Elle lui tend la main droite, il la retire du puits et s'en va. On imagine l'état de Devayānī. Elle dépêche aussitôt vers son père la première femme qu'elle aperçoit et la charge de lui conter l'événement. Quant à elle, après cet affront, elle ne veut plus remettre les pieds dans la ville du roi des démons. Son père accourt. Il essaie d'abord de la raisonner : tous les désagréments qui nous arrivent, dit-il, sont la suite de nos fautes, il est probable que tu es en train d'en expier une... Devayānī n'accepte pas le débat : punition ou non, voici, réplique-t-elle, les paroles que j'ai dû entendre de la bouche de Śarmiṣṭhā, fille de Vṛṣa-parvan¹ :

« Elle a dit que tu n'es que le chantre des démons. Elle m'a dit, la fille de Vṛṣaparvan, Śarmiṣṭhā, les yeux rouges de colère : « Tu es la fille de celui qui loue, de celui qui demande, de celui qui reçoit salaire; je suis la fille, moi, de celui qui est loué, de celui qui donne, de celui qui ne reçoit pas! » Oui, voilà ce qu'elle m'a dit, l'orgueilleuse Śarmiṣṭhā, fille de Vṛṣaparvan, le regard empourpré de colère! Si vraiment, mon cher père, je suis la fille de celui qui loue, de celui qui reçoit salaire, je n'ai plus qu'à me concilier Śarmiṣṭhā, — c'est ce que j'ai dit à ma compagne! »

La réaction est immédiate, totale. Le père est touché dans son honneur de prêtre, ou plutôt de magicien² :

1. Śl. 3310-3313 :

*satyaṃ kilaitat sã prãha daityãnãm asi gãyanah.
evaṃ hi me kathayati śarmiṣṭhā vārṣaparvaṇi
vacanaṃ tikṣṇaparusaṃ krodhakaratekṣaṇā bhṛṣam.
stuvato duhitā hi tvaṃ yācataḥ pratigṛhṇataḥ
sūtāhaṃ stuyamānasya dadato' pratigṛhṇataḥ.
iti mamāha śarmiṣṭhā duhitā vṛṣaparvaṇah
krodhasaṃprakṭanayanā darpapūrṇā punaḥ punaḥ.
yady ahaṃ stuvatas tāta duhitā pratigṛhṇataḥ
prasādayiṣye śarmiṣṭhām ity uktā hi sakṣī mama.*

2. Śl. 3314-3317 :

*stuvato duhitā na tvaṃ bhadre na pratigṛhṇataḥ
astotuḥ stuyamānasya duhitā devayāny asi.
vṛṣaparvaiva tad veda śakro rājā ca nāhuṣah
acintyaṃ brahma nirdvandvaṃ aītvaram hi balaṃ mama.
< yac ca kiṃcit sarvagataṃ bhūmau vā yadi vā divi*

« Tu n'es pas la fille de celui qui loue, ma belle enfant, ni de celui qui reçoit salaire. Tu es, Devayāni, la fille de celui qui n'est pas un louangeur, de celui qui est loué. Vṛṣaparvan le sait bien, et Indra, et le roi fils de Nahuṣa : mon essence de brahmane est inconcevable, ma souveraineté, ma force sont sans balance. Absolument tout ce qu'il y a sur la terre ou dans le ciel, j'en suis à jamais le souverain : satisfait de moi, l'Être suprême me l'a dit à moi-même. C'est moi, dans mon souci du bien des créatures, qui libère l'eau des pluies, moi qui nourris les plantes : je te le dis en vérité ! »

Après avoir consolé sa fille par cette flatteuse révélation, il lui fait un sermon sur la patience, qui reste sans effet. Elle confirme qu'elle ne continuera pas à habiter dans le lieu de son humiliation : la mort lui paraît préférable. Alors Kāvya se rend chez le roi des démons et lui annonce sa résolution, bien motivée : le meurtre de sa fille après le meurtre de son innocent disciple, c'en est trop ¹ !

« Apprends ceci, Vṛṣaparvan : je t'abandonne, toi et les tiens. Je ne veux plus, roi, demeurer sur ton domaine, avec toi ! »

Le roi demande grâce : si Kāvya les abandonne et quitte leur pays, les démons n'auront plus qu'à se réfugier dans l'océan. Suit un dialogue d'un grand intérêt ² :

— « Entrez dans l'océan, démons, ou fuyez aux quatre orient, je ne puis supporter l'injure faite à ma fille, car elle m'est chère. Que Devayāni soit apaisée : c'est en elle que réside ma vie ! N'est-ce pas moi qui te fais bénéficier de mon pouvoir ascétique, comme Bṛhaspati fait pour Indra ?

— Fils de Bhṛgu, dit le roi, tous les biens que les chefs des démons possèdent, tout ce qu'ils ont sur la terre d'éléphants,

*tasyāham īśvaro nityaṃ tuṣṭenoktaḥ svayaṃbhuvā.
ahaṃ jalāṃ vimuñcāmi prajānāṃ hitakāmyayā
puṣṇāmy auṣadhayaḥ sarvā iti satyaṃ bravāmi te. >*

Poona rejette les deux derniers śloka.

1. Śl. 3336-3337 :

*vṛṣaparvan nibodhedaṃ tyakṣyāmi tvāṃ sabhāndavam
sthātum tvadvijaye rājan na śakṣyāmi tvayā sahā.*

2. Śl. 3340-3343 :

*samudraṃ pravṛṣadhuvaṃ vā dīṣo vā dravatāsurāḥ
duhītur nāpriyaṃ soddhum śakto 'haṃ dayitā hi me.
prasādyatāṃ devayāni jīvitaṃ hy atra me sthitaṃ
yogakṣemakaras te 'haṃ indrasyeva bṛhaspatiḥ.
— yat kiṃcid asurendrāṇāṃ vidyate vasu bhārgava
bhuvī hastigavāṇāṃ vā tasya tvāṃ mama cetvarāḥ.
— yat kiṃcid asti draviṇāṃ daityendṛāṇāṃ mahāsura
tasyeśvaro 'smi yadi te devayāni prasādyatāṃ.*

de vaches, de chevaux, tu en es le maître, comme tu l'es de moi !

— Grand Asura, même si, de toute la richesse des chefs des démons, et de toi, je suis le maître, apaisez Devayānī !

Vṛṣaparvan capitule sans conditions. Kāvya va rendre compte à sa fille, qui ne s'estime pas encore satisfaite ¹ :

« Si tu es le maître, mon père, de ce que possède le roi, il ne me suffit pas de le savoir de toi ; que le roi, en personne, me le dise ! »

Vṛṣaparvan s'exécute ² :

— Quoi que tu désires, Devayānī au beau sourire, je te le donnerai, quelle qu'en soit la difficulté.

— Je désire avoir pour esclave Śarmiṣṭhā, avec mille jeunes filles. Et qu'elle me suive où mon père me mariera !

Vṛṣaparvan ne répond même plus. Il envoie en hâte la nourrice chercher Śarmiṣṭhā, qui ne discute pas davantage. Avec son cortège, elle vient se livrer à sa nouvelle maîtresse et subit avec dignité une dernière insolence ³ :

— Me voici, dit-elle, avec mille jeunes filles, comme ton esclave et ta servante. Je te suivrai où ton père te mariera.

— Je suis la fille de celui qui loue, du panégyriste à gages, de celui qui reçoit salaire. Comment, fille de celui qui est loué, serais-tu mon esclave ?

— Il faut par n'importe quel moyen apporter le bonheur aux parents dans la peine. C'est pourquoi je te suivrai où ton père te donnera en mariage.

Alors seulement Devayānī décide de rentrer dans la ville. Elle dit à son père ⁴ :

1. Śl. 3345 :

*yadī tvam īśvaras tāta rājīto vittasya bhārgava
nābhijānāmi tat te 'ham rājā tu vadatu svayam.*

2. Śl. 3346-3347 :

*yaṃ kāmam abhikāmā 'si devayānī tucismite
tat te 'haṃ sampradāsyāmi yadī ced api durlabham.
— dāsiṃ kanyāsahasreṇa śarmiṣṭhām abhikāmāye
anu māṃ tatra gacchet sā yatra dāsyati me pitā.*

3. Śl. 3353-3355 :

*ahaṃ kanyāsahasreṇa dāsi te paricārikā
anu tvāṃ tatra yāsyāmi yatra dāsyati te pitā.
— stuvato duhitā te 'haṃ bandināḥ pratigṛhṇataḥ
stūyamānasya duhitā katham dāsi bhaviṣyasi.
— yena kenacid ārtanāṃ jñātīnāṃ sukham āvāhet
atas tvāṃ amrīṣyāmi yatra dāsyati te pitā.*

4. Śl. 3357 :

*pravīṭāmi puram tāta tuṣṭā 'smi dviṣasattama
amoghaṃ tava vijnānam asti vidyābalaṃ ca te.*

« Je suis satisfaite, ô le meilleur des brahmanes : ta science, la force de ton savoir ne sont pas vains. »

4. Le vieillissement et le rajeunissement de Yayāti.

III. La redoutable jeune fille ne soupçonnait pas que cette réparation excessive lui ménageait une épreuve plus humiliante encore. Nous aurons plus tard à l'examiner du point de vue du roi Yayāti; nous n'en retiendrons ici que ce qui éclaire le personnage de Kāvya Uśanas.

Kaca, par une contre-malédiction, avait voué Devayānī à ne pas épouser un brahmane; d'autre part, pour la tirer du puits, le roi Yayāti lui avait pris la main, geste sauveur, mais qui pouvait aussi s'interpréter comme un geste d'engagement. En conséquence, rencontrant de nouveau Yayāti dans la même forêt, lui chassant, elle jouant avec Śarmiṣṭhā et ses compagnes, elle exige qu'il l'épouse. Le roi manque d'empressement. Il paraît même s'intéresser surtout à la gracieuse Śarmiṣṭhā, s'étonnant que la fille d'un roi soit en position d'esclave. Il prétexte que, kṣatriya, il ne peut épouser la fille d'un brahmane, surtout celle du prestigieux Kāvya Uśanas : le mélange des classes est un péché, la colère des brahmanes est comme un serpent au poison mortel... Il y a des précédents à de telles unions, répond-elle, et dans les deux sens; d'ailleurs s'il craint de l'épouser sans l'autorisation de son père, qu'il attende. Elle envoie chercher Uśanas, qui accourt et arrange tout : il donne, il impose sa fille et, avec l'autorité d'un maître du *dharma*, relève le kṣatriya de l'interdiction matrimoniale¹. Puis il conclut² :

« Emmène comme épouse, suivant le *dharma*, Devayānī à la belle taille. Avec elle tu goûteras un bonheur sans égal. Quant à cette jeune princesse Śarmiṣṭhā, fille de Vṛṣaparvan, traite-la toujours avec honneur, ô roi, mais garde-toi de l'appeler dans ta couche ! »

Rasséréné, Yayāti prend congé de son beau-père et emmène dans sa ville Devayānī devenue sa femme, Śarmiṣṭhā et leurs deux mille suivantes.

Le vaudeville est tout prêt. Yayāti fait deux enfants à sa femme

1. Śl. 3359-3391.

2. Śl. 3392-3393 :

*vaharva bhāryāṃ dharmeṇa devayānīm sumadhyamām
anayā saha saṃprītiṃ atulāṃ samavāpsyasi.
ityaṃ cāpi kumārī te śarmiṣṭhā vṛṣaparvaṇī
saṃpūjyā satataṃ rājan mā caināṃ śayane huयेह.*

et, clandestinement, trois à la princesse esclave. Non qu'il n'ait esquissé quelque résistance. Mais, en renfort à sa beauté, Śarmiṣṭhā a su mobiliser coup sur coup trois raisons qui nous étonnent, mais qui le persuadent : 1^o l'époux d'une femme est légitimement l'époux des amies de sa femme; 2^o n'importe quel homme est tenu de sauver n'importe quelle femme du malheur qu'est la stérilité quand, à l'époque propice, elle lui demande de l'aider; 3^o en sa qualité d'époux, Yayāti est le maître de Devayānī, qui est la maîtresse de Śarmiṣṭhā; il est donc le maître de Śarmiṣṭhā.

Un jour, l'inévitable arrive : alors que le couple royal — officiel — se promène dans le parc, les fils de Śarmiṣṭhā se jettent étourdiment au cou de Yayāti en l'appelant « Papa ! » Offensée, Devayānī retourne chez son père¹. Yayāti la rejoint, mais, avant qu'il puisse parler, Kāvya Uśanas le condamne et fixe la peine² :

« Grand roi, dit-il, puisque, connaissant le devoir, tu as choisi de manquer au devoir, à l'instant même l'invincible vieillesse va te saisir ! »

Le malheureux plaide. Des trois raisons par lesquelles Śarmiṣṭhā l'a convaincu, il ne cite que la meilleure, la deuxième, qui fait de l'adultère non un droit, mais un devoir. Son beau-père n'a pas de peine à lui opposer un autre devoir, d'autant plus grave qu'il obligeait Yayāti non envers Devayānī, mais envers lui, Kāvya Uśanas, qui lui avait expressément défendu d'appeler Śarmiṣṭhā dans sa couche³ :

« Tu devais avoir égard à moi, car tu relèves de moi, prince. Celui qui fraude avec ses devoirs est un voleur, fils de Nahuṣa ! »

Résultat⁴ :

En conséquence de la malédiction prononcée par Uśanas dans sa colère, Yayāti, fils de Nahuṣa, vit soudain son jeune âge l'abandonner et il tomba dans la vieillesse.

1. Śl. 3397-3449.

2. Śl. 3454 :

*dharmaññāḥ san mahārāja yo 'dharmaṁ akṛthāḥ priyaṁ
tasmāi jarā tvām acirād dharṣayiṣyati durjayā.*

3. Śl. 3459 :

*nanv ahaṁ pratyavekṣyas te mad adhino 'si pārthivā
mithyācārasya dharmeṣu cauryaṁ bhavati nāhuṣa.*

4. Śl. 3460 :

*kruddhenōśanasā tāpto yayātir nāhuṣas tadā
pūrvaṁ vayah parityajya jarām sadyo 'vapadyata.*

Il a encore la présence d'esprit d'insinuer qu'il n'est pas seul puni ¹ :

— Je ne suis pas encore rassasié de la jeunesse de Devayāni, fils de Bhṛgu, dit-il. Fais-moi grâce, brahmane, que cette vieillesse n'entre pas en moi !

— Ma parole ne peut être vaine : tu es dans la vieillesse. Mais, si tu le désires, transfère cette vieillesse sur un autre.

— O brahmane, qu'il jouisse à la fois de la royauté, de la vertu et de la gloire, celui de mes fils qui me donnera son âge : daigne approuver cette décision !

— Il te suffira de penser à moi et, sans péché, tu transfèreras la vieillesse comme tu voudras, fils de Nahuṣa. Celui de tes fils qui te donnera son âge sera roi ; il aura aussi longue vie, gloire et nombreuse postérité.

Revenu dans sa ville, il n'est pas facile à Yayāti de se défaire de sa disgrâce. Il essuie le refus tout net de ses quatre premiers fils. Seul le cinquième, Pūru, se dévoue ². Quant à l'opération, elle est d'une simplicité qui fera rêver plus d'un septuagénaire ³ :

Alors Yayāti, ayant tourné sa pensée vers Kāvya, transféra sa vieillesse sur le magnanime Pūru.

Raisonnable, il n'a d'ailleurs demandé ce sacrifice à Pūru que pour un petit millier d'années. Il s'efforce de les bien employer, sans manquer à ses obligations religieuses. En l'absence de Devayāni, dont il n'est plus fait mention, une jeune femme céleste, une Apsaras, l'aide gentiment, et non pas seulement dans l'accomplissement des plus austères devoirs. Les mille ans écoulés, devenu sensible à la vanité des plaisirs du monde, il restitue sa jeunesse à Pūru, lui donne le trône, se retire dans la forêt, meurt et monte au ciel où nous le rejoindrons plus tard pour assister à la dernière de ses aventures : Kāvya Uśanas n'y sera pas mêlé.

1. Śl. 3461-3464 :

*atṛpto yauvanasyāhaṃ devayānyāṃ bhṛgūdvaḥ
prasādaṃ kuru me brahmaṇ jareyaṃ mā viśeta mām.
— nāhaṃ mṛṣā bravimya etaj jarāṃ prāpto 'si bhūmipa
jarāṃ tv etāṃ tvam anyasmai saṃkrāmaya yadīcchasi.
— rājyabhāk sa bhaved brahman punyabhāk kīrtibhāk tathā
yo me dadyād vayah putras tad bhavān anumanyatām.
— saṃkrāmayiṣyasi jarāṃ yatheṣṭaṃ nahuṣātmaja
mām anudhyāya bhāvena na ca pāpam avāpiyasi.*

2. Śl. 3466-3498 ; v. ci-dessous, III^e partie, chap. 1.

3. Śl. 3499 (écarté par Poona) :

*< evam uktvā yayātis tu kāvyaṃ smṛtvā mahātapaḥ
saṃkrāmayaṃ āsa jarāṃ tadā pūrau mahātmani. >*

*Le kavi, les dieux et les démons*1. *Valeur ancienne de kavi.*

Du point de vue de Kāvya Uśanas, qu'enseigne la suite d'épisodes qu'on vient de lire? Beaucoup de choses, mais que doit précéder une correction, déjà brièvement signalée.

Dans le monde social du Mahābhārata, dominé par le système des varṇa — brahmanes, kṣatriya, vaiśya — le personnage a été, autant que faire se pouvait, ramené au type général du brahmane. Il est présenté comme le symétrique de Bṛhaspati : l'un chapelain des dieux, l'autre chapelain des démons. Ses rapports mêmes avec le roi des démons sont, pour une grande part, simplement amplifiés, les rapports normaux d'un roi et de son chapelain : l'un paye pour être loué, l'autre est payé pour louer, mais aussi le premier entoure le second d'égards que celui-ci lui retourne en aide mystique, pour lui et pour ses sujets, dans l'économie rurale comme dans la guerre, par la pluie et la croissance des plantes comme par le succès sur les champs de bataille. Pourtant le Mahābhārata ne peut pas faire que ce brahmane soit complètement comme les autres. Kāvya Uśanas, semble-t-il, sert le roi des démons moins par la célébration courante des liturgies que par le secret prodigieux, hors série, qu'il détient de ressusciter les morts, c'est-à-dire plutôt comme un magicien que comme un prêtre. Le poème le présente comme le fils de Bhṛgu, lui-même fils de Varuṇa, et cela le situe bien par rapport à son collègue et rival Bṛhaspati : alors que les brahmanes, comme leur principe abstrait le *brāhman*, sont normalement de Mitra, ainsi que l'enseignent le *Śatapatha-Brāhmaṇa* ¹ et bien d'autres textes, il est, si l'on peut dire, un

1. IV, 1, 4, 2.

« brahmane varunien », soit, en définitive, un grand magicien. Mais, aux temps védiques, la différence était plus considérable : un *kavi*, « fils de *kavi* », était sûrement autre chose qu'un simple prêtre.

Dans le *Journal Asiatique* de 1953, Louis Renou a donné une brève, mais substantielle esquisse¹. « Ouvrier du rite, manuel ou oral », dit-il d'abord ; et il définit le substantif abstrait *kāvya* comme le « savoir » qui préside au sacrifice : ainsi Agni, souvent appelé *kavi* comme ailleurs *hótar*, « possède tous les *kāvya* (II, 5, 3) parce qu'il assure toutes les fonctions propres à réaliser le sacrifice ». Cela pourrait s'appliquer à n'importe quel prêtre sachant son métier. Mais la science du *kavi* dépasse les applications techniques ordinaires, ou du moins les commande de haut :

On interroge le *kavi* « pour savoir », écrit Renou : en VII, 86, 3, l'auteur veut connaître pourquoi Varuṇa s'éloigne de l'homme, il interroge ceux qui comprennent (*cikīṭvās*) et ceux-ci désignent nommément comme des *kavī*, lui disent unanimement... [suit la réponse]. « Qui peut dire, s'avérant (ainsi) comme un *kavi* [demande l'auteur de I, 164, 18, hymne à rébus cosmogoniques], d'où est née la pensée divine ? » L'auteur de III, 38, 1, prend à témoin de son discours les *kavī* pour les interroger et approfondir par eux les origines du cosmos. Le Kavi (ou Kāvya, « fils de kavi ») par excellence est Uśanas (façonneur de la foudre d'Indra, I, 51, 10, rassembleur des troupeaux, I, 83, 5, etc.), qui énonce des oracles (Geldner), I, 174, 7 ; un autre est Kutsa, qui a atteint le statut de demi-dieu. Bref, le *kavi* est celui qu'on interroge de par sa qualité même de *kavi*, toute spécification étant inutile, *iā* (= Indra et Agni) *u kavītvānā kavī prchyāmānā*, VIII, 40, 3.

Mais ce n'est pas un hasard si, dans le peu de passages où il le nomme, le ṚgVeda désigne son action par le verbe *takṣ-*, « fabriquer », qui caractérise par ailleurs les artisans divins, Tvaṣṭar ou les Ṛbhū : son « savoir » lui permet, en dehors du jeu régulier du sacrifice, de « créer ». « L'activité du *kavi*, dit encore Renou, n'est souvent pas si différente de la *māyā*, de la force qui « modifie » et « altère » l'aspect rationnel des choses ».

Bref, s'il a un patron dans le groupe des dieux souverains, c'est moins Mitra, plus proche des prêtres sacrificants, que Varuṇa, que V, 13, 1, appelle *divāḥ kavīḥ* « le kavi du ciel ».

Dans le ṚgVeda, on l'a vu, Kāvya Uśanas est en bons rapports avec les dieux, mais il n'est pas leur chapelain, il ne vit pas parmi eux : Indra vient en visite chez lui « de loin », pour se faire donner

1. CCXLI, p. 180-183.

les moyens d'un exploit. Il représente en somme, mythiquement, en marge des dieux et des démons, un troisième type d'être puissant, dont l'appui est sollicité des uns et des autres, accordé aux uns ou aux autres, mais révocable, et sans qu'il soit vraiment engagé, de cœur ou par nécessité, dans le parti qu'il soutient. Dès la littérature védique en prose, c'est au service des démons qu'on le trouve, mais il garde avec les dieux des rapports qui, s'il était moins essentiellement libre, seraient pure trahison à l'égard de ses employeurs : *TāṇḍyaBrāhmaṇa*, VII, 5, 20, dit formellement qu'il se laisse corrompre par les dieux, *upāman-trayanta*¹. Dans le roman du premier chant du Mahābhārata qui vient d'être analysé, il se sent plus proche de Brhaspati, le chapelain des dieux, que des démons qu'il sert : malgré la guerre, il accueille le fils de Brhaspati comme disciple et le protège contre les démons que scandalise et inquiète à juste titre cette présence ennemie, et finalement il lui livre le secret qui jusqu'alors, à travers lui seul, faisait la supériorité des démons. On conçoit, disons-le en passant, que, au niveau humain, un tel type d'homme sacré — il n'est que cela dans l'Inde, et peut-être encore dans les gāthā de Zoroastre, à moins que les *kavi* n'y soient déjà, comme on le pense généralement, de petits princes ennemis de la nouvelle religion² — ait pu s'assurer ailleurs, dans l'Iran oriental, un pouvoir politique.

1. Richard Pischel, *Vedische Studien*, II, 1897, p. 167.

2. On admet en général deux acceptions, du moins deux éclairages, pour le titre iranien *kavi* : 1. dans les gāthā, il désigne une classe de chefs dont Zoroastre parle durement parce qu'ils pratiquent les cultes contre lesquels est dirigée sa réforme; 2. il est ensuite le nom d'une dynastie dont les zoroastriens parlent favorablement parce que Vištāspa, un des derniers détenteurs du titre, adopta la bonne religion. On a proposé diverses manières de rapprocher ces valeurs, du moins la première, de la valeur védique : princes, mais « princes sorciers » (Jacques Duchesne-Guillemin), « sakrale Stammefyrster » (Kaj Barr). Ilyas Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 1959, p. 185, est allé plus loin : 1° Les *kavi* des gāthā, dit-il, sont mentionnés sur le même plan que les *karapan-* et les *usij-*, qui sont généralement compris comme deux classes de prêtres; on peut donc aussi bien reconnaître en eux la contrepartie iranienne des *kavi* védiques, « compositeurs d'hymnes à divers dieux, assumant peut-être en supplément certaines fonctions sacerdotales »; cette variété de prêtres aurait encouru l'hostilité de Zoroastre à cause de sa fidélité aux rites indo-iraniens traditionnels : 2° une famille particulière de *kavi*, originaire du Séistan, aurait acquis le pouvoir temporel et aurait régné sur tout ou partie de la Chorasmie et cette famille aurait gardé comme surnom dynastique personnel son étiquette professionnelle *kavi*; « Zoroastre, s'adressant à son protecteur, par son surnom dynastique, en tant que '*kavi Vištāspa*' ne pensait pas plus aux *kavi* ordinaires que nous ne pensons aux 'parsons' (prêtres) quand nous prononçons le nom de 'Mr. John Parson'. » Cette reconstitution, au départ, dépouille le *kavi* védique de sa valeur essentielle de « magicien libre » pour le réduire à un type de prêtre (quand *RV*, III, 2, 4 qualifie Agni de *uśijam kavikratum*, cela ne met pas *uśij* « sur le même plan » que *kavi* : Agni est à la fois prêtre, voyant, sorcier); dans son premier temps, elle ne tient pas compte de l'équivalence des *kavi* gāthiques et des *dušaxšabrā dahyunqm*, « mauvais maîtres des pays », dans la gāthā *Yasna*, 48, 10; dans son deuxième temps, elle suppose une laïcisation des faits et titres religieux peu admissible dans de telles sociétés. Dans la littérature manichéenne, *kavān* est employé au sens de « Géants », Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 1936, p. 193 et n. 4.

Dans la comparaison de Kāvya Uśanas et de Kavi Usan, il ne faut pas perdre de vue cette double évolution à partir d'un type plus archaïque : « brahmanisation », incomplète, mais poussée, de l'un; « sécularisation », presque complète, du second. Ainsi prémunis, examinons les trois épisodes du roman du Mahābhārata, en commençant par le second.

2. Les richesses de Kāvya Uśanas et de Kay Ūs.

A (= II). Tout brahmane est, en droit, plus que le roi qu'il sert : le nom même du chapelain, *purōhita*, ne signifie sans doute pas autre chose que celui qui est « placé devant », et une strophe célèbre du septième livre du ṚgVeda justifie littéralement cette prétention. Dans la pratique, chapelain et roi, et plus généralement brahmane et kṣatriya, respectent un *modus vivendi*, toujours très honorable pour le prêtre, mais moins paralysant pour l'homme d'action. Le second épisode du roman de Kāvya Uśanas aboutit à tout autre chose : une capitulation des démons et de leur roi aussi complète que celle qu'exigeaient des peuples vaincus les Romains vainqueurs; le roi reconnaît Kāvya Uśanas pour son maître, sa fille devient l'esclave de la fille d'Uśanas, et toutes les richesses du peuple, des grands notamment, passent à Uśanas. Si l'homme sacré le voulait, il deviendrait lui-même roi des démons, éliminerait Vṛṣaparvan et serait l'équivalent exact d'un « Kayanide ». Il préfère garder sa position extérieure, mais quel butin ! Relisons les termes de la *deditio* du malheureux roi ¹ :

Tous les biens que les chefs des démons possèdent, tout ce qu'ils ont sur la terre d'éléphants, de vaches, de chevaux, tu en es le maître, comme tu l'es de moi !

Ce n'est pas là parole de politesse, comme lorsqu'un boutiquier, dans un bazar oriental, accueille le visiteur inconnu en lui disant : « Tout mon magasin est à vous. » Vṛṣaparvan n'est pas en situation de marchander. Et nous savons par ailleurs qu'Uśanas tient aux richesses. Si le roman du premier chant, occupé de Devayānī et de l'asservissement de Śarmiṣṭhā, n'insiste pas sur ce point, même au moment de la capitulation du roi des démons, la richesse fabuleuse d'Uśanas fait, au sixième chant, l'admiration des promeneurs ² :

1. Ci-dessus, p. 168-169.

2. Śl. 217-218 (Nīlakaṇṭha comprend ainsi les deux *tasya* du second vers) :

tasyaiva mūrdhany uśanāḥ kāryo divi mahīpate.

« O maître de la terre, sur la cime de ce mont [le Meru, la montagne mythique], dans le ciel, se tient Uśanas Kāvya. C'est à lui qu'appartiennent les bijoux d'or, à lui les montagnes de trésors. Kuḇera [dieu de la richesse] en reçoit de lui le quart dont il ne donne aux hommes que la seizième partie. »

Cette image des démons se livrant à Kāvya Uśanas comme à leur maître et propriétaire, *īśvara*, cette autre image d'Uśanas siégeant en plein ciel sur le sommet de la montagne mythique, maître de trois fois plus de richesse que le dieu qui en est le spécialiste, sont proches de celle que les textes pehlevi et l'épopée d'époque musulmane donnent du roi, son homonyme. Déjà dans *Yašt* 5, 45-47, on lit que Kavi Usan atteignit « au plus haut pouvoir sur tous les pays, sur les hommes et sur les démons ». Mais le *Dēnkart*, le *Bundahišn*, d'après des passages de l'Avesta sassanide, sont plus précis. Arthur Christensen il y a près de quarante ans, en a recueilli l'enseignement ¹ :

Au milieu de la montagne Alburz, selon le *Sūtkar Nask*, Kay Ūs fit construire sept demeures, une d'or, deux d'argent, deux d'acier et deux de cristal, et de cette forteresse il tenait en bride les démons mazaniens et les empêchait de détruire le monde [...]. Ce trait se retrouve dans le chapitre du *Bundahišn* iranien qui décrit les demeures construites par les Kayanides. Il est raconté là que la demeure de Kay Ūs était composée d'une maison d'or, dans laquelle il résidait lui-même, de deux en cristal qui étaient des écuries pour les chevaux et de deux en acier pour ses troupeaux.

Aux éléphants près, ce sont les richesses mêmes que les démons ont livrées à Kāvya Uśanas ou qu'il a entassées sur le sommet du mont Meru. Plus tard, le somptueux héritier persan de la tradition mazdéenne, Firdousi, dira dans son *Livre des Rois* ² :

Tous étaient petits devant Kaūs, et ceux qui portaient des couronnes formaient son cortège... Il bâtit une résidence sur le mont Alburz et fatigua les div par ce travail. Il leur ordonna de tailler les rochers et de construire sur leur sommet deux palais chacun d'une longueur de dix lacets. Il fit tailler dans le roc des écuries où toutes les barres étaient d'acier, toutes les colonnes de pierre dure, et l'on y attacha les chevaux

*haimāni tasya ratnāni tasyaite ratnaparvatāḥ
tasmāt kubero bhagavānś caturthaṃ bhāgam ānute.
tataḥ kalāṃśaṃ vittasya manuṣyebhyaḥ prayacchati.*

1. *Les Kayanides*, 1931, p. 74; *Dēnkart*, IX, 22, 4, édition Dhanjishah Meherjibhai Madan, Bombay, 1911, p. 815; *Zand-Akāsīh, Iranian or Greater Bundahišn*, 32, 11, édition et traduction de Behramgore Tehmuras Anklesaria, Bombay, 1956, p. 270, trad. p. 271.

2. *Le Livre des Rois*, édition et traduction de Jules Mohl, II, 1842, p. 40-41.

de guerre et les dromadaires de course et de litière. Il bâtit un palais de cristal qu'il incrusta d'émeraudes : c'était là le lieu de ses fêtes et de ses festins, le lieu où il prenait les aliments qui soutenaient son corps. Il fit élever une coupole d'onyx du Yémen, dans laquelle devait demeurer un Mobad de haut renom; il fit bâtir cet édifice pour que la science ne quittât jamais ce lieu. Il en construisit ensuite deux autres pour y déposer les armes et les bâtit de lingots d'argent. Enfin il éleva pour y résider un palais d'or, haut de cent vingt palmes, couvert de figures incrustées de turquoises et contenant une salle d'audience ornée de rubis... Les div furent si fatigués de ces travaux qu'ils ne purent plus faire le mal. La mauvaise fortune s'endormit, tant étaient grandes la bonté et la justice du maître qui enchaînait les div par ses travaux et les affligeait par ses châtements.

Avec de menues variantes et l'intervention de Salomon, autre célèbre dompteur de démons, le motif est dans Bel'amī¹ :

Kay Kaūs fit demander à Salomon de mettre sous ses ordres les div. Salomon lui accorda sa demande et Kay Kaūs fit construire par les div une ville longue de soixante-dix parasanges qu'il nomma Kenkeret, ou Qairūn d'après d'autres. Il leur ordonna de l'entourer d'un mur de fer, d'un autre de cuivre, d'un troisième d'argent et d'un quatrième d'or. Il amassa ce qu'il possédait de précieux et tous ses trésors dans cette ville et la confia à la garde des div.

Al Tha'alibī a une géographie plus précise² :

Kay Kaūs, lorsque Dieu eut fait monter très haut sa renommée et son prestige, qu'il eut soumis à son pouvoir toutes les régions et les meilleurs de ses serviteurs, et qu'il lui eut fait acquérir une opulence telle qu'on n'en avait connu de pareille à aucun de ses prédécesseurs, établit sa résidence dans l'Iraq et fit construire à Babylone la haute tour comprenant des compartiments de pierre, de fer, de laiton, de cuivre, de plomb, d'argent et d'or, et on lui apporta des présents et des tributs de Rum, de l'Inde et de la Chine.

Christensen, qui avait refusé d'avance de tenir compte de l'indien Kāvya Uśanas, a écrit à ce propos³ :

Tout ce que racontent les livres pehlevi relativement à Kay Ūs, à part les maigres notices tirées des Yašts, représentent sans nul doute une nouvelle couche dans l'évolution de la tradition; car la substance de l'histoire de ce roi que nous venons

1. *Chronique de Tabarī* (abrégé persan par Bel'amī), traduction de Hermann Zotenberg, I, 1867, p. 465.

2. *Histoire des Rois des Perses*, édition et traduction de Hermann Zotenberg, 1900 [= réédition photographique, Téhéran, 1963], p. 165.

3. *Les Kayamides*, p. 79-81.

d'esquisser est évidemment une imitation de l'histoire de Yim [...]. Ce schème d'imitation s'est modifié et amplifié par toutes sortes de motifs et de traits d'origines diverses. Dans les sept demeures construites de matières étranges et précieuses (or, argent, acier, cristal [d'après les textes pehlevi]), nous avons un trait fabuleux bien ancien, qui s'est perpétué à travers les siècles, dans les contes et légendes populaires : il remonte en dernière ligne aux sept couleurs de planètes en usage dans la construction des temples babyloniens. Hérodote, décrivant la forteresse d'Ecbatane (I, 98) qu'il attribue à Deiocès, nous fait savoir que les murailles concentriques avaient des créneaux peints en sept couleurs; ils étaient blancs, noirs, pourpres, bleus, incarnadins, argentés et dorés respectivement.

Il est probable en effet que cette représentation, cet usage babyloniens ont servi à spécifier la manière dont Kavi Usa(ḍa)n, maître des démons, leur fait abriter des richesses inouïes sur la fabuleuse montagne Alburz (et plus tard à Babylone même); mais l'indien Kāvya Uśanas, recevant des démons soumis propriété sur tous les biens et trônant sur le sommet du mont Meru en possession des trois quarts de l'or et des bijoux existant au monde, garantit que, en marge des Yašts et malgré leur silence, ce trait dérive d'une authentique tradition indo-iranienne, qu'il n'appartient pas à une « nouvelle couche » et que, loin d'être une « amplification » du « schème d'imitation », c'est lui qui a orienté vers les gratte-ciel babyloniens les amplificateurs en quête de modèles de richesse.

La représentation babylonienne, soit dit en passant, a été curieusement iranisée. Sauf dans al Tha'ālibī, le nombre planétaire « sept » qu'elle contenait n'apparaît que contracté de façons diverses et combiné avec une autre classification plus réduite qui n'est autre que celle, indo-européenne, des trois fonctions. La structure la plus complète est celle de Firdousi où, après la mention des écuries taillées dans le roc, sont énumérés les bâtiments : le palais de cristal et d'émeraudes pour les *nourritures* ; la coupole d'onyx pour le *mobed* et la *science* ; les deux édifices d'argent pour les *armes* ; enfin le palais d'or, de turquoises et de rubis comme résidence *royale* ; ainsi, à côté du cadre féerique où il vivait et exerçait son pouvoir, Kaūs avait à portée de la main, en des lieux séparés, des armes, son prêtre-savant et ses aliments. Il est probable que la même classification explique la réduction des sept palais à cinq dans le Bundahišn : résidence royale en or, deux écuries de cristal pour les chevaux, deux étables d'acier pour les troupeaux.

3. *Kay Ūs, les démons et Dieu.*

La plupart des textes pehlevi ou persans qui viennent d'être cités voient dans cette richesse et dans les édifices qui la matérialisaient une marque de la faveur de Dieu, et dans l'asservissement des démons une œuvre pie, utile à la bonne création. Seul fait exception Bel'amī, qui dit formellement que Dieu prit mal la construction de la ville de « Kenkeret »; après avoir conté comment le roi « amassa dans cette ville ses trésors et tout ce qu'il possédait de précieux et la confia à la garde des dēv », il ajoute ¹ :

Dieu envoya plusieurs anges du ciel afin qu'ils détruisissent cette ville et ses murs. Kay Kaūs ordonna aux div de s'y opposer. Mais les div ne purent la préserver. Kay Kaūs fut irrité contre eux et tua tous leurs chefs [...]. Après la destruction de la ville, il devint triste et il dit : « Il faut absolument que je monte au ciel et que je voie le ciel, les étoiles, le soleil et la lune... »

Plus ordinairement, ce n'est pas Dieu qui prend l'initiative des hostilités. C'est Kay Ūs lui-même, dans un mouvement naturel d'orgueil ou inspiré par quelque diable; solitaire ou à la tête de l'armée des démons qui lui sont soumis, il entreprend de monter au ciel, et non pas avec l'honnête curiosité d'un explorateur, mais en conquérant. Voici l'exposé de Christensen ² :

Les div complotèrent la perte de Kay Ūs, explique le Denkart, IX, 22, 5-7, d'après le Sūtkar Nask. Alors Xēšm (Aēšma), le démon de la cruauté sanguinaire, se rendit auprès de lui et corrompit son âme, de sorte qu'il ne se contentât pas de la possession des sept *kišvar*, ou parties du monde; il aspira à l'empire sur le ciel et sur les demeures des Amahrspand (Amāša Spānta, les archanges du mazdéisme), il entra en lutte contre Dieu et l'offensa [...]. Avec une armée de démons et de malfaiteurs, continue le texte, il s'élance du sommet du mont Alburz jusqu'à l'extrême frontière entre l'obscurité et la lumière céleste, où la Gloire des Kayanides (*kavaem x'arənah*) se dresse sous la forme [d'une borne] d'argile (?). Une fois, il est séparé de son armée, mais il ne renonce pas et renouvelle l'attaque. Alors le Créateur rappelle à lui la Gloire des Kayanides, l'armée de Kay Ūs tombe à terre de cette hauteur et Kay Ūs lui-même s'enfuit dans la mer Vourukaša...

1. *Chronique de Tabari*, I, p. 465.

2. *Les Kayanides*, p. 75, 78. C'est cette tradition, déformée, qui a abouti à la singulière note de Théodore bar Kōnay : « Kikaouz était un béliet de montagne qui frappait le ciel avec ses cornes » (Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 1936, p. 151).

Le plus souvent, la scène est conçue autrement, d'après des modèles que Christensen a bien identifiés ¹.

Selon une autre tradition, Kay Ūs monta à partir de son palais, s'élevant en l'air au moyen d'une machine magique (Bel'amī) ou d'un siège, ou d'un coffre porté par des aigles ou des vautours dressés, appâtés par des morceaux de viande suspendus aux lances auxquelles étaient attachés les oiseaux (Dīnawarī, Tha'ālībī, Firdousi); le dernier trait, emprunté au roman d'Alexandre, remonte en dernière analyse à la légende babylonienne d'Etana.

La forme la plus pathétique du récit est celle de Firdousi ² :

Or il arriva qu'un matin Iblīs tint une assemblée à l'insu du roi et dit aux div : « Le roi nous rend maintenant la vie pénible et dure. Il faudrait qu'un div rusé, connaissant les coutumes et les voies du palais, s'approchât de Kaūs et détournât son âme du vrai chemin pour délivrer les div de leurs peines, pour éloigner l'esprit du roi de Dieu le très pur et répandre de la poussière sur sa gloire resplendissante. » Les div écoutèrent ses paroles et réfléchirent. Mais aucun n'osa répondre, car ils craignaient Kaūs. A la fin, un div plein de méchanceté se leva en disant : « C'est à moi que revient cette entreprise difficile, je détournerai Kaūs du service de Dieu... »

Le roi n'est que trop prompt à prêter l'oreille au diabolique conseiller et, finalement, décide de monter au plus haut des cieux. Pour cela il fait élever avec un soin particulier quatre vigoureux aiglons.

Quand ces aiglons furent devenus forts comme des lions, de sorte qu'ils pouvaient enlever un argali, le roi fit construire un trône en bois d'aloès indien, que l'on renforça par des plaques d'or, puis on attacha aux côtés du trône de longues lances. Tout étant ainsi préparé, et son âme tout entière étant absorbée dans ce désir, il suspendit à ces lances des quartiers d'agneaux, enfin il fit apporter quatre aigles vigoureux et les attacha fortement au trône. Kaūs s'assit sur le trône, après avoir placé devant lui une coupe de vin; et les aigles aux ailes fortes, poussés par la faim, s'élancèrent vers les morceaux de chair. Ils soulevèrent de terre le trône, l'emportèrent de la terre vers les nues et dirigèrent leurs efforts vers les morceaux de chair, aussi longtemps qu'il leur resta des forces. J'ai entendu dire que Kaūs monta jusqu'au-dessus du firmament et qu'il continua dans l'espoir de s'élever au-dessus des anges; un autre dit qu'il avait volé vers le ciel pour le combattre

1. *Les Kayanides*, p. 109-110.

2. *Le Livre des Rois*, II, p. 43-51.

avec l'arc et les flèches¹. Il y a sur ce point des traditions de toute espèce, mais la vérité n'est connue que de Celui qui a la sagesse. Les aigles volèrent longtemps, puis s'arrêtèrent : tel sera le sort de ceux qui tenteront cette entreprise. Mais lorsque les oiseaux furent épuisés, ils se découragèrent, plièrent leurs ailes selon leur habitude et descendirent des sombres nuages, tirant après eux les lances et le trône du roi. Ils se dirigèrent vers une forêt et prirent terre près d'Amol. Par miracle, la terre ne tua pas le roi par le choc et ce qui devait arriver restait encore un secret. Le roi désirait qu'un canard sauvage se levât, car il avait besoin de manger un peu. C'est ainsi qu'il avait échangé son pouvoir et son trône contre la honte et la peine. Il resta dans la forêt tout épuisé et adressa ses prières à Dieu le Créateur.

Oui, dit le poète musulman, il pria Dieu et, finalement, Dieu lui pardonna :

Pendant que Kaūs demandait ainsi à Dieu grâce pour ses péchés, son armée cherchait de tous côtés. A la fin, Rustam, Giv et Tūs reçurent des nouvelles de lui et partirent avec une armée, des éléphants et des timbales. Le vieux Gūdarz dit à Rustam : « Depuis que ma mère m'a nourri de lait, j'ai vu dans le monde beaucoup de couronnes et de trônes, de rois et de grands sur lesquels veillait la fortune. Mais jamais je n'ai vu, ni parmi les petits, ni parmi les grands, un homme aussi obstiné que Kaūs. Il n'a ni sens, ni sagesse ni prudence; il n'a ni l'esprit droit, ni le cœur à sa place. Tu dirais qu'il n'y a pas de cervelle dans sa tête, et pas une seule de ses pensées n'est bonne. Jamais aucun des grands des temps passés n'a fait une entreprise contre le ciel. Mais Kaūs est comme un possédé, sans direction et sans raison et chaque vent qui souffle l'emporte². » Ensuite les Pahlavāns arrivèrent auprès de lui, pleins d'amertume et de colère; ils lui firent des reproches et Gūdarz lui dit : « Un hôpital serait une place plus convenable pour toi qu'un palais. A tout moment tu abandonnes ton trône à tes ennemis, sans jamais confier à personne tes plans insensés. Trois fois tu es tombé dans le malheur et dans l'infortune, sans que ton esprit soit devenu plus sage par ces épreuves. Tu as mené ton armée dans le Māzandarān : rappelle-toi que de malheurs il en est résulté ! Une autre fois tu t'es fait l'hôte de ton ennemi, et de son idole tu es devenu son serviteur. Il ne restait plus dans le monde que Dieu le tout pur qui ne demandât pas son investiture à ton épee. Tu avais par-

1.
šinīd-am ki kāvūs šud bar falak
hamī raft tā bar šav-ad bar malak
digar guft az ān raft bar āsmān
ki tā jang sās-ad bi tīr u hamān

2. Ce dernier développement n'est pas retenu dans l'édition critique de Bertel's (v. ci-dessus, p. 141, n. 1).

couru la terre pour la soumettre et maintenant tu te mets en hostilité contre le ciel. Si tu t'élèves de la longueur d'une main plus haut que tu ne dois, tu es entièrement rebelle envers Dieu. Tu as toujours trouvé le moyen de te tirer du malheur, mais après ta mort on se racontera qu'il y a eu un roi qui a voulu monter au ciel pour voir la lune et le soleil et pour compter les étoiles une à une. Fais comme les rois sensés, bons et pieux. Ne tends de toutes tes forces qu'à la soumission envers Dieu, et soit dans le bonheur, soit dans le malheur, n'implore que lui. »

Kaüs resta confondu et dévora la honte dont les grands et les braves le couvrirent. A la fin il répondit : « La justice ne saurait souffrir de ce qui est vrai. Tout ce que vous avez dit est vrai et juste, et mon âme est captive de vos lacets. » Il versa de ses yeux des larmes de fiel et adressa beaucoup de prières au Créateur. Ensuite il se revêtit de ses armes et entra dans une litière, accablé de repentir et de douleur. Arrivé à son palais et devant son trône élevé, il resta sous le poids de ce qui s'était passé. Pendant quarante jours il se tint devant Dieu respectueusement, mesurant la terre de son corps et laissant vide son trône. Dans sa honte, il n'osait sortir de son palais : on eût dit qu'il allait user toute sa peau. Il versait des larmes de sang en priant et en demandant pardon à Dieu le guide. Son orgueil était courbé par la honte qu'il éprouvait devant ces braves, il s'abstenait des fêtes et tenait fermée la porte de l'audience. Il se repentait et s'abandonnait à sa douleur et à ses soucis, il distribuait ses grands trésors accumulés et frottait sa joue contre la terre noire en implorant Dieu le tout pur.

Ayant passé ainsi quelque temps dans les larmes, il obtint son pardon du Créateur et de tous côtés les guerriers qui s'étaient dispersés revinrent auprès de son trône. Alors il resplendit de nouveau par la grâce de Dieu. Il comprit que ses peines étaient finies. Il s'assit sur le trône d'or, la couronne sur la tête et ouvrit pour l'armée la porte d'un trésor. Il rajeunit le monde entier, brillant lui-même au-dessus des grands et des petits : on eût dit que par l'effet de sa justice la terre était devenue un brocart, et le roi des rois était assis majestueusement sur son trône.

Sous la mise en scène musulmane, c'est la vieille tradition mazdéenne qui subsiste, aussi bien quant à l'instabilité morale de ce roi qui n'est ni entièrement bon ni entièrement mauvais ¹,

1. Cf. Al Tha'âlibi, *Histoire des rois des Perses*, p. 154-155, décrivant le caractère de Kay Kaüs : « K. était d'une nature étonnante, extrêmement mobile : tantôt bon souverain, tantôt tyran violent ; à tel moment roi irréprochable, à tel autre Satan rebelle ; parfois grave et prudent, d'autres fois léger et étourdi... Il gouvernait avec ces diversions : sa nature l'abaissait et sa bonne fortune le relevait, ses résolutions le perdaient et sa bonne étoile le sauvait. »

et quant à ses rapports avec Dieu, dans lesquels alternent d'un côté le service et la révolte, de l'autre le châtiment et la grâce. Les livres pehlevi multiplient les récits des fautes de Kay Ūs contre la justice, contre les hommes de Dieu, et il est possible parfois de déterminer d'où ces récits ont été pris, mais leur réunion, à elle seule, est instructive. Et pourtant Kay Ūs n'est pas traité par Dieu aussi rigoureusement, aussi irrémédiablement que Yim, par exemple, coupable d'un seul et unique mouvement d'orgueil. Le temps du repentir lui est laissé et, bien qu'il perde ses privilèges (dans certains textes pehlevi, l'immortalité) et subisse des revers vengeurs, finalement il peut transmettre avec honneur la royauté à son petit-fils et mourir en paix avec les hommes et avec le ciel.

Cette ambiguïté qui marque le caractère, la conduite, la destinée de Kavi Usan correspond, dans l'Iran monothéiste, à ce qui, dans l'Inde, est simplement la liberté d'action, de changement, d'oscillation de Kāvya Uśanas entre les dieux et les démons. L'Inde védique et épique est sans doute, sur ce point, restée plus proche des représentations indo-iraniennes, que la réforme mazdénne a profondément modifiées. Dans l'Inde, les démons et les dieux sont deux peuples en guerre, à certains égards tous deux estimables (la traduction « démon » ne doit pas tromper) et si l'homme ordinaire, démuné de force propre, a intérêt à « choisir » le parti des dieux, à les nourrir et à les solliciter régulièrement par les actes du culte, les kavi mythiques, détenteurs d'un très puissant savoir, étaient en état de maintenir entre les deux partis leur autonomie et, comme il a été dit plus haut, d'intervenir sans complètement s'engager, de mettre aussi à bon prix cette assistance limitée et révocable. L'Iran mazdéen ne réserve pour personne aucune place entre le bien et le mal, n'admet ni neutralité ni manœuvre; le « choix », thème d'une des principales gāthā, doit être franc, total et sans reprise; tout homme, tout être, est ou bien *ašavant*, ou bien *dragvant*, adhère entièrement à l'Ordre véritable ou au Mensonge, à Ōhrmazd ou à Ahriman. Pas plus qu'aucun des rois kavi, Kay Ūs n'échappe à cette nécessité et, en attaquant Dieu, ne serait-ce qu'une fois, en se mettant contre lui à la tête des dēv, il attire sur lui des sanctions qui ne peuvent être que sans appel. Là est pourtant la merveille : à lui seul, dans la fable iranienne, Ōhrmazd pardonne et rend sa faveur. Pourquoi? Par-delà une explication romanesque, bien intéressante, sur laquelle nous reviendrons, la réponse est simple : le thème indo-iranien des rapports libres, donc changeants, du kavi — homme sacré — avec les dieux et les démons *devait*, dans l'idéologie mazdénne, produire la carrière prolongée d'un kavi — roi temporel —

tantôt pieux et tantôt pécheur, objet tantôt de la protection, tantôt de la colère de Dieu, mais aussi de son pardon, des pardons répétés sans lesquels il n'eût pu persévérer dans ce scandale qui était sa définition.

CHAPITRE IV

Puissance du kavi

1. *Le pouvoir de résurrection dans les luttes des dieux et des démons.*

La liberté de Kāvya Uśanas entre les dieux et les démons, l'instabilité de Kavi Usan entre Dieu et les démons étant ainsi reconnues homologues, considérons les actions de l'un et de l'autre, c'est-à-dire, quant à Kāvya Uśanas, le premier, puis le troisième épisode de son roman.

B (= I). Les combats entre démons et dieux, leurs dérivés épiques ou leurs substituts « historiques » comportent parfois, dans le monde indo-européen, un élément comparable à celui qui domine le premier épisode de ce roman : un des deux partis est en possession d'un moyen, matériel ou formulaire, soit de ressusciter ses morts, soit d'assurer l'invulnérabilité, l'immortalité à ses combattants, et l'autre parti cherche à s'emparer de ce moyen ou à le détruire.

Ainsi, dans la légende irlandaise, à la bataille décisive de Moytura qui oppose les Tuatha Dé Danann, « les tribus de la déesse Dana », c'est-à-dire les anciens dieux celtiques, aux démoniaques Fomore (Fomoire) et à leurs alliés, ce sont les premiers qui détiennent ce privilège, solidaire d'un autre, moins étonnant¹ :

Chaque jour la bataille était engagée entre la tribu des Fomore et le peuple de la déesse Dana, mais ni les rois ni les princes n'y prenaient part; les seuls combattants étaient d'ardents présomptueux.

1. Whitley Stokes, « The second Battle of Moytura », § 121-126, *Revue Celtique*, 12, 1891, p. 92-96 (trad. p. 93-97); D'Arbois de Jubainville, *L'Épopée celtique en Irlande*, 1892, p. 432-433.

Deux circonstances étonnèrent les Fomore dans ces engagements. Naturellement leurs javelots et leurs épées, une fois brisés, n'étaient plus bons à rien, et quand leurs hommes étaient tués, ils ne revenaient pas se battre le lendemain (*ocus an romarbad dia feruib-sium ni ticdis iarnabaruch*) ; mais chez les gens de la déesse Dana les choses se passaient tout autrement : les armes brisées aujourd'hui reparaissaient le lendemain en bon état, comme si elles renaissaient. Goibniu, le forgeron, était dans sa forge, fabriquant épées, javelots et lances : il les faisait en trois mouvements. D'un autre côté, Luchtaine le charpentier faisait les hampes des javelots et des lances en trois coups de hache ; le dernier coup donnait le poli et faisait entrer la hampe dans la douille de l'arme ; quand les javelots et les lances étaient posés à côté de la forge, il lançait les anneaux vers les hampes si adroitement que les anneaux prenaient place sans effort autour des hampes. Credne, ouvrier en bronze, fabriquait les clous en trois mouvements, puis il les jetait dans les trous des fers de lance et de javelots avec tant d'adresse qu'il était inutile de les enfoncer à coups de marteau : ils tenaient comme cela.

Les guerriers tués recouvraient le feu de la vie, et le lendemain ils étaient plus brillants de santé que jamais, et voici pourquoi (*is edh dono doberiud bruith isna hogaiib nogontais ann, comtar aniu iarnauárach*) : Diancecht, ses deux fils Oc-Trial et Miach et sa fille Airmed prononçaient des incantations (*dicetul*) sur la source dite de santé (*for an tibraít .i. Slaine a hainm*). Ils y jetaient leurs blessés même morts, et ces blessés en sortaient vivants (*focertdidis a n-athgoite indte immorro airlestis, bótar bi notegdis esde*). Quelle que fût la gravité de leurs blessures, ils étaient guéris par la puissance de l'incantation qu'avaient prononcée les quatre médecins rangés autour de la source (*bati slan a n-athgoite tre nert an dicetail na cethri lege robatar immon tibraít*).

C'était désastreux pour les Fomore. Ils dirent à l'un d'entre eux d'aller voir comment les gens de la déesse Dana faisaient la guerre. Leur envoyé fut Ruadán, fils de Bres ; Brig, sa mère, était fille de Dagda, par conséquent il appartenait par sa mère et par son grand-père au peuple de la déesse Dana. De retour, il raconta aux Fomore ce que faisaient le forgeron, le charpentier, l'ouvrier en bronze et les quatre médecins qui étaient autour de la source. On le renvoya avec mission de tuer le forgeron Goibniu. Il demanda un javelot à Goibniu, les clous à Credne, l'ouvrier en bronze, la hampe à Luchtaine, le charpentier. On lui donna ce qu'il désirait. Il y avait là une femme occupée à aiguiser les armes, c'était Cron, mère de Fainlug : elle aiguisa le javelot de Ruadán. Ce fut un chef qui remit le javelot à Ruadán ; de là le nom de « javelot de chef » donné jusqu'à maintenant aux montants du métier de tisserand en Irlande.

Après avoir reçu le javelot, Ruadán se tourna vers Goibniu

et le frappa de cette arme. Mais Goibniu arracha le javelot de la plaie et le lança sur Ruadán, qui fut percé de part en part et alla mourir dans l'assemblée des Fomore, en présence de son père. Brig vint et pleura son fils. D'abord elle jeta un cri perçant, puis elle poussa des gémissements. Ce fut alors que, pour la première fois en Irlande, on entendit des gémissements et des cris de douleur. (C'est la même Brig qui a inventé le sifflet dont on se sert la nuit pour donner des signaux d'alarme.)

Goibniu alla à la source [de santé] et fut guéri (*luid tra Goibniu fon tibrair ocus ba slan side*). Il y avait chez les Fomore un jeune guerrier appelé Octriallach. Son père était le roi des Fomore, c'est-à-dire Indech, fils de la déesse Domnu. Il dit aux Fomore de prendre chacun une pierre dans la rivière appelée Drowes et de la jeter dans la source de santé, en Achad Ábla, à l'ouest de Moytura et au nord du Loch Arbod. Ils y allèrent en effet et chaque homme mit une pierre sur la source : de là un monceau de pierres ou *carn* qu'on appelle encore aujourd'hui « *carn* d'Octriallach ». Quant à la source de santé, on l'appelle maintenant le lac des herbes (*Loch Luibe*), parce que Diancecht y avait mis un exemplaire de chacune des herbes que produisait l'Irlande.

Chez les Gallois, il y a peut-être un fond historique sous le conflit qui oppose, dans la seconde partie du Mabinogi de Branwen, les hommes de l'île des Forts aux Gwyddyl d'Iwerddon, c'est-à-dire les Bretons de Grande-Bretagne et les Gaëls d'Irlande, mais plusieurs des personnages qui mènent le jeu, tel Manawyddan, sont assurément des dieux historicisés. A peine la paix rompue par la malignité d'un Breton nommé Evnyssyen, une bataille sanglante s'engage, où il apparaît vite que les Gwyddyl disposent du grand moyen ¹ :

Les Gwyddyl se mirent à allumer du feu sous le Chaudron de Résurrection. On jeta les cadavres dedans jusqu'à ce qu'il fût plein (*ac yna y dechreuis y Gwyddyl kynneu tan dan y peir dateni, ac yna y byrywt y kaled yn y peir, yny uei yn llawn*). Le lendemain, ils se levèrent, redevenus guerriers aussi redoutables que jamais, sauf qu'ils ne pouvaient parler (*ac y kyuo-dynt drannoeth yn wyr-ymlad yn gystal a chynt, eithyr na ellynt dywedut*). Voyant sur le sol les corps privés de renaissance des hommes de l'île des Forts, Evnyssyen se dit en lui-même : « O Dieu, malheur à moi d'avoir été la cause de cette destruction des hommes de l'île des Forts ! Honte à moi si je ne trouve pas un moyen de salut ! (*a meuhl ym, ony cheissaf i waret rac hynn!*) » Il s'introduisit au milieu des cadavres des Gwyddyl. Deux Gwyddyl aux pieds nus vinrent à lui et, le prenant pour un des leurs, le jetèrent dans le chaudron. Il se distendit lui-

1. Joseph Loth, *Les Mabinogion*, I, 1889, p. 142-144.

même dans le chaudron au point que le chaudron éclata en quatre morceaux et que sa poitrine à lui se brisa (*ymestynnu idaw ynteu yn y peir, yny tyrr y peir yn pedwar dryll, ac yny tyrr y gallon ynteu*). C'est à cela que les hommes de l'île [des Forts] durent tout le succès qu'ils obtinrent : il se réduisit à ce que sept hommes purent s'échapper...

Sept « hommes » à vrai dire fort importants, puisqu'il y avait parmi eux, outre Manawyddan, Bran, le héros dont la tête, enterrée plus tard comme talisman sur le site de Londres, n'a pas empêché la conquête normande, mais a garanti jusqu'à présent le Royaume-Uni contre les invasions continentales.

Une des versions de la Gigantomachie grecque présente deux formes élaborées du même thème :

Les dieux, dit le pseudo-Apollodore¹, avaient un oracle (λόγιον) disant qu'aucun des Géants ne pouvait être tué par les dieux, mais qu'ils périraient si ceux-ci se donnaient un allié mortel. Ayant appris cela, Gê, la Terre (mère des Géants), cherchait une herbe-remède (φάρμακον) afin qu'ils ne pussent périr non plus par la main d'un mortel. Zeus défendit à l'Aurore, à la Lune et au Soleil de paraître et cueillit l'herbe le premier (τὸ μὲν φάρμακον αὐτὸς ἔτεμε φθάσας). Puis, par Athènes, il fit appel à l'alliance d'Héraclès. Celui-ci frappa d'abord d'une flèche Alcyonée, mais, quand le Géant tombait sur la terre, il revivait. Alors, sur l'avis d'Athènes, Héraclès le tira hors de la Pallénie : c'est ainsi que le Géant périt.

Il n'est donc pas surprenant que, dans l'Inde, la guerre, aux innombrables péripéties, des dieux et des démons comporte un épisode de ce sens : les démons ont à leur disposition un secret pour ressusciter les morts ; les dieux essaient d'apprendre ce secret et par un émissaire bien choisi, que le chapelain des démons ne peut décemment écarter, ils réussissent. Nous ne savons pas en quoi consiste ce secret, comment s'emploie dans la pratique cette *vidyā*, cette « science de faire vivre », *saṃjivānī* : drogue, manipulation, ou plutôt simple formule. Mais l'important est que cet avantage n'appartienne pas directement au peuple des démons, ni à l'un d'entre eux, mais leur soit assuré par le « *kāvyā* » qu'ils ont engagé dans leur parti. C'est Kāvya Uśanas et lui seul, initialement, qui possède ce secret et l'utilise.

Quand le fils du chapelain des dieux vient solliciter d'être novice chez le chapelain des démons et s'engage pour mille ans, on peut penser que Kāvya Uśanas comprend aussitôt de quoi il s'agit : les démons l'ont bien compris. Il accepte néanmoins le jeune homme sans que ni l'un ni l'autre, pendant cinq cents ans,

1. *Bibliothèque*, I, 6, 1.

soulève la question qui eût pu les diviser. Le maître aurait-il finalement transmis à ce disciple exemplaire, après les mille ans de service, le secret qui fait sa puissance? Nous ne savons. Mais il se trouve soudain dans une situation telle qu'il doit ou le transmettre ou perdre sa fille qu'il aime plus que tout au monde. Il le transmet. Il n'est d'ailleurs pas le vrai perdant; du moins ne perd-il qu'un monopole; mais il n'en devient que plus indispensable aux démons puisqu'il leur assure encore, à défaut de la supériorité qu'ils avaient et qu'ils n'ont plus, l'équilibre avec les dieux; s'il les abandonne, ce sera leur ruine, les combattants divins ressusciteront, non les leurs; d'où, à la première difficulté, leur *deditio* totale.

2. *Kaūs et la drogue de vie.*

Pour les mazdéens, l'histoire passée, présente et future du monde est une lutte entre la bonne et la mauvaise création, amplification de la lutte prémazdéenne, indo-iranienne, sans doute déjà indo-européenne, des dieux et des démons. Et, dans cette lutte, la vie est d'Ōhrmazd, la mort d'Ahriman. L'homme primordial *Gaya Marətan*, « le Vivant mortel », ses descendants *Mašya* et *Mašyānag*, « le Mortel » avec sa sœur et épouse « la Mortelle », l'Entité *Amərətāt* « la Non-mort », suffisent à montrer quelle importance ont, dans la religion réformée, ces deux notions en conflit. Mais, passé les temps primordiaux avec leurs personnages fabuleux, il est exclu qu'un héros, si prestigieux soit-il, intervienne dans le conflit cosmique, pour ou contre la bonne création, avec un moyen aussi puissant que le pouvoir de ressusciter les morts, d'annuler ou même de suspendre l'œuvre de mort : *Amərətāt* est de Dieu, et de Dieu seul. Aussi n'est-ce pas dans ses démêlés avec Dieu ni dans ses rapports ambigus avec les div que Kaūs met en œuvre, ou refuse de mettre en œuvre, un pouvoir tout proche de celui que Kāvya Ušanas utilise au profit des *dānava*; ce n'est pas, en particulier, dans l'assaut qu'il donne au ciel à la tête d'une armée de démons et que Christensen a comparé à la Gigantomachie grecque, qui, elle aussi, nous venons de le rappeler, héberge une variété de ce thème; c'est, plus humblement, dans un épisode accessoire malgré sa beauté et dont aucun élément ne dépasse la société des héros; celui que Herman Lommel, en 1938, a bien identifié¹.

Le Rustam de Firdousi est un grand et bon héros, le modèle des héros, mais aussi, pour un prince de caractère contestable

1. Ci-dessus, p. 155-156.

comme est Kaūs, un héros à la fois précieux par sa valeur et inquiétant par sa droiture. Plus d'une fois les exploits extraordinaires de Rustam tirent Kaūs des périls immenses où l'a mis sa légèreté. C'est à Rustam que Kaūs doit notamment son succès final dans l'imprudente et difficile campagne du Māzandarān; c'est Rustam qui le délivre de sa captivité en Arabie; et Rustam encore est de ceux qui le « récupèrent » lorsqu'il tombe lamentablement du ciel qu'il voulait conquérir. Mais Rustam juge son maître, et sévèrement, et il lui arrive de parler. Kaūs, de son côté, supporte mal cette puissance loyale dont, en fin de compte, dépend sa sûreté. Bref, leurs rapports sont, du moins dans la vue médiocre du roi, une rivalité pleine de menaces.

Ils venaient justement de se réconcilier après un de ces orages quand a lieu la tragique rencontre du père et du fils — de Rustam, le père, ne reconnaissant son fils Sōhrab qu'après l'avoir mortellement blessé au terme d'un duel où il a failli lui-même succomber car, dans cette race étonnante des héros sistaniens, le fils vaut le père. Longuement, Sōhrab agonise ¹.

Quelque temps s'étant ainsi passé, dit Firdousi, Rustam se rendit auprès de son fils, l'âme déchirée. Tous les grands, comme Tūs, Gūdarz et Kustaham, l'accompagnèrent. Tous les braves élevèrent la voix en priant Dieu pour le noble Rustam, lui demandant de guérir cette douleur, de l'aider à supporter cette angoisse. Rustam saisit un poignard pour séparer de son corps sa vile tête. Les grands se jetèrent sur lui, le sang coulant des cils de leurs yeux, et Gūdarz lui dit : « Que te servirait-il maintenant de réduire en fumée le monde? Quand tu te ferais cent blessures, quel soulagement en reviendrait-il à ton noble fils? S'il a encore quelque temps à vivre sur la terre, il vivra, et tu dois vivre avec lui; et si cet enfant doit quitter le monde, songe que rien n'est éternel sur la terre. Nous sommes tous la proie de la mort, que notre tête soit ornée d'un diadème ou couverte d'un casque. Quand le temps est venu, il faut mourir; et ce qui sera après la vie, nous ne le savons pas. Qui donc, ô Sipāhdār, est exempt du souci de la mort? Chacun n'a-t-il pas à pleurer sur lui-même? Que le chemin [que doit faire la Mort en nous poursuivant] soit long ou court, nous sommes perdus aussitôt qu'elle nous rejoint sur la route. »

Alors Rustam dit à Gūdarz : « O puissant héros à l'âme brillante! Porte un message de moi à Kaūs. Raconte-lui quel malheur m'a frappé [et dis-lui] : "J'ai déchiré avec le poignard la poitrine de mon vaillant fils, périsse ma main! Si tu as souvenance de ce que j'ai fait pour toi, montre une seule fois

1. *Le Livre des Rois*, édition et traduction par Jules Mohl, II, 1842, p. 174-184 (trad. p. 175-185).

un cœur compatissant à ma détresse. Envoie-moi de ce baume qui se trouve dans ton trésor et qui guérit les blessés, [envoie-le-moi] en toute hâte avec une coupe de vin. Il se peut que Sôhrab guérisse par ta grâce et qu'il devienne, comme moi, un des esclaves qui se tiennent devant ton trône" ¹. »

Le Sipāhdār partit, rapide comme le vent, et porta le message à Kaūs. Le roi lui répondit : « Qui d'entre le peuple est plus honoré que Rustam ? Je ne voudrais pas qu'il lui arrivât malheur car j'ai pour lui un grand respect. Mais si je lui donne mon baume, son fils au corps d'éléphant restera en vie, il servira d'appui à Rustam, le rendra plus puissant et sera sans doute la cause de ma mort ². Et si jamais il me fait du mal, pourrai-je le punir comme il l'aura mérité ? Tu as entendu comment Rustam a dit : "Qu'est-ce que Kaūs ? Encore pourtant est-il roi ; mais qu'est-ce que Tūs ?" Qui contrebalancera dans le monde un homme qui a cette poitrine et cette force, ces bras et ces pieds ? Comment se tiendrait-il humblement devant mon trône, comment marcherait-il sous mon aigle royal, lui qui m'a défié d'injures, qui m'a déshonoré à la face de mon armée ? Si son fils reste en vie, ma main sera remplie de poussière. N'as-tu pas entendu les paroles de Sôhrab ? N'es-tu pas un grand qui connaît le monde ? [Il a dit] qu'il couperait la tête à mille Iraniens et qu'il pendrait Kaūs vivant au gibet. S'il vit, les grands et les petits plieront devant lui. Quiconque aide à sauver son ennemi donne au monde une mauvaise opinion de lui-même. » Gūdarz l'écoula et s'en retourna sur-le-champ. Il arriva auprès de Rustam, courant comme la fumée, et lui dit : « La mauvaise nature du roi est comme la coloquinte, qui ne cesse jamais de porter du fruit. Sa dureté est cause qu'il n'a aucun ami dans le monde, et jamais il n'a fait un sacrifice pour soulager la peine d'un homme. Va toi-même auprès de lui et tâche d'éclairer son âme noire. »

Rustam ordonna à ses serviteurs de préparer un drap tissu d'or et de coucher son fils sur ce drap à fleurs d'or, pour qu'il pût être porté auprès du roi. Le héros au corps d'éléphant se mit en route. Mais lorsqu'un courut après lui en toute hâte pour lui dire que Sôhrab avait quitté ce monde immense et qu'il lui demandait un cercueil au lieu d'un palais. Le père bondit, il poussa un long soupir, se frottant les paupières et les couvrant de sang. Il se jeta à bas de son cheval rapide

1. *ax ān nūš-dārū ki dar ganj i tust
kufā xasta-gān rā kun-ad tan durust
bi nazdik i man bā yak-i jām i may
sax-ad gar firist-i ham akmūn zi pay
magar kū bi baxt i tu bih-tar šav-ad
ču man pīš i taxt i tu kih-tar šav-ad*

2. *va likin agar dārūy u nūš man
dah-am zinda mām-ad gav i pīl-tan
šav-ad pušt i rustam bi nīrū tu rā
halāk dvar-ad bi gumān mar marā*

comme le vent, ôta son casque et se couvrit la tête de poussière. Les grands de l'armée, tous ensemble, jetaient des cris, pleuraient et se lamentaient.

Kaūs a le mauvais goût de déclamer, plus vaine que les plus vaines du précepteur de Néron, une *consolatio ad Rustamum* que celui-ci, avant d'emporter le cadavre de son fils au pays de leurs ancêtres, a la patience d'écouter, démentant par cette maîtrise de soi les craintes et la jalousie du roi :

Lorsque Kaūs eut appris la mort de Sôhrab, il se rendit auprès de Rustam avec un cortège et lui dit : « Tout, depuis le mont Alburz jusqu'à l'eau qui nourrit le roseau, tout est emporté par la rotation du ciel. Il ne faut donc pas tourner ses affections vers la terre. L'un meurt plus tôt, l'autre plus tard, mais tous à la fin traversent la mort. Console ton âme et ton cœur de la perte de celui qui est mort. Tourne l'oreille vers les paroles du sage. Quand tu ferais écrouler le ciel sur la terre, quand tu brûlerais le monde, tu ne rendrais pas la vie à celui qui est mort. Sache que son âme vivra éternellement dans l'autre monde. J'ai vu de loin sa poitrine et ses bras, sa haute stature et sa massue. Le sort l'a amené ici avec son armée pour qu'il y reçoive la mort de ta main. Que veux-tu faire ? Quel remède y a-t-il ? Jusqu'à quand pleureras-tu celui qui est mort ? »

Du point de vue de Kaūs, l'épisode est un sommet dans la compétition pour le pouvoir, en quoi il s'obstine à travestir ses relations avec le plus fidèle de ses généraux. Possesseur de la drogue qui guérit les blessures même mortelles — cette précision ressort des réflexions que Firdousi lui prête —, il refuse de l'utiliser au profit d'un jeune héros dans lequel il ne voit qu'un renfort dangereux, intolérable, pour son rival prétendu. Ainsi ramené à un conflit, à l'illusion d'un conflit personnel, le thème perd en ampleur ce qu'il gagne en pathétique. Quant à notre enquête comparative, l'important est d'abord ce qu'avait découvert Lommel, à savoir que, malgré sa transformation en roi, Kaūs garde un trait qui convient mieux à un sorcier — la possession d'une drogue qui sauve de la mort les plus grands blessés, ce qui équivaut à les ressusciter avant terme —, et par conséquent doit tenir ce trait d'une préhistoire où son prototype, comme l'indien Kāvya Uśanas, était un sorcier. L'important est ensuite que ce privilège ne soit mentionné que dans une scène de demande et de refus entre deux hommes dont l'un, le possesseur, considère l'autre, le solliciteur, comme son ennemi virtuel, en sorte que, à ses yeux, la communication de la drogue entraînerait un renversement fatal du rapport des puissances.

On voit ainsi comment, à partir de la forme indo-iranienne probable de la tradition dont la forme indienne est sans doute un témoin plus fidèle, le « champ idéologique » mazdéen et l'intérêt croissant des hommes de lettres pour les mouvements et les faiblesses de l'âme aux dépens des intérêts et des mécanismes cosmiques, ont produit la scène que seul a conservée Firdousi et chargé l'ambigu Kaūs d'un nouveau péché, que d'ailleurs il n'aura pas à expier.

3. *Kāvya Uśanas, Kay Ūs et la manipulation des âges.*

Il y a deux manières de vaincre la mort : ressusciter ceux qui meurent dans la fleur de l'âge ou, ce qui revient au même, guérir ceux qui ont reçu des blessures mortelles ; guérir cette implacable maladie qu'est le vieillissement, soit en assurant à l'homme l'éternelle jeunesse qui est le statut des dieux, soit en chassant la vieillesse quand elle est venue et en la remplaçant par son contraire. Kāvya Uśanas avait dans son armement magique l'un et l'autre de ces pouvoirs. Il ressuscitait les guerriers morts et son disciple assassiné, il transformait les vieillards en jeunes gens. Mais son second pouvoir s'exerçait aussi et d'abord en sens inverse, non faveur, mais châtement : il punissait les jeunes pécheurs par un vieillissement immédiat. Autrement dit la définition complète de ce pouvoir était qu'il manipulait à son gré, l'accélérant ou le renversant, le cours normal de l'âge.

C (= III). Tel est, du point de vue de Kāvya Uśanas — qui n'y est pas le personnage le plus intéressant, mais nous nous placerons plus tard au point de vue de Yayāti — le sens du troisième et dernier épisode de son roman, épisode qui, toujours du point de vue de Kāvya Uśanas, fait diptyque avec le premier : d'un bout à l'autre de cette série nombreuse et variée d'événements, sa puissance surnaturelle ne se sera manifestée que par des résurrections et par des inversions d'âges. Il faut d'ailleurs préciser. La malédiction dont il frappe Yayāti, toute spéciale qu'elle est, pourrait ne pas être d'un spécialiste de cette manipulation : les châtements que prodiguent les ṛṣi et autres doués couvrent un large éventail de métamorphoses et il n'est pas plus difficile de faire d'un vieillard un jeune homme que de transformer un être humain en serpent ou une femme en garçon. Mais Kāvya Uśanas est plus intimement lié au mécanisme de l'opération. A Yayāti, après l'avoir maudit, il n'accorde pas seulement, d'une façon générale, de transporter sur un de ses

fil, pourvu qu'il en trouve un qui soit volontaire, la vieillesse dont il vient d'être frappé; il lui donne aussi la recette technique de ce transfert, et cette recette consiste à « penser à lui », à « se souvenir de lui », Kāvya Uśanas : en sorte qu'il faut comprendre que c'est directement Kāvya Uśanas qui intervient et fait le troc des âges.

Or un pouvoir très proche appartenait aussi à l'iranien Kavi Usan, à en juger par les livres pehlevi et persans. Un pouvoir uniquement bénéfique, et dans le bon sens : le rajeunissement des vieillards, sans échange. Les textes le présentent de façons diverses, mais le lient toujours aux merveilleux et somptueux bâtiments que le roi s'était fait construire, généralement par les *dēv* réduits en esclavage.

Suivant *Dēnkart*, IX, 22, 4¹, résumant le *Sūtkar Nask*, les sept châteaux, un d'or, deux d'argent, deux d'acier, deux de cristal, qu'il avait fait élever sur l'Alburz avaient une vertu magique : « Tout homme affaibli par l'âge et dont l'âme était proche des tourments du corps, atteignant à cette demeure et transporté rapidement tout autour, son âge (= sa vieillesse) se fanait et la force et la jeunesse revenaient en lui — un ordre était donné pour qu'on n'éloignât pas les hommes de cette Porte — et il avait l'apparence (littéralement : la présence) d'un jeune homme de quinze ans² ».

Le Grand Bundahišn, après avoir mentionné les cinq maisons, une d'or, deux de cristal, deux d'acier, ajoute³ : « Et de là sortaient les fontaines de toutes saveurs donnant l'immortalité qui brise la vieillesse, c'est-à-dire que, si un vieillard entre par cette porte, il sort par l'autre porte comme un jeune homme de quinze ans et ainsi repousse la mort. »

Les auteurs musulmans, qui décrivent complaisamment ces palais, n'ont pas en général noté ce trait, mais, remarque Christensen⁴, « un dernier reste de ce motif presque oublié se trouve dans une notice du livre de Bīrūnī sur l'Inde, où on lit que Kay Ūs, vieillard caduc, se rendit au mont Qāf [substitué au mont Alburz ?] et en revint transformé en un jeune homme beau et fort, s'étant fait un char avec des nuages ». Le thème est ici altéré en ce sens que le bénéficiaire du traitement est Kay Ūs lui-même, et lui seul, mais il ressort du texte qu'il en est aussi

1. Ci-dessus, p. 177.

2. Édition Madan, p. 815, l. 22 — p. 816, l. 5 (traduction du P. de Menasce): *martōm kē xōr hac zarmān tarvēnitak ut jān naxdih ō paxdakih i hac tan būt, ō hān i ōy mām āyāft, tēj pēramōn hān mām vāxēnūt, zarmān hac i ōsānihist ut xōr ut juvānih apāc mat; (ē)framōš dāt ēstēt ku martōmān pat dar apāc mā dārēt) 15 sālak handēmān būt.*

3. 32, 11, édition de B. T. Anklesaria, p. 270 (trad. 271) avec une légère correction du P. de Menasce; la fin est : *kad zarmān mart pat ēn darak andar šavēt, apurnāy i 15 sāl pat ēn darak bēron āyēt, ut marg-ič bē zanēt.*

4. Les *Kayamides*, p. 109.

l'opérateur : il savait ce qu'il allait faire et gagner sur la montagne. Généralisé en une plus vague « immortalité », c'est sans doute ce même thème qui a donné lieu à des indications comme celle du commentaire pehlevi à *Vidēvdāt*, 2¹, ou de *Mēnōk-i Xrat*, 8, 27-28, suivant lesquelles Yim, Kay Ūs (et, dans le dernier texte, Frētōn) avaient été créés immortels et sont devenus mortels par leur propre faute; c'est pour avoir tenté de conquérir le ciel que Kay Ūs perdit ce don précieux, d'après *Dēnkart*, IX, 22, 12².

Les textes cités les premiers, qui prêtent à Kay Ūs, par le moyen de ses palais magiques, le pouvoir général de rajeunissement au profit de tous les hommes, sont les plus précis et pour nous les plus intéressants : ils rendent probable que déjà le prototype indo-iranien avait, outre le pouvoir de sauver de la mort présente ou déjà passée, cette maîtrise des âges dont son dérivé indien et son dérivé iranien présentent deux variétés.

1. James Darmesteter, *Le Zend Avesta*, III, 1893, p. 26.

2. A. Christensen, *Les Kayanides*, p. 79.

CHAPITRE V

Deux romans

1. La légende de Kāvya Uśanas et le type de Kavi Usan.

Ainsi les traits de caractère et les modes d'action, la condition sociale aussi transposée dans le monde invisible, que le roman du premier chant du Mahābhārata prête à Kāvya Uśanas rencontrent dans l'iranien Kavi Usan des correspondants précis, qui engagent à les reporter, et sans doute sous une forme plus voisine de l'indienne que de l'iranienne, sur le personnage indo-iranien dont tous deux prolongent le nom. Mais le roman indien n'est pas un tableau inorganisé de traits de caractère et de moyens d'action : il est véritablement un roman, et très bien composé. A la place où on le lit dans le poème, les personnages principaux n'y sont pas Kāvya Uśanas lui-même, ni les démons en lutte contre les dieux, ni Kaca, ni même le couple de fausses amies Devayānī et Śarmiṣṭhā : tout est ordonné à Yayāti, tout est destiné à expliquer pourquoi l'héritier de Yayāti, contrairement à la règle, est le plus jeune de ses cinq fils, Pūru, ancêtre et éponyme des héros du poème¹. Il est utile et facile de préciser ce qu'il n'y a aucune raison de ne pas appeler un plan.

Chacun des deux premiers épisodes fournit dans sa conclusion une des deux conditions de l'adultère qui provoquera, dans le troisième, le vieillissement prématuré du roi coupable, le dévouement et la récompense du dernier fils. Ces deux éléments sont : 1^o le sort que Kaca jette sur Devayānī, de ne pas épouser un brahmane (peut-être, plus anciennement, un kavi); 2^o l'exigence que Devayānī impose aux démons de lui livrer leur princesse Śarmiṣṭhā comme une esclave qui l'accompagnera, en cette qualité, chez son mari quel qu'il soit. Toute la suite vient

1. Ci-dessus, p. 171-172, et ci-dessous, III^e partie, chap. 1.

de là : ne pouvant plus espérer pour mari un brahmane, Devayānī exige d'être épousée par le kṣatriya qui lui a pris la main pour la tirer du puits, le roi Yayāti; puis elle emmène son esclave-princesse chez son mari de qui celle-ci sollicite et reçoit discrètement sa part de plaisir et de maternité; la fraude découverte, Yayāti est maudit par son beau-père, etc.

Mais les deux premiers épisodes, ainsi convergents, sont déjà liés entre eux par un lien de causalité : si, dans le premier, Kāvya Uśanas n'avait pas communiqué à Kaca la recette de résurrection des morts, les démons seraient plus libres envers lui, pourraient envisager de sang-froid l'idée de le laisser partir, en espérant qu'il ne se mettrait pas pour autant au service de leurs ennemis. Mais les dieux étant maintenant, par Kaca, en possession de la recette, le maintien de Kāvya Uśanas dans leur parti est une question de vie ou de mort; aussi acceptent-ils toutes les conditions, y compris celle, particulièrement humiliante pour le roi et qui en fin de compte se retournera contre Devayānī, de faire de leur princesse l'esclave de la fille de leur chapelain.

A l'intérieur de chaque épisode, la causalité n'est pas moins stricte. Pour nous en tenir au premier, il est naturel que les dieux envoient le fils de leur chapelain chez le détenteur du grand secret : Kāvya Uśanas n'accueillerait personne d'autre que le fils d'un collègue. Il est naturel que la fille de Kāvya Uśanas, toute-puissante sur son père, soit sensible aux attentions de ce charmant garçon, et non moins naturel que les démons veuillent à tout prix supprimer cette espèce d'espion. Voyant que Kāvya Uśanas le ressuscite en l'évoquant du ventre des loups, il est ingénieux, mais naturel, que les démons l'expédient, par une rasade d'alcool cendré, dans le ventre du réanimateur : comment pourraient-ils penser que celui-ci se tuerait pour sauver son disciple? A ce point deux attitudes sont possibles pour Kāvya Uśanas : renoncer en effet à évoquer Kaca de son ventre, ou lui communiquer le grand secret avant de l'en faire bénéficier, avec l'espoir d'être payé de retour; l'insistance, prévisible, de Devayānī, qui prend la forme d'un chantage au suicide, interdisant la première solution, Kāvya Uśanas se résout donc à courir les risques de la seconde, et il n'est pas déçu : ressuscité, Kaca le ressuscite. S'il est naturel que, cinq cents ans après cela, son contrat terminé, Kaca veuille rentrer chez les dieux avec le secret difficilement acquis, il ne l'est pas moins que Devayānī, amoureuse et impérieuse, prétende se faire payer ses services et exige le mariage. Mais le mariage se trouve être doublement impossible : on n'épouse pas la fille de son maître spirituel, et surtout, ayant vécu plusieurs heures dans

les entrailles de Kāvya Uśanas et n'en étant sorti que par une sorte d'opération césarienne, Kaca est devenu littéralement son fils selon la chair — son *guru*, dit-il lui-même, est devenu et son père et sa mère — et épouser Devayānī serait pour lui commettre un inceste. Dès lors, avec le caractère que nous connaissons à cette jeune fille, nous ne sommes pas surpris de la voir se venger au point sensible de l'ingrat : elle annule par une malédiction le profit que Kaca a tiré de mille ans d'efforts. Comment dès lors Kaca ne frapperait-il pas l'orgueilleuse en son point sensible, en la condamnant à déchoir le jour où elle se mariera ?

Il est inutile de prolonger cette glose : le lecteur vérifiera aisément que tout est aussi parfaitement ajusté dans le second et dans le troisième épisode. Et si, d'aventure, un des éléments de l'enchaînement des causes et des effets lui paraît manquer de rigueur, de nécessité, il se gardera de juger d'après nos habitudes de pensée. Je n'ai, quant à moi, rencontré qu'un point qui puisse d'abord paraître faible, mais qui ne l'est pas. Un point d'ailleurs très important : le dilemme où Kāvya Uśanas se considère comme enfermé et d'où il ne sort qu'en communiquant le secret de résurrection. Il faut, dit-il, ou bien que Kaca reste mort, à l'état de cendre, enfermé dans mon ventre comme il l'est présentement, — et alors je perds ma fille, désespérée ; ou bien que je l'évoque, qu'il perce mon ventre comme il a percé celui des loups, et ce faisant, me tue. Le lecteur occidental a envie d'intervenir, de suggérer une troisième voie, naturelle et malodorante : que Kāvya attende tranquillement un jour ou deux, ou qu'il accélère par une médecine la suite ordinaire de toute digestion et, quand les cendres auront été rejetées avec les excréments, il ressuscitera Kaca en l'évacuant de cette gangue désagréable, mais qui n'exigera plus de ménagements. Or c'est impossible : un récit du *Mahābhārata*, où figure un motif très voisin, prouve que, une fois digéré, un être absorbé ne peut plus être ressuscité¹. Au troisième chant, le grand sage Lomaśa raconte à Yudhiṣṭhira, près du tīrtha d'un autre grand sage, Agastya, l'histoire de Vātāpi :

Le démon Ilvala, ennemi juré des brahmanes, a décidé d'exterminer leur race, et il a recours à un procédé simple. Une par une ou par petits groupes, il invite ses futures victimes à un bon repas et leur sert en ragoût son frère le démon Vātāpi, préalablement changé en bouc, égorgé et cuisiné. A peine le plat vidé, il appelle Vātāpi par son nom et celui-ci ressort, intact, perçant les flancs du ou des convives, qui naturellement

1. *Mahābhārata*, I, 96-99.

ne survivent pas. Ilvala a déjà fort entamé l'effectif des brahmanes existant sur la terre quand une intrigue, très intéressante, mais qui n'importe pas ici, amène chez lui le sage Agastya, superbrahmane, accompagné de trois rois. Ilvala le reçoit bien, transforme Vātāpi en bouc et prépare le plat. Les trois rois sont épouvantés. Agastya les rassure : « Ne vous troublez pas, dit-il, je mangerai seul le grand Asura. » En effet, au cours du festin, Agastya mange le bouc tout entier, pour la plus grande joie de l'amphitryon, qui n'en veut qu'aux brahmanes. Quand, après le repas, Ilvala appelle son frère à haute voix, rien ne se passe, sinon qu'Agastya fait entendre un pet formidable, aussi sonore qu'un nuage qui tonne. « Sors, Vātāpi ! » crie encore, plusieurs fois, Ilvala. Agastya lui explique alors en riant : « Comment l'Asura sortirait-il, puisque je l'ai digéré ! » Facile pour un sage de la classe d'Agastya, le miracle a consisté à se donner une digestion instantanée, qui est arrivée à son terme avant qu'Ilvala eût le temps d'exécuter son tour ordinaire. Mais on voit que, accélérée ou non, une digestion complète a pour effet de supprimer toute prise pour une technique de résurrection qui ressemble fort à celle de Kāvya Uśanas. L'histoire de Vātāpi établit donc que le dilemme où s'est soudain vu enfermer Kāvya était bien contraignant, et en outre qu'il lui fallait se décider vite, avant d'avoir digéré. Certes on pourrait objecter que les cendres, ne se digérant pas, auraient été de toute façon évacuées intactes, dans les délais relativement courts que l'on sait ; ce serait beaucoup exiger de l'information physiologique du narrateur.

En regard de ce roman si minutieusement construit, ce n'est pas un roman superposable que présente l'Iran, mais simplement, — illustrés ou utilisés dans des récits fragmentaires distincts et composés à des époques différentes, — un caractère homologue, une situation homologue par rapport à Dieu et aux démons, une richesse homologue, une recette homologue permettant de guérir (ou de ne pas guérir) une blessure mortelle, et une autre permettant de transformer les vieillards en jeunes gens. On gagne donc, pour la préhistoire indo-iranienne, un type de kavi mythique, non son *histoire*.

2. Autres traditions sur Kāvya Uśanas.

Mais dans l'Inde même, le long texte cohérent du premier chant n'épuise pas ce que les auteurs de l'épopée savaient de Kāvya Uśanas, et il arrive que ces informations, étrangères à

ce que nous venons d'étudier ou n'en donnant que des variantes éloignées, rejoignent aussi des éléments du dossier iranien.

Le récit le plus considérable se lit dans un des deux chants encyclopédiques, faits d'apports de plus d'une époque, dans lesquels Bhīṣma, mort en sursis sur le bord du champ de bataille de Kurukṣetra, comble Yudhiṣṭhira et quelques autres des merveilles et des scories de son savoir en tout genre. Comme beaucoup de ces enseignements, celui-ci est donné dans un cadre, avec une coloration sivaïtes : l'heureux temps est loin où le chapelain des démons pouvait tenir en échec la puissance d'un dieu éminent, mais ordinaire, comme Indra; c'est une divinité supérieure, Śiva, qu'il va rencontrer dans ses entreprises¹. Le poète commence par un alléchant questionnaire de Yudhiṣṭhira auquel, comme il est fréquent dans cette partie du poème, Bhīṣma ne répond pas intégralement :

Pourquoi le ṛṣi céleste, le magnanime Uśanas appelé aussi le kavi, fut-il amené à prendre le parti des démons et à s'opposer aux dieux ? Pourquoi voulut-il diminuer l'énergie des dieux ? Pourquoi les démons se sont-ils toujours trouvés en guerre contre les plus éminents des dieux ? Pour quelle raison Uśanas, doué de la splendeur des immortels, reçut-il le nom de Śukra ? Comment gagna-t-il ce degré d'excellence ? Pourquoi, bien qu'en possession d'une si grande énergie, ne réussit-il pas à aller jusqu'au centre du firmament ?

La réponse aux premières questions n'est donnée que par une allusion à un « juste grief » que le kavi aurait eu contre les dieux, allusion qu'éclaire le commentaire autorisé : à la prière d'Indra, la mère d'Uśanas avait été décapitée par Viṣṇu. Si le Mahābhārata ne fait pas ailleurs mention de cette légende, le Vāyupurāṇa la développe, mais d'une façon telle qu'elle n'explique plus ce qu'elle devrait expliquer² : en effet, Uśanas avait déjà auparavant accepté de s'engager au service des démons et le meurtre de sa mère est la conséquence, non la cause de cet engagement. En l'absence d'Uśanas, qui était allé demander à Mahādeva-Śiva le mantra qui leur donnerait le succès, les démons abandonnés à eux-mêmes, effrayés par les dieux, firent appel à la mère de leur chapelain, femme de Bhṛgu, Divyā. Prenant son rôle au sérieux, celle-ci entreprit de dépouiller Indra de son rang et d'incendier le monde des dieux. A la prière d'Indra, qui d'ailleurs entra dans son corps, Viṣṇu la tua, ensuite de quoi, avant de ressusciter sa femme, Bhṛgu

1. *Mahābhārata*, XII, 291 (Calc., fl. 10669-10696).

2. Résumé détaillé du récit (sections 97-98) et des textes parallèles dans V. R. Ramachandra Dikshitar, *The Purāṇa Index*, I, 1950, p. 370, a. v. « Kāvya ».

condamna le grand dieu, par malédiction, à naître sept fois en forme humaine... Mais revenons au douzième chant du Mahābhārata. Nous y lisons ceci, qui répond bien aux autres questions de Yudhiṣṭhira : par la puissance de son yoga, Uśanas pénétra dans la personne du dieu Kubera, seigneur du trésor d'Indra ; le privant de sa liberté à la manière des diables installés dans nos possédés, il lui déroba la totalité de ses richesses, puis ressortit en les emportant. Kubera se plaignit à Maheśvara-Śiva qui, fort irrité, décida d'en finir avec le coupable. Il le guetta, la lance en avant, prête à frapper. Toujours par la force de son yoga, Uśanas se fixa au seul point que la lance ne pouvait atteindre : sur l'extrémité même de l'arme. Mais Śiva plia sa lance, le cueillit dans sa main et l'avalala. Uśanas se mit alors à circuler dans les augustes entrailles. Śiva se livra à de grandes austérités, mais bientôt — au bout de quelques millions d'années — il s'aperçut que, loin de l'anéantir, sa pénitence avait fait prospérer et grandir son parasite. Il se replongea dans les pratiques du yoga, fermant tous ses orifices naturels. Uśanas, de son côté, tout en chantant les louanges du dieu qui le retenait, recommença ses promenades. Tant et si bien que Śiva revint à sa première intention : « Sors par mon urètre ! » cria-t-il, pour être sûr de voir le coupable dès sa libération. Uśanas, qui avait sans doute prévu de sortir par derrière, eut de la peine à trouver cette issue et erra en vain quelque temps, « brûlant de l'énergie de Mahādeva ». Finalement il sortit : c'est de là que vient son nom de Śukra (śukra, « urine »). C'est aussi par suite de cette maladresse finale (?) qu'il ne réussit pas (Śukra, cette fois au sens d'« étoile de Vénus ») à atteindre le centre du firmament. Une fois dehors, Uśanas se trouvait de nouveau exposé à la lance de Śiva, mais la femme de celui-ci, la déesse Ūmā, s'interposa, devenant par cette action la mère du rescapé¹ et du même coup lui donnant un père : « Celui-ci qui est devenu mon fils ne doit pas être tué par toi, car quiconque est sorti du ventre d'un dieu ne mérite pas la mort ! » dit-elle². Śiva sourit et laissa partir Uśanas.

Ce petit roman rappelle les « concours de chamanes » des littératures de l'Asie du Nord, et telle est bien la coloration ordinaire de ces histoires śivaïtes. Mais on y reconnaît aussi, utilisés autrement, plusieurs traits importants du personnage. D'abord, ayant dépouillé le dieu des richesses, Uśanas est lui-

1. Śl. 10692 : *putratvam agamad devyāḥ*.

2. Śl. 10693 :

*hiṃsanīyas tvayā naiva mama putratvam āgataḥ
na hi devodarāt kiñcit niḥṣṛto nātam arhati.*

même devenu fabuleusement riche et, comme il est dit au troisième chant de l'épopée, maître des trésors de l'univers. Puis, Uśanas et Śiva jouant cette fois respectivement les rôles qui sont ceux de Kaca et d'Uśanas au premier chant, c'est-à-dire Uśanas étant prisonnier et non plus prison, la scène qui se développe dans les intestins de Śiva est évidemment inspirée par l'autre et aboutit à la même situation. Qu'il soit sorti par effraction ou par miction, l'être qui a vécu dans le ventre de l'autre est devenu son fils et cette paternité viscérale a les mêmes effets moraux et juridiques que la procréation ordinaire : Śiva ne peut plus tuer Uśanas, et ce serait un inceste pour Kaca s'il épousait la fille d'Uśanas. Il est notable aussi que, bien que de façons différentes et à des stades différents du processus, ce soit un personnage féminin, la femme de Śiva, qui sauve Uśanas, comme c'est la fille d'Uśanas qui sauve Kaca.

D'autre part, on se rappelle que l'iranien Kay Ūs s'était ambitieusement mis en tête d'occuper le ciel, que Dieu le laissa s'avancer avec ses troupes jusqu'à un certain point, puis « quand il eut passé les nuages », le rejeta sur la terre, où, suivant un texte, il se trouva dépouillé de son immortalité naturelle : « Bien qu'il fût entré dans le monde céleste, dit *Aogamadaēca*, 60, il ne peut échapper au domaine de la mort. » Or Bhīṣma enseigne à Yudhiṣṭhira que, en conséquence de son passage par l'urètre de Śiva, Śukra — et il s'agit cette fois, je l'ai signalé, de l'interprétation en planète Vénus — « ne réussit pas à aller au centre du firmament ». Peut-être sont-ce ici deux utilisations divergentes d'une même réflexion déjà indo-iranienne et peut-être déjà de forme astronomique, en tout cas cosmologique, l'aire couverte par l'attaque manquée du ciel ayant été assimilée au champ limité d'apparition de Vénus?

Les textes purāniques donnent, on vient d'en voir un exemple (*VāyuPurāṇa*), quelques autres indications sur le comportement et les aventures d'Uśanas. Il s'agit presque toujours d'épisodes de la guerre des dieux et des démons, tournés à la plus grande gloire du sauveur, tantôt Viṣṇu, tantôt Śiva. La plupart de ces épisodes sont ou des variations ou des proliférations de traditions déjà connues. Ainsi, encore d'après le *VāyuPurāṇa*, nous avons vu qu'Uśanas laisse les démons seuls, exposés aux coups des dieux, pendant qu'il va demander à Śiva le mantra, la formule qui leur donnera la victoire : atténuation sans doute de la « science de résurrection » qui, au premier chant, devait assurer la victoire des démons. Ailleurs il est aussi parlé d'une brève absence — dix ans — du chapelain des démons¹; mais

1. Dikshitar, *loc. cit.* (ci-dessus, p. 201, n. 2).

c'était pour vivre incognito avec une demoiselle, fille d'Indra; Br̥haspati, chapelain des dieux, profita de l'occasion; il se présenta aux démons sous les traits d'Uśanas et prétendit leur apporter le mantra de victoire qu'il avait, disait-il, appris; ils acceptèrent, il s'installa chez eux, et ce ne fut pas pour leur bien. Les dix ans passés, le véritable Uśanas revint, en sorte que les démons virent devant eux deux êtres semblables. Ils choisirent mal, refusèrent de croire le véritable Uśanas, qui se retira, offensé. Les démons reconnurent bientôt leur erreur. Il se laissa toucher et alla plaider leur cause auprès de Brahma. Celui-ci déclara que, plusieurs millions d'années plus tard, ils retrouveraient leur puissance. De fait, sous deux disciples d'Uśanas, Saṇḍa et Marka, les démons mirent les dieux si mal en point que Viṣṇu décida de s'incarner : c'est l'origine de ses avatars humains. Il n'y a évidemment rien, dans ces histoires de sorciers, d'utilisable pour le comparatiste.

D'autres traits sont plus intéressants, tel celui-ci, remarquable par son caractère trifonctionnel : en récompense de formidables pénitences, Kāvya Uśanas reçut de Mahādeva-Śiva trois privilèges : il ne serait jamais vaincu; il disposerait de la richesse; il jouirait de l'immortalité¹. On se rappellera la tradition iranienne sur les châteaux de matières précieuses dans lesquels Kay Ūs à la fois étalait ses richesses et s'affirmait maître des trois fonctions, logeant ses vaches dans les uns, ses chevaux ou ses armes dans d'autres, parfois son mobad dans un autre encore, et se réservant le plus somptueux; or les fontaines de ces palais, entre autres privilèges, donnaient l'immortalité, cette immortalité que d'autres textes attribuent directement à Kay Ūs, du moins jusqu'à sa folle attaque du ciel.

Ces concordances sont précieuses, mais elles ne font qu'augmenter un peu, statiquement, le total des traits, des privilèges notamment, qui sont communs à Kāvya Uśanas et à Kay Ūs : pas plus que le roman du premier chant du Mahābhārata, elles ne permettent d'entrevoir un « roman prototype », où ces traits auraient été déjà dynamiquement et harmonieusement utilisés dans une intrigue unitaire. A ce roman du premier chant, nous n'avons même pas essayé de comparer le « roman de Kay Ūs » qui, avec de légères variantes, se lit dans la plupart des textes d'époque musulmane, dans Firdousi et dans al Tha'ālībī notamment, et dont le Grand Bundahišn, 33, 8-10, donne déjà un résumé, ce qui garantit qu'il était déjà constitué dans le fameux Xvatāy-Nāmak, aujourd'hui perdu ainsi que ses pre-

1. *Ibid.* : *VāyuPur.* 2, 97, 160 : *ajeyatvaṃ dhanatvaṃ avadhyatvaṃ ca vai dadau.*

mières adaptations, qui paraît avoir été la source principale de toute cette littérature épique, de tous ces témoins tardifs de la « tradition nationale ¹ ». Si je n'analyse pas ici ce récit, c'est qu'il est beaucoup moins solidement organisé que le roman indien, et aussi que je l'ai, pour moi-même, confronté au roman indien sans être capable de remarquer aucun parallélisme dans l'articulation des épisodes.

*

1. Christensen, *Les Kayanides*, p. 40-41, Wikander, « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde » (v. ci-dessus, p. 143, n. 1), p. 313-315 (et p. 313, n. 4). Le mot « national », opposé à « sacerdotal », n'est pas heureux, mais il est devenu ici terme technique.

CHAPITRE VI

Maîtres et disciples, hommes et femmes

1. *Le disciple dans le corps du maître, le petit-fils dans le corps du grand-père.*

La liste des correspondances fragmentaires n'est pas close. Il en existe quelques-unes, difficiles à apprécier, à délimiter même, mais qui, appuyées sur les précédentes, méritent au moins réflexion. En voici deux exemples.

On vient de voir que l'épisode de Kaca captif dans les entrailles de son maître avait assez frappé l'imagination des poètes indiens pour produire, retournée aux dépens de Kāvya Ūsanās et amplifiée à la taille du « grand dieu », une variante šivaïte. Peut-être aussi était-il plus essentiel qu'il ne semble d'abord au personnage, au rôle du *kavi*. En tout cas, la tradition pehlevie et épique de l'Iran raconte sur Kay Ūs (Kaūs) quelque chose de différent, mais de même sens.

Quand ce roi eut tenté d'escalader le ciel, dit *Dēnkart*, IX, 22, 7-12¹, résumant le Sūtkar Nask, le châtiment fut multiple : la Gloire des Kavi l'abandonna; Kaūs tomba sur la terre et s'enfuit dans la mer Vourukaša; et, menace plus immédiate, le messager ordinaire de Dieu, Nēryōsang, le poursuivit pour le tuer. Mais, le suivant sur ses talons, la fravaši de son futur petit-fils, Kay Xusrōy — fils de son fils — le protégea. A Nēryōsang qui essayait de l'écarter, elle cria, s'identifiant à celui dont, d'avance, elle était à la fois l'âme et l'ange gardien : « Ne le tue pas, ô Nēryōsang, promoteur du monde ! Car si tu tues cet homme, ô Nēryōsang, promoteur du monde, un dastur destructeur du Tūrān ne naîtra pas, car de cet homme-ci, [Kaūs] sera engendré un homme du nom de Siyāvaxš et de

1. Édition Madan, p. 816, l. 11 — p. 817, l. 10.

Siyāvaxš je serai engendré, moi qui suis Xusrōy, moi qui attirerai celui qui est le plus héroïque (*vīrtom*), du Tūrān [= Frāsiyāp], celui qui met en pièces nombreuses troupes et armées [...], c'est-à-dire que c'est moi qui (retournant la fortune des armes) mettrai en pièces ses troupes et armées, moi qui repousserai au loin le roi du Tūrān. » Ces paroles frappèrent Nēryōsang. Il renonça à tuer Kaūs, dont la seule sanction fut donc qu'il devint mortel¹.

Frāsiyāp (avestique Frañrasyan) est en effet le grand chef fabuleux dont les guerres contre plusieurs des Kayanides et déjà contre Manuščihr symbolisent, dans l'interprétation historique, le conflit permanent de l'Iran et du Touran, et c'est bien par la main de Kay Xusrōy (Husrav), le premier « Chosroès », que prendront fin sa royauté et sa vie.

L'épopée d'époque musulmane n'ignore pas ce trait, mais la fravaši de Xusrōy et la scène pathétique qu'elle anime disparaissent, remplacées par une simple réflexion de Dieu : « Kay Kaūs tomba misérablement et s'évanouit, dit al-Tha'ālībī²; mais Dieu ne voulait pas qu'il pérît, car il savait et avait décrété que, de Kay Kaūs, devait naître Siyāvūš et, de Siyāvūš, Kay Khosroa, qui devait faire mourir Afrāsyāb. »

A la différence de l'ambigu, du changeant Kay Ūs, dont les rapports avec Dieu oscillent entre la soumission et la révolte, Kay Xusrōy, fils de son malheureux fils, sera entièrement « bon »; et non seulement pour Dieu : pour l'Iran aussi. Alors que les imprudences politiques et l'instabilité religieuse de Kay Ūs ont plusieurs fois mené l'empire à de grandes difficultés, Kay Xusrōy le débarrassera définitivement de son constant ennemi. Mais l'épisode de Nēryōsang et de la fravaši met en valeur, entre ces deux êtres dissemblables, une solidarité qui est le fondement même de l'idée dynastique : il faut que Kay Ūs survive, malgré sa révolte contre Dieu, pour que vienne au monde l'utile, le pieux Kay Xusrōy; et inversement, pour que l'actuel Kay Ūs échappe au châtement, il faut qu'intervienne la prévision (ou la fravaši, ou la voix) de son futur petit-fils. Ils sont indissolublement liés par la physiologie, l'un contenant virtuellement l'autre dans son corps et chacun sauvant l'autre.

Nous avons entrevu précédemment comment le kavi-roi de l'Iran a pu sortir du kavi-sorcier des temps indo-iraniens, encore

1. Christensen, *Les Kayanides*, p. 78-79, dont le P. de Menasce a bien voulu améliorer la traduction. P. 82, Christensen rejette arbitrairement cet épisode : « Le récit de l'intervention de la fravaši de Kay Xusrav, qui sauve Kay Ūs des mains de Nēryōsang, est un produit typique de l'imagination des mobads. » En fait, la doctrine des *fravaši* a seulement orienté dans un sens mazdéen la scène traditionnelle destinée à exprimer la solidarité dynastique du grand-père et du petit-fils qu'il porte en lui.

2. *Histoire des rois des Perses*, p. 167.

clair et original dans le RgVeda et conservé dans l'épopée indienne comme une variété particulière de l'espèce brahmane. Nous entrevoyons maintenant davantage : les kavi iraniens forment une *dynastie* constituée par la solidarité des générations, l'héritage de père en fils; les kavi indiens, et sans doute déjà indo-iraniens, forment une *corporation*, dont les membres sont solidaires et où le savoir se transmet de maître à disciple. Pour que la bonne royauté maintienne l'Iran, pour que la « Gloire des Kayanides » continue sa carrière de tête en tête, il faut qu'elles se transmettent régulièrement, chaque terme de la généalogie étant, à son rang, aussi important que les autres; de même, dans la corporation des sorciers, pour que la *vidyā*, le *kāvya*, le savoir surnaturel qui est son bien commun et sa justification se prolonge, le disciple n'est pas moins important que le maître et chacun a besoin de l'autre. L'épithète d'Uśanas, Kāvya, « fils de kavi », témoigne peut-être d'un état de choses où le disciple était souvent le fils, où la corporation tournait déjà à la dynastie. C'est dans cette perspective que l'épisode de Kaca parlant de l'intérieur de Kāvya Uśanas prend tout son sens : le jeune Kaca est attaché au parti des dieux et Kāvya Uśanas à celui des démons, mais, dans cette forme de l'idéologie indienne, la différence d'affectation a peu d'importance, ne comportant pas de note morale; Kaca n'a pas de mérite absolu du fait qu'il sert les dieux et le choix inverse qu'a fait Kāvya Uśanas n'est pas un péché; la moralité est ailleurs, au sein de la corporation (ramenée par le Mahābhārata à la classe brahmanique) à laquelle tous deux appartiennent. Cette divergence entre les systèmes de coordonnées étant reconnue, la scène est proche de celle où la fravaši prête sa voix à Kay Xusrōy contenu à l'état de germe à l'intérieur de Kay Ūs. Autrement agencé, il s'agit encore d'un « salut réciproque » : si Kāvya Uśanas n'acceptait pas de périr en ressuscitant son disciple avec l'espoir, la confiance que son disciple le ressusciterait à son tour, c'en serait fait de Kaca; si le disciple n'était pas fidèle à son devoir et ne ressuscitait pas son maître, c'en serait fait d'Uśanas; dans l'une et l'autre hypothèse, la corporation souffrirait un grave dommage.

Il se peut donc que, diversement traitée, il s'agisse de part et d'autre d'une scène très anciennement conçue pour exprimer sensiblement la solidarité des aînés et des cadets à l'intérieur d'une corporation de magiciens, puis, par l'évolution de celle-ci, à l'intérieur d'une dynastie.

2. Amours interdites et vengeances des femmes.

Le second parallélisme est relatif au rôle de la femme, ici fille, là épouse, dans le roman de Kāvya Uśanas et dans celui de Kay Ūs.

On a certainement noté que le redoutable, l'intraitable Kāvya Uśanas est, dans tous les épisodes, aux ordres de sa fille Devayānī qui, régulièrement, ou bien le décide à faire ce qu'il n'a pas envie de faire (ainsi pour la dernière et périlleuse résurrection de Kaca), ou excite sa colère pour qu'il mette ses pouvoirs au service de sa propre vengeance (ainsi pour la mise en esclavage de la fille du roi des démons et pour le vieillissement soudain de Yayāti). Les dieux connaissent cette faiblesse qui, en envoyant chez lui Kaca comme disciple, recommandent au jeune homme de gagner les bonnes grâces du père, mais surtout de la fille. La puissance de Devayānī sur son père n'est qu'une des manifestations de son impérieuse énergie. Le premier épisode du roman, que nous avons analysé du point de vue de Kāvya Uśanas, est en fait l'association étroite de deux sujets : les rapports sans nuage du disciple et du maître, et les rapports, évoluant du beau fixe à l'orage, du disciple et de la fille du maître. Par ses attentions autant que par ses qualités, Kaca acquiert sans peine la faveur de Devayānī et c'est sur la double (ou triple) intervention de Devayānī qu'il est rappelé de la mort et, finalement, mis en possession du secret qu'il était venu chercher pour les dieux. Les choses se gâtent ensuite, quand il veut prendre congé; Devayānī déclare son amour et, au nom de la reconnaissance qu'il lui doit, veut le contraindre à une union qui serait deux fois coupable : on n'épouse pas la fille de son maître spirituel, qui est comme une sœur; encore moins épouse-t-on la sœur véritable qu'est la fille de l'homme dans les entrailles de qui une circonstance particulière, heureusement rare, vous a placé et qui est ainsi devenu à la fois votre père, puisqu'il est homme, et votre mère, puisqu'il vous a porté en lui; Kaca ne cède pas, Devayānī ne se résigne pas et c'est l'échange des malédictions, dont Devayānī prend l'initiative : le secret dont Kaca a si péniblement acquis le savoir sera inefficace entre ses mains. Kaca se console en disant qu'il le transmettra à d'autres. En sorte que, par la faute de la fille de son maître et de l'amour incestueux qu'elle lui déclare sans résultat, Kaca n'aura été, entre son maître et ceux qu'il informera, qu'un transmetteur, personnellement écarté du pouvoir magique que devait lui donner le savoir reçu.

Le roman de Kay Ūs contient un épisode important et long

dont l'analogie avec celui-ci est sensible si l'on se rappelle que ce qui, dans l'Inde, est « corporation », est devenu dans l'Iran « dynastie » et que le rapport de père à fils a été substitué au rapport de maître à disciple. D'un premier lit, Kay Ūs a un fils doué de toutes les qualités, nommé en pehlevi Siyāvaxš, en persan Siyāvūš. La jeune femme que le roi a ramenée d'Arabie parce qu'elle l'a préservé de mourir de faim pendant sa captivité et qu'il a épousée, voit ce garçon dès son arrivée au palais et, à partir de cette rencontre, l'histoire est coulée dans un moule romanesque bien connu. « Il arriva à Sudābeh, écrit al Tha'ālībī ¹, quand elle vit de loin Siyāvūš, ce qui était arrivé à la femme du gouverneur d'Égypte avec Joseph le véridique : elle devint éperdument amoureuse de lui, la terre si vaste lui fut étroite, sa volonté se trouva anéantie et sa passion pour Siyāvūš atteignit les dernières limites... »

Suit un récit qui, chez les meilleurs narrateurs, contient beaucoup de Lacos et un peu de Sade, et dont le détail importe peu ici². Usant de sa puissance sur le père, la reine obtient, contre le gré de l'intéressé, que le gynécée soit ouvert au fils. Obéissant, celui-ci y pénètre une fois, deux fois, mais résiste aux plus impérieuses sollicitations, aux tentations les mieux ménagées. C'est alors la vengeance de la reine, l'accusation calomnieuse, une sombre mise en scène d'avortement même, auxquelles Siyāvūš échappe par l'honnête miracle d'une ordalie. Mais il en a assez. Il sollicite et reçoit de son père, sur le front de guerre touranien, un commandement d'armée qui bientôt aboutira à son exil volontaire chez l'ennemi, lequel d'abord le recevra bien, lui donnera sa fille en mariage, mais ensuite le fera tuer sans qu'il ait régné, ayant cependant engendré un fils qui, rapatrié, succédera à son grand-père paternel, vengera son père sur son grand-père maternel et vaincra définitivement les Touraniens : ce sera Kay Xusraw. Ainsi, par la faute de la femme de son père et de l'amour incestueux qu'elle lui déclare sans résultat, Siyāvūš n'aura eu, entre son père et son fils, que le rôle d'un transmetteur, personnellement écarté du pouvoir royal qu'aurait dû lui assurer sa filiation.

Le modèle de la femme de Putiphar n'a-t-il fait que préciser, que capter un récit plus ancien dans une ornière plus familière ? Ou bien, pour donner de la matière au règne, les auteurs ont-ils puisé sans raison, directement ou indirectement, dans la Bible ou dans le folklore biblique ? Le Bundahišn, résumant l'histoire, dit déjà que Kay Siyāvaxš commanda l'armée contre le Touranien Frāsiyāp, mais que, « à cause de Sūtāvēh, femme de

1. *Histoire des rois des Perses*, p. 171.

2. *Ibid.*, p. 171-172.

Kay Ūs son père, il ne revint pas en Iran¹ ». Plus anciennement, en dehors de la liste générale des kavi que donnent deux Yašts, qui ne contient aucune précision et où il n'est ni sûr ni probable que tous les personnages nommés soient considérés comme ayant régné, tout ce que les parties conservées de l'Avesta disent sur Kavi Syāvaršan, père de Kavi Haosravah, se réduit à ceci, qu'il fut tué par le Touranien Frañrasyan — ce qui n'implique pas non plus que ce kavi ait été roi; en tout cas, entre Kavi Usađan et Kavi Haosravah sur lesquels, surtout sur le second, les Yašts donnent quelques informations, Kavi Syāvaršan n'est caractérisé que par sa mort, et ceux qui sont nommés entre Kavi Usađan et lui-même ne sont pas caractérisés du tout. On est donc porté à penser que l'« annulation de règne » qui frappe le fils de Kay Kaūs par la faute de la femme de celui-ci prolonge un trait ancien et important de la légende de Kavi Usađan. Si l'on adopte ce parti, l'analogie de l'« annulation de pouvoir » qui frappe le disciple de Kāvya Uśanas par la faute de la fille de celui-ci engage à reporter l'ancienneté du trait plus haut encore, aux temps indo-iraniens, et sans doute, comme tout ce qui apparaît dans cet ensemble, sous une forme plus proche de celle du Mahābhārata que de celle du Shāh-Nāme. Mais alors, quel sens donner et à cette puissance d'une femme, fille ou épouse, sur le grand kavi, et à l'effet fatal de son intervention sur les rapports normaux du maître et du disciple (du roi père et du prince héritier, dans l'évolution iranienne)? À ce point, où toute prise objective échappe, on peut former, sans s'y attacher, diverses hypothèses, notamment celle-ci.

Dans la « corporation » des sorciers kavi, comme chez les Tsiganes de notre temps, les femmes auraient tenu une place plus importante, plus active que celle qui était faite aux femmes dans les milieux sacerdotaux ordinaires (*brāhmaṇī, flāminica...*). Dans leurs rapports avec un kavi, ses employeurs auraient donc dû avoir égard à sa femme, à sa fille, à sa mère. Ainsi s'expliquerait aussi, dans la littérature purāṇique, le rôle de la mère de Kāvya Uśanas : les employeurs de son fils, lors d'une absence prolongée de celui-ci, s'adressent à sa mère, qui prend en effet la direction des opérations. Un lointain renfort à cette hypothèse est peut-être fourni par la seule société, indo-européenne au moins en partie, où le titre de kavi apparaisse, les Lydiens².

1. 33, 10, éd. B. T. Anklesaria, p. 274; Christensen, *Les Kayanides*, p. 62.

2. Olivier Masson, « Lydien *kavē* (καὼς) », *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 1950, p. 182-188; Roberto Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, 1964, s. v. « *kave-* », p. 150; cf. p. 278. En latin et en grec, c'est vers le droit qu'ont été portés des dérivés de la même racine (celle de *caveo*, καὼ) : lat. *cautor* « garant », sans doute *causa* « motif allégué, procès, etc. »; gr. καὼν « gage ». Mais, en grec même, Hésychios donne le mot καὼς (καὼς) « prêtre des Cabires qui purifie des meurtriers ». V. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, II, 1970, s.v. καὼ et καὼν.

Si, dans les inscriptions en langue lydienne, *kave-* peut être un prêtre aussi bien qu'une prêtresse (une fois « kavi de Bakkhos et d'Armas »; mais une fois « kavi de Démètèr »; les autres kavi sont sans précision), c'est uniquement comme titre d'une prêtresse d'Artémis que le mot se lit à l'accusatif, *καυειν*, dans quatre exemplaires d'une formule grecque stéréotypée : ὁ δῆμος ἐτελειμῃσεν Μελετίνην Θεογένους καυειν ἱερατεύσασαν ἀξιώως τῆς θεοῦ, « le peuple a récompensé Méléтинé, fille de Théogène, *kave-*, parce qu'elle a exercé dignement la fonction de prêtresse de la déesse ».

Mais cette puissance particulière des femmes aurait eu son revers, au moins dans le « folklore de la corporation », et dans tous les sens où les *exempla* de n'importe quelle société mettent en évidence les périls que comporte un gouvernement féminin ou influencé par les femmes ou reconnaissant aux femmes une grande liberté.

D'abord, comme chacun sait, elles manquent de jugement. C'est ainsi que, dans la légende purāṇique qui vient d'être rappelée, la conduite de Kāvya Uśanas et celle de sa mère, appelée à tenir sa suppléance, sont bien différentes : alors que lui (et c'est ce qui explique son absence) s'est rendu chez Śiva pour lui demander une « formule de victoire » dans la guerre que ses clients soutiennent contre les dieux, sa mère, aussitôt qu'elle se trouve placée à la tête des démons, gâche la situation par une stratégie excessive et brouillonne : s'attaquant à la royauté même d'Indra, mettant le feu au monde des dieux, elle viole le pacte tacite par lequel les états-majors de tout couple de belligérants s'interdisent certains abus, et elle provoque l'intervention toujours redoutable de Viṣṇu, qui la décapite. Puis il y a le risque des désirs et des sentiments impérieux : c'est celui-là que concourent à illustrer, dans les deux romans composés par les Indiens et par les Iraniens après leur séparation, à partir de conceptions anciennes, les passions également intempestives de la fille de Kāvya Uśanas et de la femme de Kay Ūs. On notera que, comme effet de ces dérèglements, ce que les deux romans mettent surtout en valeur est le désordre qui en résulte dans la *transmission* normale, d'homme à homme, d'un pouvoir (politique ou magique) : le fils du roi Kavi Usa(ḍa)n ne devient pas le roi qu'il devrait être par héritage; l'élève du kavi-sorcier Uśanas ne ranime pas les morts comme il devrait le faire en vertu de l'enseignement reçu.

CHAPITRE VII

Fabrication d'une dynastie

1. *Les Kayanides, dynastie historique?*

Même si l'on retient les concordances que le précédent chapitre a tenté de dégager, il reste que, dans leur développement, dans le groupement et l'importance relative des épisodes, les deux romans, l'indien et l'iranien, n'ont rien de commun : qu'il s'agisse du caractère et des modes d'action du personnage ou de la « société kavi », les divers rapprochements n'ont révélé que des *traits*, introduits, illustrés ici et là de façons bien différentes. Et n'oublions pas que, en dehors du roman du premier chant du Mahābhārata et de celui que le XvatāyNāmak a fourni aux interprètes de la « tradition nationale », quantité de traits « hors intrigue » sont attestés : du ṚgVeda aux Purāṇa d'une part, dans la systématisation de l'histoire des Kayanides d'autre part.

★

Mais ce que nous avons appris par ces réflexions comparatives suffit pour orienter autrement qu'il l'a fait, et qu'il est encore usuel, le problème qu'Arthur Christensen, après avoir exposé les données de l'Avesta conservé et avant de considérer les données existant à l'époque sassanide, a posé à la fin du second chapitre de son livre et qu'il a résolu, sans regarder hors de l'Iran, en quelques mots : « La période des kavis est-elle mythique ou historique¹? » Historique, a-t-il répondu, se fondant sur ce qu'il appelle des « faits », quatre faits, que voici.

1^o Il y a une opposition de type entre les huit kavi et les rois

1. *Les Kayanides*, p. 27-35.

qui les précèdent dans le schéma des Yašts, Haošyañha, Taxma Ūrupi, Yima : alors que ceux-ci sont évidemment « mythiques ou légendaires (tueur de dragon, etc.) », les kavi n'accomplissent — sauf adjonction de traits mythiques, pris au Tricéphale, dans les parties qui concernent leur adversaire touranien Frañ-rasyan — que des « exploits héroïques tout à fait humains » ; « que des traditions postérieures aux Yašts aient amplifié d'épisodes mythiques l'histoire de Kavi Usađan et de Kavi Haosravah, cela ne doit pas nous égarer », puisque même des personnages plus tardifs et sûrement historiques ont reçu des traits « surnaturels ».

2° Les premiers rois, sûrement mythiques, ne reçoivent jamais le titre de kavi, propre aux Iraniens orientaux et historiquement assuré, comme titre royal, pour des roitelets du temps de Zoroastre.

3° Les noms de plusieurs des huit kavi — Aršan, Byaršan, Syāvaršan — sont de type prézoroastrien, ce qui est normal pour une dynastie qui a précédé, de peu sans doute, mais a précédé la prédication zoroastrienne.

4° Si l'on admet, comme la tradition postérieure le dit et comme il est vraisemblable, que les quatre kavi qui vont de Kavi Usađan (le troisième) à Kavi Byaršan (le sixième) sont non des pères et des fils, mais des frères, on « pourra supposer » que ces quatre kavi ont d'abord régné séparément sur quatre territoires qui ont été ensuite soumis par l'un d'eux, Kavi Usađan, dont les Yašts disent « qu'il régna sur tous les pays, sur les hommes et sur les démons », et transmis par lui au dernier kavi, Haosravah, son petit-fils.

Et voici l'image que Christensen propose :

Après tout, il ne serait pas trop hardi de supposer que la série des kavi nous donne un schéma historique embrassant la période depuis l'installation des Aryens émigrés en Iran oriental sous un régime monarchique réglé, jusqu'à la réforme de Zoroastre.

Si l'on accepte cette argumentation, les informations que nous pouvons tirer des Yašts auront une certaine valeur pour élucider l'histoire, autrement inconnue, de l'Iran oriental dans les temps préachéménides. En face de récits qui prétendent être de l'histoire et dont le caractère général n'est pas contraire à l'admissibilité d'une réalité historique, le bon procédé est, à mon avis, de ne pas y chercher à tout prix des mythes, mais de considérer ces récits comme ayant au moins un fond de vérité et de les examiner à la lumière des lois psychologiques de la formation des légendes.

Dans les pays situés entre les déserts centraux de l'Iran et le bassin de l'Indus, les tribus aryennes, venant du nord,

organisèrent une monarchie sous des rois qu'on désignait par le titre de kavi. Un de ces kavi, Usaḍan, réunit sous sa domination tout le territoire aryen; on aurait pu dire de lui ce que le Yašt 10 (13-14) dit poétiquement de Miθra, qu'il « regardait toute la demeure aryenne, où les eaux larges roulent leurs ondes vers Iškata et Pouruta, vers le Margiana, l'Areia, Gava (la Sogdiane) et la Chorasmie ». Il avait un adversaire puissant : Frañrasyan, grand chef des tribus turiennes, qui était aussi, probablement, de race aryenne. Celui-ci, ayant fait tuer Syāvaršan, fils d'Usaḍan, et un autre personnage distingué, Agraēraḥa de la famille des Naravides, réussit à s'emparer du « x^{varənah} kavien », c'est-à-dire à se faire kavi, et, dominateur des Aryens, il combattit et fit mourir un ennemi acharné de ceux-ci, que la tradition appelle, d'un nom d'apparence iranienne, Zainigav. Mais Haosravah, le fils de Syāvaršan, se mit en campagne contre Frañrasyan et lui enleva le pouvoir. Frañrasyan essaya en vain, plusieurs fois, de reconquérir la Gloire divine qui, d'après la croyance des Iraniens, n'accompagne que les rois légitimes; quelques grandes batailles, qui eurent lieu dans une contrée boisée, terminèrent la guerre : Frañrasyan fut battu avec Kərəsavazdah, qui était le soutien principal de son trône, et tous les deux furent enchaînés et tués en vengeance des meurtres de Syāvaršan et d'Agraēraḥa. Cette guerre épique a fait une impression ineffaçable sur les esprits et, de bonne heure, la légende a commencé de parer l'usurpateur de traits qui semblent empruntés à l'homme-dragon, Aži Dahāka.

Avec Haosravah, le temps glorieux des kavi finit, à ce qu'il paraît. On gardait le souvenir d'un fils de Haosravah, Āxrūra, qui n'avait pas porté le titre de kavi. A la période suivante, les pays de l'est ont été dominés, évidemment, par des roitelets qui s'appelaient des kavi. Parmi ceux-ci était Kavi Vištāspa, le converti, le protecteur de Zoroastre.

2. Discussion des arguments d'Arthur Christensen.

Au moment déjà où Christensen le publiait, ce tableau, avec la méthode qui le justifie, aurait dû donner lieu à beaucoup d'objections de détail et de principe. D'abord, des quatre « faits » qui sont appelés à le justifier, certains sont inexactement présentés, les autres ne comportent pas forcément les conséquences que nous sommes invités à en tirer :

1^o Ni les trois premiers rois du « schème des Yašts », ni les héros Ōraētaona et Kərəsāspa, ne sont « plus mythiques » que les kavi; ils ont seulement des mythes plus fantastiques, et surtout plus détaillés, plus pittoresques que ceux dont les Yašts font honneur aux deux seuls kavi sur lesquels ils donnent quel-

ques détails, Usađan et Haosravah. Du premier, sous la forme courte du nom, Usan, nous apprenons simplement qu'il était d'une force prodigieuse (*Yašt* 14, 39) et atteignit au plus haut pouvoir sur tous les pays, sur tous les hommes et sur les démons (*Yašt* 5, 45-47). Escamotant les démons dans sa reconstitution historique, Christensen ne voit dans ces derniers mots qu'une expression imagée signifiant qu'un roi historique du nom de Kavi Usađan avait fait l'unité de l'Iran oriental. Or les *Yašts* ne disent rien d'autre de Haošyañha, le premier roi « mythique », sinon qu'ils développent, analysent chaque terme : Haošyañha demande à la déesse des Eaux (*Yašt* 5, 21) : « Donne-moi ce bonheur [...] que j'atteigne à l'empire suprême sur tous les pays, sur les démons et sur les hommes, les sorciers, les tyrans, les kavi et les karapan, que j'abatte les deux tiers des démons mazaniens et des scélérats varëniens ! » Avec une légère variante, il demande à la déesse Drvāspā (*Yašt* 9, 4) : « Donne-moi ce bonheur [...] que je sois vainqueur de tous les démons mazaniens, que je ne prenne pas la fuite par crainte des démons, mais que tous les démons prennent la fuite malgré eux, terrifiés, et qu'ils se précipitent pleins d'effroi dans les ténèbres ! » Et les trois autres *Yašts* qui lui font adresser des prières à Vayu (*Yašt* 15, 12) et à Aši Vānuhī (*Yašt* 15, 25) ou qui parlent de ses succès (*Yašt* 19, 26) ne font que répéter l'une ou l'autre de ces formules. En vertu de quel critère décide-t-on que la victoire « sur tous les hommes et les démons » est une représentation mythique quand il s'agit de Haošyañha et qu'elle n'est que métaphore, enjolivement, expression du « langage stéréotypé des *Yašts* » quand il s'agit d'un kavi ?

2° Le « fait » constaté se limite à ceci, que le passage du mot kavi au sens de chef politique, roi, est propre à l'Iran oriental et donc que les récits des kavi-rois — *qu'ils soient historiques ou mythiques* — doivent provenir de cette partie de l'Iran.

3° Que trois des noms des kavi aient des formes prézoroastriennes donne seulement à penser que, *mythiques ou historiques*, ils sont en effet antérieurs à Zoroastre.

4° Il est clair qu'il ne s'agit pas d'un fait mais d'une supposition, qui implique d'avance comme acquis ce qu'il s'agirait de démontrer.

Quant à la méthode, quant à la reconstitution de faits historiques à partir des légendes dont on ne retient que les parties « raisonnables », « vraisemblables », en éliminant le reste, c'est un jeu aussi facile qu'arbitraire, et donc vain. De plus, on voudrait bien connaître ces « lois psychologiques de la formation des légendes » qui permettent de dégager ainsi, objectivement, « un fond de vérité » ; elles existeront peut-être un jour ; au point

où en sont les études en ce domaine, elles ne servent qu'à couvrir d'un grand mot les préférences du critique.

En réalité, Christensen a éludé le vrai problème, qui eût dû précéder ses premières remarques, qui est comparatif, et dont l'énoncé est simple : la comparaison fait-elle ou non apparaître entre l'iranien Kay Ūs et son presque homonyme indien, le sûrement mythique Kāvya Uśanas, des concordances qui ne peuvent s'expliquer ni par le hasard ni par l'emprunt de l'Inde à l'Iran ? Si la réponse est négative, la voie est libre pour l'entreprise de Christensen, avec tous ses risques ; si la réponse est positive, l'entreprise est d'avance condamnée, Kay Ūs étant, lui aussi, une figure mythique insérée dans l'histoire. Or nous savons maintenant que de telles concordances existent. Elles sont trop nombreuses, trop précises et trop singulières pour pouvoir s'expliquer par le hasard. D'autre part, un emprunt de l'Inde à l'Iran est exclu, puisque c'est l'Inde qui a gardé la valeur ancienne, magico-religieuse, du terme kavi, considérablement altérée en Iran. Enfin, un emprunt dans l'autre sens n'est pas plus admissible, étant donné que les concordances portent non pas sur ce qui s'emprunte aisément, à savoir des récits continus, mais sur des traits de caractère et des modes d'action qui ont été différemment mis en scène et en valeur par les Indiens et par les Iraniens.

Cette constatation comporte des suites considérables.

D'abord elle confirme une fois de plus que, par-dessus le silence ou la courte sélection d'informations que contiennent, dans l'Inde comme dans l'Iran, les plus anciens textes, des textes plus récents, parfois tardifs, ont conservé, en les mettant au style de leur temps, des traits que leur concordance oblige à reporter à la communauté indo-iranienne. Il faut donc corriger en ce sens la perspective d'évolution proposée par Christensen : les « nouveautés » que les textes pehlevi et l'épopée d'époque musulmane rapportent sur Kay Ūs ne sont nouvelles que dans la forme, dans le costume, dans l'affabulation ; en réalité elles conservent une matière prézoroastrienne. Le problème n'est plus de savoir d'où ont été tirés les principaux morceaux de cette matière, ceux qui viennent d'être reconnus communs à ces textes et au Mahābhārata, mais pourquoi les parties conservées de l'Avesta, avant tous les Yašts, les ont passés sous silence.

En second lieu, ce n'est pas seulement cette matière, ces traits, ces modes d'action de Kay Ūs qui sont d'origine « mythique » — disons, plus modestement, légendaire, — c'est le personnage lui-même : il serait acrobatique d'admettre qu'il ait existé, dans une dynastie de kavi-rois, un homme authentique

nommé Kavi Usa(ḍa)n comme le légendaire *Kavi Uśan indo-iranien, et dont le type et l'histoire réels, oubliés, auraient été remplacés par le type et la légende traditionnels de cet homonyme. Si l'on tient à considérer comme historique en son fond la dynastie des kavi, il sera plus plausible de penser que, vers le milieu de cette dynastie, les responsables de « l'histoire » ont inséré, avec son nom, son caractère et ses actions, un kavi célèbre, mais appartenant à la fable.

3. *Autres thèmes mythiques dans l'histoire des Kayanides : le héros dans le roseau marin.*

Mais — et c'est le troisième sujet de réflexion qui s'impose — s'agit-il bien d'une audacieuse insertion du légendaire dans l'historique? Autrement dit, par contagion, n'est-ce pas au contraire l'ensemble de la dynastie des kavi, avec tous ses principaux représentants, qui devient suspecte de n'être que de la légende historicisée?

Certes, la preuve n'est possible que pour Kavi Usa(ḍa)n : les autres noms de la dynastie sont propres à l'Iran, ne se retrouvent pas dans l'onomastique indienne, réelle ou légendaire, sauf celui du dernier kavi, Haosravah, auquel correspondent dans les Védas, dans le Mahābhārata, plusieurs Suśrāvās, dont le peu qu'il est dit ne se prête à aucune comparaison avec le dossier de Haosravah; mais ce nom, qui signifie « à la bonne gloire, très glorieux » et qui serait en grec Εὐκλής, était si facile à former, si banal, qu'il n'impose pas l'hypothèse d'une origine commune comme fait à elle seule la complexe concordance du védique Kāvya (kavi) Uśanas et de l'avestique Kavi Usan. Cependant, avertis par le cas de ce dernier, nous devons prendre garde à ce que disent des autres kavi les mêmes textes, pehlevi ou persans, qui se sont révélés pour lui si conservateurs. Or plusieurs de ces textes disent et ne disent que des choses merveilleuses qu'on n'osera plus, sans autre examen, traiter d'« addition tardive », d'« enjolivement ».

Pour l'un des premiers, il s'agit même d'un thème mythique qu'on peut identifier et dont l'existence déjà indo-iranienne a été établie il y a trente ans, par la constatation d'une concordance entre un épisode du Mahābhārata et un récit arménien qui mettent tous deux en scène le même personnage divin¹. Il s'agit du dieu de la victoire, Indra *Vṛtrahān* « tueur de Vṛtra » (ou « destructeur des résistances ») dans l'Inde, *Vahagn* en

1. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 111-121.

Arménie, c'est-à-dire, sous une forme empruntée au moyen-iranien, le *Vərəθraǵna* de l'Iran. Le Mahābhārata conte comment, entre sa victoire sur Vṛtra et la consécration qu'il semble qu'elle aurait dû lui valoir immédiatement, Indra disparaît, va se loger, sous une apparence menue, dans la tige d'un lotus situé sur une île au milieu de l'océan; il faut que le dieu Feu le trouve, puis que le chapelain des dieux l'incante, le « regonfle », après quoi seulement il sort triomphalement de la tige, non sans avoir institué un sacrifice où le Feu et lui-même sont étroitement associés. Un fragment de chant de l'Arménie mazdéenne raconte, lui, la naissance même de Vahagn : dans le sillage d'une fumée, d'une flamme, il s'élance, sous l'apparence d'un jeune homme aux cheveux de feu, hors de la tige d'un roseau qui se trouve au milieu de la mer; et il commence sa carrière d'« étouffeur de dragons », *višapakal*.

Aux temps indo-iraniens, c'est sûrement à Indra Vṛtrahan qu'appartenait, naissance ou renaissance, cette spectaculaire épiphanie. Mais on sait qu'Indra a été l'une des principales victimes de la réforme zoroastrienne; il est devenu l'un des archidémons opposés terme à terme aux nouveaux archanges, et sa fonction de guerrier, corrigée, moralisée, mise au service de la bonne religion, a été partagée entre un dieu traditionnel, de tout repos pour les réformateurs, Miθra, et une abstraction personnifiée, la Victoire, *Vərəθraǵna*, où survit en transparence le titre du dieu déchu. La légende arménienne de Vahagn prouve que, dans certaines formes du mazdéisme, le thème du dieu guerrier attendant à l'intérieur du roseau marin l'heure de sa manifestation, avait été transféré tel quel sur *Vərəθraǵna*. Ce n'est pas le cas du zoroastrisme strict, tel qu'il s'exprime dans l'Avesta conservé et dans les résumés pehlevi des parties perdues de l'Avesta sassanide. Le thème n'a pas été supprimé pour autant; il a été seulement abaissé du niveau divin au niveau héroïque, et compliqué par sa combinaison avec un concept mythique propre aux Iraniens, mais très important chez tous les peuples de la famille, même chez les Scythes, et par conséquent prémazdeen : celui de *x^varənah* (pehlevi : *xvarrah*), lui-même étroitement lié à la Victoire, nommément à *Vərəθraǵna*. Le *x^varənah* est, pour un prince, sur un prince, la marque sensible, le signe et le garant de la faveur, mieux : de l'élection divine. Artificiellement sans doute, le Bundahišn en distingue trois sortes, celle des rois kavi, celle des Iraniens, celle des prêtres. En tout cas le *x^varənah* a la particularité de se transmettre, ou plutôt de passer, par la volonté de Dieu, d'un élu qui a achevé son temps à un autre qui le commence, de se retirer aussi d'un élu qui a démerité.

C'est ainsi que le *xvarənah* de Oraštaona (pehlevi : Frētōn), le vainqueur du Tricéphale — en quoi il a pris la place du *Trita indo-iranien et répond au Trita védique, auxiliaire d'Indra ou substitué à Indra dans le meurtre du Tricéphale —, se trouve mis en réserve pour un autre bénéficiaire, qui sera justement le second, sinon le fondateur, de la dynastie des rois-kavi : Kavi Aipivohu, pehlevi Kay Apivēh. Sous quelle forme ? Le récit du Grand Bundahišn, qui donne la seule tradition connue sur ce kavi, est complexe, obscur en plus d'un point, mais clair sur celui qui nous importe ¹.

Le *xvarrah* de Frētōn s'était installé sur la racine d'un roseau, dans la mer Frāxvart. Par sorcellerie, Nōtargā transforma une vache en bouc sauvage et la conduisit là. Il moissonna les roseaux et, pendant un an, en nourrit la vache, en sorte que le *xvarrah* entra dans la vache. Il ramena la vache chez lui, la trayait et donna le lait aux trois fils qu'il avait, Vāmūn, Šun et Changrañhā. Mais le *xvarrah* n'alla pas dans ses fils, mais dans Frānak, [sa fille]. Nōtargā voulut tuer Frānak, elle échappa à son père, grâce au *xvarrah*, et fit le vœu de donner son premier enfant à Ušbām. Alors Ušbām la sauva de son père. Le premier enfant qu'elle mit au monde fut Kay Apivēh, qu'elle donna à Ušbām. Elle revint avec Ušbām, [... ?...] comme compagne d'Ušbām.

Nous sommes ainsi en plein merveilleux, et le premier temps de cette merveille — les autres restant inexpliqués — répond au problème, dérivé de la tradition indo-iranienne sur le mode soit de renaissance, soit de naissance du dieu de la victoire, et cela dans une formulation que commande la nature du *xvarənah* : « Comment, en vue de sa réutilisation au profit d'un nouvel élu, faire sortir du roseau marin où il s'est retiré le *xvarənah* d'un héros victorieux ? »

Ainsi, le deuxième kavi aussi, comme le sixième, semble avoir bénéficié d'une histoire fabriquée avec d'anciens mythes, en partie indo-iraniens : l'historicité de la dynastie comme telle ne s'en trouve pas renforcée. Si l'on y tient, on pourra réserver la possibilité qu'une série de rois kavi ait existé, voire sous les noms que leur donne l'« histoire » (sauf, bien entendu, Kavi Usa(ša)n, pris en flagrant délit d'irréalité historique jusque dans son nom), et que les événements réels de leurs règnes, leurs vrais caractères, etc., aient été entièrement recouverts, remplacés par des matières légendaires préexistantes, plus prestigieuses. Cette complication me paraît, quant à moi, sans appui et sans nécessité.

1. 35, 38, édition B. T. Anklesaria, p. 298. Pour certains éléments du récit (les fils éliminés, la fille élue, le lait), v. ci-dessous p. 326-327, 350-351.

4. *L'interdiction de l'ivresse.*

Il faudra étendre l'enquête à tous les kavi tels qu'ils sont présentés, parfois avec des détails « nouveaux », par les textes d'époque musulmane, à partir du XvatāyNāmak ou d'autres sources pehlevies perdues. D'autres concordances indo-iraniennes apparaîtront sans doute, d'autres mythes ou légendes historici-sés se laisseront reconnaître. Je ne citerai qu'un exemple, intéressant d'une part le premier personnage de la dynastie, Kavi Kavāta, et derechef l'indien Kāvya Uśanas d'autre part.

Dans les Yašts, Kavi Kavāta n'est qu'un nom. Le Grand Bundahišn lui attache un thème fréquent dans les légendes de fondateurs¹ : un lointain descendant de Manuščihr, donc de Frētōn, nommé Uzāv, aperçut un jour un bébé grelottant de froid dans un panier abandonné sur une rivière; il le prit, l'éleva, et le nomma « l'enfant trouvé ». Rien n'est rapporté de son règne, sinon qu'il fut le père² (et l'on ne voit pas bien comment, étant donné le récit qu'on vient de lire sur la naissance de celui-ci) de Kay Apivēh. Les écrivains d'époque musulmane lui ont fabriqué un règne avec des lieux communs : villes construites, nommées et rendues prospères, ouverture de canaux, institution des pierres milliaires et de l'impôt du dixième (Bel'amī). Seul al Tha'ālībī lui attribue une aventure plus précise³ :

Un jour que, se tenant sur la terrasse de l'un de ses palais, il contemplait les champs verdoyants qui se trouvaient tout autour, son regard, aussi loin qu'il le portait, ne rencontrait que la verdure. Pendant que, charmé de cette preuve visible de la culture, il jouissait et repaissait ses yeux de la beauté du spectacle, il aperçut au loin, dans un interstice de verdure, quelque chose de noir sur du blanc. Ayant donné l'ordre d'y envoyer en toute hâte un homme qui lui en apporterait l'explication, le messenger, à son retour, raconta qu'un homme se rendant d'un village à un autre, complètement ivre, était tombé dans le champ comme un corps mort et qu'un corbeau, s'étant abattu sur lui, lui avait arraché les yeux. Kay Kobād, très affecté par ce fait, fit proclamer la défense de boire du vin et les peines les plus sévères contre les buveurs. Alors, le peuple s'abstint de boire du vin pendant un certain temps.

Or il advint un jour qu'un lion s'étant échappé de la ménagerie, personne ne put l'arrêter ni le ramener, jusqu'à ce que vînt à passer un jeune homme qui le saisit par les oreilles, le monta comme on monte un âne et le fit marcher docilement,

1. 35, 28, édition B. T. Anklesaria, p. 296.

2. *Ibid.*, 35, 29, p. 296.

3. *Histoire des rois des Perses* p. 149-152.

puis le remit à ses gardiens. Son aventure fut rapportée à Kay Kobād qui en fut fort étonné et dit : « Le jeune homme ne peut être que fou ou ivre. » Il le fit appeler et lui dit : « Fais-moi connaître sans mentir comment tu as pu être assez téméraire pour aborder le lion et le monter, et tu seras exempt de blâme. » Le jeune homme répondit : « Sache, ô roi, que j'aime une cousine, qui est tout pour moi dans le monde. J'avais la promesse de mon oncle qu'il me la donnerait pour femme, mais il a manqué à sa parole et l'a mariée à un autre, à cause de mon humble position et de mon dénuement. Quand j'en fus instruit, je fus sur le point de me tuer et mon désespoir fut extrême. Alors ma mère, qui avait pitié de moi, me dit : "Ceci, mon fils, est un chagrin que tu ne pourras vaincre que par trois coupes de vin, qui te soulageront un peu. — Comment pourrais-je boire du vin, lui dis-je, étant donné la défense du roi?" Elle me dit : "Bois en te cachant; la nécessité rend licite la chose défendue; d'ailleurs, qui te dénoncera?" Alors je bus quelques coupes après avoir mangé du kebab, je sortis avec toute la force du vin, de la jeunesse et de l'amour, et j'accomplis mon exploit avec le lion. » Le roi fut fort étonné. Il fit venir l'oncle du jeune homme et lui ordonna de rompre le mariage de son gendre et de sa fille et de marier celle-ci avec son neveu. L'oncle s'exécuta et Kay Kobād lui fit un présent. Il attacha le jeune homme à sa personne et l'aida à surmonter sa mauvaise fortune. Puis il fit adresser au peuple cette proclamation : Buvez du vin autant qu'il faut pour vous mettre à même de chasser le lion; mais gardez-vous d'en boire jusqu'à tomber dans un état où les corbeaux vous arrachent les yeux ! Le peuple reprit alors l'habitude de boire du vin, tout en évitant d'aller jusqu'à l'ivresse complète.

On reconnaît ici un thème assez largement répandu du folklore des boissons spiritueuses : pour une raison variable, un roi en interdit l'usage; quelqu'un contrevient à la défense, est amené devant le roi et, par son esprit, sauve sa tête; quelquefois en outre l'interdiction est levée ou tempérée. Dans le Proche-Orient, l'histoire est attribuée à divers sultans ¹, mais on en a noté une variante jusque dans le Nord scandinave. Saxo Grammaticus raconte en effet que, sous le roi fabuleux Snio, un mauvais temps excessif gâta la moisson et provoqua la disette ². Ayant remarqué que l'on consommait en bière plus de grain qu'en nourriture solide (*cum aliquanto maiorem bibulorum quam edacium impensam animaduverteret*), le roi interdit les beuveries (*conuiuiorum usum abrogans*), interdit même tout brassage. Le peuple se soumit, sauf un *quidam petulantioris gulae* qui,

1. Par exemple, dans un de mes « Récits Oubykh III », *Journal Asiatique*, CCXLVII, 1959, p. 167-170.

2. *Gesta Danorum*, VIII, 11, 12.

par trois fois, grâce à des stratagèmes d'une amusante finesse (*a ridiculi operis acumine*), tourna le décret et se justifia devant le roi : d'abord, au lieu de « boire », il « lécha » la bière; puis il « fit boire » la bière par des gâteaux (*crustulis*) qu'il « mangea » ensuite, se procurant ainsi indirectement l'ivresse souhaitée (*capace liquoris offula uescebatur cupitamque crapulam lento gustu prouexit*) ; enfin il se mit à boire publiquement et, quand le roi l'interrogea pour la dernière fois, il lui expliqua que c'était par pitié pour lui, le roi, qu'il continuait à brasser la bière en dépit de l'interdiction, afin que, le jour des obsèques royales, on ne manquât pas de ferment pour la bière de l'indispensable beuverie funéraire. Cette ironie (*cauillatio*) fit honte au roi, qui leva l'interdiction.

Mais revenons à l'Iran : le règne du premier kavi est ainsi marqué par la prohibition du vin, à quoi s'est accrochée une variante du thème folklorique justifiant l'atténuation de l'interdit. On ne peut certes penser qu'il y ait quoi que ce soit d'historique sous l'anecdote; mais peut-être le « type » kavi excluait-il l'abus ou l'usage des boissons alcooliques. Dans l'Inde en effet, c'est à Kāvya Uśanas que le Mahābhārata attribue, et sans repentir ni atténuation, la prohibition de la *surā*, c'est-à-dire d'une de ces boissons, prohibition qui ne concerne, il est vrai, que les hommes de sa classe sociale, les brahmanes (on se rappelle que Kāvya Uśanas, et avec lui le type kavi, a été normalisé en brahmane dans l'épopée). C'est en effet dans de la *surā* que ses employeurs les démons lui avaient fait boire les cendres de son disciple Kaca pour l'empêcher de lui appliquer sa « science de vie ». Le résultat avait été sa propre mort, encadrée de deux résurrections. Une fois remis de cette épreuve, il tourna d'abord sa colère contre la *surā* : ayant constaté sur lui-même la « destruction de conscience », *saṃjñānāśa* dont elle est la cause, il résolut de protéger les brahmanes de ce risque et formula une malédiction contre ceux d'entre eux qui, à partir de ce jour, par égarement, se laisseraient aller à boire : leur faute serait aussi grave, avec d'aussi graves conséquences dans ce monde et dans l'autre, que le plus grave péché qui soit, le meurtre d'un brahmane.

Cette petite scène est d'autant plus remarquable que, dans ce qui précède, rien n'a fait allusion à une perte de conscience, à l'ivresse : les démons auraient aussi bien mêlé les cendres à n'importe quelle boisson colorée, et c'est avec un complet sang-froid que Kāvya a examiné la situation avec sa fille. D'autre part, pour l'institution de cet interdit, les docteurs indiens auraient pu trouver, parmi leurs nombreux répondants mythiques, ṛṣi de toutes sortes, un garant plus rassurant, plus strictement sacerdotal que ce sorcier, chapelain des démons. S'ils la lui

attribuent en ce passage qui contient tant d'éléments d'une très ancienne légende, c'est sans doute qu'ils ont été fidèles à une tradition. On est ainsi conduit à penser que l'épopée indienne a soit conservé, soit ajouté dans la dotation de son kavi par excellence un trait en effet « kavique », dont certains savants iraniens se sont servis de leur côté pour remplir le règne sans événement du premier de leur longue liste de kavi.

5. *Kay Ūs et Srīt.*

Il semble enfin possible, dans la geste même de Kay Ūs, de déterminer l'origine indo-iranienne d'un épisode auquel, dans l'Inde, ce n'est pas le roman de Kāvya Uśanas qui fournit l'équivalent.

Il a été rappelé dans l'Introduction ¹ que, à côté de Oraētaona, l'Iran, l'Avesta déjà, a conservé un Ōrita, dont le nom recouvre exactement celui du Trita indien qui, quant à l'action, a pour répondant Oraētaona; et aussi que ce Ōrita avestique apparaît investi, contre les maladies-démons créées par le Mauvais Esprit, d'une fonction médicale. Il a été rappelé enfin à cette occasion que, dans le rituel védique et dans les mythes justificatifs, Trita a pour office de décharger l'homme de certaines souillures : il les prend sur lui et les élimine en les reportant sur de grands pécheurs et, de proche et proche, sur les auteurs de péchés inexpiables. Or ces souillures sont celles qui résultent de meurtres d'ailleurs utiles et nécessaires; dans le mythe, celui du Tricéphale (dont il décharge Indra), dans les rituels, celui de la victime sacrificielle (dont il décharge le sacrifiant).

Sous la forme attendue Srīt, le Ōrita avestique subsiste dans les livres pehlevs. Il a même été détripilé et l'un de ces Srīt, dans un épisode du règne de l'ambigu Kay Ūs, joue un rôle qui rappelle celui de Trita, « bouc émissaire » d'Indra : il est le « bouc émissaire » du roi ².

Le mazdéisme n'admettant plus les sacrifices d'animaux, c'est à propos du meurtre criminel d'un bœuf merveilleux, et non du meurtre nécessaire d'un bœuf-offrande, qu'il intervient. Pour régler les différends sur le tracé de leurs frontières, Iraniens et Touraniens s'en remettaient à un bœuf qui, de son sabot, marquait la juste ligne. Impatient du contrôle de cet animal éminemment « miθrien », et inspiré par les démons comme il le fut plusieurs fois au cours de son règne, Kay Ūs décida de le

1. Ci-dessus, p. 138.

2. *Zātspram*, 4, 9-26; *Dēnkart*, VII, 2, 61-66. Marijan Molé, *La Légende de Zoroastre d'après les textes pehlevs*, 1967, p. 24-26. *Heur et malheur du guerrier*, p. 31, n. 3.

tuer et envoya à cet effet un de ses officiers, nommé Srît, « le septième de sept frères » (cette précision étant sans doute la trace d'une valeur ordinale du nom, « troisième de trois, le dernier de trois », dans un état de langue où la forme Srît ne rappelait plus le nombre cardinal « trois » ni l'ordinal « troisième »). Quand il s'approcha, le bœuf, d'une voix humaine, lui fit des reproches qui le déconcertèrent au point qu'il retourna devant le roi et demanda la confirmation de l'ordre. L'ordre fut confirmé et Srît alla tuer le bœuf. Mais aussitôt après son âme fut envahie par un trouble insupportable et, revenu devant le roi, il lui demanda de le tuer.

— Pourquoi te tuerais-je, répondit Kay Ūs, puisque ce n'est pas toi qui as voulu cela ?

— Si tu ne me tues pas, dit l'officier, c'est moi qui te tuerai.

— Ne me tue pas, car je suis le monarque du monde (*dēhpat i gēhān*).

Srît insista tellement que le roi l'envoya en un lieu où se trouvait une sorcière en forme de chien qui, lorsque Srît la frappa de son épée, se dédoubla; les sorcières se dédoublèrent ainsi à chaque coup reçu et, quand elles furent un millier, Srît périt, lacéré.

Le péché du roi, revendiqué par le roi, est ainsi assumé par l'exécuteur, Srît, comme le péché du dieu indien est assumé par son collaborateur Trita. Rempli de peine, Srît va chercher une mort qui apparemment met fin à la souillure, expie le meurtre dont le roi, en tout cas, ne subit aucun châtement, même spirituel. Plus technicien, Trita sait comment se débarrasser à son tour, sur de grands pécheurs, de la souillure dont il a d'abord délivré le dieu (ou le sacrifiant). Les ressorts des deux transferts sont du même type et l'analogie est soulignée par les expressions des deux récits : « Indra fut assurément libre [du péché] parce qu'il est dieu », explique *ŚatapathaBrāhmaṇa*, 1, 2, 3, 2, « Ne me tue pas, dit Kay Ūs lui-même au justicier, car je suis le monarque du monde. »

Les « historiens » qui s'occupaient à garnir le règne du grand kavi ont judicieusement choisi cette matière : prolongeant un type de sorcier indo-iranien qui louvoyait entre les dieux et les démons, Kay Ūs, roi, oscille constamment, nous l'avons vu, entre le bien et le mal et commet des péchés que Dieu n'aurait laissé chez nul autre sans expiation. Il était séduisant d'annexer à sa geste un épisode qui illustre son côté de malignité, mais où un « bouc émissaire » traditionnel rendait compte de cette longue impunité.

6. *Problèmes.*

Le dossier des Kayanides n'est pas entièrement couvert par les réflexions qui précèdent. Elles suffisent peut-être à déconseiller d'y chercher le souvenir enjolivé d'événements réels. Deux problèmes dès lors se posent qui ne seront pas traités ici.

L'un concerne la soudure de l'histoire purement légendaire de l'Iran, ainsi considérablement allongée, et de l'histoire proprement dite, si déformés qu'y soient les figures et les événements connus par ailleurs, tel que le temps des Achéménides réduits à deux Dārā, tel que le temps d'Iskender et de ses successeurs. Comme toujours en pareil cas, il est difficile de répondre¹. A Rome, c'est sous le quatrième roi, Ancus Marcius, qu'on pense entrevoir les premières traces de faits authentiques : développement et organisation de la plèbe, ouverture à l'influence, bientôt à la domination étrusque; mais ces faits ne garantissent même pas qu'il ait existé un roi de ce nom, que la gens Marcia, active et ambitieuse au quatrième siècle, a pu imposer aux fabricants de l'histoire des origines. Pour les Ynglingar, pour les Skjöldungar scandinaves, l'incertitude est beaucoup plus grande et peu de critiques osent prendre parti. On débattrait de même longtemps, je le crains, pour l'Iran, avec la circonstance aggravante que les débuts du zoroastrisme sont intéressés à l'affaire. Est-ce en la personne de Kavi Haosravah que nous touchons à la réalité historique, malgré la légende de sa naissance, malgré l'intervention toute mythique de sa fravaši dans la carrière de son mythique grand-père? Kavi Vištāspa protecteur de Zoroastre, a-t-il été réellement le Vištāspa que la « tradition nationale » donne comme deuxième successeur à Kavi Haosravah? Si on l'admet, comment expliquer la structure que M. Wikander a reconnue dans le groupement de ces derniers rois préachéménides²?

L'autre problème, double, concerne les deux êtres ou groupes d'êtres à la vie extrêmement longue, qui donnent couleur et unité à la période kayanide : d'un côté les héros sistaniens, Zāl et Rustam; de l'autre le Touranien Afrāsyāb. Dans les deux cas, l'interprétation légendaire, et même mythique, déjà conseillée par les données elles-mêmes, devient plus probable encore maintenant que les rois que les uns servent et que l'autre combat sont eux-mêmes justiciables d'une telle interprétation. Zāl et Rustam ont été déjà traités en ce sens; mais il y aura lieu de

1. S. Wikander, « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde » (v. ci-dessus, p. 143, n. 1), p. 310-329, notamment p. 321.

2. *Ibid.*, p. 324-326.

reprendre l'examen de Frañrasyan-Afrāsyāb, qui est présenté un temps comme roi — et un roi utile — de l'Iran, et dont il est insuffisant de dire que « de bonne heure, la légende a commencé à parer l'usurpateur de traits qui semblent empruntés à l'homme dragon, Aži Dahāka ». C'est plutôt sur l'abondant marché des démons indiens, védiques ou épiques, qu'on lui cherchera un frère.

Programme

Comme Herman Lommel, en 1939, a retrouvé et fait fructifier après un demi-siècle d'ignorierung la proposition de Friedrich von Spiegel sur Kāvya Uśanas et Kavi Usan, M. Stig Wikander, en 1959, dans son article de la *Nouvelle Clio*, « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde¹ », a confirmé et enrichi les remarques que James Darmesteter avait faites en 1887, dans le *Journal Asiatique*, sous le titre « Points de contact entre le Mahābhārata et le ShāhNāmeh² ». Il n'est peut-être pas sans intérêt de souligner que, dans les études de grammaire comparée indo-européenne elles aussi, il aura fallu attendre plus d'un demi-siècle pour que, par-delà Karl Brugmann et Antoine Meillet, les rigoureuses audaces de l'*Essai* de Ferdinand de Saussure (1878) inspirent (1935) les *Études* de Jerzy Kuryłowicz et les *Origines* d'Émile Benveniste. Dans les maturations qui tirent de la nébuleuse des disciplines nouvelles, il est normal qu'alternent ainsi les poussées et les rétractions, et ce n'est pas être exagérément optimiste que de penser que rien n'est jamais perdu des propositions d'avenir : elles attendent seulement, dans l'immensité, dans l'éternité des bibliothèques, la flânerie ou l'inquiétude d'un esprit libre.

Darmesteter et M. Wikander ont donc établi que des thèmes épiques rares se rencontrent à la fois dans le Mahābhārata et dans le ShāhNāmeh, avec des particularités telles qu'un emprunt n'est probable ni dans un sens ni dans l'autre. M. Wikander a montré en outre que l'idéologie des trois fonctions, sous des formes et avec des ampleurs différentes, a contribué dans les deux épopées à organiser la matière. Enfin, l'étude de Kavi

1. Ci-dessus, p. 143, n. 1 ; 226, n. 1.

2. II, p. 38-75.

Usan que nous venons de faire a rendu probable que ce roi, l'un des deux Kayanides les plus substantiels et, avec lui, l'ensemble des rois kayanides, ne sont pas des personnages historiques plus ou moins retouchés, mais proviennent de conceptions et de représentations mythiques historicisées que l'indien Kāvya Uśanas permet de préciser. Les prochaines générations de chercheurs auront donc à pousser la comparaison, plus loin certainement que nous ne prévoyons. Non pas pour canaliser cette nouvelle expansion, mais pour lui épargner quelques mécomptes, il sera bon, à côté des concordances déjà reconnues, de préciser ici une divergence plus fondamentale : le Mahābhārata et le ShāhNāmeḥ n'ont pas été construits dans la même intention ; leurs cadres, les lignes directrices selon lesquelles ils distribuent et orientent une matière en partie commune, ne se recouvrent pas.

*

Le Mahābhārata n'est pas l'histoire d'une ou de plusieurs dynasties. Plus exactement, il présente dans son introduction, c'est-à-dire dans quelques sections du premier chant, les ancêtres des deux groupes de protagonistes ; symétriquement, à l'autre bout du poème, au quatorzième et au dix-septième chant, nous voyons naître l'enfant du miracle, Parikṣit, et Yudhiṣṭhira lui céder le trône, assurant ainsi, après la retraite et la mort des protagonistes, la renaissance de la dynastie et remettant en marche le mécanisme des générations et des successions. Mais, dans le corps du poème, c'est de la seule génération des protagonistes qu'il est parlé, depuis la seconde partie du premier chant, où naissent et grandissent Yudhiṣṭhira, ses frères et ses cousins, jusqu'aux dernières pages du dix-huitième, où Yudhiṣṭhira retrouve dans les paradis, pour la réconciliation finale, ses cousins et ses frères.

Si donc, nous en tenant littéralement au titre — « grande histoire des Bhārata » —, nous admettions que le sujet du poème est la dynastie comme telle, la suite des pères et des fils, l'exposé des événements et des règles qui en assurent la continuité à travers les siècles, bref le plan providentiel qui commence avec le premier ancêtre et reste ouvert après l'avènement de Parikṣit, le Mahābhārata apparaîtrait comme un organisme aussi déséquilibré que le sont l'homme même, chaque homme, chaque animal, vus dans la perspective de l'évolution : l'essentiel de chacun de nous, et sa justification, ce sont quelques cellules reproductrices et les menus organes, sac à semence, poche à maturation, par lesquels nous accomplissons plus ou moins souvent notre devoir

de transmetteurs envers la longue race. Et pourtant, sur ce peu de choses, bourgeonnent tous les partenaires du fabliau de Menenius Agrippa, depuis le squelette jusqu'aux neurones, aussi, hélas, jusqu'aux plis de graisse, tout ce diable de corps qui fait notre malheur, notre bonheur, notre folie, et participe aux folies, aux bonheurs, aux malheurs de nos innombrables contemporains, éphémères comme nous. Il en est ainsi du Mahābhārata quand on l'observe du point de vue du généalogiste : presque au début, la suite des engendremens s'arrête, l'immense aventure d'une seule génération en suspend, en compromet même le cours, les hommes se livrant bataille à longueur de chants au lieu de s'en tenir brièvement, comme leurs prédécesseurs, chacun à sa couche et à la nursery jointe. Nous devons donc nous placer à un autre point de vue : si nous préférons les individus à la race, si les cerveaux et les muscles d'exemplaires éminents d'humanité, si la morale et les grands coups nous captivent plus que le monotone écoulement de la semence ancestrale, nous ne regretterons pas cet arrêt, cette excroissance, et, remis sur ses pieds puissants, l'organisme poétique cessera d'être un monstre.

Les Livres des Rois iraniens offrent, en gros, la satisfaction inverse : ce sont de longues suites de règnes, dont beaucoup se caractérisent pauvrement, sinon schématiquement, tandis que quelques-uns forment de petits romans. Chacun se suffit à lui-même, ou tout au plus deux ou trois constituent un ensemble restreint, quand, par exemple, un fils hérite d'une vendetta ou doit rétablir une situation compromise par son père. Ce qui donne quelque unité à ces sommes parfois considérables, c'est la certitude d'un plan divin, le spectacle d'une Providence, mazdéenne avant l'Islam, simplement déiste chez les écrivains musulmans, qui protège, qui châtie, qui n'abandonne pas ; c'est par conséquent le sentiment presque biblique que, ainsi conduit, l'Iran éternel a gardé sa noblesse et ses chances jusque dans les temps de ses plus graves épreuves. Mais ce sentiment résulte des nombreux changements de point de vue qui accompagnent nécessairement les changements de règnes : *gesta Dei per Persas*. Cela est vrai des périodes historiques, parfois fortement retouchées *ad hoc* : les Achéménides, Alexandre, les Achkanien, les Sassanides. Cela est vrai aussi de tout ce qui, depuis le premier homme jusqu'au dernier des Kayanides, a précédé les fantômes de deux Darius.

Les Livres des Rois iraniens portent cependant eux aussi, comme il a été rappelé à la fin du dernier chapitre, une grosse excroissance, mais d'un type autre que la querelle indienne des cousins : latérale, et non centrale. Elle n'interrompt pas le cours

des générations royales, elle l'accompagne. C'est l'épopée sistaniennne, celle des chefs non de l'Iran, mais d'une de ses provinces orientales, dont les deux plus remarquables, Zāl et son fils Rustam, sont longtemps les soutiens dévoués et efficaces du trône des « rois des rois ». Les deux histoires parallèles, les vies des hommes dans les deux dynasties n'ont pas le même rythme ni la même durée : Zāl et Rustam vivent plusieurs centaines d'années, sans perdre (Rustam du moins) leur vigueur ni leur valeur guerrière, en sorte qu'ils se trouvent être successivement les contemporains et les auxiliaires de tous les rois kayanides et ne se brouillent avec le pouvoir central et périssent (Rustam du moins, par piège) que sous les « rois de troisième fonction », selon l'analyse de M. Wikander, exactement sous Bahman. S'il n'y avait que cela, il ne s'agirait encore que de deux Livres des Rois juxtaposés, l'un national, le second provincial. Mais un autre élément puissant d'unité intervient, symétrique de l'élément sistanienn : sous tant de rois, les principaux exploits de Zāl et surtout de Rustam sont accomplis aux dépens des Touraniens commandés d'un bout à l'autre par un même chef aussi vivace, aussi multicientenaire qu'eux-mêmes, apparemment un démon historicisé, celui que l'Avesta appelle Frañrasyan, les livres pehlevi Frāsiyāp, les auteurs musulmans Afrāsyāb. Les attaques d'Afrāsyāb commencent même avant les Kayanides, sous les successeurs que Firdousi donne à Feridūn. En conséquence, tout distincts qu'ils sont, les règnes de ces divers rois, dans la large mesure où ils consistent en guerres contre le Nord, sont moins indépendants les uns des autres qu'il ne semble d'abord : depuis le petit-fils de Feridūn jusqu'à Kai Xosrau, on peut parler d'un « roman d'Afrāsyāb », unitaire, dont les règnes des rois d'Iran ne font que scander les épisodes.

On voit maintenant clairement quelles sont les parties homologues des deux épopées. Ce n'est pas l'ensemble du ShāhNāme (jusqu'aux Dārā) et l'ensemble du Mahābhārata (jusqu'à Parikṣit); c'est l'ensemble du ShāhNāme et le morceau de l'introduction du Mahābhārata, fraction infime du poème, où les ancêtres des Pāṇḍava sont passés en revue depuis les origines : là se trouve, à cela se réduit ce qu'on peut appeler le Livre des Rois indien.

Bien entendu le mot « homologues » n'insinue pas que ces deux suites de rois soient superposables. Il signifie seulement qu'on a chance d'y trouver incorporés, utilisés à des places et dans des fonctions souvent très différentes — tels Kāvya Uśanas et Kavi Usan —, quelques types épiques, royaux ou non, remontant à l'unité indo-iranienne, éventuellement plus anciens.



Mais l'homologie ne dépasse pas cette orientation générale. Elle ne s'inscrit pas, notamment, dans les formules de composition des dynasties.

La suite des rois préachéménides, en Iran, présente une structure simple. Multidynastique dans les premiers documents, ramenée plus tard à l'unité par des filiations artificielles et parfois incertaines, elle se laisse répartir à certains égards, comme M. Wikander l'a montré, dans le cadre des trois fonctions.

1^o Après les personnages de la cosmogonie, trois rois se succèdent, solidaires dans la présentation que fait l'Avesta. Seul le premier est proprement le *Paradāta* « créé avant, en premier », mais la tradition a vite étendu le titre aux trois que, d'après la forme prise ensuite par ce nom, nous appelons « Peshdadiens. » La tâche de ces souverains universels, de ces « premiers rois », tâche religieuse et organisatrice, a été de civiliser le monde et de le disputer aux démons en tant que tels. Ce sont, sous leurs noms avestiques, Haošyañha Paraḍāta, Taxma Urupi, et le plus fameux, Yima Xšaēta, le *Jamšid* de l'épopée.

2^o Après une période confuse, que les variantes ont peuplée diversement, commence une série de rois d'un autre type, les Kavi, les « Kayanides », dont la mission est de défendre l'Iran, auquel se borne en droit leur royauté, contre les agressions des voisins, notamment de ceux du nord, des Touraniens. Le dernier des Kayanides de la ligne directe met provisoirement un terme à la lutte en tuant le plus redoutable de ces ennemis. Tout cela transpose en termes humains des types et des événements mythiques. Pleine encore de merveilles, cette période est essentiellement une période de guerre.

3^o Quelques règnes achèvent, dans l'épopée, la liste des rois préachéménides. Ce sont ceux de Luhrāsp et de Guštāsp, puis de Spandyād, puis de Bahman, puis d'une femme, Humāy. Darmesteter avait déjà noté « l'embarras de l'Avesta et de l'épopée à rattacher Aurvatasp [= Luhrāsp] et Vištāspa [= Guštāsp] à la dynastie qui précède, celle des Kayanides : Luhrāsp succède à Kai Xosrau [= le dernier Kayanide] on ne sait pourquoi ni comment et les Pehlevans, comme nous, se demandent d'où il vient ». Sur ces derniers souverains, à la lumière de la mythologie indienne, indo-iranienne des trois fonctions, M. Wikander a fait de judicieuses remarques, qui rendent probable que, venant après les Peshdadiens et les Kayanides, ils illustrent certains aspects de la troisième fonction¹.

1. Art. cité, p. 317-319.

L'avènement de Luhrāsp, écrit le savant suédois, ne signifie pas seulement un changement de dynastie et de capitale [à Balch, Bactres], mais un grand changement dans le tour et dans la matière du récit du ShāhNāme. Aux événements fabuleux et surnaturels de la première époque succèdent des temps plus calmes et des conditions plus humaines. Il y a encore des guerres, mais le surnaturel et le fantastique ont disparu. Les femmes jouent un assez grand rôle, le dernier souverain de cette dynastie est même une femme. Nöldeke, qui a bien remarqué ce « changement d'atmosphère », ajoute que seules les aventures de Rustam relèvent encore du genre surnaturel et mythique qui domine pour les temps antérieurs.

On pourrait peut-être avec quelque vraisemblance faire valoir que cette nouvelle atmosphère reflète l'idéologie du tiers état. Mais il resterait, et ce serait le plus important, à se demander pourquoi c'est justement à partir de Luhrāsp que « l'histoire » commence à refléter cette idéologie.

Le nom de Nāhīd [= Anāhitā, femme de Guštāsp] n'est pas seul à orienter vers les mythes. Luhrāsp (Aurvat.aspa) est nommé une seule fois dans l'Avesta, et c'est comme adorateur de la déesse Anāhitā (*Yast* 5, 105). Dès lors, si Balch [qui, en réalité, à aucune époque, n'a été la capitale de l'Iran] apparaît à ce point du récit, c'est peut-être pour préparer la légende de Zoroastre, mais peut-être aussi parce que Bactres-Balch était célèbre pour son temple d'Anaitis et parce que plusieurs personnages de la légende de Zoroastre nous sont d'abord connus comme adorateurs de cette déesse.

De plus, le rapport de Luhrāsp et de Guštāsp est tout à fait singulier. Le premier n'accomplit ni œuvre ni exploit; tout son règne se résume en un conflit avec son fils et dans le voyage que fait celui-ci à Rum (Byzance) pour y conquérir la princesse Kitāyūn-Nāhīd. Ensuite il abdique en faveur de ce fils et se retire dans le temple de Balch. Il est dit que lui et Guštāsp ont régné chacun cent vingt ans : c'est le seul cas où une même durée de règne est attribuée à deux rois successifs. On peut ajouter qu'ils constituent les seuls cas où des rois d'Iran portent des noms composés avec *aspa*, « cheval ».

Nous voici en possession de données assez précises pour que nous commencions à entrevoir un thème mythologique indo-européen : « Les Dioscures au service d'une déesse. » Les noms *Luhrāsp-Guštāsp*, associés tous deux au nom divin d'Anāhitā, rappellent les *Ásvinau* védiques, ces dieux jumeaux, souvent associés à une déesse, et dont le nom contient *ásva*, « cheval ». Luhrāsp n'est qu'un pâle, impersonnel et inactif doublet de Guštāsp, de la même manière que, dans la tradition védique, les deux Ásvin sont présentés comme ayant exactement mêmes attributs et mêmes fonctions. L'égalité de leurs temps de règne est une autre expression de cette équivalence gémellaire. On reconnaît là des solutions données au problème difficile que ne pouvait manquer de poser la

conversion de types mythiques en personnages historiques. La même difficulté a été résolue d'une façon analogue pour ce qui concerne le feu sacré traditionnellement attaché au culte des jumeaux : l'Ādhur Burzīn, fondé par Luhrāsp, et l'Ādhur Mihr Burzīn, fondé par Guštāsp, ne sont évidemment que le redoublement artificiel du nom du feu sacré du tiers état; à la faveur d'une présentation non plus systématique et simultanée, mais chronologique et successive des feux, on aura répété le nom de ce feu avec une légère variation, et on en aura tiré deux feux, comme on tirait deux rois des jumeaux divins. Et comme la grande déesse et les jumeaux divins sont intimement liés, le culte du feu — et la capitale — a été placé à Balch où Anāhitā avait un centre de culte important.

M. Wikander a ensuite souligné comment, éclairées par ce que nous savons de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne et de ses expressions théologiques et mythologiques, ces données prennent un sens unitaire¹ :

Si la tripartition iranienne est identique à la tripartition, plus riche et plus complexe, des Indo-Européens, cette dernière section de l'histoire légendaire iranienne devient compréhensible. Bien mieux : dans une large mesure, elle apparaît comme un exposé cohérent de tout cet ensemble conceptuel. Trois points notamment s'éclairent :

1. La liaison entre le feu du tiers état et la mythologie des Dioscures est nécessaire, résultat d'autant plus remarquable que l'Iran ne connaît plus de mythe dioscurique proprement dit.

2. Naturel également est le rôle accru que jouent les femmes dans cette section, et non pas seulement Nāhīd-Anāhitā, qui appartient à la mythologie des Dioscures, mais la reine Humāy (déjà dans l'Avesta, Humāyā est associée à Vištāspa dans le culte de divinités féminines) : ce fait n'est que le reflet épique du fait mythologique que les déesses les mieux caractérisées appartiennent au niveau de la troisième fonction.

3. Dans l'opposition entre la nouvelle dynastie et les temps qui ont précédé, il ne s'agit pas seulement de la distinction entre la deuxième et la troisième fonction, il s'agit de cette distinction plus profonde qui oppose solidairement les deux premières fonctions à la troisième. Donc les Pehlevans s'opposant à la promotion royale de Luhrāsp, c'est, sur le plan épique, ce qui est, sur le plan mythique, Indra s'opposant à l'admission des Asvin au sacrifice de soma. Dans la défense qu'il fait de son choix inattendu, Kai Xosrau souligne que Luhrāsp est lui aussi d'origine royale, puisqu'il descend du roi Hošang : en termes rituels, cela veut dire que l'Atur Burzēn Mihr, feu du tiers état, est l'égal des autres puisqu'il a été institué,

1. *Ibid.*, p. 320.

comme les autres, par Hořang, ainsi que le déclare expressément la « tradition religieuse ».

Tant de présomptions concordantes font penser en effet que, jusqu'à « Dārā l'ancien » (Dārāb), en qui se contracte toute la belle époque de l'empire achéménide, l'histoire réelle, à supposer qu'il y ait ici une telle histoire, a été repensée, recoulée dans le moule des trois fonctions, qui lui a fourni trois grandes divisions naturelles avec le type des événements qui se produisent dans chacune. Utilisation toute différente, on le voit, de celle qui dans l'Inde, à l'intérieur d'un plus vaste cadre dualiste, a donné naissance à l'équipe des cinq Pāṇḍava — le roi juste, les deux guerriers, les jumeaux serviables — : il ne s'agit plus d'un tableau simultané des fonctions, faisant valoir dans une action commune la collaboration harmonieuse de leurs spécialités, mais d'une succession de tableaux, faisant valoir leurs différences. Je l'ai rapprochée de l'apparition successive des fonctions ou parties de fonctions au début de l'« histoire » romaine, dans les règnes de Romulus et de Numa, fondateurs diversement religieux et rattachés à Jupiter ; de Tullus Hostilius, strictement, agressivement guerrier ; et du complexe Ancus Marcius, sous lequel s'établissent les bases de la puissance économique et de la prospérité¹. Je l'ai rapprochée aussi de la série des premiers règnes dans l'histoire des Skjöldungar, celui du fondateur, Scioldus, imité des grands Valdemar historiques, organisateurs et législateurs du royaume de Danemark ; celui de Gram, démarqué du Dieu Þórr ; puis ceux de Hadingus et de Frotho, démarqués respectivement des deux grands dieux Vanes, Njördr et Freyr². MM. Alwyn et Brinley Rees ont proposé d'interpréter aussi selon ce modèle les caractères prêtés aux habitants successifs de l'Irlande, dans la systématisation épique du Livre des Invasions³.

★

La liste des rois ancêtres des héros du Mahābhārata répond à un autre dessein. Elle ne vaut pas par elle-même et n'a pas de structure propre. Elle est destinée seulement à annoncer, à préparer les Pāṇḍava par une histoire dynastique aussi prestigieuse et abondante que possible. Car ici comme toujours, et malgré la brièveté relative de l'exposé, l'Inde a vu grand. La généalogie des Pāṇḍava est formée : 1^o d'un petit nombre de

1. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 271-274 ; *Heur et malheur du guerrier*, p. 14-17.

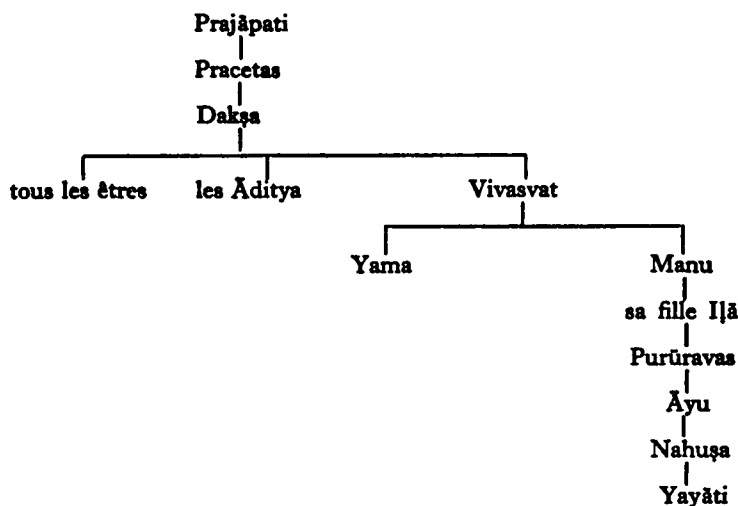
2. *Du mythe au roman : la « Saga de Hadingus » et autres essais*, 1970, appendice II.

3. *Celtic Heritage*, 1961, p. 108-117.

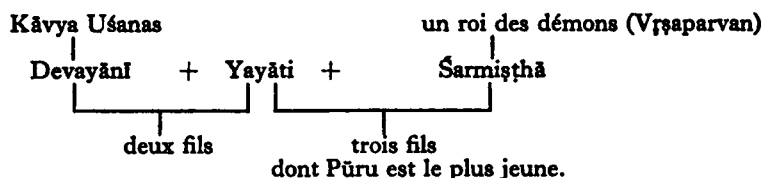
termes célèbres et colorés, espacés dans la liste, sur lesquels la tradition avait beaucoup à dire et dont plusieurs sont des éponymes interchangeable de la race tout entière (les Pāṇḍava et leurs cousins sont dits Bhārata, Kaurava, aussi bien que Paurava, d'après Pūru, Kuru, Bharata); 2^o d'un plus grand nombre de termes de remplissage qui ne sont que des noms, des numéros, et dont le seul rôle semble être d'allonger la liste, d'annexer à la dynastie une durée plus considérable. Beaucoup de ces « termes vains » empruntent d'ailleurs leurs noms aux derniers « termes substantiels », ou même aux héros qui seront actifs dans les événements du poème : c'est ainsi que, entre Kuru et Śāntanu, grand-père de Pāṇḍu, une des variantes insère, parmi six termes, un Parikṣit et un Bhīmasena; or Parikṣit sera, à la fin du Mahābhārata, le nom du restaurateur de la dynastie, et Bhīmasena est un autre nom de Bhīma, le second des cinq Pāṇḍava; dans le même intervalle entre Kuru et Śāntanu, une autre variante insère, parmi seulement trois termes, un Janamejaya, puis un Dhṛtarāṣṭra qui a déjà pour frère, parmi sept, un Pāṇḍu; or Janamejaya sera le nom du fils et successeur de Parikṣit dans les *postbharatica*, et Pāṇḍu et Dhṛtarāṣṭra sont, comme petits-fils (putatifs) de Śāntanu, le père et l'oncle (putatifs) des Pāṇḍava.

Il vient d'être question de variantes. En effet, suivant un procédé dont il y a beaucoup d'autres exemples, les poètes du Mahābhārata ont juxtaposé, dans deux sections contiguës de l'introduction (I, 94 et 95), deux généalogies dont les « termes vains » diffèrent considérablement en trois passages, la seconde étant plus lourdement, mieux garnie encore que la première; mais, dans les deux textes, les « termes substantiels » sont les mêmes et se présentent dans le même ordre. D'éponyme en éponyme, le schéma est celui-ci :

I. Naturellement la généalogie remonte aux dieux mêmes, et aux plus abstraits. Voici ce début, jusqu'au père du premier éponyme, Pūru, dans la liste de I, 94 (celle de I, 95 est la même, mais ne commence qu'avec Vivasvat).

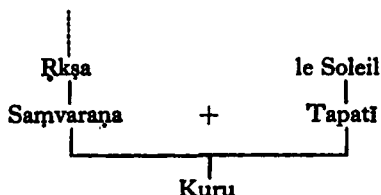


A partir de Purūravas, tous les termes sont « substantiels », c'est-à-dire ont un caractère et des aventures. La descendance de Yayāti est complexe et résulte de deux mariages :

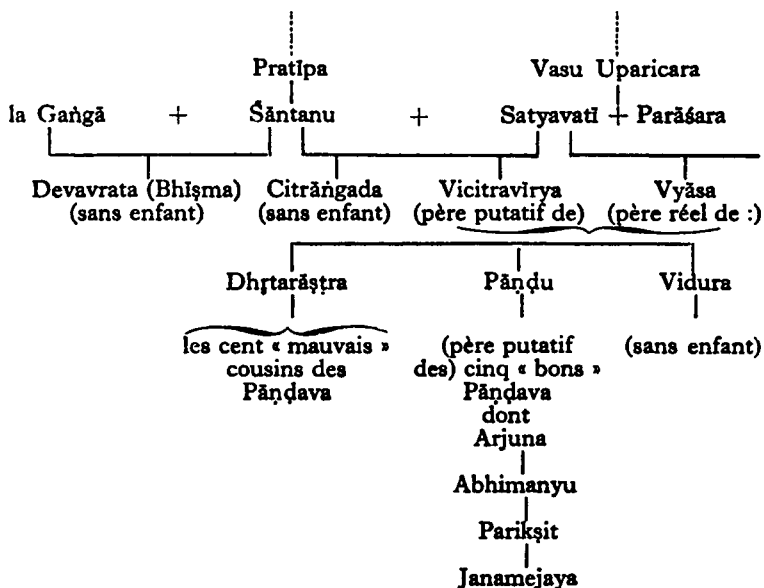


II. Après Pūru et dans sa descendance, les premiers « termes substantiels » qu'on rencontre sont Duṣyanta, l'époux oublieux de Śakuntalā, et leur fils Bharata, second éponyme. Entre Pūru et Duṣyanta, la liste de I, 94 insère cinq « termes vains », celle de I, 95 beaucoup plus : dix-sept.

III. Entre Bharata et, dans sa descendance, Saṃvaraṇa, père du Kuru qui est le troisième éponyme, le nombre de « termes vains » est de quatre dans I, 94, de cinq dans I, 95. Kuru naît dans les conditions suivantes (I, 94) :



IV. Entre Kuru et le premier personnage qui appartienne proprement à l'action du poème, Śāntanu, les « termes vains » sont trois dans I, 94, six dans I, 95. Il a été longuement traité de Śāntanu, de ses femmes et de ses fils dans la première partie de *Mythe et Épopée*, I : retenons ici le père de sa seconde femme :



L'étude qui vient d'être faite de Kāvya Uśanas (premier tableau) enseigne que les « termes substantiels » de cette longue dynastie, et ceux qui les précèdent immédiatement, *peuvent* prolonger des types très anciens que l'« histoire » iranienne, éventuellement d'autres littératures indo-européennes *peuvent* avoir utilisés autrement.

Ainsi se trouve signalé, sinon délimité, un vaste champ d'enquêtes comparatives. À titre d'exemple, le troisième essai du présent livre sera consacré à l'un de ces personnages, sûrement important puisqu'il est le père du premier des trois éponymes, et probablement ancien, puisqu'il est rattaché comme gendre au mythique, à l'indo-iranien Kāvya Uśanas : Yayāti (premier tableau), auprès duquel l'analyse imposera Vasu Uparicara (quatrième tableau).

Troisième Partie

ENTRE LES DIEUX ET LES HOMMES :
UN ROI
(Yayāti, Yima, Eochaid Feidlech)

To the Members of the Haskell Lecture Committee :
Dean Brauer of the Divinity School,
Dean Streeter, Dean of the Humanities,
Prof. Eliade,
Prof. Kitagawa,
Prof. Long,
To the Teachers and Students of the University of Chicago,
To Prof. Zwi Werblowsky.

Et c'est Vénus tendant d'intolérables auges
Aux lyriques chevaux rompus d'anxiété.
C'est la femme...

Paris.

Oui, c'est pour moi, pour moi, que je fleuris, déserte!
Vous le savez, jardins d'améthyste, enfouis
Sans fin dans de savants abîmes éblouis,
Ors ignorés, gardant votre antique lumière
Sous le sombre sommeil d'une terre première,
Vous pierres où mes yeux comme de purs bijoux
Empruntent leur clarté mélodieuse, et vous
Métaux qui donnez à ma jeune chevelure
Une splendeur fatale et sa massive allure!

...

J'aime l'horreur d'être vierge et je veux
Vivre parmi l'effroi que me font mes cheveux
Pour, le soir, retirée en ma couche, reptile
Inviolé sentir en la chair inutile
Le froid scintillement de ta pâle clarté,
Toi qui te meurs, toi qui brûles de chasteté,
Nuit blanche de glaçons et de neige cruelle!

Hérodiade, scène.

Introduction

La comparaison de l'indien Yama, fils de Vivasvat, et de son homonyme iranien Yima¹, fils de Vīvanhat, bute sur une difficulté qu'on peut formuler brièvement : Yima ne correspond à Yama que par une partie restreinte de ses aventures et de ses fonctions; le reste, plus considérable, non seulement ne rappelle rien de ce que nous savons de Yama, mais paraît peu compatible avec son type. Voici d'abord comment, de part et d'autre, se présente le couple du père et du fils².

Le Vivasvat védique se définit par une contradiction : à la fois homme, ancêtre de l'humanité, et dieu, le huitième et dernier des Āditya, ou dieux souverains. Ce deuxième état civil, à quoi fait allusion *RV*, X, 72, 8 et 9, est développé dans plusieurs Brāhmaṇa et expliqué par une sorte de péché originel d'Aditi, mère des Āditya. Elle avait donné naissance, par couples, aux six Āditya proprement dits — Mitra et Varuṇa, puis les deux auxiliaires de chacun — en mangeant pieusement et humblement le reste d'une bouillie d'abord offerte aux dieux primordiaux, les Sādhya. Mais, à la quatrième fois, espérant que le profit serait plus grand, elle mangea la première, avant de servir les dieux. Le résultat fut qu'un des deux enfants, Indra, s'éleva fièrement vers le ciel et rejoignit les Āditya (il sera « le septième Āditya »), tandis que l'autre tomba, en forme d'« œuf mort », Mārtāṇḍa. Il fallut l'intervention des Āditya pour lui donner vie et forme : ce fut Vivasvat. Mais ils ne lui

1. Pour éviter les confusions, je maintiens la graphie *Yima* pour le personnage iranien, réservant *Yama* à l'indien.

2. Ce qui suit est repris du deuxième essai de *Rituels indo-européens à Rome*, 1954 (« *Aedes rotunda Vestae* »); je remercie les éditions Klincksieck d'avoir permis cet emprunt.

prêtèrent leur secours qu'à la condition que lui et ceux qui naîtraient de lui « seraient à eux », leur offriraient le sacrifice. Vivasvat fut donc le premier sacrifiant et ceux des hommes, sa descendance, qui sacrifient à son exemple sont protégés par les Āditya : ils ajournent ainsi leur mort, le moment où ils seront recueillis par Yama, fils de Vivasvat.

Le Vivāṇhat avestique n'a pas cette complication ni cette ambiguïté : il n'est qu'un grand homme du passé, le premier qui sacrifia et qui, en récompense de cette belle invention, obtint d'avoir pour fils Yima, sous qui la mort fut longtemps ajournée.

Il se peut que l'Avesta représente l'état le plus ancien, indo-iranien, de la tradition, et que ce soit le védisme tardif — dixième livre du ṚgVeda, Brāhmaṇa's — qui ait compliqué la formule en faisant de l'ancêtre de l'humanité un des dieux souverains mineurs : la liste ancienne des six Āditya — dans le mystère du cosmos, *Vāruṇa* et ses deux adjoints, *Dākṣa* et *Aṁśa* ; proches de nous, *Mitrā* et ses deux adjoints, *Aryamān* et *Bhāga*¹ — aurait ainsi reçu un prolongement, complétant le « plan Varuṇa » par un dieu non proprement Āditya, mais particulièrement brillant (*Indra*), et le « plan Mitra » par un homme exceptionnel (*Vivāsvat*). Quoi qu'il en soit, même dans le ṚgVeda, homme à la fois exemplaire et promu à l'immortalité ou dieu souverain hétérogène, Vivasvat est surtout mentionné, comme son correspondant avestique, en tant que le sacrifiant des origines.

D'autre part c'est autour de Vivasvat, ancêtre de l'humanité, que les Indiens védiques et déjà sans doute les Indo-Iraniens avaient organisé leurs idées sur la vie et la mort. Autour de lui et de son fils Yama. On peut résumer en quelques mots la doctrine védique : Vivasvat, soit par ses mérites sacrificiels soit en tant que joint aux Āditya, a été relevé de la nécessité de mourir, contractée, par exemple, à sa naissance comme Mārtāṇḍa ; au contraire son fils Yama est mort et nous tous, après lui, nous mourons. Aussi attendons-nous d'eux des services différents. A la protection de Vivasvat, nous demandons, non pas l'impossible immortalité sur la terre, mais une vie aussi longue, une mort naturelle aussi tardive que possible ; de la faveur de Yama, « le premier mort », notre « guide dans la mort », bientôt « roi du royaume des morts », nous espérons une survie aussi heureuse que possible dans l'au-delà, la conception de ce bonheur pouvant varier, ayant varié au cours des âges et paraissant être restée

1. Provisoirement, v. *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, chap. II (« Les dieux souverains »), et *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 147-151.

assez vague à travers les temps védiques. C'est cette théologie qui s'exprime dans tous les passages des hymnes qui mettent Vivasvat et Yama en relation avec la mort. D'abord la prière de la fameuse strophe 62 d'*AtharvaVeda*, XVIII, 3 (après une strophe 61 demandant à Vivasvat sécurité, abondance en hommes, en vaches et en chevaux) :

Que Vivasvat nous place dans la non-mortalité ! Que s'en aille la mort ! Que la non-mort nous vienne ! Qu'il protège ces hommes-ci jusqu'à la vieillesse ! Que leurs vies n'aillent pas à Yama !

Puis *AV*, XVIII, 23, 2, où le poète se rassure en constatant qu'il est paré des deux côtés, pour ce monde et pour l'autre :

Yama est dans l'au-delà, ici-bas Vivasvat : au-delà de cela, je ne vois plus rien. Sur Yama est placé mon sacrifice, sur les mondes Vivasvat s'est étendu.

Et encore *AV*, XVIII, 3, 13, qui donne de Yama une définition contre laquelle Alfred Hillebrandt a vainement argumenté, essayant de distinguer « mortel » et « homme » :

Lui qui est mort le premier des mortels, qui est allé le premier dans le monde de là-bas, le fils de Vivasvat, le rassembleur de l'humanité, Yama le roi, avec une libation, rends-lui un culte.

Les Indiens védiques ont dû se poser le problème de l'origine de la mort : si Vivasvat, pour une raison ou pour une autre, en tant que premier sacrifiant ou par la compassion des Āditya, a échappé à la mortalité, comment se fait-il que Yama son fils, et surtout nous autres les humains, y soyons soumis ? En ce qui concerne Yama, il semble qu'on ait admis une décision de l'intéressé lui-même. Pour les hommes, cette servitude est la suite d'un événement auquel Yama est étranger et que la *Bṛhaddevatā* expose tout au long¹ : Tvaṣṭṛ, le dieu artisan, avait donné sa fille Saranyū en mariage à Vivasvat et ils avaient eu un premier couple d'enfants jumeaux, Yama et Yamī sa sœur (*yamā* est un vieux mot qui signifie « jumeau »). Mais ensuite, à l'insu de son mari, Saranyū créa une forme féminine semblable à elle-même, dans laquelle Vivasvat, abusé, engendra Manu, le père de l'humanité. Si l'on tient à obtenir une vue entièrement cohérente, on peut supposer — mais rien ne déclare explicitement ce rapport — que Yama a choisi librement la mortalité pour ouvrir un « royaume » dans l'au-delà et y accueillir les hommes, descendants de son demi-frère Manu, que la déro-

1. 6, 162 — 7, 7.

bade de sa mère avait voués à une carrière mortelle. En tout cas, dans les hymnes funéraires du RgVeda, telle est sa fonction : c'est chez lui, dans une liaison remarquable avec Varuṇa, que les bons morts ārya continuent agréablement leur vie terrestre, sans qu'on puisse préciser l'emplacement de ce séjour.

Et c'est en ce sens qu'il est roi, car il est appelé « roi » déjà dans les hymnes, et ce titre lui était si bien attaché qu'un rameau aberrant des Indiens, les Kāfirs de l'Hindoukouch, qui ont fait de lui leur grand dieu, l'ont incorporé à son nom : *Imrā*, c'est-à-dire *Yama-rājan*¹. Mais ni à l'époque védique ni plus tard il n'a jamais été considéré comme « régnant » ou « ayant régné » à un moment quelconque sur un « royaume » de notre monde. Plus tard, les traces d'une origine humaine s'estompent : dans l'épopée, le roi des morts est un dieu, à égalité avec les autres et, comme l'un des patrons des quatre Orient — ou des cinq, en y comptant le zénith —, il a un palais aussi splendide et du même style que ceux de ses confrères, les dieux Indra, Varuṇa, Kubera, et, dominant tout, le très haut personnage qualifié « Grand Père ».

★

Dans l'Avesta au contraire et dans toute la littérature postérieure, Yima est avant tout un roi terrestre, le troisième et dernier d'une série prestigieuse — Haošyañha Paraḍāta, Taxma Urupi, Yima Xšaēta. Roi universel d'ailleurs, et dont le titre — car *xšaēta* signifie « roi », et non « lumineux », comme on l'a longtemps traduit² — s'est aussi incorporé au nom, produisant le *Yamšēt* pehlevi, le *Jamšīd* de la tradition persane d'époque musulmane. Toute sa vie, pleine d'aventures, qui le mène d'une prospérité inouïe à la plus terrible catastrophe, est terrestre et sans aucun rapprochement possible avec la mission funèbre de l'indien Yama. Elle s'y oppose même en un point essentiel : sous le règne de Yima, dit l'Avesta, non seulement la maladie, la vieillesse étaient suspendues, mais la mort elle-même.

Un seul épisode de cette vie, mal raccordé au reste, paraît être la transformation zoroastrienne d'une tradition indo-iranienne sur Yama compris comme chef de l'outre-tombe. Comme les auteurs de comédies ou de romans qui, d'une édition à l'autre, renversent le sens de la dernière péripétie, résolvent « bien » une intrigue qui, d'abord, finissait « mal », l'Avesta ajuste en

1. En dernier lieu, avec une riche bibliographie, Peter Snoy, *Die Kafirer, Formen der Wirtschaft und geistiger Kultur*, 1962 (Inaug.-Dissertation, Frankfurt a. M.), p. 126-135.

2. Stig Wikander, « Védique *xshaita*, avestique *xšaēta* », *Studia Linguistica*, V, 1951, p. 89-94.

somme deux conceptions difficilement conciliables du règne de Yima¹. Dans l'une, il achève son existence terrestre par un énorme péché — mensonge, ou orgueil, ou révolte contre Dieu — qui lui fait perdre sans recours son trône, le signe de l'élection divine, et même la vie. Dans l'autre, il reçoit de Dieu une mission qui devrait normalement l'extraire de notre monde et l'appeler, dans une forme d'au-delà, à une vie sinon indéfinie, du moins fort prolongée, et sans accident : il est chargé de construire un enclos souterrain², d'y installer, d'y mettre à l'abri en prévision d'un terrible hiver cosmique, des exemplaires choisis de l'humanité et de la bonne création; et si cet hiver n'ouvre pas une vraie « fin du monde » comme semble l'avoir fait, concurremment avec le Ragnarök, le grand hiver scandinave, *fimbulvetr*, il marque du moins une crise grave, placée à la fin du « millénaire de Zoroastre ». Dans le plus vieux texte, *Vidēvdāt*, 2, 22-41, c'est Ahura Mazdā lui-même qui est censé raconter l'événement à Zoroastre³. Un beau jour, Ahura Mazdā avertit Yima que de terribles hivers vont sévir, avec une neige si abondante que, en fondant, elle submergera le monde. Il lui commande de construire un *vara*, un enclos (souterrain) dont il précise les dimensions, et d'y porter, par couples, les germes de tout ce qu'il y a de meilleur dans chaque espèce vivante, notamment l'espèce humaine. Qu'il y fasse couler des eaux, y établisse des prairies, et il y aura là, dit le Grand Dieu, une nourriture inépuisable, mais pas de difformités ni de maladies physiques ni mentales (22-30). Enfin, pour délimiter les parties du *vara*, Ahura Mazdā donne à Yima un objet d'or sur la nature duquel les exégètes discutent (30). Yima exécute ces ordres de point en point et construit l'enclos merveilleux (31-38), dont la description s'achève par ce dialogue (39-41)⁴ :

— « Créateur du monde des corps, saint ! Quelles sont, ô saint Ahura Mazdā, les lumières qui y brillent, dans le vara qu'a fait Yima ? »

1. Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (ci-dessus, p. 143, n. 2), II : *Yim*, 1934, p. 45 : « Chez les Iraniens, Yima ne s'élève jamais à la sphère des dieux. Mais la légende de Yima se développe en deux sens et il se forme deux légendes de Yima qui existent l'une à côté de l'autre, mais dont l'une devrait logiquement exclure l'autre : c'est, d'une part, Yima, premier homme et premier souverain sur la terre; plus tard, quand il est déplacé par Gayōmart, Hōšang et Taxmōruw, il garde son rôle comme un des premiers rois de la terre; d'autre part la tradition populaire — et l'imagination des prêtres — placent Yima, comme figure centrale, dans le pays non terrestre des bienheureux. Le fil qui liait ensemble les deux phases de l'existence du premier homme est rompu. »

2. Cf. *Grand Bundahīn*, 32, 6 et 10, édition B. T. Anklesaria (ci-dessus, p. 177, n. 1), p. 270.

3. Christensen, *op. cit.*, p. 16-18; cf. Herman Lommel, *Die Yāst's des Avesta*, 1927, Anhang, p. 196-207.

4. Traduction de Christensen.

— « Des lumières naturelles et des lumières artificielles. Une fois [seulement dans l'année] on voit se coucher et se lever les étoiles, la lune et le soleil. Et une année ne semble qu'un jour. Tous les quarante ans de chaque couple humain naît un couple, mâle et femelle. Et de même pour les espèces d'animaux. Et ces hommes vivent de la plus belle des vies dans le vara qu'a fait Yima. »

Cet heureux enclos de l'au-delà, bien qu'il ne soit pas présenté comme un séjour des morts, mais au contraire comme le refuge de vivants destinés à échapper à un cataclysme, prolonge très probablement la conception indo-iranienne qui, dans l'Inde, a fait plus simplement de Yama le chef du royaume des morts. L'anomalie est que, chargé par Dieu de construire l'enclos et d'y préparer, d'y organiser la société et même l'économie des élus, Yima ne leur est cependant pas donné comme chef et qu'il semble se désintéresser de l'enclos qu'il a préparé. Les raisons de cette élimination se laissent deviner.

D'abord, Zoroastre est passé par là. Aussitôt après avoir entendu la longue description du *vara* qui vient de lui être faite, le prophète demande à son dieu :

42. « Créateur du monde des corps, saint ! Qui a porté la religion mazdéenne dans le *vara* qu'a fait Yima ? » Et Ahura Mazdā dit : « C'est l'oiseau Karšiptar, ô Spitama Zaratuštra. »
— 43. « Créateur du monde des corps, saint ! Qui est leur maître et leur juge ? » Et Ahura Mazdā dit : « C'est Urvatātštra [= le troisième fils de Zaratuštra], ô Zaratuštra, et toi-même, toi qui es Zaratuštra. »

En ceci comme en d'autres circonstances de sa carrière — par exemple l'établissement des classes sociales à travers ses fils¹ — Yima a donc cédé la place au prophète de la nouvelle religion. Avant Zoroastre et sa réforme, avant la réinterprétation impérialiste qu'ont faite ses disciples des mythes et des légendes indo-iraniennes, il est normal de penser que le héros bâtisseur de l'enclos continuait jusqu'à la fin des temps à y présider la société qu'il y avait rassemblée — enclos et société qui, primitivement, avaient peut-être été ceux des « bons » morts ārya, équivalant au royaume et aux administrés du védique Yama.

La deuxième raison de la dépossession de Yima est sans doute qu'un séjour prolongé dans l'enclos qu'il avait construit, une vie heureuse, indéfinie, dans un autre monde, eût été en contradiction avec le reste, du moins avec la fin de sa légende : péché, déchéance, brève et honteuse survie, mort cruelle. A cette fin,

1. Georges Dumézil, « La préhistoire indo-iranienne des castes », *Journal Asiatique*, CCXVI, 1930, p. 113-114; Émile Benveniste, « Les classes sociales dans la tradition avestique », *ibid.*, CCXXI, 1932, p. 119.

répétons-le, rien ne correspond dans le dossier védique ou postvédique de Yama.

Mise à part la tradition iranienne sur l'enclos ¹, qui comporte elle-même avec son probable homologue indien les grandes divergences qui viennent d'être soulignées; mis à part aussi les noms identiques des deux pères (Vivasvat, Vīvañhat) et les rapports particuliers, mais inverses, de Yima et de Yama avec la mort et la suspension de la mort, les correspondances entre les deux personnages tiennent dans trois traits d'état civil. Leur nom d'abord, avec sa signification : « jumeau ». Puis la présence, près d'eux, d'une sœur, la « jumelle » attendue, dont le nom est diversement dérivé du leur : dans l'Inde védique Yamī, dans l'Iran, pehlevi Yimāk. Enfin les rapports qu'ils ont avec cette sœur : dans un hymne dialogué du ṚgVeda, l'Indien repousse avec indignation les propositions réitérées d'inceste que lui fait sa sœur, tandis que, dans des textes pehlevis reposant sur une tradition avestique, l'Iranien consomme l'inceste avec sa sœur, donnant le premier exemple du mariage entre proches dont le zoroastrisme a fait la plus éminente des formes d'union ². Mais là même, le détail diverge considérablement, et non pas seulement par l'effet des attitudes opposées des deux sociétés à l'égard de l'inceste : en Iran l'événement prend place pendant l'année de survie misérable et secrète que mène Yima pécheur entre sa déchéance et son supplice.

★

Un point de ce dossier apparemment sans espoir engage à l'envisager d'un autre point de vue. La partie des aventures de Yima — la plus considérable — qui semble incompatible avec le type et la fonction de Yama forme un ensemble cohérent et fait de lui le meilleur exemplaire de ce qu'Arthur Christensen a appelé les « premiers rois ». Il est inséré comme tel, en troisième et dernière position, dans la période initiale de l'« histoire » de l'Iran : roi universel, civilisateur, organisateur, bénéficiaire jusqu'à son péché d'une protection particulière de Dieu. Or ce que nous avons entrevu, à l'occasion de Kāvya Uśanas, des procédés par lesquels les auteurs du Mahābhārata, comme les inventeurs de l'histoire iranienne, ont composé leurs dynasties,

1. Sur une possible correspondance plus précise, v. Dumézil, « La sabhā de Yama », *Journal Asiatique*, CCLIII, 1965, p. 161-165.

2. Sur l'inceste au niveau de la troisième fonction, v. *Du mythe au roman*, 1970, chap. iv (« Hadingus avec Harthgrepa : l'inceste légitime des Vanes »).

donne à penser que Yima, dans son comportement de souverain universel, *peut* avoir, sous d'autres noms, un ou plusieurs correspondants parmi les plus anciens ancêtres des Pāṇḍava. Ainsi se forme naturellement l'idée que le dernier des « rois universels » de la liste indienne et celui de la liste iranienne, Yayāti et Yima-Jamšīd, *peuvent* avoir hérité une matière épique en partie commune : c'est cette hypothèse que nous allons éprouver. En outre, un autre ancêtre, maternel, des Pāṇḍava, Vasu Uparicara, évoque par son surnom même un des privilèges les plus célèbres de « Jamšīd », dont ni Yama ni Yayāti ne présentent l'équivalent; nous tâcherons aussi d'apprécier jusqu'où s'étend cette nouvelle correspondance et quelles conséquences elle comporte pour l'intelligence de la « geste de Yima ».

L'étude qui suit, en partie esquissée dans trois cours du Collège de France en janvier 1966, a pris forme dans les six Haskell Lectures données à l'Université de Chicago en octobre et novembre 1969. Des compléments comparatifs ont été exposés à Chicago dans plusieurs séminaires (octobre-décembre 1969); d'autres dans des conférences à Philadelphie et à Los Angeles (février 1970); la matière de ces derniers sera publiée prochainement dans un essai sur la théologie de la souveraineté chez les divers peuples indo-européens.

CHAPITRE PREMIER

Yayāti et ses fils

1. Les partages du monde.

On discute depuis l'Antiquité et l'on discutera longtemps encore sur la, ou les valeurs qu'il faut donner, dans le R̥gVeda, aux expressions stéréotypées « les cinq pays », « les cinq peuples »¹. L'interprétation la mieux argumentée est celle que M. Bernfried Schlerath a proposée dans un excursus de son livre de 1960, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*².

Malgré certaines des explications indigènes qui, à côté des hommes et de leur domaine, avaient recours à des types d'êtres (dieux, Gandharva, etc.) et de séjours mythiques, il s'agit certainement de cinq groupes humains et l'expression équivaut tantôt à l'ensemble des Arya (par exemple quand il est dit que les cinq peuples sont dévoués à Mitra, III, 59, 8; ou sacrifient à Agni ou prient Agni, VI, 11, 4 et X, 45, 6; ou demandent le secours d'Indra, X, 53, 4 et 5; ou préparent le soma, IX, 65, 23...), tantôt, exhaustivement, à l'ensemble de l'humanité vivant sur la terre (par exemple quand il est dit que l'Aurore fait en un jour le tour des cinq pays, V, 75, 4, ou les éveille, VII, 79, 1; ou dans des formules stéréotypées où les accusatifs *pāñca carṣanṭh* et *viśvāḥ... carṣanṭh* sont employés indifféremment); cette double interprétation n'est pas contradictoire : les Arya intéressaient davantage les poètes et, dans bien des cas, l'« humanité » à laquelle ils avaient à penser se réduisait aux Arya.

1. Cinq fois *pāñca kṛtīdyah*; trois fois *p. carṣandīyah*; cinq fois *p. kṛtīdyah*; onze fois *p. jandsah*; à quoi Schlerath ajoute avec raison l'adjectif *pāñcajanaya* (sept fois) et les expressions elliptiques *p. mānuṣāḥ* (une fois) et *p. priyāḥ* (une fois).

2. P. 28-32. Les références et la bibliographie antérieure sont citées là, ainsi que dans l'article posthume de D. B. Kosambi, « The Vedic "Five Tribes" », *Journal of the American Oriental Society*, 87, 1967, p. 33-39 (ce dernier trop historicisant).

La division en cinq correspondait probablement à une conception ancienne, purement terrestre¹, des cinq *dīśah*, ou *pra-dīśah*, directions du monde, c'est-à-dire des quatre Orient et du centre², conception naturelle et largement répandue à travers tous les continents³. Quand l'expression était prise dans sa compréhension la plus grande, le centre pouvait faire référence aux Arya, entourés de tous côtés par des barbares (cf. l'expression « Empire du Milieu » chez les Chinois); quand elle se restreignait aux Arya, le centre, comme il arrive souvent, était sans doute le pays, le clan particulier du poète ou de ses employeurs, entouré par tout le reste, amical ou hostile, de la nationalité.

Il est probable en outre que cette conception du monde et de son peuplement était déjà indo-iranienne, car, si les textes zoroastriens⁴ divisent le monde en sept parties, en sept *kišvar* (avestique *karšvar*), une division en cinq, selon les quatre Orient et le centre, transparaît dans les noms mêmes et dans la répartition de ces « septièmes ». Simplement, il s'agit d'une conception élargie, cosmique, et non purement terrestre.

Le *kišvar* central, dit Arthur Christensen⁵, le *xvaniras* (avestique *xvaniraba*), renferme tout le monde connu, qu'entoure l'océan Vourukaša, les autres *kišvar* étant des mondes fabuleux et inaccessibles aux hommes; ce n'est qu'avec l'assistance divine — ou bien, comme le prétendent quelques-uns, avec l'assistance des *dēv* — qu'on peut franchir l'océan qui sépare ces *kišvar* du *xvaniras*. Plus tard, la conception des *kišvar* change : le *xvaniras* n'est plus alors entouré par l'océan, il ne constitue que la moitié de la terre, les six autres *kišvar*, dont chacun égale en étendue le *Sīstān*, formant ensemble l'autre moitié; le *xvaniras*, dont le centre est le Fars [= la Perside proprement dite], est séparé des autres divisions du monde en partie par l'océan, en partie, du côté du nord, par

1. Il n'y a de difficulté que pour *RV.*, VI, 51, 11 et X, 53, 4-5, où les « cinq pays » sont situés au ciel. Mais ce n'est peut-être qu'une conséquence stylistique du fait que les points cardinaux, s'ils sont principalement utiles sur la terre, ne sont cependant identifiables que par des références célestes (cours du soleil; étoiles) : cf. la théorie du foyer rond et du foyer carré, orienté, dans l'Inde et à Rome, *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 308-312.

2. Malgré Lüders, il ne s'agit certainement pas ici du zénith, qui ne sera que plus tard considéré comme la cinquième direction.

3. Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, 1965, p. 21-59 (« L'espace sacré »), avec bibliographie.

4. Déjà une allusion dans une *gāthā* : *Yasna*, 32, 3.

5. *Les types du premier homme...*, I, 1917, p. 117-118. On trouvera là les références aux textes pehlevs. Dans le *Grand Bundahīn*, 14, 36, et 18, 9, édition B. T. Anklesaria, p. 134 et 158, mentionnant l'émigration des neuf races sur le dos du Bœuf, les six *kišvar* périphériques qu'elles peuplent sont encore des mondes mythiques.

de hautes montagnes et par des forêts. Ici le x^vaniras a été identifié évidemment à l'Asie antérieure (Iran, Mésopotamie, Syrie, etc.) qui, dans l'antiquité et au moyen âge, à travers les vicissitudes de l'histoire politique, formait un ensemble au point de vue de l'économie politique et de la vie intellectuelle; et les autres kišvar ne sont plus des mondes mythiques, mais des contrées terrestres inconnues ou peu connues.

Les six kišvar périphériques, nommés dans le Bundahišn, sont répartis sur les quatre Orientes de la manière suivante : un (Arzah) à l'ouest, un (Savah) à l'est, deux (Vōrūbaršt et Vōrugaršt) au nord, deux (Fratatafš et Vitatafš) au sud. On voit que le couple situé au nord a des noms qui ne diffèrent que par la consonne initiale du second membre, et le couple situé au sud des noms qui ne diffèrent que par le préfixe. Cela donne à penser que, partant d'un système à cinq termes¹, on est passé à un système à sept, peut-être sous l'influence de la pensée babylonienne où le nombre sept jouait un si grand rôle².

Une autre considération, brillamment développée il y a neuf ans par MM. Alwyn et Brinley Rees³, engage à reporter la conception beaucoup plus haut. Pour désigner les grandes divisions territoriales, les « provinces » de leur île, les Irlandais ont constamment employé le mot *coiced*, « cinquième », et deux interprétations géographiques ont existé, concurremment semble-t-il. Suivant l'une, inspirée par certaines situations de l'histoire, les cinq *coiced* forment en gros des triangles dont les bases sont des portions de côte contiguës et dont les sommets opposés à ces bases coïncident vers le milieu de l'île : l'Ulster au nord, le Connacht à l'ouest, le Leinster à l'est, et, au sud, deux Munster, l'occidental et l'oriental, ce dernier de surface très réduite et d'autonomie incertaine. Suivant l'autre interprétation, l'Ulster, le Connacht, le Leinster et un Munster unique laissent une place, au centre de l'île, pour le petit territoire de Meath (Mide),

1. Cette impression est renforcée par la considération des *rat* (avestique *ratu* « esprit protecteur, président »), *Grand Bundahišn*, 29, 2, édition B. T. Anklesaria, p. 252, empruntés à la liste des noms fournis par le Yašt des Fravaši (Christensen, *op. cit.*, p. 121) : les *rat* du couple de *kišvar* du nord ont deux noms également terminés par-(a)spa; ceux du couple de *kišvar* du sud sont tous deux fils d'un même père.

2. A la même influence est peut-être due la structure des « sept clans privilégiés » des Achéménides, qu'on retrouve chez les Arsacides, puis chez les Sassanides, Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 1936, p. 13-14 (Achém.), 16, 18 (Ars.), 98, 101-102 (Sass.). Cf., dans la théologie, le passage du nombre des Aməša Spənta de six à sept par incorporation d'Ahura Mazdā, ou d'Ātar (le Feu), ou de Sraoša, ou de Vərəθrağna (Yazata de la victoire : *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 108-110, d'après le P. J. de Menasce); cf. Christensen, *Les Types du premier homme...*, I, p. 192 et n. 1.

3. *Celtic Heritage*, 1961, chap. v (« A Hierarchy of Provinces »), p. 118-119; vi (« Involutions »), p. 140-145; vii (« The Center »), p. 146-172; viii (« Five Peaks » [au pays de Galles]), p. 173-185.

où se trouvait, avant les temps historiques, Tara, la capitale de l'*ardri*, du « roi suprême » d'Irlande. Cette seconde interprétation des Cinquièmes de l'île, plus abstraite, a donné lieu et est restée liée à des spéculations très intéressantes que MM. A. et B. Rees ont admirablement étudiées¹ et qui, faisant intervenir les trois fonctions indo-européennes augmentées d'un quatrième terme et couronnées par le Pouvoir Royal, dérivent sans doute d'une doctrine druidique. Au cours d'un récit rempli d'exposés théoriques², un homme, Fontan, est interrogé par un être surnaturel : « O Fontan, comment notre île a-t-elle été divisée, quelles choses s'y trouvent (c.-à-d. se trouvent dans chacune de ses divisions) ? » Fontan répond : « Le Savoir est à l'ouest, la Bataille au nord, la Prospérité à l'est, la Musique au sud, la Royauté au centre. » Et l'être surnaturel développe à son tour cette donnée, d'une manière assez confuse, suivant cette rhétorique irlandaise de l'amplitude qui ressemble comme une sœur à la rhétorique indienne, surchargeant chacun des Cinquièmes de qualités qui ne se conforment pas à ce schéma, mais qui le laissent subsister pour l'essentiel et, sur quelques points, le renforcent³.

Ni les *kišvar* iraniens ni les « cinq pays » védiques ne sont ainsi marqués de valeurs fonctionnelles. Dans l'Inde, il faudra attendre qu'émerge la conception, instable, des *lokapāla*, des dieux régents des Orient, pour qu'un rapport se laisse entrevoir⁴ : Varuṇa, l'ancien souverain magicien (réduit dans l'épopée au patronage des eaux); Indra, le guerrier céleste (roi des dieux dans l'épopée); Kubera, un maître de richesse; Yama, le chef du monde des morts, se distribuent alors les quatre directions, généralement dans l'ordre : ouest, nord, est, sud, — les trois pre-

1. *Op. cit.*, p. 123-133.

2. « The Settling of the Manor of Tara », édition et traduction par R. I. Best, *Ériu*, 4, 1910, p. 121-172. Les paroles de Fontan sont p. 144-160 (145-161, trad.). La scène est censée se passer au VI^e siècle de notre ère, sous le règne de Diarmait, fils de Cerball.

3. A. et B. Rees rapprochent — avec décalage d'une case dans le sens des aiguilles d'une montre, et les *tūdra* remplaçant les musiciens — le plan idéal que le *Kaṭīya-Arthaśāstra* (trad. R. Shamasastry, Bangalore, 1915, p. 60-61) donne d'une forteresse royale : au centre, légèrement au nord d'un emplacement réservé pour les dieux et le sacrifice, la place du roi; autour : au nord, les prêtres; à l'est, les guerriers; au sud, les éleveurs-agriculteurs; à l'ouest, les *sūdra*.

4. Edward W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 149-152 (§ 91-92), sur les *lokapāla* dans l'épopée. Il arrive qu'Indra, sans doute comme roi des dieux, soit extrait de la liste et remplacé (au nord) par Soma, et la présence de ce « dieu sacrificiel » a peut-être entraîné celle d'Agni, parfois substitué à Kubera (à l'est). L'interprétation donnée dans le texte suppose que la conception canonique (V., I., Y., K.) a été formée à une époque où la valeur fonctionnelle des deux premiers dieux (souverain; guerrier) était encore comprise. Plus tard, les interprétations ont été naturellement différentes, par exemple celle que cite Hopkins, p. 150, où les qualités conférées par chacun des *lokapāla* au « premier roi » idéal sont grandeur (I.), puissance de répression (Y.), beauté (V.), richesse (K.).

mières affectations recouvrant, on le voit, les indications fonctionnelles de l'Irlande.

★

Avec ou sans caractérisation fonctionnelle des parties, une division du monde appelle facilement une légende d'origine, dont le type le plus simple est un partage entre frères¹. Là où les deux divisions (fonctions sociales; provinces) sont présentes, mais séparées, il arrive même que deux générations successives de frères produisent l'une, puis l'autre. Le cas typique est celui de la légende de l'origine des Scythes, au début du quatrième livre d'Hérodote : les trois fils de Targitaos paraissent bien être les ancêtres de groupes ou plutôt de types fonctionnels (rois-prêtres, guerriers, deux genres d'éleveurs); l'aîné, le roi, distribue ensuite entre ses trois fils l'ensemble des terres de la nation².

Si aucune légende de ce type n'a été transmise concernant l'origine des *cóiced* irlandais³, à la fois délimités dans l'espace et fonctionnellement définis, on a depuis longtemps relevé sur d'autres points du monde indo-européen des exemples où les deux sortes de divisions, également associées, sont expliquées par un partage entre frères. Mais il s'agit alors en général non de « cinquièmes », mais de « tiers », ce qui permettait de conformer exactement la division du monde (ou des terres intéressantes, nationales...) aux termes originels de la structure indo-européenne des fonctions, mais, compensatoirement, la détachait de la structure des Orient. Qu'on pense, par exemple, chez les Germains continentaux du début de notre ère, à la tradition sur les trois fils de Mannus, fils de Tuisto; seul en subsiste le squelette onomastique, mais il est net.

Avec une brièveté regrettable, Tacite note⁴, d'après « les vieux

1. Arthur Christensen, « Trebrødre- og Tobrødre-Stamsagn », *Danske Studier*, 1916, p. 56.

2. Hérodote, 4, 5-7. En dernier lieu, v. la discussion dans *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 446-452.

3. Le Livre des Conquêtes (*Lebor Gabala Éirenn*, IV = *Irish Texts Society*, xli, 1941, p. 28, § 295), narrant l'occupation de l'Irlande par les Fir Bolg, les montre partageant l'île en cinq provinces (car ils sont cinq frères), mais débarquant en trois tiers; il ne semble pas que les cinq provinces coïncident exactement avec les *cóiced* usuels (elles sont toutes périphériques, mais les deux Munster ne comptent que pour un), v. Françoise Le Roux, « La Mythologie irlandaise du Livre des Conquêtes », *Ogam*, xx, 1968, p. 392 et n. 54-59. Les traditions sur l'origine et le caractère synthétique du *cóiced* du milieu sont d'un autre type; elles ont été étudiées par F. Le Roux aux pages 168-176 de « Le Celticum d'Ambigatus et l'omphalos gaulois », *Ogam*, xiii, 1961, p. 158-184, faisant suite à Christian Guyonvarc'h, « Mediolanum Biturigum », *ibid.*, p. 137-158.

4. *Germania*, 2, 3 : *celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem (variantes Th-, Tr-; -sc-, -sb-) deum terra editum et*

poèmes qui servent d'histoire et d'annales à ces peuples », que l'ancêtre des Germains s'appelait Mannus et que les trois parties de l'ensemble germanique doivent leurs noms à ses fils : « les plus proches de l'Océan » sont dits *Ingaevones* (*Inguaeones*), « ceux du milieu », *Herminones*, et tous les autres, *Istaeuones* (*Istuaeones*). Il s'agit donc d'une division en bandes grossièrement parallèles, depuis les mers du nord jusqu'aux montagnes du sud; et les éponymes, fils de Mannus, qu'on entrevoit sous les noms ethniques correspondent aux trois termes de la triade divine, trifonctionnelle, qui dominait encore le panthéon scandinave à la fin du paganisme : Freyr, le grand dieu vane de la fécondité et de la prospérité, est dit *Yngvifreyr* (**Inguia-frauiax*¹) et la dynastie qui se réclame de lui est celle des *Ynglingar*; Óðinn, le souverain magicien, porte le surnom de *jörmunr* (**ermunax*); quant au radical de *Istaeuones* (Pline : *Istri(an)ones*), s'il ne se retrouve pas dans un surnom du dieu fort et combattant Þórr, il dérive d'une racine qui, en indo-iranien comme en vieil-islandais, a produit des mots techniques de la fonction guerrière : en sanscrit, *iṣṛá*, « fort, déchaîné », épithète des Marut, de la troupe de jeunes guerriers célestes qui accompagnent Indra²; sans doute, en avestique, *Aēṣma*, démon de la violence cruelle; en vieil-islandais enfin, le verbe *eiskra*, qui caractérise l'état de fureur des *berserkir*, guerriers à pouvoirs surnaturels³.

*filium Mannum originem gentis, conditoresque Manno tris filios adsignant e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii, Herminones, ceteri, Istaevones vocentur. Tuisto est sûrement « le Jumeau » ou « le Double » (cf. l'indo-iranien Yama, le vieil-islandais Ymir). L'interprétation trifonctionnelle de ses trois petits-fils a été proposée dès 1939, Mythes et dieux des Germains, p. 12, n. 1; v. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2^e éd., I, 1956, p. 486, II, 1957, p. 35. Les noms propres individuels qu'on doit supposer à l'origine des ethniques ne sont pas des noms usuels de dieux, mais des surnoms : cela est dû sans doute à ce que la source est poétique, *carmina*. Le premier nom **Inguia*-, qui se réfère bien, à en juger par le scandinave, à un dieu individuel, oblige à interpréter de même les deux autres; **Ermina*- désigne donc un dieu, et seul, en Scandinavie, Óðinn reçoit le surnom de *jörmunr*, quels que soient les autres emplois du mot (en premier terme de composé notamment); v. les propositions de Jan de Vries, « La valeur religieuse du mot germanique *Irmin* », *Cahiers du Sud*, xxxvi, 1952 (fascicule 314, p. 18-27).*

1. Franz-Rolf Schröder, *Ingunar-Freyr*, 1941, notamment p. 25-33.

2. Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, p. 58-60.

3. La première fonction est ainsi au milieu (III, I, II), alors qu'Óðinn est à la droite de Þórr dans le temple d'Upsal décrit par Adam de Brème (I, II, III). Il en est de même dans la répartition, en hauteur, des trois familles fonctionnelles des héros dans l'épopée ossète : les Forts sont au sommet de la montagne des Nartes, les Sages à mi-pente, et les Riches au pied (II, I, III), *Mythe et Épopée*, I, p. 456. *La République* de Platon, qui contient, à la fin du troisième et au commencement du quatrième livre, de si remarquables exposés de l'idéologie tripartite (cf. *Mythe et Épopée*, I, p. 493-496), ne manque pas ici à l'appel (4, 435^a-436^a, trad. Émile Chambry, collection Guillaume Budé) : « Ne sommes-nous pas forcés, dit Socrate, de convenir que chacun de nous porte en lui les mêmes espèces de caractères et les mêmes mœurs que l'État? Car elles n'y peuvent venir que de nous. Il serait en effet ridicule de prétendre que le caractère emporté (τὸ θυμοειδές) qu'on voit dans les États réputées

Dans l'Iran, les légendes de l'origine et du peuplement des kišvar sous leur forme mythique, cosmique, sont entièrement différentes et résultent d'une réflexion très élaborée. C'est en un autre point, réputé historique, de la tradition iranienne que s'observe la légende attendue, qu'Arthur Christensen avait rapprochée de celle des fils de Mannus et que Marijan Molé a bien étudiée¹. Suivant un texte pehlevi déjà, l'ancien Oraē-taona, Frētōn-Feridūn, inséré dans la liste des rois, procède entre ses trois fils à un partage des terres habitables fondé sur les trois fonctions. Il suffira de rappeler ici la variante la plus ancienne du récit² :

De Frētōn naquirent trois fils : Salm, Tōz et Ērič étaient leurs noms. Il les convoqua tous les trois pour dire à chacun d'eux : « Je vais partager le monde entier entre vous, que chacun me dise ce qui lui semble bon, pour que je le lui donne. » Salm demanda de grandes richesses (*vas-hērih*), Tōz la vaillance (*takikih*) et Ērič, sur qui était la Gloire kavienne (*xvarrah i kayān* : le *x'arānah* avestique), la loi et la religion (*dāt u dēn*). Frētōn dit : « Qu'à chacun de vous advienne ce qu'il a demandé. » Il donna la terre de Rome (*xamīk i Hrōm*) jusqu'au bord de la mer à Salm; le Turkestan et le désert jusqu'au bord de la mer, il les donna à Tōz; et l'Ērānšāθr (l'empire d'Iran) et l'Inde, jusqu'à la mer, échurent à Ērič. A un moment [...] Frētōn enleva de sa tête la couronne et la posa sur la tête d'Ērič en disant : « Ma Gloire est assise sur la tête d'Ērič jusqu'au matin de la Rénovation de tout le monde vivant; ô toi, que la royauté et la souveraineté sur les enfants de Tōz et de Salm appartiennent à tes enfants ! »

Les trois parties du monde — l'ouest (Rome) avec les richesses; le nord et l'est (Turkestan et déserts) avec la turbulence guerrière; le sud (Iran et Inde) avec la religion, le droit et en outre la royauté suprême — sont conçues ici comme se rejoignant par leurs sommets et s'étendant toutes trois « jusqu'à la mer », c'est-à-dire jusqu'à l'océan périphérique; il n'y a pas de « cen-

pour leur violence, comme ceux des Thraces, des Scythes et en général des peuples du Nord, ou la passion de la science (τὸ φιλομαθές) qu'on peut dire propre à notre pays, ou l'avidité du gain (τὸ φιλοχρηματόν) qu'on peut regarder comme la marque particulière des Phéniciens et des habitants de l'Égypte, n'aient point passé de l'individu dans l'État » (l'ordre est donc encore II, I, III).

1. « Le partage du monde dans la tradition iranienne », *Journal Asiatique*, CCXL, 1952, p. 455-463. Sur tout ceci, v. *Mythe et Épopée*, I, p. 586-588 (« Le choix »). Molé a souligné, contre ce que croyait Minorsky, que la répartition fonctionnelle dans la légende n'est pas secondaire, *Mythe et Épopée*, I, p. 586, n. 2.

2. Celle de l'*Āyātkar i Jāmāspik*, texte pehlevi reconstitué à partir de la transcription parsie (Messina). Dans une autre variante (Firdousi), Feridūn revêt un déguisement effrayant et observe les comportements de ses trois fils : lâcheté, témérité, courage raisonné; ensuite de quoi il leur affecte leurs lots.

tre » : la royauté suprême appartient au pays de « première fonction ». L'intérêt principal de ce récit est dans la manière dont le partage est fait : il sanctionne une sorte d'examen où les trois fils ont révélé leurs natures par les réponses qu'ils ont faites à une même question; le père en expédie deux hors d'Iran, sur les « Tiers » les moins intéressants, et réserve le bon « Tiers », avec la souveraineté marquée sur sa tête par le *xvarənah*¹, au plus jeune, qui a fait la plus noble réponse. Naturellement, les fils frustrés, les aînés, acceptent mal une telle décision :

Voyant comme les choses se passaient, Salm et Tōz dirent :
« Qu'a fait Frētōn notre père, qui n'a pas donné le commandement à son fils aîné, ni à son fils puîné, mais à son fils cadet ? »
Ils cherchèrent un moment favorable et tuèrent leur frère Erič.

La descendance d'Erič n'en est pas moins installée sur le trône d'Iran. Les deux autres tiers du monde, Româiques et Touraniens, en sont quittes pour l'attaquer dans des guerres interminables et, en définitive, infructueuses.

2. *Yayāti et le partage du monde.*

Si nous avons fait ce bref rappel de données comparatives généralement admises, c'est qu'un récit de ce genre forme, dans le premier chant du Mahābhārata, l'épisode qui ouvre le roman de Yayāti², roi qui correspond bien à la notion élastique, mais nullement illusoire, que Christensen a appelée « le type du premier roi » : non pas que, la plupart du temps, les rois de ce type soient vraiment des « premiers », mais parce qu'on voit bien que, dans d'autres arrangements de la même matière

1. Marijan Molé, *La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, 1967, p. 157 (n. à *Dēnkart*, VII, 2, 1) : «... Sans aucun doute, la traduction de *xvarənah* par "gloire" est à abandonner; mais si le terme est dérivé de la rac. *ar-* "obtenir", sa signification n'est pas simplement celle de "fortune". Il s'agit en réalité du "lot" attribué à chacun pour qu'il puisse accomplir sa tâche. Cette valeur, à la fois plus large et plus précise que celle postulée par M. Bailey, rend compte de tous les emplois du terme, notamment de sa quasi-équivalence avec *xvêškārih*, cf. *Culte, mythe et cosmologie*, 434 sqq. ». Quant à moi, je maintiens "Gloire"; l'analyse par *ar-* est très improbable.

2. *Mbh.*, I, 83-85, é. 3424-3534 (Calc.); 78-80 (Poona). L'histoire de Yayāti, au premier livre du Mahābhārata, est un texte composite. Il renferme notamment une variante, peu compatible avec celle qui est ici analysée, où Yayāti, pendant sa chute, donne à Aṣṭaka un enseignement (la réincarnation provoquée non par un péché posthume, mais par l'épuisement naturel des mérites), dont J. A. B. van Buitenen (« Some Notes on the *Uttara-Yāyāta* », *Adyar Library*, volume en l'honneur de V. Raghavan 1968, p. 617-635) a montré la concordance, même verbale, avec la doctrine exposée dans plusieurs Upaniṣad, notamment au cinquième livre de la Chāndogya : « bardic literature » mettant en œuvre un « baronial lore ».

« historique », ils auraient pu l'être; et surtout parce que, quel que soit leur rang, ils instituent tout ou partie des grands cadres de la vie sociale et souvent, par extension, les grandes divisions de la terre ou de l'humanité. C'est ainsi que Yayāti, comme Frētōn, fait un « partage de pays » entre ses cinq fils, mais sans coloration fonctionnelle.

Entre ses cinq fils : c'est en effet la formule védique des « cinq peuples », réinterprétée selon la géographie du temps, qui sert de cadre à la répartition; dans la mesure où l'état des terres et des eaux le permettait, il s'agit d'une partie centrale, la plus élevée en dignité, l'Inde la plus *arya*, si l'on peut dire, le futur royaume des Pāṇḍava, et de quatre parties périphériques.

Sans coloration fonctionnelle : le nombre cinq, appliqué à un groupe de frères, ne la permettait guère. Le nombre quatre l'eût permise, avec le roi au centre et chacune des trois fonctions *arya*, la sacrée, la guerrière, l'économique, sur le pourtour. Mais était-il souhaitable de prétendre que les *sūdra*, la classe non *arya* qui est plutôt subordonnée qu'ajoutée aux trois classes *arya*, avait participé sur le même plan qu'elles à une distribution entre frères inégaux en qualités mais égaux en dignité?

Enfin, si le père s'adresse à ses cinq fils, ce n'est pas comme Frētōn, pour les examiner avec sérénité, pour connaître objectivement le fond de leur nature avant de leur répartir au mieux les lots qui leur conviennent; son intérêt le plus direct est au contraire touché par les réponses qu'ils donnent à une question qui, en fait, est une requête; en conséquence l'envoi de chacun des quatre aînés hors de l'Inde n'est pas une affectation médiocre résultant d'une réponse insuffisante, mais la punition d'un refus injurieux; et c'est par ce point, à la faveur de ce débat entre le père et les fils, que l'histoire de Yayāti s'ajuste à celle de Kāvya Uśanas.

On se rappelle¹ quelle suite fatale d'événements a attiré sur Yayāti le courroux de sa femme et, à la demande de celle-ci, la malédiction du sorcier son beau-père. A son corps défendant, il a dû épouser Devayānī, l'impérieuse fille de Kāvya Uśanas, et Devayānī s'est fait accompagner au domicile conjugal par la charmante princesse Śarmiṣṭhā, entendant humilier ainsi cette fille de roi qu'elle avait exigée comme esclave. Mais la nature a repris ses droits, aidée d'une subtile argumentation. Si Yayāti a reçu deux petits princes de son épouse légitime, il a fait clandestinement trois garçons à l'esclave de celle-ci. Quand le secret se découvre, c'est un beau tapage, et le terrible beau-père condamne le mari coupable à vieillir précocement, instan-

1. V. ci-dessus, p. 170-172.

tanément : Yayāti n'est plus qu'une ruine. Il supplie pourtant, et son juge lui consent non pas une réduction de peine, mais le droit de se chercher un substitut ¹ :

« Ma parole ne peut être vaine : tu es dans la vieillesse. Mais, si tu le désires, transfère cette vieillesse sur un autre. »

Yayāti est riche en fils, qu'il est fondé à croire dévoués et reconnaissants. Il fait donc préciser la faveur qu'il vient d'obtenir ² :

« O brahmane, qu'il jouisse à la fois de la royauté, de la vertu et de la gloire, celui de mes fils qui me donnera son âge : daigne consentir ! »

Kāvyā Uśanas consent ³ :

« Il te suffira de penser à moi, et tu transféreras ta vieillesse, sans péché, comme tu voudras. Celui de tes fils qui te donnera son âge, sera roi. Il aura en outre longue vie, gloire et nombreuse postérité ! »

La situation eût pu inspirer à un émule d'Euripide une suite de scènes, d'attitudes, de discours variés, ou encore de vives discussions entre le père et les fils ⁴, où le refus de vieillir se fût chaque fois justifié par des édifices bien équilibrés de nouvelles raisons. Mais les poètes indiens ne craignent pas la monotonie et d'ailleurs, dans ce cas précis, ne sont-ils pas plus près de la toute simple vérité, plus près de chacun de nous ? Aucun *De senectute*, aucun sophisme ne fera aimer, choisir la vieillesse. Les quatre scènes où, dans l'ordre de leurs naissances, les deux fils de Devayānī et les deux aînés de Śarmiṣṭhā, c'est-à-dire Yadu et Turvasu, puis Druhyu et Anu, refusent d'échanger leur âge contre celui de leur père, ne contiennent rien d'inattendu, de piquant, de recherché. A tous, la requête est présentée plate-ment, à peu près dans les mêmes termes : « Prends sur toi ma décrépitude pour que je jouisse de la vie avec ta jeune vigueur. Quand mille ans se seront écoulés, je te la rendrai ⁵. » A quoi Yadu répond ⁶ sans hésitation que la vieillesse comporte beaucoup d'inconvénients quant au boire et au manger ; qu'elle s'accompagne de cheveux blancs, de mélancolie, de muscles flasques, de rides sur tout le corps, de déformations, de faiblesse, de maigreur, d'incapacité de travail ; qu'elle inspire de l'éloi-

1. *Mbh.*, I, 83, 3462.

2. *Ibid.*, 3463.

3. *Ibid.*, 3464.

4. On pense naturellement, dans *Alceste*, à la violente discussion d'Admète et de son père qui refuse de mourir à sa place.

5. *Mbh.*, I, 84, 3468-3469, 3475-3476, 3482-3483, 3488, 3492-3493.

6. *Ibid.*, 3470-3473.

gnement, même aux proches; et que, en conséquence, il n'en veut pas et ne peut que conseiller à son père de s'adresser à d'autres. Plus sobre, Turvasu n'est pas moins péremptoire¹ : la vieillesse interdit les plaisirs, détruit la force, la beauté, l'intelligence, la mémoire et, pour finir, la vie même. Druhyu met en avant² que le vieillard ne peut plus profiter des éléphants, des chevaux ni des femmes et qu'il bafouille en parlant. Enfin Anu se dit³ dégoûté par ces êtres déchus qui mangent comme des enfants, se souillent constamment, et ne peuvent même plus faire aux heures régulières les libations sur l'autel du feu. Il serait vain de chercher dans tout cela un ordre quelconque, quatre orientations particulières de la répugnance. Les punitions dont le Décrépit mal aimé frappe ses fils, même si les trois dernières semblent ajustées aux réponses qui les ont provoquées, ne se prêtent pas davantage à une classification, fonctionnelle ou autre⁴. A Yadu, il dit que ses descendants seront toujours *arājyabhāj* « sans jouissance de royauté ». A Turvasu, qu'il sera roi chez des hommes qui n'observeront pas, notamment dans leurs mariages, le statut des varṇa, mais vivront à la manière des animaux et n'hésiteront pas à prendre les femmes de leurs maîtres spirituels, bref chez des pécheurs et des Mleccha. A Druhyu il annonce qu'il ne sera pas roi, si ce n'est de nom⁵, et qu'il vivra avec ses compagnons dans un pays sans route, où ne pourront passer ni chevaux, ni éléphants, ni ânes, aucun animal ni aucun véhicule, et où l'on ne se déplacera que sur des radeaux. A Anu enfin, il prédit que ses fils mourront dès qu'ils atteindront la fleur de l'âge et que lui-même ne sera pas qualifié pour assurer le service de l'autel du feu. Le plus important est donné plus tard, en conclusion de l'épisode : chacune de ces malédictions aboutit à un exil hors du royaume « central », réservé au cinquième fils, au fils pieux qui a cédé sa jeunesse, Pūru, ancêtre des Paurava⁶ :

De Yadu sont nés les Yādava, de Turvasu les Yavana, de Druhyu les Bhoja, et d'Anu les variétés de Mleccha⁷.

Si ces quatre peuples — car ce ne sont pas seulement des dynasties, mais au moins les seconds et les quatrièmes des

1. *Ibid.*, 3477.

2. *Ibid.*, 3484.

3. *Ibid.*, 3489.

4. *Ibid.*, 3474, 3478-3480, 3486-3487, 3490-3491.

5. Sur cette interprétation de *bhoja*, v. D. B. Kosambi, *art. cit.* (ci-dessus, p. 251, n. 2), p. 28, col. 2.

6. Comme la promotion d'Eriç aux dépens de ses aînés (v. ci-dessus, p. 257), celle de Pūru ne va pas sans protestations, *Mbh.*, I, 85, 3518-3531.

7. *Mbh.*, I, 85, 3533 (Poona, 80, 20).

peuples — ne représentent pas la totalité de l'environnement des Paurava, ils en sont du moins de bons échantillons¹.

C'est un problème que d'ajuster cette légende à ce que le *R̥gVeda* dit séparément 1^o de Yayāti, 2^o des « cinq peuples », 3^o de personnages, ou familles, ou clans, couverts des noms de Yadu, Turvaśa (et non -su !), Druhyu, Anu, Pūru. Problème sans doute insoluble en rigueur mais qui, nous le savons maintenant par bien d'autres exemples, et notamment par celui de Kāvya Uśanas, n'a pas l'importance qu'on lui prête volontiers.

Yayāti, dit-on², n'a dans les hymnes aucune relation avec les « cinq pays ». Certes, mais que disent les hymnes à propos de Yayāti? Très peu de choses, juste assez pour prouver qu'il était une figure importante et respectée. Chaque fois qu'il est nommé, c'est comme un homme des temps fabuleux, considérable par sa piété : *RV.*, I, 31, 17, le cite à côté de Manu et d'Angiras; I, 63, 1 le met sur le même plan que Vivasvat; il est déclaré fils de Nahuṣa, ce dernier nom étant tantôt celui d'un homme (VIII, 46, 27), tantôt celui d'un clan, mais dont il est dit que le feu a été fait pour son chef ainsi que pour Āyu. C'est tout. Mais cela situe le personnage au même point du temps mythique où il apparaît dans le Mahābhārata, et dans le même groupe de vénérables « premiers rois » dont le Mahābhārata fait ses pères (Nahuṣa), grand-père (Āyu) et autres proches ascendants (Vivasvat, Manu). On doit donc penser qu'il était bien connu des rédacteurs des hymnes, et à son rang. Simple-ment, les hymnes, qui ne sont pas une encyclopédie, ne contiennent pas d'allusion à des légendes le concernant, pas plus qu'ils ne laissent entrevoir de traditions expliquant l'origine et le peuplement des « cinq pays ». Cela ne signifie pas que, sur Yayāti et sur les cinq peuples ou pays, de telles légendes n'existaient pas : il serait surprenant que, à l'époque de la composition des hymnes, on n'ait rien su dire d'un personnage si vénérable et qu'on n'ait pas su attribuer une origine plus ou moins pittoresque à des notions aussi précises et usuelles que « les cinq pays », « les cinq peuples. » L'argument *ex silentio* est ici particulièrement faible et il se peut bien que, dès les temps védiques, Yayāti, par ses fils, ait été regardé comme responsable de la distribution des hommes entre les « Cinquièmes » de la terre que sont, avec le centre, les quatre Orients.

Quant à une correspondance, sinon une équivalence, entre la notion globale des « cinq peuples » et le groupe de noms qui, dans l'épopée, désigne les fils de Yayāti, elle a été proposée par

1. V. ci-dessous, p. 271, n. 1.

2. V. les dernières discussions dans B. Schlerath et D. B. Kosambi, art. cité (ci-dessus, p. 251, n. 2).

plusieurs critiques, mais rejetée par la plupart. Il y a des objections et des arguments.

La principale objection, bien développée par M. Schlerath, est qu'on ne voit en aucun passage des hymnes sauf I, 108, 8, ces noms énumérés ensemble, mais tout au plus quatre d'entre eux, et que ces énumérations incomplètes sont parfois garnies d'autres noms : l'association la plus solide est entre les Turvaśa et les Yadu, mais, lors de la « bataille des dix rois », importante au septième livre du R̥gVeda, les Yadu manquent dans le principal hymne (7, 18), alors que la strophe 6 contient non seulement les noms Turvaśa et Druhyu, mais aussi Yakṣu et Matsya; et, en VII, 8, 4, ce sont les Bharata qui sont mentionnés à côté des Pūru. « Dans son étude fondamentale sur les familles d'auteurs d'hymnes ¹, Hermann Oldenberg, dit M. Schlerath, est bien arrivé à reconnaître une certaine liaison entre Pūru, Yadu, Turvaśa et Anu, mais Druhyu reste à l'écart. »

En sens inverse, et cela me paraît plus considérable, on cite des textes comme VIII, 10, 5 : « Que vous soyez à l'ouest ou à l'est, ô possesseurs du haut bien, que vous soyez chez Druhyu, Anu, Turvaśa ou Yadu, je vous appelle, venez ² ! » La mention de l'ouest et de l'est équivaut évidemment ici à l'ensemble des points cardinaux, c'est-à-dire à la totalité géographique du monde (ce que note ailleurs l'expression « les cinq pays »); à cette place dans la phrase, la seconde énumération, celle des noms propres, ne peut être qu'une façon de dire la même chose d'un autre point de vue, un équivalent, incomplet lui aussi, de la même totalité, l'ethnographie doublant la topographie, l'humanité (ou la nationalité arya) analysée dans ses divisions typiques complétant le dessin de l'espace qu'elle occupe.

Enfin, un rapport direct (père, fils) existait-il au temps de la composition des hymnes, entre Yayāti et les éponymes de ces clans, Yadu, etc. ? Aucun texte ne l'indique, mais répétons que Yayāti est à peine nommé dans l'hymnaire. Il reste vraisemblable, surtout si l'on admet que ces cinq noms ethniques recouvrent les « cinq peuples », et, par eux, les cinq Orient (c'est-à-dire les quatre Orient et le centre), que la filiation à partir de Yayāti est ancienne et que, existant déjà à l'époque védique, elle a été conservée dans des milieux différents de ceux des chantres et transmise à l'épopée sans changement considérable (l'alté-

1. « Über die Liedverfasser des Rigveda, nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie und über die Geschichte des Rituals », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLII, 1888, p. 199-247.

2. On notera que ces quatre noms sont ceux des quatre fils que le Yayāti épique envoie sur la périphérie; sans doute, aux temps védiques, correspondaient-ils, par opposition au centre (où est placé le prêtre invocateur), aux quatre Orient; v. ci-dessus, p. 252, n. 2.

ration la plus voyante étant le passage de « Turvaśa » à « Turvasu », sans doute sous l'influence de la voyelle finale des quatre autres noms). Si l'on ne pense pas, au contraire, que les cinq noms aient été primitivement en rapport avec les « cinq pays » et les cinq Orients, on devra admettre qu'ils ont été introduits plus tard dans la légende de Yayāti, ce qui ne va pas sans difficulté : Yayāti distribuant le monde à ses fils se conforme à un type ancien, indo-iranien, et par conséquent les fils ont dû, de tout temps, être nommés; pensera-t-on que les cinq noms que nous lisons ont été substitués tardivement à une autre série de cinq qui aurait entièrement disparu ?

3. *Vieux et jeunes, Yayāti et Aun.*

Le contenu même de la légende de Yayāti et de ses fils, telle que l'expose le premier chant, en garantit la grande antiquité. Abstraction faite du beau-père sorcier et de sa malédiction, le ressort de l'action est celui-ci : un roi, accablé par la vieillesse, prie ses fils de lui donner leur jeunesse et l'un d'eux accepte, assurant mille ans de vigueur à son père; le roi expulse du pays les aînés qui ont refusé et, du plus jeune, qui a accepté, fait son successeur. On trouve ainsi, réunis, deux thèmes connus et certainement archaïques, l'un qui met en évidence la réserve de vitalité que les fils constituent pour le roi-père et dont il peut user par transfert; l'autre montre le père maudissant et exilant ceux de ses fils qui l'ont mal traité et récompensant le seul qui se soit conduit en enfant dévoué.

Pour le premier thème, important ici, puisque c'est lui qui a permis ou provoqué l'arrimage de la légende de Yayāti à celle de Kāvya Uśanas manipulateur des âges, le lecteur pensera à une histoire scandinave célèbre, celle du roi d'Upsal Aun ou Āni, l'un des membres encore légendaires de la dynastie des Ynglingar. La voici d'après l'Ynglingasaga de Snorri Sturluson, chap. 25¹.

A l'âge de soixante ans, en sacrifiant son fils aîné à Óðinn, amateur de victimes humaines, ce roi obtint du dieu soixante nouvelles années de vie et de règne. Ce délai une fois écoulé, Óðinn lui fit savoir qu'il continuerait à vivre aussi longtemps qu'il lui sacrifierait, à lui Óðinn, tous les dix ans, un de ses fils. Il sacrifia jusqu'au septième et lui survécut dix ans, mais il ne pouvait plus se tenir sur ses jambes : on le portait sur un siège.

1. Ce qui suit est repris, avec quelques changements, de *Mythes et dieux des Germains*, 1939, p. 57-60.

Il sacrifia le huitième et lui survécut dix ans, sans quitter son lit. Il sacrifia le neuvième et vécut encore dix ans, buvant à la corne comme un nourrisson (*þá drakk hann horn sem lébarn*). Il ne lui restait qu'un seul fils, qu'il voulut encore immoler, mais les Suédois s'y opposèrent et le sacrifice n'eut pas lieu. « Le roi Aun mourut et fut mis sous un tumulus à Upsal (*ok er hann heygðr at Upsölum*). Depuis lors, on appela « maladie d'Áni » (*ánasótt*) le fait de mourir d'âge, sans maladie. »

Cette légende a été brillamment commentée par Samuel Eitrem¹, qui a mis en valeur l'importance du nombre neuf (ou dix, c'est-à-dire « neuf plein »). Ce que nous voulons en retenir est le sacrifice des fils prolongeant périodiquement la vie du père, avec la précision que le fils n'est pas ici le rival menaçant dont il faut que le roi se débarrasse (à cet égard l'histoire d'Aun et de ses enfants est à séparer de l'histoire d'Ouranos et des Ouranides dont Eitrem la rapprochait), mais l'instrument apparemment docile et sûrement efficace d'une technique de longévité².

L'histoire de Yayāti est certes différente sur bien des points. Ce qu'obtient le roi indien, ce n'est pas seulement une prolongation de sa vie laissant le vieillissement poursuivre en lui pendant ce sursis même son cours inexorable au-delà de la limite usuelle et aboutissant à une lamentable caricature d'existence; c'est une nouvelle et stable jeunesse, un millénaire de jeunesse. Solidairement avec cette différence, la technique de Yayāti n'est pas celle d'Aun : Aun cherche la vie; c'est donc la vie de ses fils qu'il prend ou plutôt offre en sacrifice à Ódinn, maître du mécanisme; Yayāti cherche la jeunesse; c'est donc la jeunesse d'un de ses fils — le seul qui ait accepté, les autres s'étant mis hors de jeu — qu'il prend, grâce au privilège que lui a conféré le sorcier maître du mécanisme, et l'échange ne comporte pas, pour le jeune donneur, mise à mort, mais déchéance.

1. « König Aun in Upsala und Kronos », *Festschrift til Hjalmar Falk*, 1927, p. 245-261.

2. Une tradition norvégienne contient sans doute, sous une forme atténuée, la trace de la même croyance (*Flateyjarbók*, éd. G. Vigfusson et C. R. Unger, I, 1860, p. 24): « Lorsque Halfdan le Vieux prit la royauté (*a et hann tok konungdóm*), il fit, à la mi-hiver, un grand sacrifice, afin d'obtenir de vivre trois cents ans dans sa royauté (*tíl þess at hann skyldi mega lifa. 300. vetra konungdóm sinn*); il lui fut répondu qu'il ne vivrait pas lui-même plus d'une vie d'homme (*ekki meirr enn einn mannzaldr*) mais que sa race resterait brillante pendant trois cents ans. » On ne sait ce qu'il sacrifia à cette occasion, mais la suite équivaut au moins mystiquement au « sacrifice » d'Aun : il semble bien que ce soit aux dépens de ses neuf premiers fils que Halfdan ait obtenu la chance collective de sa race. En effet, ces neuf premiers, tous au même âge, moururent, dit-on, dans des batailles sans laisser d'héritiers (*súð er sagt at engi þeirra ætti börn ok fellu allir senn í orrostu*), et la prophétie s'accomplit à travers une seconde série de neuf fils et à travers leur descendance. Il n'y a pas de raison de penser que l'histoire de Halfdan soit « adaptée » de celle d'Aun ou réciproquement : toutes deux sont des historicisations diverses d'une même croyance.

Enfin les conclusions divergent à l'extrême : au terme de ses trafics répétés entre la vie et la mort, impitoyable et impuissant, Aun doit à son tour mourir dix ans après avoir immolé son avant-dernier fils, et serait mort de toute façon dix ans après avoir immolé le dernier; entre Yayāti et Pūru, au terme convenu de cet unique échange d'une jeunesse et d'une vieillesse, un troc inverse remet les choses dans l'état antérieur, le donneur reprenant du receveur une jeunesse qui paraît avoir été heureusement figée par le miracle même de son transfert, et le receveur reprenant compensatoirement sa vieillesse inchangée.

Malgré ces différences dans l'application, le principe des deux opérations est le même, et le fait que le vieillissement de Yayāti soit accéléré, artificiel, alors que celui d'Aun est naturel, n'y change rien : psychologiquement, l'un et l'autre roi veut échapper à sa condition, mort ou vieillesse, et estime en avoir le droit; mystiquement ou techniquement, ce n'est pas d'un étranger, d'un prisonnier ou d'un esclave par exemple, que l'un et l'autre roi peut recevoir ce surcroît de vie ou de vitalité, mais uniquement de sa descendance : de ses fils, ou d'un de ses fils.

4. *Les fils irrespectueux et le partage du monde, Yayāti et Noé.*

Le second thème n'est autre que celui par lequel le Livre de la *Genèse* (IX, 18-29) explique la multiplicité et la répartition des grandes races qui ont paru sur la terre aussitôt après le déluge :

Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet, Cham étant le père de Chanaan. Tels étaient les trois fils de Noé : c'est leur descendance qui s'est dispersée sur toute la terre. Et Noé, en agriculteur, se mit à travailler la terre et planta la vigne. Et il but du vin et s'enivra et se mit nu dans sa tente. Et Cham, le père de Chanaan, vit la nudité de son père, sortit et, dehors, donna la nouvelle à ses deux frères. Et Sem et Japhet prirent le manteau et se le mirent ensemble sur le dos, puis s'avancèrent à reculons et couvrirent ainsi la nudité de leur père : comme leurs visages étaient tournés de l'autre côté, ils ne virent pas la nudité de leur père. Quand Noé sortit de l'ivresse et apprit ce qu'avait fait son fils puîné, il dit : « Maudit soit Chanaan ! Il sera l'esclave des esclaves de ses frères ! » Et il dit : « Béni soit le Seigneur, dieu de Sem, et Chanaan sera son esclave ! Que Dieu dilate Japhet, et qu'il habite dans les tentes de Sem¹, et que Chanaan soit leur esclave ! » Noé vécut encore trois cent cinquante années après

1. Amorce d'une hiérarchie, où Sem domine.

le déluge, et l'ensemble de ses jours fit neuf cent cinquante ans, puis il mourut.

Il s'agit bien, comme dit le verset 19, du peuplement, plutôt du repeuplement de la terre entière, du moins de ce qu'en connaissaient ou voulaient connaître les Hébreux. Les chapitres suivants localisent les descendance des trois frères : Sem produira, entre autres, le peuple élu¹; Japhet peuplera, en gros, le nord et l'ouest; quant à Cham, il semble qu'il y ait eu variation : d'abord ancêtre des peuples situés à l'est de la Palestine, il fut ensuite attribué au sud, au grand sud, au pays des Noirs (Αἰθίοπες, etc.). Répartition topographique donc, sans rien de fonctionnel², vouant simplement le fils coupable à la servitude.

Il est intéressant de voir comment Tabarī et, d'après lui, Bel'amī, soucieux de combiner les traditions coraniques et bibliques avec la « tradition nationale » de l'Iran, ont articulé la légende de Noé avec celles de Jamšīd (Yima) et de son meurtrier Zohāk-Beyurasp (Aži Dahāka, dit Baēvar-aspa, « aux dix mille chevaux »); car c'est à ce point de « l'histoire » de l'Iran qu'ils ont inséré le prophète Noé avec son déluge et ses trois fils, faisant de Beyurasp, meurtrier de Jamšīd, et de Zohāk, l'homme aux têtes de serpent, deux personnages différents, l'un précédant Noé et périssant dans le déluge, l'autre naissant beaucoup plus tard dans la descendance du fils « noir » de Noé. Le moment est bien choisi : les trois fils de Noé engendrent, en gros, les hommes noirs (Cham), les jaunes (Japhet) et les blancs (Sem), c'est-à-dire à peu près l'humanité que le vainqueur de Zohāk, Afrīdūn, aura, ou devrait avoir à répartir entre ses trois fils comme matière de leurs royautes. Seulement, comme Afrīdūn vient en droite ligne de la tradition iranienne, sa géographie, son ethnographie ne seront pas celles de la Bible et, quand il fera le « partage du monde », les trois lots dont il disposera seront les Byzantins, les Iraniens gonflés de l'Hindoustan,

1. Cf. *Ézéchiel*, 5, 5 : « Voici Jérusalem, que j'ai placée au milieu d'entre les peuples, et les pays tout autour d'elle (cité par Schlerath, *op. cit.* [ci-dessus, p. 251, n. 2], p. 32, qui renvoie à Wilhelm Roscher, *Omphalos*, p. 24-25, sur le « royaume du milieu » chez les Hébreux).

2. Il n'en est que plus intéressant de voir le récit biblique chargé au moyen âge d'une valeur trifonctionnelle en rapport avec les « trois états » (« oratores, bellatores, laboratores », etc.). Jacques Le Goff a signalé cette utilisation dans son important article : « Note sur la société tripartite : idéologie monarchique et renouveau économique de la chrétienté du IX^e au XII^e siècle », *L'Europe aux IX^e-XI^e siècles (Colloque de Varsovie)*, 1968, p. 63-71; p. 63. n. 2, on lit : « D. Treštík a justement attiré l'attention sur l'importance du texte de la *Genèse* (ix, 18-27), dans le traitement du thème de la société tripartite dans la littérature médiévale (*Československý časopis Historický*, 1964, p. 453). La malédiction jetée par Noé sur son fils Cham au profit de ses frères Sem et Japheth (*Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis*) a été utilisée par les auteurs médiévaux pour définir les rapports entre les deux ordres supérieurs et le troisième ordre subordonné. Mais l'exploitation de ce texte semble relativement tardive. »

et les Touraniens prolongés par la Chine; pour leur bonheur ou leur malheur, les Noirs y seront oubliés. Voici, dans Bel'amî, la version islamique du péché non seulement de Cham, mais de deux des trois frères¹ :

Noé vécut encore trois cents ans après le déluge... Ce fut des quatre-vingts personnes qui se sauvèrent avec Noé que Dieu fit sortir tous les hommes que nous voyons. Or tous les peuples du monde, les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans, regardent le déluge de Noé comme un fait véritable. Il n'y a que les Mages qui ne connaissent ni Noé ni le déluge et qui disent que, depuis que ce monde existe, il a toujours été tel qu'il est...

Or sache que toutes les créatures sont sorties, après Noé, de Sem, de Cham et de Japhet. Les Arabes, les Persans, les hommes blancs de visage, les gens de bien, les jurisconsultes, les savants et les sages² sont de la race de Sem, et voici pourquoi. Un jour, Noé était endormi et le vent souleva ses vêtements et découvrit ses parties sexuelles sans qu'il s'en aperçût. Japhet passa près de Noé dont il vit les parties sexuelles; il se mit à rire aux éclats et à tourner son père en ridicule, sans le recouvrir. Cham, frère de Japhet, arriva ensuite; il regarda Noé, se mit à rire aux éclats et à plaisanter, et passa outre, sans couvrir son père. Sem vint après ses frères et, voyant Noé dans une posture indécente, il détourna les yeux et cacha la nudité de son père. Noé se réveilla ensuite et demanda à Sem ce qui était arrivé. Ayant appris que Cham et Japhet étaient passés près de lui et qu'ils avaient ri, il les maudit en disant : « Que Dieu change la semence de vos reins ! »

Après cela, tous les hommes et les fruits du pays de Cham devinrent noirs. Le raisin noir est du nombre de ces derniers.

Les Turcs, les Slaves, et Gog et Magog, avec quelques autres peuples qui nous sont inconnus, descendent de Japhet.

Cham et Japhet furent punis de la sorte pour avoir ri en voyant les parties sexuelles de leur père.

On aimerait savoir, mais c'est un souhait inutile, à quelle source les auteurs de la Genèse ont pris le thème du partage du monde, avec les noms des trois intéressés. La forme qu'ils lui ont donnée est plus proche en tout cas de l'indienne (Yayāti et ses fils) que de l'iranienne (Ferīdūn et ses fils) et, comme elle, a pour ressort un tri non pas seulement entre un fils réfléchi et des fils étourdis, mais entre un fils qui honore son père et des fils qui lui manquent d'égards

1. Chap. 41 (Histoire du prophète Noé) et 42 (Histoire du roi Dho'hāk), trad. Hermann Zotenberg, I, 1867, p. 114-116.

2. Amorce d'une interprétation fonctionnelle, mais qui se borne à établir les enfants du « bon fils » dans la première fonction. Il est pittoresque de voir le peuple juif oublié dans cette déclaration de racisme « sémite ».

Nous n'avons considéré jusqu'à présent qu'un récit de l'aventure de Yayāti et de ses fils : celui qui figure dans le « Livre des Rois » qui sert d'ouverture au Māhābhārata, faisant suite, comme son prolongement naturel, à l'aventure de Yayāti et de la fille de Kāvya Uśanas. Ce n'est pourtant qu'une variante parmi d'autres. Au cinquième chant du même poème, on en lit une assez différente qui, éliminant les vieillissements et transferts d'âge miraculeux, présente les faits d'une manière plus proche encore de l'histoire de Noé et de ses fils.

En ce pathétique cinquième chant, où tant de forces, dans les deux camps, essaient d'empêcher le conflit imminent entre les deux groupes de cousins et, pour cela, d'obtenir de Duryodhana les concessions dont les Pāṇḍava ont fait savoir qu'ils se contenteraient, il arrive un moment où le père même de Duryodhana, Dhṛtarāṣṭra, aveugle de corps, lucide d'esprit, faible de caractère, explique à son fils qu'il ne serait pas le premier prince de la famille à se voir écarté du trône en faveur d'un parent. Il lui cite plusieurs exemples : dans les dernières générations, parmi les fils de Pratīpa, c'est le second, leur aïeul Śāntanu, qui a pris la royauté parce que son aîné avait obéi à une vocation religieuse incoercible ; à son niveau même, c'est son puîné Pāṇḍu et non pas lui, l'infirme, qui est devenu roi. Mais d'abord il cite l'exemple ancien de Pūru, non sans un rappel emphatique des premiers termes de la généalogie¹ :

C'est le seigneur des créatures, Soma, qui à l'origine engendra la race des Kuru. Le sixième de la lignée à partir de Soma fut Yayāti, fils de Nahuṣa. Il lui naquit cinq fils, éminents parmi les rājarsi. L'aîné était le seigneur Yadu à la grande énergie et le plus jeune était Pūru, de qui descend notre lignée, et qui était fils de Śarmiṣṭhā, elle-même fille de Vṛṣaparvan, tandis que Yadu, ô le meilleur des Bharata, avait pour mère Devayānī et, par elle, pour grand-père Śukra, dit aussi Kāvya, à l'énergie sans mesure. Cet ancêtre des Yādava [= Yadu], fort et honoré pour sa force, fut saisi d'orgueil et sottement méprisa (*avamene*) le kṣatra, la classe des guerriers. Égaré par l'orgueil de sa force, il ne se tint pas dans les enseignements de son père ; au contraire ce prince vaincu méprisa (*avamene*) son père, et aussi ses frères. Sur la terre aux quatre limites, Yadu devint puissant et, ayant soumis les princes, habita la ville qui tire son nom des éléphants [= Hastināpura, qui sera encore la capitale de Pāṇḍu et, après leur victoire, des Pāṇḍava]². Son père Yayāti, fils de Nahuṣa, à l'extrême de

1. *Mbh.*, V, 148, 5042-5052.

2. *Ibid.*, 5046-5048 :

*yādavāndam kulakaro balavān vīryasammataḥ
avamene sa tu kṣatram darpaḥpūrnāḥ sumandadhīḥ.*

la colère, maudit ce fils, ô fils de Gāndhārī, et l'expulsa du royaume¹. En outre les frères qui s'étaient rangés au parti de ce Yadu orgueilleux de sa force, Yayāti irrité les maudit aussi, eux, ses fils². Ensuite ce prince excellent installa dans la royauté le plus jeune, Pūru, celui de ses fils qui, docile, s'était conformé à sa volonté³. Ainsi même l'aîné peut être privé de la dignité royale tandis que le plus jeune l'obtient par le respect qu'il témoigne à (son père) âgé (*vrddhopasevayā*).

Ce texte du cinquième chant ne présente, on le voit, qu'un des deux thèmes que réunit celui du premier : la faute des fils, à l'exception de Pūru, est de ne pas s'être conformés à la volonté de leur père, de l'avoir « méprisé », Yadu par l'orgueil de sa propre force, ses trois premiers frères par trop de sensibilité au prestige de leur aîné; le mérite de Pūru, à l'inverse, est d'avoir respecté et écouté son père. Il n'y a pas lieu, bien entendu, de prétendre ramener à l'unité les deux variantes, ni de mettre entre elles une perspective chronologique⁴. Leur coexistence prouve que la légende de Yayāti et de Pūru était assez répandue pour se raconter de façons diverses, mais équivalentes. Elle montre aussi que l'élément essentiel n'y était pas telle ou telle spécification particulière et pittoresque du manque d'égards envers le père, mais le seul fait de ce manque.

Quant à la conclusion, je veux dire la distribution des parties de la terre entre les frères, le texte du cinquième chant n'en parle pas, ne précise pas dans quels autres pays Yayāti expédie ses quatre premiers fils; il n'avait d'ailleurs pas à le faire, puisque

*na cātiṣṭhat pituḥ śāstre baladarpavimohitah
avamene ca pitaraṃ bhrātṛmś cāpy aparājitaḥ.
pṛthivyāṃ caturantāyāṃ yadur evābhavad bali
vase kṛtvā sa nṛpatin avasan nāgasāhvaye.*

1. *Mbh.*, V, 5049 :

*taṃ pitā paramakruddho yayātir nahuṣātmajaḥ
śaśāpa putraṃ gāndhāre rājyāc ca vyapāropayat.*

2. *Ibid.*, 5050 :

*ye cainam anuvartanta bhrātaro baladarpitam
śaśāpa tān api kruddho yayātis tanayān atha.*

3. *Ibid.*, 5052 :

*yaviyāṃsaṃ tataḥ pūruṃ putraṃ svavaśavartinam
rājye niveśayām āsa vidheyam nṛpasattamaḥ.*

(*rājya* est à la fois « royauté » et « royaume »).

4. On peut simplement remarquer que la variante du cinquième livre ne fait pas, quant aux données de temps, la difficulté (théorique!) que fait celle du premier : dans cette dernière, les fils de Śarmiṣṭhā (comme aussi certainement leurs demi-frères) sont encore de petits garçons quand leur insouciance attire sur leur père la malédiction de leur grand-père; mais, aussitôt que la malédiction a eu son effet (immédiat), ils discutent avec leur père comme des jeunes gens expérimentés.

la seule chose importante pour l'argumentation de Dhṛtarāṣṭra est que Yadu ait été privé et Pūru gratifié de la royauté dans l'unique partie de la terre qui intéresse Duryodhana, le « pays central », dont Hastināpura est la capitale. Du moins, pour Yadu, la malédiction (*śaśāpa*) est expressément et immédiatement suivie d'une expulsion hors du royaume (*rājyāc ca vyapāropayat*) et il est naturel de penser, malgré la brièveté du texte, que le même sort frappe les trois autres fils, maudits (encore *śaśāpa*) dans les mêmes conditions. Au contraire, la variante du premier chant, contant l'histoire pour elle-même et non au service d'une thèse dans un débat moral, était à l'aise pour nommer les pays distribués : elle l'a fait. Mais la formule la plus importante sera donnée plus loin, non dans ce premier épisode du roman de Yayāti, mais dans le second, que nous allons maintenant examiner. Retenons la formule dans laquelle Yayāti lui-même y résumera, pour son interlocuteur Indra, les décisions qu'il a prises à l'égard de ses fils et ce qu'il a dit à Pūru ¹ :

*gaṅgāyamunayor madhye kṛtsno 'yaṁ viṣayas tava
madhye pṛthivyās tvaṁ rājā bhrātaro 'ntyādhipās tava*

« Tout le pays entre le Gange et la Yamunā est à toi : tu seras roi, toi, sur le centre de la terre; tes frères seront chefs dans les régions du bord. »

1. *Mbh.*, I, 87, 3555. Variante de même sens au lieu de *antya-* (« ce qui est au bout sur les limites, périphérique ») : *anta-* (« bout, bord, limite »), Poona, I, 82, 4. En fait malgré cette belle déclaration opposant le centre à la périphérie, les pays où sont expédiés les quatre mauvais fils semblent se concentrer au nord-ouest. Cela tient probablement aux déplacements de peuples et au changement de leur horizon entre le temps des hymnes et celui de l'épopée (Kosambi, *art. cit.* [ci-dessus, p. 251, n. 2], p. 38-39). Ce śloka prolonge donc la vieille doctrine, alors que le śloka 3533 (ci-dessus, p. 261, n. 7) « réalise » géographiquement la doctrine de façon inadéquate, dégénérée.

CHAPITRE II

Yayāti et les fils de sa fille

1. Les quatre petits-fils de Yayāti et les trois fonctions.

Le décor change, et aussi les personnages en scène, sauf Yayāti, qui garde le rôle principal. En fait, ce n'est pas un second acte, mais une autre pièce, dont il n'est pas possible d'ajuster exactement l'intrigue à celle de la première. Au lever du rideau, Yayāti a achevé de vieillir et il n'est pas question, fût-ce pour mémoire, de sa difficile épouse, la fille du sorcier. On ne lui connaît que deux fils, Pūru son successeur et Yadu, qui paraissent deux fois, simples figurants, mentionnés dans cet ordre et vivant, semble-t-il, en bonne intelligence. En outre Yayāti a une fille dévouée, dont la mère n'est pas nommée, et par elle il est le grand-père de quatre excellents jeunes gens, déjà rois. Bref, positivement et négativement, tout est réuni pour lui composer une fin idyllique.

A vrai dire, les quatre fils de sa fille ont eu de curieuses naissances. Le cinquième chant du Mahābhārata en fait un récit charmant sur lequel nous réfléchirons plus tard¹, car il constitue un autre épisode, un autre drame, intermédiaire, dans une vie qui semble ainsi se développer en une trilogie dont les titres pourraient être : « Le père et les fils », « Le père et la fille », « Le grand-père et les petits-fils ». Le premier chant du poème n'a retenu, sans les bien lier, que les fils et les petits-fils, alors que le cinquième chant, négligeant les fils, fait harmonieusement du troisième drame la conséquence du second.

Vielli pour de bon, Yayāti laisse le royaume à son héritier Pūru, afin de ménager entre sa vie et sa mort le précieux inter-

1. Ci-dessous, III^e partie, chap. iv.

valle qu'est une retraite au sens indien du mot : un long temps d'ascétisme dans la forêt au milieu de saints ermites. Là, par une profusion de nouveaux mérites, il complète ceux que lui a valus son règne exemplaire de « souverain universel », ainsi que l'appelle parfois le poème. En conséquence, à sa mort, il monte au ciel sans difficulté.

Quant à ses petits-fils, qu'il ne semble pas avoir beaucoup connus, ils vivent et prospèrent discrètement dans des royaumes qui ne sont pas tous ceux de leurs pères respectifs, accumulant eux aussi des mérites, mais différenciés selon les quatre définitions bien intéressantes qu'un autre sage, Gālava, a données d'eux à leur mère Mādhavī, après avoir veillé sur leurs naissances ¹ :

*jāto dānapatiḥ putras tvayā śūras tathā 'paraḥ
satyadharmarataś cānyo yajvā cāpi tathā paraḥ*

« Il est né de toi un fils maître des dons, un second qui est un héros, un autre qui est dévoué à la justice et à la vérité, un autre enfin, sacrificateur. »

Le « maître des dons » ou des aumônes est en fait, dans son essence, autre chose, ou plutôt ses aumônes ne sont que le bon usage qu'il fait de son essence : il est prodigieusement riche ; portant dans son nom celui des biens matériels, *vasu*, il s'appelle même *Vasumanas* ². Au moment de sa venue au monde, le poète du cinquième chant l'a clairement présenté ³ :

*tato vasumanā nāma vasubhyo vasumattarah
vasuprabho narapatiḥ sa babhūva vasupradah*

Nommé Vasumanas, plus riche que les riches, pareil aux Vasu (Riches) eux-mêmes, il devint un roi donneur de richesses.

Ainsi, dans l'ordre de leurs naissances qui est aussi l'ordre ascendant des fonctions, ces quatre personnages sont caractérisés par leur excellence dans la troisième (*vasu*, richesses), dans la deuxième (*śūra*, héros) et dans deux aspects de la première : aspect moral, avec un dévouement entier à la vérité (*satya*) ; aspect religieux, avec la pratique assidue des sacrifices (*yajña*).

Eux sur la terre, leur grand-père dans le ciel, ne prévoient pas l'occasion de ce qui sera peut-être leur première rencontre.

1. *Mbh.*, V, 117, 4023.

2. Primitivement, d'après une variante, *Varumat* : « l'homme pourvu de biens matériels ».

3. *Mbh.*, V, 115, 3954.

2. *Péché, chute et rédemption de Yayāti, le transfert des mérites.*

Par la force de mérites qui semblent inépuisables, Yayāti vit longtemps, des millions d'années, dans le confort céleste. bien considéré des êtres très divers qu'on y rencontre. Il circule même entre les multiples paradis, villégiature tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre. Mais un jour une faille apparaît dans sa perfection : mentalement et de lui-même selon le cinquième chant, en paroles et sur provocation selon le premier. Le récit du cinquième chant est particulièrement émouvant ¹.

Après ces innombrables millénaires passés dans le plus grand bonheur, un jour qu'il est assis au milieu des ṛṣi les plus élevés en dignité, il est traversé par un sot mouvement d'orgueil qui produit une pensée de mépris à l'égard des dieux, des ṛṣi et des hommes. Indra, qui est présent, lit dans ce cœur. Moins lucides, les ṛṣi ressentent cette catastrophe spirituelle sans la comprendre : alors que, jusqu'à cet instant, ils n'ont éprouvé aucune peine à le traiter comme un vieil ami et comme un confrère, soudain ils ne le reconnaissent plus, il leur paraît être un étranger, un intrus. Des uns aux autres les questions fusent : « Qui est-il ? Fils de quel roi ? Pourquoi est-il au ciel ? Quels actes lui ont valu cette récompense ? Où a-t-il fait son temps d'ascétisme ? Que sait-on de lui ? Qui le connaît ? » Et l'immense domesticité du ciel, les cochers, les portiers, les chaisiers, tous répondent : « Nous ne le connaissons pas... » C'est que le roi Yayāti est bien changé. Par son péché, il a perdu sa splendeur. Et s'il n'avait perdu que sa splendeur !

Dans le récit du premier chant, il nous semble plus étourdi que coupable ². Un jour, il va rendre visite à Indra et, au cours d'une confiante conversation, le roi des dieux lui pose aimablement quelques questions : « Qu'as-tu dit à ton fils Pūru quand il a pris sur lui ta vieillesse et que tu lui as donné la royauté ? » C'est alors que Yayāti lui fait la réponse — une bonne réponse — que nous avons citée plus haut ³ : « Je lui ai dit : "Tout le pays entre le Gange et la Yamunā est à toi ; tu seras roi, toi, sur le centre de la terre, tes frères seront princes dans les régions du bord". Je lui ai dit en outre ... » Et Yayāti rapporte, en treize distiques, les excellents conseils moraux, sans originalité, qu'il a donnés à son héritier en cette occasion. Le dieu pose alors une deuxième question, et Yayāti ne voit pas le péril, le piège : « Roi Yayāti, fils de Nahuṣa, après avoir rempli tous tes devoirs, tu as

1. *Mbh.*, V, 119, 4037-4047.

2. *Ibid.*, I, 87-88, 3551-3566.

3. *Ibid.*, 3555, v. ci-dessus, p. 271, n. 1.

quitté ton palais et tu es allé dans la forêt. Je te le demande : à qui peux-tu te comparer en mérites ascétiques ? » Réponse : « Ni parmi les hommes, ni parmi les dieux, les Gandharva, les maharshi, je ne puis, ô Indra, citer personne qui soit mon égal en mérites ascétiques ! » Aussitôt, c'est le verdict : « Puisque tu méprises tes supérieurs, tes égaux, tes inférieurs, tes mérites s'évanouissent et tu dois tomber du ciel ! »

Mentale ou verbale, tel est en effet le résultat naturel de cette poussée vaniteuse. L'auteur du cinquième chant montre le roi tremblant de peur, brûlant de remords sous ses guirlandes fanées, dépouillé de sa couronne, de ses bracelets, de ses riches vêtements. Il tombe, pantin sans ressort, au milieu des railleries des êtres célestes. Bientôt le fonctionnaire du ciel habituellement chargé de ces sortes de notifications surgit à ses côtés et lui confirme qu'il n'y a plus de place pour lui parmi les dieux¹.

Du moins le malheureux garde-t-il assez de présence d'esprit pour s'occuper du terme de sa trajectoire. Au premier chant, c'est avant sa chute qu'il dit à Indra qui vient de le condamner² : « Roi des dieux, si vraiment mon mépris des hommes, des Gandharva, des ṛṣi, des dieux, m'a fait perdre les mondes (célestes), laisse-moi souhaiter, privé que je suis du monde des dieux, de tomber au milieu d'hommes bons (*satām madhye*) ! » — ce que le dieu lui accorde sans hésitation ni condition. Au cinquième chant, Yayāti paraît être lui-même doué, pendant sa descente, d'un pouvoir de direction : tel un astronaute assurant par fusées et parachutes l'endroit de son splashdown, il se dit : « Si je dois tomber, que du moins je tombe parmi les bons ! » et, se réglant sur l'odeur de la colonne de fumée qui monte d'un énorme sacrifice, il oriente sa chute vers ce lieu où, se dit-il avec raison, les hommes sont évidemment pieux³.

Or ce sacrifice — un vājapeya, un des sacrifices propres à la royauté — est justement offert, chose étrange et inusuelle, en concélébration par quatre rois à la fois. Et ces rois ne sont autres que les quatre petits-fils de Yayāti qui, par-dessus leurs excellences différentielles — Vasumanas dans la richesse et la générosité, Pratardana dans la prouesse, Śibi dans la véracité et Aṣṭaka dans la pratique assidue des sacrifices —, ont en commun le plus haut degré de moralité, dans lequel, à vrai dire, leurs variétés fonctionnelles s'estompent et qui tend à les ramener tous au type général du roi parfait. C'est à partir des bûches de leur *āhavanīya*, de leur « feu des offrandes », que la fumée forme, selon la meilleure tradition védique, un chemin reliant

1. *Mbh.*, V, 119, 4053-4055.

2. *Ibid.*, I, 88, 3567-3568.

3. *Ibid.*, V, 119, 4055-4056.

le ciel à la terre; un chemin mouvant, ou plutôt une rivière que le poète compare à la célèbre descente du Gange¹.

Sa chute le conduit-elle jusqu'au sol, parmi eux? Non, selon le premier chant²: c'est en le voyant tomber, loin encore dans le ciel, qu'Aṣṭaka engage avec lui un long dialogue, s'excusant d'abord de l'impolitesse qu'il fait en lui demandant qui il est; et il semble que la conversation se généralise ensuite entre les quatre observateurs terrestres et le mobile spatial, bien avant que celui-ci soit près d'atterrir. Oui, au contraire, si l'on s'en tient aux premiers mots qui se lisent à cette occasion dans le cinquième chant³; et c'est à terre que les quatre rois l'interrogent: « Qui es-tu? De quelle race, de quel pays, de quelle ville? Es-tu un Yakṣa, un dieu, un Gandharva, un Rākṣasa? Tu ne sembles pas être un d'entre les hommes. Quelle est ton intention? » Il répond avec précision et résume son malheur plus compendieusement qu'on n'eût osé l'espérer: « Je suis Yayāti, le rājarṣi Yayāti. Par l'épuisement de mon mérite, je suis tombé du ciel. J'ai souhaité tomber parmi des hommes bons: je suis tombé parmi vous... » Mais, un peu plus loin, lors de l'heureuse issue de cette rencontre familiale, il est dit que « le roi remonta sans toucher la terre, *samāruroha nṛpatiḥ aspr̥ṣan vasudhātalam*⁴, et, dans la reprise détaillée du récit — nouvelle variante, légèrement différente — qui suit aussitôt cette conclusion, le fait est confirmé: il ne toucha pas la terre, *na pṛthvīm aspr̥ṣat padā*⁵.

Ce point est secondaire. L'important est la conclusion elle-même avec les discours, l'assaut de générosités qui la préparent. Le cours commun des variantes est celui-ci: les quatre rois offrent de transférer leurs mérites sur Yayāti pour qu'il retrouve sa place chez les dieux, mais Yayāti refuse, disant que seuls les brahmanes ont le droit de recevoir l'aumône, ajoutant parfois qu'il ne veut pas les dépouiller de leurs biens propres. Mais le détail est différent d'un texte à l'autre.

Au premier chant, dans l'ordre Aṣṭaka, Pratardana, Vasumanas, Śibi, les rois disent successivement à peu près la même chose à l'omniscient Yayāti, et cela dans une forme qui rappelle une gāthā avestique célèbre: « Je te demande — ne tombe pas! — si je possède des mondes, *lokāḥ*, dans le ciel ou dans l'atmosphère; si j'en possède, ils sont à toi⁶. » Le mécanisme des mérites et

1. *Mbh.*, V, 4057-4060.

4057: *caturō 'paśyata nṛpāṃs teṣāṃ madhye papāta ha pratardano vasumanāḥ śibir auśinaro 'ṣṭakāḥ*.

2. *Ibid.*, I, 88, 3569.

3. *Ibid.*, V, 119, 4060-4062.

4. *Ibid.*, V, 120, 4078.

5. *Ibid.*, V, 120, 4080.

6. *Ibid.*, I, 92-93, 3653, 3656, 3664, 3668.

des récompenses est ainsi interprété à la manière de nos enrichissements fonciers, comme l'acquisition de lots plus ou moins étendus dans les espaces célestes. Et chacun s'entend répondre qu'en effet ses mérites extraordinaires lui ont valu de posséder aux trois niveaux de l'univers des mondes immenses, lesdits mérites n'étant d'ailleurs pas détaillés et ne paraissant pas sensiblement différents d'un roi à l'autre. Mais Yayāti refuse de recevoir leur don, ou même d'acheter ces domaines par le paiement symbolique d'un brin d'herbe. C'est l'impasse, d'autant plus grave que, par la bouche d'Aṣṭaka, les rois déclarent que, ayant cédé leurs mérites, ils ne sauraient les reprendre et que, si Yayāti s'obstine dans son refus, ils l'accompagneront dans l'enfer *bhauma* « terrestre », qui est sa destination finale ¹. Non point un *deus ex machina*, mais des *vehicula de caelo* fournissent pourtant une issue : Aṣṭaka voit soudain cinq chars d'or apparaître dans les airs. « A qui sont ces chars ? » demandait-il à Yayāti, qui répond : « Ces chars vont vous emporter dans les régions célestes. » Mais il y a cinq chars, non quatre, et les quatre rois n'ont pas de peine à le convaincre de monter au ciel dans celui qui, visiblement, n'est pas pour eux ². Ainsi se trouve compensée et réparée, par l'abnégation des quatre rois du jour, la minute d'orgueil qui avait privé le roi d'hier des mérites gagnés pendant des milliers d'années. Du même coup leur abnégation se trouve récompensée par l'avancement de ce qui est l'objet final de toute vie vertueuse : l'ascension céleste. Il ne reste plus aux personnages qu'à faire plus ample connaissance tandis que les chars les emportent à travers l'espace, — et à ce point nous découvrons que Yayāti, depuis le début, en savait plus long qu'il n'avait laissé paraître ³.

Poussé par la curiosité, Aṣṭaka demanda à son grand-père, pareil à Indra :

« Je te le demande, roi, dis-moi la vérité : d'où viens-tu,

1. *Mbh.*, I, 3673. Enfer « terrestre, sur la terre », non « souterrain »; J. A. B. van Buitenen, *art. cit.* (ci-dessus, p. 258, n. 2), a reconnu là le *saṃsāra*, la doctrine de la transmigration.

2. *Ibid.*, 3675-3679.

3. *Ibid.*, 3683-3687.

*sarvām imāṃ pṛthivīm nirjigḍya
preṣṭhe(?) baddhvā hy adadaṃ brāhmaṇebhyaḥ
medhyān atvān ekasaphān surūpāṃs
tadā devāḥ puṇyabhājo bhavanti
adām ahaṃ pṛthivīm brāhmaṇebhyaḥ
pūrṇām imām akhilām vāhanasya
gobhiḥ suvarṇena dhanaiś ca mukhyaiś
tatṛāsan gāḥ śatam arbudāni
satvena me dyauś ca vasmudharā ca
tathaiwāgnir jvalate mānuṣeṣu...*

qui es-tu, et le fils de qui ? Car, ce que tu as fait, nul autre que toi, ni kṣatriya ni brahmane, ne pourrait le faire ! »

Il répondit :

« Je suis Yayāti, fils de Nahuṣa, père de Pūru. J'étais en ce monde un "roi universel". C'est à des hommes de mon sang que je découvre mon secret : vous avez devant vous le père de votre mère. Après avoir soumis la terre entière, j'ai donné aux brahmanes de beaux chevaux pour les sacrifices : c'est ainsi que l'on satisfait les dieux ; j'ai donné aux brahmanes cette terre entière, pleine d'animaux de traits, avec ses vaches, son or, ses trésors, — et il y avait là cent *arbuda* de vaches ! C'est par la vérité que le ciel et la terre sont miens, que le feu brûle parmi les hommes... ».

Cette forme d'orgueil, qui ne déprécie personne, est apparemment permise par les dieux : Yayāti ne retombe pas.

Au cinquième chant, dans la première variante, il n'y a pas quatre dialogues : ensemble, les quatre rois proposent à leur visiteur inopiné que leurs mérites, sous une forme très générale « le fruit de nos sacrifices à tous et notre justice (*sarveṣāṃ naḥ kratuphalam dharmaśca*) », lui soient transférés, et, à tous les quatre, collectivement, Yayāti explique son refus : « Je ne suis pas un brahmane, je ne dois donc pas accepter d'aumône ¹. » Le *deus ex machina* est ici la fille de Yayāti, la mère des quatre rois, qui sort de la forêt où elle vit dans une variété très spéciale d'ascétisme. Les rois la reconnaissent, s'inclinent et lui demandent la cause de son apparition. Elle se prosterne d'abord devant son père, puis fait les présentations, augmente enfin la mise des quatre rois en y joignant la moitié de ses propres mérites. Un dernier renfort survient : le brahmane responsable de la naissance des quatre rois sort aussi des bois et offre le huitième des mérites acquis par sa pénitence ². Ce *momentum* réussit à vaincre les scrupules du bénéficiaire qui, tout joyeux et sans avoir touché terre, remonte au ciel, récupérant en cours de route ses ornements et ses guirlandes ³.

La seconde variante, qui suit immédiatement la première sans souci de composition, est plus détaillée et met en évidence la nature fonctionnelle de chacun des quatre donneurs ; simplement, « le riche » est définitivement marqué par l'usage pieux qu'il fait de sa richesse et c'est non comme « riche en soi », mais en tant que distributeur d'abondantes aumônes qu'il est caractérisé, gauchissement bien naturel puisqu'il s'agit de proclamer des mérites : alors que la prouesse, la véracité et l'exactitude rituelle sont des valeurs par elles-mêmes, la richesse

1. *Mbh.*, V, 119, 4066-4067.

2. *Ibid.*, 4068-4077.

3. *Ibid.*, 120, 4078-4079.

n'est qu'une matière première, neutre, que seul valorise un bon usage.

C'est précisément le riche qui commence, Vasumanas, « célèbre dans le monde comme maître des dons ¹ » :

« Tout ce que j'ai obtenu dans le monde par ma conduite sans faute envers les hommes de toutes classes, je te le donne, que ce soit ta propriété ! Le mérite produit par le don, comme celui de la patience (*tat phalaṃ dānaśīlasya kṣamāśīlasya tat phalam*), et généralement tous les mérites que j'ai acquis, qu'ils soient ta propriété ! »

Pratardana lui succède ² :

« Ce que, toujours fidèle au devoir, toujours ardent au combat (*yuddha-*), j'ai obtenu dans le monde de gloire propre aux lignées guerrières (*kṣātravaṃśa-*), le mérite qui s'attache au nom de héros (*vīraśabdaphalam*), que cela soit ta propriété ! »

Śibi s'avance ensuite ³ :

« Ni parmi les enfants ni parmi les femmes, ni en plaisantant ni dans les combats, chutes, calamités, ni aux dés, je n'ai, dans le passé, dit de mensonge (*anṛtaṃ noktapūrvam me*) : par cette véracité, va au ciel ! Ma vie, mon royaume, ô roi, mes bonheurs, j'abandonnerais tout, mais non la véracité : par cette véracité, va au ciel ! Cette véracité par laquelle j'ai réjoui Dharma et Agni et Indra, par cette véracité, va au ciel (*tena satyena khām vraja*) ! ».

Enfin Aṣṭaka, le sacrificateur par excellence ⁴ :

« J'ai offert par centaines des sacrifices (*śataśaḥ... me caritāḥ... kratavaḥ*) puṇḍarika, gosava, vājapeya : reçois-en le mérite ! Joyaux, richesses, étoffes précieuses, je n'ai rien ménagé (*me... anupayuktāni*) comme prix de mes sacrifices : par cette vérité, va au ciel ! »

Malgré la bavure que fait le dernier demi-vers, qui est emprunté à la déclaration de Śibi et qui étend à Aṣṭaka, contre notre attente, le type de mérite (véracité) propre à Śibi, malgré aussi l'inévitable canalisation de la richesse de Vasumanas vers les aumônes, la distinction est nette : les quatre petits-fils mettent à la disposition du grand-père déchu un assortiment de mérites complet, et complet selon l'analyse trifonctionnelle. La première fonction, la plus élevée en dignité, est divisée, représentée par deux de ses aspects : la véracité, qui constitue

1. *Mbh.*, V, 120, 4081-4083.

2. *Ibid.*, 4083-4085.

3. *Ibid.*, 4085-4089.

4. *Ibid.*, 4089-4092.

le fondement de la morale; la religion, résumée dans la pratique surabondante des sacrifices. Avant de poursuivre, constatons que cette division n'est pas de celles que suggèrent les conceptions indiennes ordinaires : on attendrait plutôt soit l'ascèse d'une part, l'exactitude liturgique de l'autre, soit une vie religieuse du type inquiétant de Varuṇa et une du type rassurant de Mitra. Peut-être cette mise en évidence du *satya*, de la vérité, d'une vie sans mensonge, requiert-elle une explication que, à ce point de l'étude, nous n'avons pas le moyen de donner. Mais ce petit mystère n'offusque pas le schéma trifonctionnel : sainteté et accomplissement des rites relèvent bien tous deux de la première fonction. Les auteurs du Mahābhārata, ou déjà ceux de la légende qui a été insérée dans le poème, ont d'ailleurs réfléchi sur cette bipartition. La variante du premier chant n'est pas terminée avec l'embarquement des cinq personnages dans leurs chars aériens. Alors qu'ils se hâtent en formation serrée vers le haut du ciel, un des chars va prendre la tête, et nous pouvons prévoir que ce sera l'un des chars de première fonction; mais lequel? Celui de Śibi, non celui d'Aṣṭaka. Naïvement, celui-ci s'étonne et consulte, dans le char voisin, le vieil homme savant qu'il vient de contribuer à sauver et qu'il ne sait pas encore être son grand-père ¹.

« Je pense que c'est moi qui dois aller en tête et qu'Indra, en toutes choses, est mon allié... Comment se fait-il que Śibi, fils d'Uśīnara, et lui seul, ait laissé derrière lui nos chars, à toute vitesse? »

Yayāti répond ² :

« Śibi, fils d'Uśīnara, a donné, pour aller chez les dieux, tout ce qu'il possédait : c'est pourquoi il est meilleur que nous. L'aumône, l'austérité, la véracité, l'observance du devoir, la pudeur, la prospérité, la patience, l'affabilité, l'endurance, tout cela appartient à l'incomparable, au bon roi Śibi... »

Ici encore, il y a une menue bavure et la « véracité » de Śibi, qui constitue différenciellement sa gloire, est comme noyée dans une liste de qualités et de vertus, en sorte que la réponse de Yayāti n'est pas adaptée à la circonstance. Mais le fait est là : le vieux récit plaçait au-dessus de tous les autres les mérites gagnés par le représentant de la véracité.

Pour rassembler tous les éléments d'appréciation, soulignons enfin que Yayāti avait été porté et, jusqu'à sa pensée d'orgueil, maintenu au ciel par un tableau de mérites et avantages aussi

1. *Mbh.*, I, 93, 3680.

2. *Ibid.*, 3681-3682.

complet que celui que lui recomposent les dons de ses petits-fils. En effet, nous savons par ailleurs qu'il était prodigieusement riche : nous verrons même bientôt que c'est là le point de départ de l'épisode de Mādhavī¹ qui prouve aussi que, chez lui comme chez Vasumanas, cet avantage était valorisé par la transformation de la richesse en aumône. À cette donnée fondamentale s'ajoute le bilan qu'il fait lui-même à la fin du récit du premier chant, quand Aṣṭaka lui demande qui il est; on a lu plus haut ces śloka² : ils énumèrent trois items, dont les deux derniers sont seulement un peu délayés : 1^o j'ai conquis toute la terre; 2^o j'ai donné aux brahmanes en quantités immenses le salaire et aussi la matière première de leur activité de sacrificateurs; 3^o j'ai toujours été véridique. Il avait donc réuni lui-même pendant sa vie terrestre, outre la richesse et la générosité qui se retrouveront dans Vasumanas, tout ce qui, distributivement, à la génération suivante, caractérise : 1^o le guerrier Pratardana; 2^o Aṣṭaka, le sacrificateur; 3^o Śibi, le véridique. Et lui aussi termine sa présentation en exaltant par-dessus tout sa « vérité », c'est-à-dire sa véracité³ :

« ... C'est par la vérité que le ciel et la terre sont miens, par ma vérité que le feu brûle parmi les hommes. Jamais je n'ai dit une parole qui fût vaine, car les bons rendent hommage à la vérité⁴. C'est par leur vérité que tous les dieux, les muni, les mondes sont dignes d'être honorés, telle est mon intime conviction... »

Le ressort de l'histoire qui s'achève sur ces mots est clair et se laisse décrire en peu de mots. Ayant amassé à lui seul un gros capital de mérites, décompté selon les trois fonctions — richesses distribuées; conquêtes; sacrifices et véracité — le roi Yayāti, par l'effet de ces mérites, est monté au ciel après sa mort et s'y est installé. Là, au bout d'un long temps, spontanée ou provoquée, une pensée d'orgueil lui vient, qui détruit d'un coup ses ressources mystiques et le fait tomber vers la terre, avec « l'enfer terrestre » comme destination ultime. Mais ses quatre petits-fils, dont chacun excelle dans une seulement des

1. Ci-dessous, p. 318.

2. Ci-dessus, p. 277 et n. 3.

3.
*satyena me dyausca vasumdhara ca
 tathaivāgnir jvalate mānuṣeṣu
 na me vṛthā vyāhṛta eva vākyaṃ
 satyaṃ hi santaḥ pratipūjayanti.
 [...]
 sarve ca devā munayaś ca lokāḥ
 satyena pūjyā iti me manogatam.*

4. Ici Calc. intercale un vers rejeté avec raison par l'édition de Poona.

sources de mérites dont sa vie à lui avait présenté la synthèse naturelle, mettent conjointement à sa disposition leurs trésors partiels et lui reconstituent, diversifié selon les mêmes chapitres, un assortiment complet dont la vertu transforme sa chute en ascension et lui rend sa place dans le ciel.

3. Pêché, déchéance et héritage de Yima.

Cette intrigue, touchante dans son étrangeté, et qu'on donnerait volontiers en exemple aux petits-fils de notre temps, évoque, parmi les légendes iraniennes des « premiers rois », celle de la fin tragique du plus illustre, Yima Xšaēta, Yima « le Roi par excellence », ou, comme dit l'épopée, Jamšid¹. Ce personnage, très complexe, ne rejoint que par peu d'éléments, nous l'avons vu², son exact homonyme indien Yama, lequel, dès le RgVeda, est presque un dieu et, dans la littérature postérieure, un dieu comme les autres, mais uniquement occupé du monde des morts. A tous les niveaux de la tradition, l'essentiel de la légende de Yima suit un cours qu'ignore la théologie de Yama. En gros, celui-ci :

Pendant longtemps, Yima posséda « l'empire souverain sur tous les pays » et son règne, d'une prospérité inouïe, était couvert par le *x^oarənah*, la marque de l'élection divine qui exprime la légitimité et garantit la réussite d'un roi³. Mais, un jour, il commit un péché. Suivant le seul passage de l'Avesta postgāthique conservé qui en fasse mention, ce péché est le mensonge : son extraordinaire prospérité, dit avec insistance *Yašt* 19, 33, dura jusqu'à ce qu'« il mentit », jusqu'à ce qu'il « commença de penser à la parole mensongère, contraire à la vérité⁴. » La littérature ultérieure oriente la faute autrement. Suivant *Dātastān i Denik*, 36, 16, il s'agit d'ambition : il fut « trompé par le démon et par là rendu plein de zèle pour la souveraineté suprême et non pas pour le service d'Ōhrmazd⁵. » Suivant les textes d'époque musulmane, avec des spécifications et des mises en scène diverses, certaines très pittoresques, c'est l'orgueil, un orgueil parfois inspiré ou attisé par le démon. Quelques textes zoroastriens décrivent d'ailleurs aussi la genèse du péché d'orgueil.

1. Pehlevi *Yam, Yam-šēt* (v. ci-dessus, p. 246). Le lecteur est renvoyé en permanence au livre de Christensen, *Les types du premier homme...*, II, 1934, signalé ci-dessus p. 247, n. 1.

2. Ci-dessus, p. 247-249.

3. Ci-dessus, p. 258, n. 1.

4. Christensen, p. 13.

5. Christensen, p. 23.

Par exemple la Rivāyat parsie publiée par Spiegel et traduite par Christensen s'exprime ainsi¹ :

Lorsque soixante-dix ans se furent écoulés, il advint que Satan (Ahriman) s'échappa et, quand il fut arrivé devant le roi Jamšīd, réussit d'une manière ou d'une autre à chasser la raison de son corps. Il exerça à cette occasion son inimitié contre Jamšīd de telle sorte qu'il le rendit très orgueilleux et égoïste. Jamšīd convoqua tous les grands des différents kišvar, tous les dastur, les mobad et les chefs, et il parla en ces termes aux mobad et aux grands : « Je suis le souverain du monde entier. Quel Dieu y a-t-il, autre que moi ? Les créatures du monde vivent par moi, je suis le Dieu de tous les hommes. » Quand les dignitaires âgés entendirent ce discours, ils demeurèrent confus, courbèrent la tête, et personne ne comprenait quel était le sens de son discours. Mais lorsque ces mots eurent été prononcés, la Gloire divine l'abandonna...

La déclaration de Jamšīd dans Firdousi est du même style² :

... Le roi reçut toujours de nouveaux messages de Dieu et, pendant longtemps, les hommes ne virent en lui rien que de bon. Le monde tout entier lui était soumis et il était assis dans la majesté des rois. Mais tout à coup il fixa son regard sur le trône du pouvoir et ne vit plus dans le monde que lui-même. Lui qui avait jusqu'alors rendu hommage à Dieu, devint orgueilleux, il se délia de Dieu et ne l'adora plus. Il appela de l'armée tous les grands et leur fit beaucoup de discours; il dit à ces vieillards puissants : « Je ne reconnais dans le monde que moi-même : c'est moi qui ai fait naître l'art dans l'univers et jamais le trône glorieux des rois n'a connu un maître comme moi; c'est moi qui ai parfaitement ordonné le monde, et la terre n'est devenue ce qu'elle est que par ma volonté. C'est à moi que vous devez votre nourriture, votre sommeil, votre tranquillité; c'est à moi que vous devez vos vêtements et toutes vos jouissances. Le pouvoir, le diadème de l'empire sont à moi. Qui oserait dire qu'il y a un roi autre que moi ? J'ai sauvé le monde par les médecines et les remèdes, de sorte que les maladies et la mort n'ont atteint personne : tant que le monde aura des rois, qui d'entre eux pourrait éloigner la mort, si ce n'est moi ? C'est moi qui vous ai doués d'âme et d'intelligence; et il n'y a que ceux qui appartiennent à Ahriman qui ne m'adorent pas. Maintenant que vous savez que c'est moi qui ai fait tout cela, il faut reconnaître en moi le créateur du monde³. » Tous les mobad laissaient tomber leur tête, personne ne savait que répondre. Après ce discours, la grâce de Dieu se retira de lui...

1. Christensen, *op. cit.*, p. 69.

2. Mohl, I, 1838, p. 52-54 (trad., p. 53-55); Christensen, p. 103.

3. *gar idūn ki dān-īd ki man kard-am in
ma-rā x'ān bāy-ad jāhān-afarīn.*

Plus sobre, al Tha' ālibī dit la même chose ¹ :

Lorsque, possédant en abondance les biens du monde, un prestige et un pouvoir immenses, Jim fut parvenu à l'apogée de sa puissance et que son règne et sa vie se prolongeaient, alors son cœur s'endurcit, il devint hautain et présomptueux, il fut plein d'orgueil et de morgue, altier et impérieux, et il dit : « Je suis votre maître suprême. » Il refusa de rendre hommage à Dieu et en arriva à s'attribuer la divinité. Alors sa flamme ne tarda pas à s'éteindre...

« Grâce (*farr*) », « flamme » sont des interprétations atténuées de ce *x^oarənah*, de cette « Gloire » dont le Yima avestique était le prestigieux porteur.

Mais ici un thème très remarquable apparaît dans la littérature zoroastrienne, encore bien au fait de la nature du *x^oarənah*. Deux textes, divergents sur quelques détails, concordant sur les autres et dans leur structure d'ensemble, ont été conservés. L'un est *Yast* 19, 34-38, que je cite dans la traduction de Christensen, à peine retouchée ² :

Mais lorsqu'il commença à penser à la parole mensongère, contraire à la vérité (*draogəm vāčim anhaiθim*), le *x^oarənah* s'éloigna de lui, visible, sous la forme d'un oiseau. Voyant s'enfuir le *x^oarənah*, Yima Xšaēta aux bons troupeaux se mit à errer tristement et, succombant aux inimitiés, il se tint caché sous la terre.

Le premier *x^oarənah* (*paoirim x^oarənō*) s'enfuit, le *x^oarənah* s'enfuit de Yima Xšaēta, le *x^oarənah* quitta Yima, fils de Vivanhat, sous la forme de l'oiseau Vārəṇa. Ce *x^oarənah*, Miθra aux vastes pâturages, à l'ouïe fine, aux mille talents, le saisit. Nous sacrifions à Miθra, maître de tous les pays (*dahyunəm danhupaitim*), qu'Ahura Mazdā a créé le plus pourvu de *x^oarənah* (*x^oarənanuhastəməm*) entre les Yazata spirituels.

Lorsque le second *x^oarənah* (*bitim x^oarənō*) s'enfuit, que le *x^oarənah* s'enfuit de Yima Xšaēta, que le *x^oarənah* quitta Yima, fils de Vivanhat, sous la forme de l'oiseau Vārəṇa, Θraētaona, le descendant de la maison des Āθwya, de la maison puissante, le saisit, de sorte qu'il fut le plus victorieux des hommes victorieux (*vərəθravanəm vərəθravastəmō*), à part Zaratuštra; lui qui vainquit Aži Dahāka aux trois gueules, aux trois têtes, aux six yeux, aux mille talents, le très fort, la druj démoniaque, le malfaisant contre les vivants, le scélérat, qu'Anra Mainyu avait créé comme la druj la plus forte contre le monde des corps pour vouer à la mort le monde de l'Aša.

1. Éd. Hermann Zotenberg, p. 16.

2. *Op. cit.*, p. 14.

Lorsque le troisième *x^oarənah* (*θritim x^oarənō*) s'enfuit, que le *x^oarənah* s'enfuit de Yima Xšaēta, que le *x^oarənah* quitta Yima, fils de Vivañhat, sous la forme de l'oiseau *Vərəgna*, *Kərəsāspa* le courageux le saisit, de sorte qu'il fut le plus fort des hommes forts (*mašyānaṃ uḡrānaṃ aojištō*), hormis *Zaraθuštra*, par sa vaillance virile (*nairyayāt*).

Ce récit, longtemps considéré comme le seul témoin de la tradition, avait été expliqué de différentes façons. Même alors, la plus plausible était celle de James Darmesteter qui, se fondant sur la parenté du *x^oarənah* et du feu ¹ et sur la théorie des trois feux — celui des prêtres, celui des guerriers et celui des éleveurs-agriculteurs —, proposait de comprendre que trois *x^oarənah*, au fond, selon lui, identiques aux feux, quittent successivement Yima et que ces *x^oarənah* sont respectivement de première fonction (celui qui est pris par *Miθra*), de troisième (celui qui est pris par *Θraētaona*) et de seconde (celui qui est pris par *Kərəsāspa*) ². Christensen a objecté que, « si l'on comprend que le feu des prêtres soit recueilli par le dieu *Miθra* et celui des guerriers par le héros *Kərəsāspa*, on comprendra moins facilement pourquoi *Θraētaona*, qui fut le vengeur de Yima et le véritable héritier du *x^oarənah*, devait se contenter du feu des laboureurs ³. » Darmesteter avait prévu l'objection et réuni des arguments qui rendaient moins singulière cette affectation; il avait remarqué notamment que « la famille des *Āθwya* (celle de *Θraētaona*) semble avoir été avant tout une famille d'agriculteurs, car la plupart de ses membres portent des noms composés avec le nom du bœuf » ⁴. Par la suite, un document zoroastrien auquel Christensen n'avait pas pris garde a supprimé la difficulté ⁵: une autre variante de la tripartition de la Gloire de Yima, plus homogène et plus satisfaisante à divers égards, provenant d'une partie perdue de la compilation avestique, se trouve conservée dans le *Dēnkart* (VII, 1, 25-27, 32, 36-37) et, cette fois, c'est le texte lui-même qui énonce en clair l'interprétation trifonctionnelle ⁶.

1. Cf. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 119. Sur les rapports essentiels du *x^oarənah* et de *Vərəθraēna*, génie de la victoire, v. E. Benveniste [et L. Renou], *Vŷtra-Vŷθraēna*, 1934, p. 7, 31, 49-50. L'oiseau *Vərəgna*, c'est-à-dire le faucon (Benveniste, p. 34) est justement une des incarnations de *Vərəθraēna*.

2. *Le Zend Avesta*, II, 1892, p. 625, n. 52.

3. *Op. cit.*, p. 53.

4. *Le Zend Avesta*, II, p. 625, n. 55; en outre la célèbre rhapsodie de *Feridūn* est en forme de tête de taureau; cf. *Feridūn* et la médecine dans *Tabari*, ci-dessus, p. 138.

5. *Aspects de la fonction guerrière*, 1958, p. 30 [= *Heur et malheur du guerrier*, p. 24]; *Marijan Molé* avait fait indépendamment le même rapprochement et l'a développé dans ses livres ultérieurs.

6. Je reproduis la traduction de Molé, *La légende de Zoroastre...*, p. 9 et 11 (texte, p. 8 et 10), cf. l'étude, p. 242-249; le texte cité (p. 242) du *Dāstān i Dēnik* 37, 35, fait supposer, par le rapprochement de trois noms, une autre liste, avec un autre titulaire de la première fonction: entre deux mentions du *xvarrah* comme tel, complet, apparaissent *Frētōn*, *Manučihr* et *Kərəsāp* (*Ošnar* ne venant qu'ensuite): « (Plu-

25-27. A une autre époque elle [= la « Parole »] revint, du lot attribué à la fonction religieuse de l'agriculteur (*vastryōših*) lors du partage (*baxšišn*) du *xvarrah* de Yam, à Frētōn, de la famille des Aswyān, encore dans les entrailles de sa mère; il en devint victorieux (*pērōžkarihast*) [...]. Par l'agriculture, la troisième fonction religieuse (*dēn sitikar pēšak*), il enseigna aux hommes la médecine du corps (*tanbižiških*) qui permet de déceler la peste et de chasser la maladie. Et il fit de nombreux prodiges et actions profitables au monde.

32. A une autre époque, elle revint à Sāmān Karsāsp, du lot attribué lors du partage du *xvarrah* de Yam à l'état guerrier (*artēštārih*), deuxième fonction religieuse (*ditikar dēn pēšak*). Grâce à elle, il put tuer le Dragon Cornu qui avalait des chevaux et des hommes, le dēv Gandarw aux talons d'or, ainsi que plusieurs autres monstres créés par les dēv et des druj ravageant la création.

36-37. A la même époque [= sous le règne de Kai Ūs], elle revint à Ōšnar, encore dans les entrailles de sa mère, (lui) qui fut très sage (*pur-zēr*) grâce au *xvarrah* de Yam [évidemment grâce à la partie de ce *xvarrah* correspondant à la première fonction]. Parlant dans les entrailles de sa mère, il lui enseigna plusieurs merveilles. A sa naissance, il frappa le Mauvais Esprit et réfuta les assertions du *mar* Fračya, adorateur des dēv. Il devint ministre de Kai Ūs et administra, sous son règne, les sept continents. Il découvrit (enseigna) l'art d'ordonner la parole et plusieurs autres sciences utiles aux hommes; et les non-aryens furent vaincus dans la discussion. Il prodigua les conseils les plus sages (*hu-frahaxt-tom*) aux pays aryens.

Ainsi ce qui constituait pour Yima, avant son péché, un « total », fait de la réunion des trois éléments nécessaires à la réussite d'un roi, se fragmente après son péché et chaque fragment, fonctionnellement caractérisé (agriculture, force guerrière, sagesse et religion), se transporte (en attendant, semble-t-il, une nouvelle synthèse constituant le « *x^oarənah* des Kavi ») dans un grand homme de l'avenir : le premier sera un guérisseur (qui, dans cet état de la tradition, n'est pas encore un roi); le second, une sorte d'Hercule; le troisième, le sage ministre, justicier et thaumaturge, d'un roi mythique. L'intuition de Darmesteter a donc été confirmée¹.

sieurs parfaits naîtront : ...) celui qui sera plein de *xvarrah*, Yam; celui qui sera guérisseur (*pur-bēlāx*), Frētōn; celui qui sera doué des deux sagesse (*har 2-xrat*), Manuščihr; celui qui sera très fort (*pur-af*), Karsāsp; celui qui sera d'une race douée de *xvarrah*, Kai Kavāt... ». L'ordre des fonctions dans le Dēnkart est le plus satisfaisant : 3, 2, 1 (*Yašt* 19 : 1, 3, 2; *Dāt. i Dēnik* : 3, 1, 2).

1. Le seul problème est d'expliquer les impropriétés — il y en a trois — du texte du *Yašt* 19, moins satisfaisant que celui du Dēnkart et reposant cependant sur la

Munis de cet élément de comparaison, nous devons revenir à Yayāti pour constater que, si la légende de son mouvement d'orgueil et de son châtiment par la perte totale de ses mérites est de même valeur et de même direction que celle du péché d'orgueil de Yima et de la fuite des trois tiers de son *x^oarənah*, la conclusion, elle, est à la fois parallèle et de sens inverse : optimiste, idyllique, autant que la fin de l'histoire de Yima est dramatique, pessimiste.

La perte des mérites que Yayāti s'était acquis sur terre, on l'a vu, dans les trois zones fonctionnelles, la plus haute étant divisée en deux, n'est pas une fuite, mais une irrémédiable destruction. Nul être meilleur ou plus jeune que lui n'en hérite, ne les capte : ils ont été comme consumés dans l'éclair d'une mauvaise pensée, ils n'existent plus. Mais Yayāti possède ce que n'a pas Yima, quatre petits-fils dévoués et aussi méritants que lui, sous la réserve que chacun d'eux a placé l'essentiel de ses mérites dans la zone d'une seule fonction ou fragment de fonction et qu'il faut l'addition des quatre trésors partiels pour reconstituer le trésor total que le grand-père a soudain perdu. De plus, ces quatre petits-fils sont non seulement étroitement unis de cœur, mais, le jour où lui arrive son malheur, ils se trouvent matériellement réunis sur un même terrain

même tradition. On entrevoit la cause de la première et de la deuxième, à savoir l'effacement complet de tout caractère de troisième fonction (agriculture, médecine...) dans la présentation de Θraētaona qui ne retient, sans nuance, et ne proclame que sa qualité de « victorieux », et aussi la disparate que fait la mise en symétrie, comme bénéficiaires des fuites du *x^oarənah*, d'un dieu, l'un des plus grands, et de deux mortels. 1^o Ce texte est inséré dans un Yašt qui, nominalelement consacré à la Terre, est en fait le « Yašt du *x^oarənah* ». Passant d'un héros à un autre, le *x^oarənah* y est considéré pour ce qu'il est généralement, un gage d'élection divine pour la victoire (ci-dessus, p. 258, n. 1), et aucune allusion n'est faite, dans d'autres versets, à d'autres résultats ou manifestations de l'élection divine que la victoire. Il est donc compréhensible que Θraētaona, que la tradition imposait ici avec une justification plus complexe, ait été simplifié et réduit comme toute sinon au type, du moins au niveau de Korəsāspa, l'un étant « le plus victorieux des victorieux », l'autre « le plus fort des hommes forts ». 2^o Il est compréhensible également que « l'être de première fonction » appelé par la structure ait été lui aussi orienté vers la victoire et non pas choisi, par exemple, pour sa sagesse ou sa science ou pour ses institutions pacifiques ou même bureaucratiques; Miθra répond à ce besoin : incontestablement « souverain », le plus grand des Yazata même, et encore chargé en partie de ce qui faisait la province (justice, droit) du dieu souverain indo-iranien *Mitra, il est en même temps, par l'effet de la réforme zoroastrienne, l'un des héritiers, des substituts d'Indra éliminé : dieu du combat (du bon combat, de la croisade), dieu armé du *vazra* comme l'Indra indien l'est encore du *vajra*, dieu enfin dont le spécialiste de la victoire Vərəθrağna, n'est que l'auxiliaire. 3^o En revanche, on ne découvre pas d'explication à la troisième impropriété, la série d'expressions ordinales (« premier », « deuxième », « troisième » *x^oarənah*) en regard de la notion beaucoup plus satisfaisante de « partage » (*basfišn*) d'un *xvarrah* unique qui se trouve dans le Dēnkart. D'une part, il est impensable que Yima ait possédé à la fois plus qu'un *x^oarənah*, trois *x^oarənah*. D'autre part, son péché étant, dans tous les textes de toute époque, unique et exhaustif, il n'y a pas de raison de supposer que, dans un état plus ancien de la tradition, il ait péché trois fois et que, pardonné deux fois, il n'ait été définitivement puni qu'après la dernière récidive. V. ci-dessous, p. 356-358.

sacrificiel, offrant le même sacrifice, de telle sorte que la synthèse dont il a besoin est toute prête, préfigurée dans l'unicité de leur action. La synthèse lui est proposée et, après un assaut de délicatesses, se réalise : Yayāti est sauvé et retrouve sa place dans le ciel, sans que, semble-t-il, ses petits-fils soient en fait dépossédés, l'héroïque donation de chacun ayant sans doute produit à son tour d'autres mérites qui à lui aussi assurent le ciel. Si l'on tient à réduire les choses en formules brèves on dira : Yima, par son orgueil, voit fuir sa Gloire totale, qui se fractionne selon les trois fonctions, en trois morceaux, lesquels sont captés par trois personnages de l'avenir qui, en conséquence, seront éminents chacun dans la fonction correspondant au morceau capté, et lui-même est perdu sans recours; Yayāti, par son orgueil, voit disparaître la totalité de ses mérites qui est aussitôt reconstituée par l'addition des mérites que quatre personnages plus jeunes, éminents chacun dans une des fonctions ou fractions de fonction, transfèrent volontairement et solidairement sur lui, le restaurant dans sa gloire antérieure. Le mouvement est de division et d'éloignement dans un cas, de rapprochement et de fusion dans l'autre. Le bénéficiaire dans l'Inde est l'homologue du dépouillé dans l'Iran et les preneurs dans l'Iran sont les homologues des donneurs dans l'Inde. Mais les lignes du mouvement sont les mêmes, parcourues en sens inverses, et la structure de la matière transférée par perte avec analyse ou par présent avec synthèse est, dans les deux cas, la même. Cette similitude et cette inversion apparaissent bien dans la scène décisive de chacune des affabulations : c'est devant les dignitaires réunis — les quatre classes fonctionnelles qu'il vient de fonder — que Jamšid fait la déclaration orgueilleuse qui disperse et expulse de lui les composantes fonctionnelles de sa Gloire¹; c'est devant ses quatre petits-fils réunis — les spécialistes des mérites fonctionnels — que Yayāti fait la confession de son péché d'orgueil, en conséquence de laquelle les quatre types de mérites, additionnés, sont transférés sur lui.

Similitude et inversion s'expliquent sans doute, partiellement, par la nature de ce qu'on peut appeler ici l'enjeu. Le *x^o arənah* est un « don gratuit » de Dieu, qui peut bien être *perdu* par l'homme à qui il a été conféré, mais qui ne peut être *gagné* par aucun homme; qui, non plus, ne peut être *anéanti* par le péché d'aucun homme, mais seulement *retiré* par Dieu et transféré par lui sur d'autres hommes. Au contraire, le drame indien se développe autour des mérites de l'homme, du *phala*, du « fruit »

1. Telle est l'affabulation dans les textes d'époque musulmane. Les textes avestiques, muets sur la scène du péché, n'y contredisaient pas.

des actions; ce fruit peut évidemment être *détruit* par le péché de l'homme, qui, sans l'intervention des dieux, l'a *gagné*, mais il peut être aussi *reconstitué* par un nouvel effort de l'homme — le même homme s'il est toujours en vie, ou d'autres. C'est ainsi que les petits-fils de Yayāti rétablissent leur grand-père dans la béatitude céleste en virant à son compte les mérites qu'ils ont eux-mêmes gagnés.

4. La Vérité.

Une fois remarqué le parallélisme général du récit indien et du récit iranien, un trait du premier appelle un nouvel examen. Jusqu'à présent, nous avons admis que les quatre types des mérites des petits-fils de Yayāti, comme, pendant son règne terrestre, les quatre sources de ses propres mérites, étaient homogènes, les mérites de première fonction étant seulement considérés sous deux aspects. Nous avons cependant noté que le principe de cette bipartition n'était pas celui des autres bipartitions, d'ailleurs fréquentes, de cette fonction; l'assiduité dans le culte équilibre ici la pratique d'une vertu sociale¹.

Mais quelle est cette vertu? *satya*, la vérité, c'est-à-dire le respect de la vérité et, très exactement, selon les mots mêmes de Śibi, une existence où jamais n'est proféré aucun mensonge, petit ou grand, avec ou sans circonstances atténuantes. Et c'est à cette vertu que, itérativement, emphatiquement, la primauté est donnée sur toutes les autres sources de mérites, richesse dépensée en dons et aumônes, exercice de la vaillance, multiplication des sacrifices : d'une part c'est son spécialiste, Śibi, qui gagne la course au paradis dans laquelle Aṣṭaka, le sacrificateur, se croyait naïvement le mieux placé²; d'autre part dans la description analytique qu'il fait de ses propres mérites, c'est le *satya* que Yayāti détache en finale, haussant le ton, s'attribuant même, par le respect qu'il a du *satya*, un rôle de créateur, une puissance cosmique³. Le soupçon vient dès lors que cette quatrième source de mérites, qui complique la répartition de l'ensemble sur les trois fonctions et risque d'en voiler la structure, n'est pas de même nature que les trois autres,

1. Ci-dessus, p. 280.

2. Ci-dessus, p. 280. L'Irlande ancienne présente une remarquable correspondance avec l'Inde (et les Indo-Iraniens) quant à l'exaltation de la Vérité et quant aux effets merveilleux de la « vérité du roi », Myles Dillon, *The Archaism of Irish Tradition, Reprints in Irish Studies, from the American Committee for Irish Studies (University of Chicago)*, 5, 1969 (réimprimé des *Proceedings of the British Academy*, 33, 1947), p. 4-5.

3. Ci-dessus, p. 281, n. 3.

mais les domine ou les conditionne : nous aurions devant nous les mérites des trois fonctions et, au-dessus, les mérites plus considérables de la véracité, de l'absence de mensonge.

Même si l'on s'en tient à l'interprétation uniforme des quatre types de mérites dans le cadre des trois fonctions, comment ne pas penser ici au péché propre de Yima dans le seul texte avestique qui en parle, *Yašt* 19, 33-34 ? Le règne de ce roi avait été exceptionnellement réussi, nous l'avons vu¹, « jusqu'à ce qu'il mentit, commença de penser à la parole mensongère, contraire à la vérité ». Il se pourrait que l'orgueil, *lectio facillior* des tentations royales dans les sociétés sédentaires et opulentes, se fût substitué par une pente naturelle, dans l'Inde comme dans l'Iran après l'Avesta, au mensonge : il n'y a pas de nom indo-iranien de l'orgueil, alors que le vocabulaire de la vérité et de son contraire, avec leurs compléments et leurs dérivés, avec leurs articulations conceptuelles et leurs résonances religieuses, était déjà bien constitué avant la séparation des deux groupes de peuples. Il se pourrait aussi que ces variations dans la spécification des péchés soient plus nominales que réelles. Dans l'idéologie iranienne, et déjà indo-iranienne, la notion de « vérité » est exprimée par l'un ou l'autre des deux mots qui sont en védique *ṛtá* et *satyá*. De par l'étymologie, certainement sensible encore aux usagers, le second (dérivé du participe présent du verbe *as-* « être ») exprime que le vrai est ce qui existe, ce qui est positif et non illusoire; le premier (participe passé passif du verbe *ar-* « arranger, harmoniser ») exprime que le vrai est ce qui est conforme à l'ordre, ordre du monde ou de la société. Dans cette seconde perspective, le mensonge consiste à méconnaître ou altérer l'ordre : tel est le ressort de l'articulation de védique *ṛtá* ~ *drúh*, d'avestique *aša* (*arta*) ~ *druj*. Cela est si vrai que, dans la langue des inscriptions de Darius, *drauga*, le « mensonge », est essentiellement l'attitude des révoltés, des usurpateurs ou candidats usurpateurs, qui trompent le peuple en prétendant qu'ils sont « le roi », à sa place à lui, Darius². Il est probable que, dès le *Yašt* 19, le mensonge, la parole mensongère à laquelle « commença à penser » Yima, était de ce type : quelle plus grave altération peut-on imaginer de l'ordre du monde, donc de la vérité fondée sur la conformité à cet ordre, que l'oubli ou la négation de Dieu, l'usurpation des honneurs divins ? Selon le point de vue auquel on se place, psychologique ou métaphysique, le péché de Yima est donc bien, à sans doute

1. Ci-dessus, p. 282.

2. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 618, citant Kaj Barr, *Avesta*, 1954, p. 35-36; v. ci-dessous, p. 308-310.

toujours été à la fois orgueil et mensonge, orgueil dans le secret de son âme, mensonge à la face des hommes et de Dieu ¹.

Après avoir observé ces concordances, il nous faut, bien entendu, prêter attention aux différences qui existent entre les récits indien et iranien. Mais il semble que plusieurs de ces différences s'expliquent assez par les orientations religieuses des deux sociétés.

L'un des plus importants désaccords concerne le moment où le péché, avec ses conséquences, se trouve placé dans la carrière du roi; dans les deux cas, il constitue l'épisode final, mais, pour le roi indien, il a lieu dans le ciel, au cours de la vie *post mortem*, et ses conséquences — pertes et réparations — concernent le destin dans l'au-delà; pour le roi iranien, il se situe en ce monde, met fin à la vie terrestre et au règne du roi, et ce sont — suivant le Dēnkart — trois personnages terrestres qui, en vue d'actions terrestres, bénéficient de ses conséquences. De même, dans la légende iranienne, l'ascension-récompense, avant le péché, est située pendant le règne et n'est qu'un voyage, sans droit permanent de résidence céleste, accordé par la faveur divine à Yima vivant, tandis que, dans l'Inde, c'est l'ascension normale, en vue d'un établissement céleste normalement sans fin, de l'homme qui meurt en possession d'une suffisante provision de mérites. Ensuite de quoi le péché de Yayāti a pour premier effet de le précipiter du ciel vers la terre tandis que celui de Yima, commis sur terre, n'a pas d'effet sur un pouvoir d'ascension qui n'a jamais engagé l'avenir et ne semble s'être exercé qu'une fois. Ce faisceau de différences solidaires se comprend si l'on tient compte de la divergence des théologies — monothéisme, polythéisme — et aussi des eschatologies individuelles, et généralement des conceptions sur les rapports entre l'humain et le divin. Selon le mazdéisme, après la mort, aucun homme, si méritant soit-il, ne va s'installer si familièrement « chez Dieu »; aucun homme non plus, après la mort, ne peut gagner ou perdre des mérites, changer volontairement ou par mégarde le bilan bon ou mauvais de ses actions passées, modifier le verdict que les fonctionnaires divins ont rendu sur le vu de ce bilan : un élu, un damné sont assurés de leur bonheur ou de

1. Cette réduction essentielle au mensonge des autres formes du péché de Yima (orgueil, révolte contre Dieu, à quoi est même joint « le désir d'en savoir plus long » que Dieu ne lui avait révélé) est bien marquée dans le passage de la Rivāyat pehlevī traduit par Molé, *La légende de Zoroastre...*, 1967, p. 248-249; il y est ajouté : « Qui-conque se vante de qualités qu'il ne possède pas, celles qu'il possède le quittent comme elles ont quitté Yam »; cf. p. 256, *Dāstān ī Dēnik*, 39, 16-17 (« mensonge », *drušīšn*).

leur malheur pour l'éternité. Les conceptions indiennes, comme il est naturel dans un polythéisme, sont plus souples et le ciel, les nombreux ciels, hébergent, à côté des dieux et chez les dieux, quantité d'hommes éminents qui ont échappé à la mort ou pour qui la mort n'a été que l'occasion de cette heureuse émigration et, d'autre part, ce bonheur reste toujours à la merci d'un incident.

5. *Yima, Yayāti, la manipulation des âges et l'occupation du monde.*

En commençant cette étude, nous avons souligné que le rapport des deux épisodes qui, au premier chant du Mahābhārata, constituent le roman de Yayāti était assez lâche, que les deux matières, avec les deux équipes de personnages, se joignaient mal¹. C'est vrai quant aux intrigues. Mais, au long des analyses qui précèdent, le lecteur a découvert aisément le principe d'unité qui justifie leur association. Dans le premier épisode, par ses fils, Yayāti se trouve avoir donné des chefs, sinon des rois, à cinq parties du monde habité; dans le second, il se trouve avoir donné à ses petits-fils l'occasion d'illustrer différemment les trois fonctions dont l'harmonie est nécessaire à la vie de tout groupement d'hommes; c'est-à-dire qu'il a presque réalisé les deux œuvres fondamentales qu'on attend d'un premier roi : organiser la terre dans ses divisions ethniques; organiser la société dans ses divisions fonctionnelles.

« Presque », car, dans la forme de la légende que nous connaissons, Yayāti ne fonde ni l'une ni l'autre de ces divisions : elles préexistent. Il distribue entre ses fils, le pieux et les moins pieux, les peuples qui vivaient avant lui dans le Cinquième central de la terre et dans quatre pays périphériques; et il ne peut que constater comme nous, sans qu'il ait à intervenir, sans qu'il le veuille, que les fils de sa fille se sont spécialisés selon les trois fonctions sociales. Peut-on penser que, dans un état plus ancien de la légende, alors qu'elle n'était pas encore insérée dans une généalogie, ce père de Pūru agissait vraiment comme un « premier roi », civilisateur et fondateur de tout : peuplement, et non pas seulement distribution politique de la terre; ordre social?

Sur le premier point, les expressions du Mahābhārata sont ambiguës : alors que Yayāti, d'après les paroles qui lui sont prêtées, s'est borné à envoyer ses quatre fils aînés dans les terres

1. Ci-dessus, p. 246-249.

excentriques pour y commander (quelques-uns sans le nom de roi), le poète conclut l'épisode par ce distique, déjà cité ¹ :

de Yadu sont nés les Yādava, de Turvasu les Yavana sont nés, de Druhyu sont nés les Bhoja et d'Anu les *jāti* de Mleccha.

Le pluriel « les Yādava » peut désigner limitativement une lignée, celle à laquelle appartiendra Kṛṣṇa; c'est moins probable pour « les Yavana » et exclu pour les *mlecchajātayah* soit « familles, variétés de Mleccha, de barbares », soit « individus barbares » : derrière l'envoi de chefs de sa race, Yayāti a donc l'air, autant que Noé, d'être l'ancêtre des diverses parties de l'humanité.

Mais quant au deuxième point, aucune ambiguïté de ce genre ne subsiste : Yayāti acquiert ses mérites, les perd, les compense dans une société de type *arya* pleinement constituée. Rien ne permet de supposer que ce soit là l'altération d'une tradition plus radicale où les quatre petits-fils n'auraient pas été seulement les modèles parfaits des fonctions, mais leurs instituteurs, ou les moyens de leur institution. Tout ce qu'on est en droit de remarquer est que les responsables du texte que nous lisons *ne pouvaient plus*, en tout cas, accepter le thème sous cette forme : comment un roi, *kṣatriya*, dont la fille a eu quatre maris rois, *kṣatriya*, aurait-il pour petits-fils, outre un *kṣatriya*, deux brahmanes et un *vaiśya* ? Tous sont, comme lui, rois et *kṣatriya*, seulement « orientés » selon les trois fonctions dans leurs activités méritoires. Il reste que, sans engendrer les classes fonctionnelles, il eût pu les fonder par institution : mais à son rang dans la dynastie, bien après Manu, il n'y avait plus lieu qu'il le fit.

Yima a été plus conservateur sur ce deuxième point. Un des traits constants de son règne, dont les parties de l'Avesta que nous lisons encore ne parlent cependant pas en clair, est qu'il a établi la division sociale en quatre classes, celles des prêtres, des guerriers, des éleveurs-agriculteurs et des artisans (tel est en effet, à partir de « l'Avesta tardif », le tableau des classes, celle des artisans étant devenue homogène aux trois autres ²). Mais divers traits donnent à penser que son rapport avec les classes est antérieur à cette extension. Développant une indication de James Darmesteter, M. Émile Benveniste a montré que le plan singulier du *vara* de Yima, de la « réserve » souterraine où Dieu commande à Yima de placer les germes de toutes choses et d'abord de l'humanité, prouve qu'il était destiné à trois groupes humains d'importance numérique inégale qui

1. Ci-dessus, p. 261.

2. *Yama*, 19, 16-17, est seul à mentionner en quatrième terme les *hūitiš*, artisans

ne peuvent être que les prêtres, les guerriers et les éleveurs-agriculteurs¹. D'autre part, M. Benveniste et moi-même avons donné des raisons de supposer que la tradition qui fait des trois fils de Zoroastre le premier prêtre, le premier guerrier et le premier éleveur-agriculteur (le dernier, plus précisément encore, « chef des agriculteurs dans le *vara* de Yima »), est la retouche, à la plus grande gloire du prophète, d'une tradition prézoroastrienne où c'était Yima, à travers ses fils, qui instituait les classes².

Quant au premier point — distribution et peut-être peuplement des divisions de la terre —, si l'histoire avestique de Yima n'en présente pas l'équivalent, elle en héberge peut-être un substitut. Mais nous devons d'abord remarquer, entre Yayāti et le Yima de ce groupe de légendes, une nouvelle correspondance.

On se rappelle comment Yayāti est conduit à expédier ses quatre fils aînés loin du « milieu », dans les pays « du bord »³. On pourrait imaginer beaucoup d'explications et, si ces missions sont des exils punitifs, beaucoup de péchés. Or le péché, dans la variante du premier chant du Mahābhārata, est très précis : condamné d'abord par la malédiction de Kāvya Uśanas à un vieillissement immédiat, Yayāti obtient aussitôt après, du même Kāvya, un privilège qui doit lui assurer au contraire mille ans de jeunesse : il lui suffira de trouver parmi ses fils un volontaire qui troquera jeunesse contre vieillesse; un seul de ses fils accepte, le dernier; il fait de lui son héritier et, pendant mille ans, mène une existence de garçon pleinement heureux, d'ailleurs pieux jusque dans ses ébats les plus juvéniles; quant aux quatre aînés, il les envoie sur le pourtour, commander à des peuples barbares ou corrompus. Épisode sûrement important, avons-nous souligné⁴, puisque c'est lui qui fait la liaison, permet l'ajustage avec le roman de Kāvya Uśanas et que, par conséquent, c'est à lui que nous sommes redevables de lire ce roman inséré comme une longue parenthèse dans l'histoire des ancêtres des héros du poème : Kāvya Uśanas a pouvoir sur les âges, vieillissant, rajeunissant les hommes à volonté; Yayāti, lui, n'a pas de pouvoir propre; victime et protégé d'Uśanas, il devient vieux prématu-

1. J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, II, p. 27, n. 53; É. Benveniste, « Les classes sociales dans la tradition avestique », *Journal Asiatique*, CCXXI, 1932, p. 119-120; cf. *Mythe et Épopée*, I, p. 525.

2. « La préhistoire indo-iranienne des castes », *Journal Asiatique*, CCXVI, 1930, p. 109-130; Benveniste, *art. cit.*, p. 119. Cf. *Grand Bundahišn* 18, 10, édition B. T. Anklesaria, p. 158 : Yam fait tout pendant son règne avec l'aide des trois feux fonctionnels; cf. la titulature trifonctionnelle de Yima (*Yast* 13, 130) : *āšaonō yimahe sūrahe pouru.vātaahe* « de Yima conforme à l'Ordre, fort, riche en troupeaux. »

3. Ci-dessus, p. 270-271.

4. Ci-dessus, p. 259.

rément, mais reçoit aussitôt, sous la forme d'un sursis, mille ans de jeunesse. Pour que les deux histoires aient été ainsi soudées, on doit penser qu'elles contenaient l'une et l'autre, dans certaines de leurs variantes plus anciennes, le thème de la manipulation des âges, active dans un cas, passive dans l'autre, et plus précisément le thème de la vieillesse écartée. De fait, nous avons vu¹ que l'iranien Kay Ūs (Kavi Usa(δa)n) a conservé ce trait, sous l'aspect « actif » attendu : par-delà le silence de l'Avesta, il affleure dans les livres pehlevis du IX^e siècle et dans la littérature postérieure : ce roi a monté des mécanismes qui transformèrent les vieillards en jeunes gens. De son côté l'iranien Yima — Jamšīd, auquel nous a adressés pour d'autres raisons le second épisode du roman de Yayāti, présente-t-il, sous l'aspect « passif », le thème de la vieillesse écartée ?

Oui, et c'est même la plus caractéristique des « bonnes choses » qui sont rapportées de lui. Suivant certains textes, sans autre limite que celle de son long règne, suivant d'autres pour une durée fixée d'avance, la vieillesse et la mort, Yima étant roi, ont été suspendues. Ce n'est pas, naturellement, l'effet d'une action, d'un pouvoir personnel, comme dans le cas de Kay Ūs : Dieu, et lui seul, fait ce miracle en sa faveur, avec bien d'autres de même sens (absence de maladies, surabondante nourriture, etc.). Quelques exemples, pris à toute époque, suffiront à montrer la fermeté de la tradition.

Yasna 9, 5, dit² :

Sous le règne du brave Yima, il n'y avait ni froidure ni chaleur, il n'y avait ni vieillesse ni mort ni envie créée par les démons. Avec l'apparence de jeunes hommes de quinze ans, le père et le fils marchaient tous deux ensemble tant que régna l'homme aux bons troupeaux, Yima, fils de Vivanhat.

La Rivāyat parsie traduite par Christensen dit que, après être allé sceller la porte de l'enfer, Jamšēd fit de ce jour un jour de fête, le jour de l'An, *nawrōz*³ :

Il n'y avait ni mort ni vieillesse, ni douleur ni mal... Personne ne distinguait le père du fils, car tous deux étaient également jeunes.

Dans Tabarī, on lit que, au jour du *nawrōz*, Īm annonça aux hommes que la récompense que Dieu lui avait accordée pour sa conduite exemplaire, était celle-ci⁴ :

1. Ci-dessus, p. 194-196.

2. Christensen, *op. cit.*, II, p. 12, où on lira les textes parallèles.

3. Christensen, *op. cit.*, II, p. 69.

4. *Chronique*, trad. par H. Zotenberg, I, 1867, p. 179; Christensen, *op. cit.*, II, p. 86.

« qu'il les rendit exempts de la chaleur et du froid, des maladies et de la vieillesse et de l'envie. Pendant trois cents années après les trois cent seize qui s'étaient déjà écoulées de son règne, les hommes restèrent dans cet état [...]. Vraiment, Dieu tenait tout cela éloigné d'eux. Après cette période, Jim commença à dédaigner la grâce de Dieu envers lui, il rassembla les esprits et les hommes et leur dit qu'il était leur souverain et leur roi et que c'était lui qui, par sa force, avait tenu éloignées d'eux les maladies, la vieillesse et la mort¹.

Parfois, mais rarement, c'est sur le roi lui-même qu'est concentré le bénéfice de ces immunités; ainsi dans Bel'amī² :

Il posséda l'empire pendant mille ans et, pendant ces mille ans, il ne fut pas un instant incommodé ni malade.

Le privilège que Yayāti doit à Uśanas n'est certes pas exactement le même. D'abord, par définition, il ne concerne que Yayāti et ses fils, à titre individuel : les sujets du roi en sont écartés et l'ordre du monde n'est pas altéré par cette exception. D'autre part, loin que, dans son cas, père et fils paraissent tous deux quinze ans et soient indiscernables, il y a incompatibilité entre la jeunesse de Yayāti et celle de Pūru, son fils : un des deux doit vieillir, Yayāti ne pouvant annuler sa vieillesse qu'en la transférant sur Pūru, et Pūru étant moralement tenu, pour être un fils pieux, de se dépouiller de sa jeunesse au profit de son père. Il n'en reste pas moins que, pendant mille ans, après avoir écarté sa propre vieillesse, Yayāti jouit, comme Yima, d'une jeunesse sans vieillissement, puisqu'il semble bien que, les mille ans écoulés, il la restitue intacte au donneur.

Or, avec des affabulations différentes, dans le cas de Yima comme dans celui de Yayāti, l'un des résultats de la « jeunesse prolongée » concerne l'occupation et l'organisation humaine de la surface terrestre. Nous avons souligné tout à l'heure³ l'ambiguïté des expressions du premier chant du Mahābhārata, qui engage à supposer l'existence d'une plus ancienne forme du récit où, par ses fils exilés, Yayāti était bel et bien l'ancêtre des « peuples du pourtour », sinon du centre. Une fois inséré au troisième rang dans la succession canonique des rois, Yima n'avait plus à faire cela : un de ses prédécesseurs, le premier déjà, avait expédié des troupes dans les six kiśvar, d'ailleurs

1. Cf. les vanteries de Yam dans la Rivāyat pehlevie (Molé, *La Légende de Zoroastre*, p. 248) : « Et il affirma : "C'est moi qui ai créé l'eau, c'est moi qui ai créé la terre... (etc., etc.)". Il mentait ainsi, ne sachant que le fait que c'était lui le créateur, mais ignorant comment il avait créé. »

2. Trad. de H. Zotenberg, I, p. 63; Christensen, *op. cit.*, II, p. 88.

3. Ci-dessus, p. 293.

fabuleux, qui entourent celui du centre, réservé aux hommes¹. Mais la suspension de la vieillesse et de la mort lui imposa une autre tâche sur ce centre : par trois fois, et chaque fois d'un tiers de la surface primitive, il lui fallut agrandir la terre pour y faire une place à l'excédent anormal de population — hommes et bêtes. L'événement est longuement raconté dans *Vidēvdāt* 2, 3-19, avec des répétitions formulaires qui garantissent l'antiquité de la rédaction, avec des obscurités de détail aussi qui, heureusement, n'en affectent pas le sens². En gros, il se réduit à ceci : Ahura Mazdā charge Yima de devenir le protecteur, gardien et surveillant de son monde; Yima accepte et, en vertu de cette mission³, annonce entre autres choses que, sous son règne, il n'y aura ni vent froid ni vent chaud, ni maladie ni mort. Prévoyant une crise de surpopulation, Ahura Mazdā donne à Yima deux instruments d'or, sur la nature desquels les interprètes ne s'accordent pas, mais qui, en tout cas, lui servent à élargir la terre⁴. Au bout de soixante ans,

la terre fut remplie de petit bétail et de gros bétail, d'hommes [...] et plus ne trouvaient place sur elle le petit bétail, le gros bétail, ni les hommes.

Averti par Ahura Mazdā, Yima « s'avance vers la lumière, à l'heure de midi, vers le chemin du soleil » et, avec les deux instruments, traite la terre d'une certaine manière en lui commandant de s'élargir.

Et Yima élargit la terre d'un tiers de plus qu'elle n'était d'abord. Le petit bétail, le gros bétail et les hommes y trouvèrent une demeure selon leur désir...

L'excès continu de santé et de vitalité ne pouvait que poser de nouveau le problème : au bout de six cents ans, puis de neuf cents, Yima doit recommencer l'opération, sans variante, toujours « vers la lumière, à midi, vers le chemin du soleil »; à la fin, la surface habitable se trouve considérablement accrue. Que serait-il advenu si Yima, un jour, n'avait pas péché et, du même coup, rendu leur pouvoir régulateur à la famine, à la maladie, à la vieillesse, à la mort, à l'envie créée par les démons?

Il n'y a pas ici distribution des parties de la terre entre les hommes : hommes et animaux s'étendent apparemment d'eux-

1. Christensen, *op. cit.*, I, p. 109-123; Molé, *La Légende de Zoroastre...*, p. 147.

2. Christensen, *op. cit.*, II, p. 14-16.

3. Yima n'agit pas par son propre pouvoir, mais comme délégué de Dieu : cf. *Dēnkart*, VII, 1, 21-23 (Molé, *op. cit.*, p. 6-8; trad., p. 7-9).

4. L'interprétation la plus probable est celle de Harold W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943, p. 219-224.

mêmes sur les nouveaux domaines qui leur sont ouverts. Il ne semble pas non plus, étant donné l'identité des formules, que les parties ajoutées à la terre soient produites sur tout le pourtour : on a plutôt l'impression de rallonges continues du côté du midi. Cette légende de Yima arrêtant vieillesse et mort et augmentant mécaniquement la surface de la terre ne serait-elle pas l'élaboration savante d'une tradition plus simple, prézoroastrienne, sur le peuplement progressif des terres habitables ? De son côté, la légende de Yayāti débarrassé de sa vieillesse, installé pour mille ans dans la jeunesse de Pūru et envoyant aussitôt dans certaines « terres du bord » les autres jeunes qui n'ont pas voulu lui donner la leur, ne serait-elle pas altérée d'une tradition plus simple sur l'utilisation de la totalité des terres à partir du centre, à l'occasion d'une surabondance artificielle de jeunes ? Si différentes soient-elles, elles associent chacune, pour une sorte de *uer sacrum*, deux termes du même genre, puisés au même fonds de représentations : une manipulation des âges créant des incompatibilités sur l'ancien séjour ; une extension des terres occupées ou organisées¹.

Quoi qu'il en soit de l'incertaine origine de ce point particulier, nous constatons, dans le roman de Yayāti et dans cette fraction du roman de Yima, le maintien de traditions plus structurées que celles qui ressortaient de la comparaison des personnages et des romans de Kāvya Uśanas et de Kay Ūs. Ceux-là avaient en commun de nombreux traits singuliers, mais ces traits étaient illustrés dans des scènes entièrement différentes qui se succédaient dans des ordres et avec des rapports de causalité différents². Ceux-ci, au contraire, présentent dans le même ordre plusieurs épisodes homologues, dont le dernier même, dans l'Inde et dans l'Iran, suit deux cours parallèles, simplement inversés vers la fin. On entrevoit ainsi, dans le passé indo-iranien, non seulement un type de héros, mais une matière épique déjà constituée. Certes, les différences sont trop grandes pour qu'il soit utile d'essayer de composer un modèle de prototype ; du moins apparaît un plan assez ferme pour une carrière de « premier roi ».

1. En un temps où les divers peuples issus des Indo-Européens étaient plus mobiles, pendant les migrations notamment, il a dû exister un plus vaste folklore des déplacements de population considérés comme la conséquence de conflits d'âges. Cf. les légendes qui racontent l'abolition de la coutume de tuer les vieillards et qui parfois se terminent par l'émigration des jeunes : par exemple dans Saxo Grammaticus, VIII, 12-13, Aggo et Ebbo décident, au cours d'une famine, de ne pas massacrer les *senes invalidos* comme il avait été décidé (*plebiscito provisum est*), mais d'emmener les *robustiores* à l'étranger, — d'où le peuple des Lombards (*Mythes et dieux des Germains*, 1939, chap. v, « Conflits d'âges et migrations », p. 73-75). Cf. en Italie, Romulus et Remus allant fonder Rome pour laisser régner dans Albe leur grand-père restauré par leurs soins.

2. Ci-dessus, p. 204-205.

6. *Yima : personnage unitaire ou synthétique?*

A ce point, un problème s'impose à l'attention. Nous avons rappelé dans l'Introduction que les récits relatifs à Yima et les récits relatifs à Yama se recouvrent peu ¹; et voici que nous reconnaissons qu'une partie considérable de la carrière que l'Iran attribue à Yima correspond à la carrière d'un autre roi indien, de nom différent, et qui n'a eu de rapport avec Yama à aucune époque. Comment interpréter cette constatation? Le prototype indo-iranien *Yama, qu'atteste la correspondance onomastique, avait-il déjà la complexité de son continuateur iranien, qui se serait dès lors borné à la conserver dans une forme zoroastrienne, alors que le Yama védique et postvédique réduisait ce grand héritage à un groupe limité de traits, laissant les autres disponibles pour un roman séparé, qui se serait couvert d'un nouveau nom, Yayāti? Est-ce au contraire Yima qui, au groupe de traits qu'il a en commun avec le Yama védique et qui seuls auraient appartenu au *Yama indo-iranien, aurait ajouté des traditions primitivement indépendantes et couvertes d'abord d'un autre nom héroïque? Les faits réunis jusqu'à présent ne permettent évidemment pas de décider. En faveur de la première thèse, on peut faire valoir que le nom de Yayāti, n'étant pas indo-iranien, est suspect d'être secondaire, et aussi que l'évolution indienne qui s'observe du RgVeda à l'hindouisme a consisté à appauvrir encore la dotation de Yama tout en l'assurant dans sa position divine (son père Vivasvat s'évanouit, devenant un des nombreux noms du soleil; il n'est plus lui-même le « premier mort », etc.) et que, par conséquent, il est naturel de penser que déjà, entre les temps indo-iraniens et le RgVeda, la tendance avait été de même sens. En faveur de la seconde thèse, on peut remarquer que les traditions iraniennes sur Yima ne sont pas entièrement cohérentes, contiennent même la trace d'une contradiction, et que cette contradiction se situe justement entre le groupe de traits par lesquels Yima correspond à Yama et le groupe de traits par lesquels il correspond à Yayāti : sans être comme Yama roi des morts dans un au-delà, Yima est cependant, par l'ordre de Dieu et en prévision d'une « fin du monde », le constructeur, donc sans doute primitivement le régent durable, du *vara* souterrain où sont conservés les spécimens de l'humanité et généralement des êtres vivants, et qui est bien un « autre monde »; comment ajuster cette conception avec celle de la fin tragique du règne de Yima, vaincu,

1. Ci-dessus, p. 243, 246-249.

déchu, supplicié et tué sur la terre à la suite du péché (mensonge, orgueil) qui lui a fait perdre définitivement son *ṣ'arānah*, sa Gloire, en trois parties fonctionnelles ? Cette incohérence, gauchement évitée, n'est-elle pas l'indice que Yima s'est annexé, dans cette seconde partie, une tradition préexistante distincte, peu compatible avec la première ?

Une considération nouvelle doit être versée ici au débat : Yama et Yayāti ne sont pas les seuls correspondants indiens de « portions de Yima » ; un autre ancêtre des héros du Mahābhārata, Vasu Uparicara, trouve aussi son bien et justifie son nom dans cette riche matière comparative.

CHAPITRE III

Vasu Uparicara

1. *Vasu Uparicara dans la généalogie des Pāṇḍava.*

Yayāti, ancêtre paternel des Paurava, c'est-à-dire des héros du Mahābhārata, ainsi nommés d'après son fils et successeur Pūru, n'a certes pas un règne banal, non plus que son père Nahuṣa, ni que son arrière grand-père Purūravas, amant de la « nymphe » Urvaśī et rival des Gandharva. Après lui, les grands noms de la dynastie ne sont pas davantage de tout repos : un de ses descendants trouvera le moyen d'épouser la fille du Soleil et ce couple étrange donnera naissance au dernier éponyme de la lignée, Kuru. Mais, dans l'ensemble, la lignée est à peu près humaine. Du moins, jusqu'à Pāṇḍu, les pères ou leurs substituts légaux engendrent-ils les fils assez normalement. L'ascendance maternelle des Pāṇḍava est plus fantastique.

Elle remonte à un personnage, issu lui aussi d'ailleurs de la souche des Paurava, qui, dans la terminologie d'Arthur Christensen, mériterait aussi bien que Yayāti le titre de « premier roi », à ceci près qu'il ne commande pas à tout le monde habité, mais à l'heureux royaume des Cedi. Il est le civilisateur, le bienfaiteur de ce peuple, son règne est une sorte d'âge d'or et il vit avec les dieux, Indra notamment, dans une grande familiarité. Il a deux noms : l'un, *Vasu*, fait allusion à sa grande richesse ; l'autre, *Uparicara* « celui qui circule au-dessus », lui vient d'un de ses privilèges. C'est lui qui nous occupera dans ce chapitre. Mais voyons d'abord brièvement comment son sang en est arrivé à couler dans les veines du roi Pāṇḍu et de ses frères ¹.

Auprès de sa ville passait une belle rivière, trop belle, puisqu'un mont du voisinage, le Kolāhala, tomba follement amou-

1. *Mbh.*, I, 63, 2334-2419.

reux d'elle, lui barra le passage et la retint prisonnière. Le roi Vasu mit un terme à cette violence : d'un coup de pied, il fit un trou au flanc du mont et la rivière s'échappa. Elle était enceinte des œuvres de son escarpé ravisseur. Quand elle eut accouché de deux jumeaux, reconnaissante, elle les donna au roi qui l'avait sauvée. Du garçon, le roi fit son généralissime et il épousa la fille, Girikā, quelque chose comme « la Montagnarde », qui avait hérité la beauté de sa mère.

Vasu était un grand chasseur et un homme pieux. Un jour, sa femme Girikā, s'étant baignée, lui fit dire qu'elle était dans un temps propice aux étreintes fécondes et qu'elle l'attendait. Mais juste à ce moment, le roi vit paraître devant lui ses ancêtres, affamés et désireux d'offrandes, qui lui dirent : « Va tuer du gibier, *jahi mygān* ! » On imagine le trouble du jeune roi : déjà tout pénétré du désir de sa femme, et tenu de servir d'abord ses ancêtres ! Il n'hésita pas et partit pour la chasse. Mais une partie importante de son être restait aux ordres du démon puissant auquel le charme des forêts, la mollesse de l'herbe pendant les haltes, donnèrent du renfort. Bref, il en arriva au point qu'il lui fallut vite arracher une feuille d'arbre pour recueillir sa propre semence. Il ne voulut pas laisser perdre cet hommage rendu à l'Idée de sa femme absente. Il convoqua un faucon, qui saisit la feuille dans ses ongles et reçut mission de la porter en hâte à la reine. Le faucon prit son essor, mais un congénère le vit et l'attaqua, croyant sans doute qu'il emportait une proie plus substantielle. Pendant qu'ils se battaient, la feuille tomba.

Ce duel avait lieu juste au-dessus d'une rivière, illustre celle-là, et affluent de la divine Gaṅgā : la Yamunā. Dans ses eaux nageait justement un poisson femelle qui, bien entendu, n'était pas proprement un poisson, mais une femme céleste, une Apsaras, la belle Adrikā, que la malédiction d'un brahmane avait réduite à cette forme et condamnée à y demeurer jusqu'à ce qu'elle mît au monde deux jumeaux humains. Dès qu'elle aperçut la feuille qui tombait, elle se précipita, la bouche ouverte, et l'avalait, puis continua à s'ébattre dans les eaux. A dix mois de là, des pêcheurs la capturèrent et l'ouvrirent : de son ventre sortirent, jumeaux, un garçon et une fille. Quelque peu surpris, les pêcheurs les portèrent au roi Vasu — cela se passait encore dans son royaume — et ne lui cachèrent pas les circonstances de la naissance. Il les prit, cependant qu'Adrikā, délivrée de la malédiction, retrouvait sa forme divine et remontait au ciel. Du garçon, il fit le roi Matsya, « Poisson », ancêtre d'un peuple de ce nom qui joue un rôle secondaire dans le grand affrontement du Mahābhārata. La fille, très belle, avait malheureusement

une disgrâce : elle dégageait une forte odeur de marée fraîche. Le roi fut donc contraint de se séparer d'elle et la remit à un pêcheur en lui disant : « Elle sera ta fille, *iyaṃ tava bhaviṣyati*. » Aussi vertueuse que belle, elle méritait bien le nom qui lui fut donné, Satyavatī, « la Véridique ». Mais l'odeur maternelle ne la quittait pas. Parmi les pêcheurs, ce n'était pas tellement grave et elle menait une vie normale, ramant sur une barque pour aider son père ou celui qu'elle croyait tel, et prenant du poisson dans les eaux de la Yamunā.

Un jour un pèlerin passa près de la rivière : un très saint homme, le roi Parāśara, qui faisait la tournée des ermitages, nombreux sur la rive. Il vit de loin la belle rameuse et éprouva l'impérieux besoin de la connaître mieux. Il s'approcha et lui dit son désir sans détours. La jeune fille fit une réponse plaisante : « Vous n'y pensez pas, avec tous ces ermites qui nous regardent... » Aussitôt, par la force de sa pénitence, il suscita un épais brouillard qui les mit comme dans un cabinet particulier. Voyant que l'affaire devenait sérieuse, Satyavatī éleva l'objection qui s'imposait : elle n'était pas libre, elle avait un père; si elle cédait, comment oserait-elle reparaitre devant lui ? En pareil cas, les ascètes de la fable indienne ont une réponse toute prête, font une promesse qu'ils honorent d'ailleurs scrupuleusement : après l'embrassement, ou après l'enfantement qui s'ensuivra, la jeune fille redeviendra vierge, sans la moindre trace de sa complaisance. L'intelligente Satyavatī résolut donc de céder, mais eut la présence d'esprit de se faire indemniser le plus honnêtement du monde : elle sollicita une grâce à son choix. L'ascète promit encore, et elle choisit que son odeur de poisson se transformât en un parfum merveilleux. Ce ne fut qu'un jeu pour l'ascète et quand, satisfait, il quitta sa compagne d'un instant pour gagner le plus proche ermitage, il la laissa enceinte et parfumée. Terriblement parfumée : elle charmait les narines à une de ces distances qui, en Occident, sont réservées aux calculs des astronomes. Terriblement enceinte aussi : elle portait dans son sein l'un des plus grands sages, l'un des plus puissants ṛṣi, Vyāsa, qui prit congé de sa mère aussitôt né pour aller se livrer dans la forêt à une pénitence sans défaut. En partant, il lui dit que, si elle avait besoin de lui en n'importe quelle circonstance, elle n'aurait qu'à l'appeler par son nom et qu'il se présenterait devant elle. Entre autres mérites devant l'humanité, Vyāsa aura celui de mettre en ordre non seulement les quatre Védas, mais le Mahābhārata qui est le cinquième; il communiquera cette science à plusieurs disciples, notamment à Vaiśampāyana qui, à son tour, récitera l'immense poème lors du « sacrifice de serpents » célébré par un des premiers descen-

dants des Pāṇḍava, l'arrière-petit-fils d'Arjuna, Janamejaya ¹.

Mais, avant de composer le poème, il fallait en procurer la matière et en faire naître les héros. Au moment le plus dramatique, Satyavati et son fils l'ascète assumèrent cette tâche conjointement. Voici comment ².

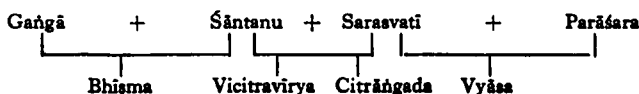
Devenue délicieusement odorante, Satyavati fut aperçue, flairée, désirée par le roi Śāntanu, un descendant de Yayāti, donc Paurava et Kaurava à part entière, que le Dieu suprême avait désigné pour être le grand-père de Pāṇḍu et l'arrière-grand-père des cinq Pāṇḍava. D'une première femme, la déesse-rivière Gaṅgā, Śāntanu avait déjà un fils de grand mérite, et il résista d'abord à sa passion pour la belle batelière. Mais, le voyant dépérir, ce fils prit l'initiative de le remarier. Il alla trouver le pêcheur, « le roi des pêcheurs », est-il précisé, père adoptif de la jeune fille. Il réussit dans sa mission, mais à quel prix ! Le pêcheur ne consentit au mariage, laissant entendre que Satyavati était de haute lignée, qu'à la condition que l'enfant qui naîtrait d'elle fût reconnu comme seul prince héritier et, pour mieux assurer cette convention, exigea en outre que le fils du premier lit renonçât non seulement à faire valoir ses droits au trône, mais encore à prendre femme, à être père. Le prince, marieur de son père, prit solennellement ces deux engagements et reçut des dieux en cette circonstance le nouveau nom de Bhīṣma, « le Terrible », car terrible en vérité avait été son double sacrifice. Il reçut aussi, de son père, un privilège qui lui valut le rôle extraordinaire qu'il a dans le Mahābhārata : celui de ne mourir, nonobstant toutes blessures, que le jour où il déciderait lui-même de mourir.

Satyavati épouse donc Śāntanu et lui donne deux fils, héritiers successifs du trône et demi-frères cadets — sans le savoir — du sage Vyāsa ³. Peu après la mort de son père, le premier tombe dans un combat sans avoir eu d'enfants. Lui aussi sans enfants, le second meurt de consomption : la dynastie semble condamnée à s'éteindre immédiatement et, avec elle, le culte des ancêtres, puisque, tenu par sa première renonciation, Bhīṣma ne peut pas régner. Mais le cas est prévu dans la casuistique indienne : il suffit de faire engendrer, au nom du mort, des enfants qui seront mis à son compte et hériteront de ses droits et de ses

1. Janamejaya est fils de Parikṣit, fils d'Abhimanyu, fils d'Arjuna.

2. *Mythe et Épopée*, I, p. 178-182.

3. Tableau des parentés (v. ci-dessus, p. 238) :



devoirs. Faire engendrer par qui ? Par le plus proche parent. Ici encore, de par sa seconde renonciation, Bhīṣma, demi-frère du mort par leur père, est impropre, exclu. Il y a, heureusement, l'ascète Vyāsa, demi-frère du mort par leur mère, qu'aucune renonciation ne paralyse et qui a promis à cette mère commune d'apparaître devant elle, sur un simple appel, pour la tirer de toute difficulté. D'accord avec Bhīṣma, elle appelle Vyāsa et celui-ci, à chacune des deux femmes du défunt roi, fait un fils, à qui une fatalité pleine de sens impose un défaut : comme la première reine a fermé les yeux en voyant l'être hirsute qu'on lui destinait pour partenaire, son fils Dhṛtarāṣṭra, naît aveugle ; comme la seconde reine a pâli dans la même épreuve, son fils Pāṇḍu naît avec un visage blanc. Un troisième essai est plus décevant encore : la première reine, dont c'est de nouveau le tour, ne peut se résoudre à l'étreinte et s'y fait remplacer par une esclave ; en conséquence, le fils très vertueux qui naîtra, Vidura, sera une sorte de bâtard, un sang-mêlé. Parmi ces trois enfants, un seul, dont la disgrâce est mineure, est apte à régner : c'est le second, le visage pâle, Pāṇḍu. Élevé avec ses frères par l'oncle Bhīṣma, il devient roi en effet. Il a successivement pour fils — putatifs, mais cela est une autre histoire — les cinq « Pāṇḍava », bons héros du poème, tandis que l'aveugle Dhṛtarāṣṭra engendre d'un coup cent garçons, mauvais héros du poème.

C'est ainsi que, par Satyavatī, Vasu Uparicara se trouve être l'ancêtre, et un ancêtre proche, des Pāṇḍava et des Dhṛtarāṣṭra : excité à la pensée de la fille (une jumelle) d'une rivière et d'un mont, il émet sa semence qu'avale une nymphe-poisson ; et la fille (une jumelle), bien humaine, qui est tirée du ventre de celle-ci donne, dans deux états successifs de virginité, naissance au grand-père réel, puis au grand-père putatif des deux groupes de cousins.

L'histoire naturelle décrit, pour certains organismes inférieurs, des cycles de reproduction plus compliqués encore. Pour des êtres humains, chez les Indo-Européens du moins, je n'en connais pas de plus remarquable, pas même la succession de jumeaux que le zoroastrisme érudit des livres pehlevi place entre l'homme primordial et le premier roi. Je la rappelle ici brièvement, selon le Bundahišn, non que les deux traditions soient génétiquement apparentées, mais parce que leur rapprochement confirme l'impression que Vasu Uparicara est la tête d'une généalogie aussi fantaisiste que peut l'être, ailleurs, une anthropogonie¹. Un tiers de la semence de l'homme primordial,

1. Arthur Christensen, *Les Types du premier homme...*, I, 1917, p. 109-123 ; *Grand Bundahišn*, édition B. T. Anklesaria, p. 126-134.

Gayōmart, tué par Ahriman, est mise en réserve sous la terre; au bout de quarante ans une plante, *rīvās*, en sort, dont les deux tiges produisent les jumeaux Mašya et Mašyānī, « Mortel » et « Mortelle », un garçon et une fille qui donnent eux-mêmes naissance à un autre couple, d'où naît un troisième qui, également par couples, enfante les diverses sortes d'êtres qui peuplent les sept parties du monde, notamment, par Hōšang et sa sœur Gūzak, les Iraniens.

2. *Vasu Uparicara, le char de cristal et la fête de la Guirlande d'Indra.*

En dehors de cette descendance pittoresque et fortuitement engendrée, Vasu Uparicara est le héros de plusieurs légendes cohérentes, qui le montrent terminant une vie particulièrement heureuse par une faute suivie d'un châtement. Une section du premier chant du Mahābhārata décrit longuement le cours de son règne¹, dont plusieurs passages des « chants encyclopédiques » décrivent la fin.

Le poème ne nomme pas les parents de ce vertueux prince. Il dit seulement que, *indropadesāt*, « sur les indications d'Indra », il conquiert, *jagrāha*, l'agréable royaume de Cedi, mais qu'ensuite, renonçant aux armes, il se retira dans la forêt pour s'y livrer aux austérités. Devant ce genre de conduite, les dieux sont toujours en alerte : ils soupçonnent vite un grand ascète d'ambitions qui menacent leur suprématie. Malgré la pureté des intentions de Vasu, ils pensèrent donc qu'il voulait détrôner Indra et devenir leur roi. Pour une fois, ils ne lui envoyèrent pas d'Apsaras tentatrices. Indra préféra régler l'affaire, si l'on peut dire, d'homme à homme. Accompagné des dieux, il se présenta devant lui et lui expliqua qu'un roi qui préfère l'ascétisme à ses devoirs d'état ne se conforme pas au *dharma*, lequel est le fondement du monde; que le *dharma* du roi est de protéger le *dharma* du monde et que son salut éternel est à ce prix. Malgré la différence de leurs rangs, c'est en *sakhā*, en ami, en collègue, que le « céleste » parle au « terrestre » et l'engage à revenir dans ce royaume de Cedi, dont il décrit longuement les richesses en animaux et en grains comme en minerais et en pierres précieuses, le climat et la fertilité; dont les habitants, dit-il, sont parfaitement vertueux, ne disent jamais de mensonge, même en plaisantant, et observent la distinction des classes; où les fils honorent leurs pères et où les paysans ménagent leurs vaches.

1. Ci-dessus, p. 301, n. 1.

A ces éloges de la terre de Cedi, Indra joint la séduction. Il fait une série de présents au roi ermite :

« Qu'il n'y ait rien dans les trois mondes, lui dit-il, qui te reste inconnu. Donné par moi, un grand char de cristal divin, privilège des dieux, capable de circuler dans l'espace, t'attendra. Seul parmi tous les mortels, monté sur ce char merveilleux, tu circuleras dans les airs, tel un dieu revêtu d'un corps.

« Je te donne une guirlande faite de lotus qui ne se fanent pas : elle assure la victoire. Dans le combat, elle te rendra invulnérable aux traits. Elle sera ici ton insigne : fortunée, incomparable, grande, on la nomme Guirlande d'Indra. »

En outre le dieu meurtrier de Vṛtra lui remet un bâton de bambou, don précieux destiné à la protection des hommes vertueux.

Un bel avenir attendait ce bâton : au bout de l'an, célébrant par une fête l'anniversaire de dons si précieux, le roi de Cedi le planta en terre, pour honorer Indra, et depuis lors tous les rois l'imitent¹. On y suspend des étoffes tissées d'or, des guirlandes, des ornements de toutes sortes et on l'enveloppe de senteurs. Le dieu daigna venir en personne recevoir les offrandes du premier célébrant. Il déclara que, dans l'avenir, à tous ceux qui répèteraient le rite, prospérité et victoire, *śrīr vijayaśca*, seraient assurés et que ce bonheur s'étendrait à leurs sujets. L'expérience montre, paraît-il, que le dieu a tenu parole. Quant au char de cristal, faisant l'admiration des Gandharva et des Apsaras, le roi s'en servit comme d'un vaisseau spatial, et c'est cet engin qui lui valut son second nom, *Upārī-cara*, « ὑπέρ-πολος ».

Il eut cinq fils, excellents sujets à tous égards, qu'il installa, lui *samrāj*, « roi universel » — c'est ainsi qu'il apparaît dorénavant —, dans autant de royaumes particuliers, *nānārājyeṣu* ; d'un seul, Bṛhadratha², le royaume est nommé : Magadha ; mais de tous il est dit qu'ils donnèrent leurs noms à des terres et à des villes. Il est remarquable que l'un d'eux s'appelle Yadu, nom déjà utilisé, on l'a vu³, pour un des cinq fils de Yayāti.

1. Cette fête a donné lieu à mainte étude ; en dernier lieu, avec la bibliographie (notamment une juste appréciation de Johann Jakob Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 1937), Jan Gonda, « The Indra Festival according to the Atharvavedin », *Journal of the American Oriental Society*, 87, 1967, p. 413-429, qui insiste sur le caractère royal de la cérémonie.

2. C'est lui qui hérite le char, *Mbh.* II, 23, 950 ; il le transmettra à Jarāsandha (sur qui v. ci-dessus, p. 96-108).

3. Ci-dessus, p. 260-271.

3. *Vasu Uparicara, le mensonge et la nourriture carnée.*

Rien ne semblait menacer la carrière de ce roi ami des dieux. Or, enseignent d'autres chants du poème, c'est justement de cette dernière qualité que lui vint le malheur; non par un mouvement de révolte, mais par un excès de complaisance. Comme il est usuel, on entrevoit plusieurs variantes, mais elles concordent sur la nature de la faute et du châtement : dans une circonstance importante, Uparicara n'a pas dit la vérité et, en conséquence, est tombé du ciel sur la terre, sous la terre. Mais la circonstance est singulière : il s'agissait de dire s'il est ou non permis de manger de la viande ou, plus généralement, de sacrifier des animaux.

Au treizième chant, le second des chants encyclopédiques, où s'accumulent les interminables enseignements que Bhīṣma donne sur son lit de flèches avant de se laisser mourir, toute une section est consacrée aux mérites qui s'attachent à l'abstention de la nourriture carnée et au péché que commettent ceux qui en consomment¹. Des autorités considérables sont citées : Manu, Mārkaṇḍeya. Certes, dans un texte au moins, d'ailleurs composite, des exceptions sont prévues : selon certains, l'interdiction ne vaudrait que pour la viande provenant de bêtes tuées sans nécessité, ou non préalablement purifiée. Mais le mieux, est-il dit là même, est d'accepter la règle dans toute sa rigueur et de s'abstenir de la chair de toute créature. Jadis pris de doute sur la légitimité de l'alimentation carnée, les ṛṣi s'étaient adressés en consultation à Vasu, roi de Cedi,

et Vasu, bien qu'il sût que la viande ne peut pas être mangée, répondit qu'elle pouvait l'être.

A l'instant même, il tomba du ciel sur la terre. Puis, ayant répété sa mauvaise réponse, il s'enfonça sous le sol.

Au douzième chant, l'histoire est racontée avec beaucoup plus de détails et le problème débattu concerne non seulement l'alimentation carnée, mais les sacrifices animaux en général². De plus, à la fin, comme Yayāti par ses petits-fils, Vasu est sauvé, restauré par l'intervention de Viṣṇu.

1. *Mbh.*, XIII, 115, 5647-5652. Pour des problèmes tout voisins chez les Pythagoriciens, v. Marcel Détienné, « La cuisine de Pythagore », *Archives de Sociologie Religieuse*, n° 29, 1970, p. 141-162 (riche bibliographie).

2. *Mbh.*, XII, 339, 12818-12858. Sur les spéculations concernant l'*aśa* cosmique, v. mes « Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du ṚgVeda », *Mélanges Fernand Mossé*, 1959, p. 104-112; et sur la substitution des offrandes végétales aux offrandes animales, Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898 [= 1966], p. 136-138.

Jadis les dieux et les ṛṣi eurent un litige. Directement intéressés à l'affaire, les premiers soutenaient que la matière du sacrifice, *aja*, devait rester, comme elle l'était traditionnellement, le bouc, dont *aja* est en effet le nom; les seconds, contestataires et poussés sans doute à cet aggiornamento par le progrès des lumières, chicanèrent sur le mot *aja*; l'analysant comme un composé, *a-ja* « non né », ils soutenaient qu'il désignait les semences végétales et que, par conséquent, les dieux devaient se contenter d'offrandes d'orge. La discussion s'échauffa vite, comme il est usuel entre ritualistes. Soudain les deux parties, les intégristes et les réformistes, aperçurent Vasu Uparicara qui circulait à travers les airs au volant de son char de cristal. D'un commun accord, ils le prirent pour arbitre et les ṛṣi lui exposèrent les deux doctrines. Sachant ce que souhaitaient les dieux, le roi leur donna raison : les sacrifices, décida-t-il, doivent être célébrés avec des victimes animales. Alors les ṛṣi le punirent :

« Puisque tu as pris le parti des dieux, dirent-ils, tu tomberas du ciel. De ce jour, tu perdras le pouvoir que tu as de circuler dans les airs ! Par notre malédiction, tu t'enfonceras loin sous la surface de la terre ! »

Aussitôt le malheureux tomba en effet et se retrouva au fond d'un trou profond. Mais les dieux n'abandonnèrent pas celui qui avait péché pour les servir. Certes, ils ne pouvaient annuler la malédiction des saints hommes, mais ils le nourrirent dans son tombeau à ciel ouvert, veillant à ce qu'il n'éprouvât aucun mal et qu'il ne perdît pas ses forces. De son côté, s'inspirant de l'exemple donné par Trita dans un *itihāsa* bien connu, Vasu célébra au fond de son puits un culte spirituel, silencieux, qui lui valut la sympathie du « sur-dieu », Nārāyaṇa-Viṣṇu. Celui-ci envoya l'oiseau Garuḍa, sur le dos duquel Vasu remonta triomphalement à travers les airs jusque dans le monde de Brahma.

C'est à peu près le même récit, sans la rédemption finale, que résume très brièvement le quatorzième chant¹. Au cours d'un sacrifice offert à Indra, les ṛṣi, pris de pitié au moment de tuer les victimes, proposèrent aux dieux de ne plus leur présenter que des offrandes de céréales. Carnivore, Indra s'indigna et refusa. Il s'ensuivit une longue discussion, que les deux parties acceptèrent de terminer par l'arbitrage de Vasu.

« Homme béni, lui dirent les ṛṣi, quel est l'enseignement védique concernant les sacrifices ? Vaut-il mieux les célébrer avec des animaux, ou avec des grains et des sucres ? »

1. *Mbh.*, XIV, 91, 2828-2831.

Vasu répondit trop vite. Il ne pesa pas le pour et le contre, il n'examina pas les arguments des deux dossiers et déclara étourdiment ¹ :

« Les sacrifices peuvent être célébrés avec les matières qu'on a sous la main. »

Cette réponse, qui formait mensonge, lui valut d'être précipité dans les régions souterraines du Rasātala.

4. *Yima, le char de cristal et la fête du Nouvel An.*

Cette concentration d'épisodes sur Vasu Uparicara constitue un roman parallèle à une séquence qui, en Iran, est encore rattachée à Yima-Jamšid et que ne recouvre ni le mythe de Yama, ni le roman de Yayāti. Ou plutôt Yayāti et Vasu n'ont en commun que leur point de départ et leur type le plus général : rois prospères d'un royaume prospère, ils ont chacun cinq fils, auxquels ils distribuent des royaumes « divers », eux-mêmes étant, avec des acceptions inégales d'ailleurs, *samrāj* ; c'est là un trait de « premier roi », sans autre conséquence pour nous que d'assurer qu'ils sont bien de même niveau, et aussi du même niveau que l'Iranien auquel nous les comparons, Yima.

Vasu Uparicara reçoit des dieux, exactement d'Indra, pour l'utiliser à son gré pendant sa vie même, un char qui lui permet de circuler à travers l'espace. Certes, les chars célestes sont un accessoire banal dans les féeries des mythes indiens et il est fréquent que les dieux, qu'Indra envoient leur voiture, avec ou sans cocher, à un mortel privilégié qu'ils désirent appeler au ciel soit pour une visite, soit durablement : à la fin d'une des variantes de l'histoire de la rédemption de Yayāti, les cinq chars qui apparaissent devant les quatre petits-fils et leur grand-père sont de ce type ². Le char d'Uparicara est différent : c'est un cadeau fait par les dieux à un homme, à un roi qui continue pourtant à régner normalement sur la terre ; un cadeau qui lui permet, à titre d'amusement, de « voir beaucoup de choses » ; et un cadeau qui a assez d'importance dans sa vie pour que le surnom qui en résulte ait été intégré à son nom.

De plus, ce cadeau fait partie d'un lot de trois, dont un autre, le bâton de bambou, est aussitôt utilisé par le roi pour établir la grande fête annuelle, sans doute de Nouvel An ³, en l'honneur

1. *yathopanīṭair yaṣṭavyam*, 2830.

2. *Ci-dessus*, 279-281.

3. Hopkins, *Epic Mythology*, § 69 (Indra's *dhvaja*, *ketu*), p. 125-126 : « If it is impossible to bring "Indra's day" into connection with Indra's festival, it is at least clear

d'Indra, fête destinée à promouvoir la prospérité du roi en même temps que de son royaume et à lui assurer sur ses ennemis la supériorité que garantit directement à Vasu Uparicara la guirlande de victoire et d'invulnérabilité dite Indramālā, « guirlande d'Indra ».

Or ces deux traits sont aussi, et solidairement, caractéristiques de Yima, sinon dans les textes du zoroastrisme officiel, du moins dans la tradition latérale qui a produit les œuvres de l'époque musulmane. Ainsi dans Tabarī : après que Jamšīd eut donné aux hommes toutes sortes d'enseignements de civilisation ¹,

selon ses commandements, il fut construit pour lui une voiture de verre, et les diables y entrèrent, et il la monta et se rendit à travers les airs dans cette voiture en un seul jour de Demavend, pays où il résidait, jusqu'à Babylone. C'était le jour d'Ōhrmazd du mois Fravardīn, et à cause de ce miracle dont les hommes étaient témoins, à savoir le voyage par l'air qu'il entreprit de cette façon, ils firent de ce jour-là le Jour de l'An (*nawrōz*), et il leur enjoignit de célébrer ce jour-là et les cinq jours suivants comme une fête et de se réjouir et de s'amuser pendant ce temps. Et le sixième jour, qui était le jour de Xurdāt, il écrivit aux hommes qu'il avait mené parmi eux une conduite qui plaisait à Dieu et que la récompense qui lui était accordée par Dieu était celle-ci : qu'il les rendit exempts de la chaleur et du froid, des maladies, de la vieillesse et de l'envie...

Ainsi encore dans al Tha'alibī, après l'énumération des œuvres méritoires et civilisatrices de Jamšīd ² :

Jim fit construire un char d'ivoire et de bois de teck et le fit couvrir de brocart; après y être monté, il ordonna aux démons de le porter sur leurs épaules dans la région qui est entre le ciel et la terre. Il voyagea ainsi dans l'air, de Demavend à Babylone, en un seul jour. Ce fut le jour d'Ōhrmazd du mois Fravardīn, le premier jour du printemps, qui est le commencement de l'année, le temps du renouveau, où la terre ressuscite après son engourdissement. Les hommes dirent : « C'est un jour nouveau, une heureuse fête, une puissance réelle, un roi extraordinaire ! » Et ils firent de ce jour, qu'ils appelèrent *nawrōz*, leur fête principale, louèrent Dieu d'avoir fait parvenir leur roi à un tel degré de grandeur et de puissance et lui rendirent grâce de tout ce qu'il leur avait accordé, par

that the festival occurred after the rains had ceased and when New Year's was celebrated, for in its installation it is especially said that the feast takes place at the end for the year, *gate sawvatsare*. » Mais cette dernière expression peut signifier simplement : « Quand une année fut écoulée après l'événement, à l'anniversaire de l'événement. »

1. I, p. 179-180; Christensen, *Les Types du premier homme...*, II, p. 86.

2. Edition et traduction de H. Zotenberg, p. 13-14; Christensen, *op. cit.*, II, p. 97.

la bonne fortune de ce roi et sous l'ombre de son gouvernement, en fait d'aisance, de bien-être, de sécurité et de richesses. Ils célébrèrent la fête fortunée en mangeant et en buvant, en faisant résonner les instruments de musique et en se livrant entièrement aux divertissements et aux plaisirs.

Et dans la Chronologie de Biruni¹ :

Quand Jamšid eut pris possession du pouvoir royal, il renouvela la religion et cette œuvre, qui fut accomplie au *nawrōz*, fut appelée « le nouveau jour »; et ce jour fut institué jour de fête, bien que déjà avant cette époque il eût été célébré. Et l'on raconte aussi, quant à la raison pour laquelle ce jour est devenu jour de fête, que Jamšid, après avoir fait construire une voiture, y monta ce jour-là et que les esprits et les démons le portèrent dans les airs de Demavend à Babylone en un jour. Aussi les gens firent-ils de ce jour un jour de fête, à cause du miracle qu'ils y avaient vu, et ils introduisirent la coutume de jouer à la bascule pour imiter Jamšid.

Enfin dans Firdousi² :

Ensuite il fit construire un trône incrusté de pierreries, et à son ordre les div le soulevèrent et le portèrent de la terre vers la voûte du ciel. Le puissant roi y était assis comme le soleil brillant au milieu des cieux. Les hommes s'assemblèrent autour de son trône, étonnés de sa haute fortune; ils versèrent sur lui des joyaux et donnèrent à ce jour le nom de jour nouveau (*nawrōz*) : c'était le jour de la nouvelle année, le premier (*Hurmaz*) du mois Fravardin. En ce jour le corps se reposait de son travail, le cœur oubliait ses haines. Les grands, dans leur joie, préparèrent une fête, ils demandèrent du vin, des coupes et des chanteurs et cette glorieuse fête s'est conservée de ce temps jusqu'à nous en souvenir du roi³.

5. *Yima, le mensonge, la nourriture carnée.*

Cette puissance surhumaine, Yima-Jamšid l'a perdue, nous l'avons vu, par l'effet d'un péché qui, selon l'ensemble de la tradition musulmane, est d'orgueil : ce roi en est venu à nier Dieu, à s'attribuer le mérite des miracles dont, à travers lui, Dieu seul était la source. Mais le lecteur se rappelle que, dans le seul texte conservé de l'Avesta postgâthique qui en parle, la faute est autrement définie, sans précision d'ailleurs : un jour

1. Édition Sochau, p. 216, 220; Christensen, *op. cit.*, II p. 99.

2. Édition et traduction J. Mohl, I, 1838, p. 52; Christensen, *op. cit.*, II, p. 103.

3. Sur les variantes de la tradition d'époque musulmane, v. Christensen, *op. cit.*, II, p. 114, n. 2, et l'excursus sur « le Nowrōz », p. 138-160.

« il mentit, commença à penser à la parole mensongère, contraire à la vérité ¹ ». En conséquence de quoi, il perdit son *x^aarənah* avec sa royauté et « vécut caché » sur la terre, en attendant la scie du meurtrier. Le mensonge, c'est le péché même qui, du ciel où il circulait dans son char de cristal, fit tomber Uparicara sur, puis sous la terre.

Quant aux *gāthā*, Yima n'y est cité qu'une fois, allusivement, et il y est qualifié de pécheur, de criminel (*Yasna*, 32, 8) ². Le texte a été interprété, construit de bien des façons ainsi qu'il est ordinaire pour presque chaque ligne des *gāthā*, mais l'accord semble aujourd'hui fait sur le sens le plus probable de la phrase. Voici la traduction de M. Jacques Duchesne-Guillemin ³ :

Parmi ces pécheurs se trouve notoirement Yama, fils de Vivan-
[hat.

qui pour flatter notre peuple lui a fait manger des morceaux
[du bœuf (*gāuš bagā*).

Dans ta décision, Seigneur, je serai à l'écart de ceux-là.

Cette spécification de la faute de Yima appartient à une tradition, où elle n'est d'ailleurs pas toujours considérée comme une faute. Christensen a mis en valeur ⁴ les commentaires pehlevi et sanscrit de *Yasna*, 9, 4, qui enseignent que Haoma — le dieu Haoma, la plante sacrificielle personnifiée — était immortel par l'effet de sa propre activité religieuse et non à la manière de ceux « qui avaient mangé la viande qui leur était donnée par Yima » : d'où il résulte, conclut-il, que certains cercles zoroastriens admettaient encore que, sous ce roi, le privilège de ne pas mourir, dont jouissaient les hommes, résultait de l'alimentation carnée ⁵. En tout cas, le texte le plus ancien, *Yasna*, 32, parle de l'introduction, de l'enseignement de cet usage comme d'un crime de Yima, sans qu'on puisse déduire du vers de la *gāthā* si, dans la tradition à laquelle il fait allusion, le « crime » en question provoquait mythiquement la chute de Yima ou si, comme sur tant de points, le réformateur se bornait à qualifier de crime une pratique, admise avant lui, qu'il condamnait et voulait abolir ⁶.

1. Ci-dessus, p. 282; Christensen, *op. cit.*, II, p. 13-14.

2. Christensen, *op. cit.*, II, p. 11.

3. *Zoroastre*, 1948, p. 255; cf. p. 42-43.

4. *Op. cit.*, II, p. 21, 49.

5. Cf. le texte du *Sāddār* métrique cité par Christensen, *op. cit.*, II, p. 94. Dans l'Inde, il arrive que ce soit par son refus des sacrifices sanglants que Vasu Uparicara soit caractérisé, ainsi *Mbh.*, XII, 338, 12760-12761 (à propos d'un grand sacrifice célébré par lui) : « Il n'y eut pas là de meurtre d'animaux, et cela par décision du roi, il était contre la violence », *na tatra paśughāto 'bhūt sa rājaisvāsthito 'bhavat | ahimsrah...*; cf. le texte de Firdousi cité par Christensen, *op. cit.*, II, p. 49.

6. Il y a naturellement d'autres légendes sur la première consommation (coupable) de nourriture carnée. *Le Grand Bundahishn*, 14, 21-31, édition B. T. Anklesaria, p. 130-

En résumé, Yima-Ĵamšīd, roi d'un âge d'or, a reçu de la faveur divine divers objets¹, puis a eu le privilège de circuler à travers le ciel dans un char (moins perfectionné que celui d'Upa-ricara : il est encore à propulsion démoniaque); à cette occasion, il a institué la fête royale annuelle de nawrōz. Qu'elle fût regardée comme un bien ou comme un mal, il a par ailleurs enseigné aux hommes l'usage de la nourriture carnée. Puis il a péché, et l'une des spécifications de son péché, la plus ancienne, est d'avoir menti, avec préméditation. En conséquence, il a été précipité de son trône, mort en sursis, et cela, sauf dans des textes exceptionnels², sans rémission. Ces traits et épisodes sont autrement articulés dans l'histoire d'Upa-ricara, imprégnés aussi d'une théologie différente. Mais ils s'y retrouvent, ils la constituent même à eux seuls, et la plupart sont trop singuliers pour que leur réunion dans deux ensembles, leur affectation dans les deux cas à un personnage unique, soit fortuite.

Nous sommes maintenant un peu mieux armés pour examiner le problème posé à la fin du chapitre précédent. Sans imposer de conclusion, la multiplicité des correspondants indiens de Yima — Yama, Yayāti, Upa-ricara, — ce morcellement de sa riche carrière en unités plus réduites et plus cohérentes, recommandent plutôt d'admettre que c'est l'Iran qui a concentré secondairement sur un seul nom des matières primitivement séparées. J'ai déjà fait remarquer³ que le *vara*, l'enclos souterrain de Yima, qui, dans cette perspective, serait l'essentiel de la maigre tradition héritée du « vrai » *Yama indo-iranien, paraît avoir été rattaché, par une retouche que sa maladresse trahit comme telle, à un règne terrestre de Yima que, à en juger par l'Inde, le type de *Yama ne comportait pas, et qui, dans l'Iran même, a une autre fin terrestre, ignominieuse et sans appel. On peut faire valoir aussi maintenant certaines hésitations des textes iraniens sur ce qui, dans la même hypothèse, constituait les points de jonction des diverses matières : l'insti-

132) l'attribue à Mašya et à Mašyāni. Mais, comme remarque Christensen, *op. cit.*, II, p. 48-49, « Mašya et Mašyāni n'introduisent pas parmi les hommes la coutume de manger la chair des animaux (§ 21); ils la mangent eux-mêmes et leur nature en devient plus grossière » (ils finissent même par manger leur premier couple d'enfants, § 31), tandis que « Yima est celui qui enseigne aux hommes à manger de la viande ».

1. Ci-dessus, p. 297 et n. 4.

2. *Dātastān i Dēnik*, 39, 18; Christensen, *op. cit.* II, p. 23 : « ... et il obtint son pardon du Créateur à l'existence absolue, et il parla à ses successeurs et leur donna des avertissements (?) relativement à la rétribution réservée à ceux qui abandonneront le service du Créateur. » Selon un poème persan (*ibid.*, p. 73), Ĵimšēd, après sa mort, souffrit deux mille ans dans l'enfer auprès du dēv Satan; puis, à la prière de Zoroastre, Dieu le fit passer pour mille ans dans le purgatoire et finalement dans le paradis des Justes, « où il fut joyeux et heureux ».

3. V. ci-dessous, p. 359-360, une autre considération (rituels).

tution du *nawrōz*, par exemple, généralement liée au voyage en char aérien comme l'est l'institution de la fête d'Indra dans l'histoire d'Uparicara, est parfois rattachée à autre chose, à la proclamation par Jamšīd de la faveur que Dieu lui a faite, d'ajourner pendant son règne la mort, la vieillesse, etc., thème dont l'équivalent, plus limité dans son application, se trouve non dans l'histoire d'Uparicara, mais dans une des variantes de celle de Yayāti. Ce ne sont pourtant là encore que des impressions : la question reste ouverte.

CHAPITRE IV

Mādhavī

1. *Gālava, Yayāti, Mādhavī et les quatre fils de Mādhavī.*

L'histoire de Yayāti, telle que la présente le premier chant du Mahābhārata, ne contient que deux épisodes : ses ennuis de jeunesse avec sa femme, son terrible beau-père et ses propres fils; puis, après sa mort et son installation dans le ciel, sa chute et sa restauration procurée par la générosité des fils de sa fille. Répétant avec quelques variations l'épisode final, le cinquième chant lui donne une introduction bien utile car, au premier chant, ces quatre petits-fils apparaissent *ex abrupto*, sans présentation. Leur naissance, longuement racontée au cinquième, forme dans la vie de Yayāti un épisode intermédiaire, nécessaire, où cependant lui-même apparaît peu. Ce récit, du plus haut intérêt, est en outre joliment fait ¹.

Comme il arrive souvent dans l'Inde, l'introduction a reçu à son tour un prélude qui dépayse d'abord le lecteur, mais dont il comprend vite la nécessité. Nous sommes cette fois dans un ermitage où l'ex-roi, le kṣatriya Viśvāmitra, le plus illustre des très rares humains qui aient pu changer de classe sociale, s'efforce précisément de se promouvoir brahmane, une aventure antérieure, où il s'est trouvé opposé au sage brahmane Vasiṣṭha, l'ayant convaincu de la supériorité des prêtres sur les guerriers, de l'austérité sur les armes. Un jour qu'il se livrait à de dures pénitences, le dieu Dharma se présenta chez lui sous l'apparence de Vasiṣṭha et, pour l'éprouver, lui dit qu'il avait faim. N'ayant rien de prêt, Viśvāmitra se mit à cuire une mixture de riz, de lait et de sucre. Mais cela demanda un certain temps, pendant lequel il ne put s'occuper de son hôte. Feignant l'impatience,

1. *Mbh.*, V, 105-119, 3718-4046.

2. *Mythe et Épopée*, I, p. 532-536.

celui-ci mangea des mets que d'autres ascètes du voisinage lui apportaient et, quand Viśvāmitra s'approcha, le plat en équilibre sur sa tête, il n'entendit pour tout remerciement que ces mots : « J'ai déjà mangé, attends ici ! » Et l'hôte s'en alla. Viśvāmitra attendit héroïquement : sur place, raide comme un poteau, soutenant de ses bras levés le plat de riz au lait posé sur sa tête. Un plus jeune ascète, nommé Gālava, comprit que c'était pour lui l'occasion de gagner de grands mérites et commença à servir, à soigner cette colonne vivante. Au bout de cent ans, Dharma-Vasiṣṭha reparut et accepta le plat qui, lui aussi, avait attendu, chaud, appétissant. Il le mangea. Puis, satisfait, il réalisa le rêve de Viśvāmitra : de kṣatriya, il le transforma en brahmane. Rendu à une vie normale, le nouveau prêtre exprima sa reconnaissance à son disciple Gālava et lui donna congé. Mais Gālava savait son droit canon : à la fin du noviciat, tout disciple doit offrir un présent à son maître spirituel. Il demanda donc à Viśvāmitra ce qu'il souhaitait. Vu les circonstances, Viśvāmitra s'estimait suffisamment payé par cent années de service : il refusa de répondre. Et c'est là que Gālava commit une fatale erreur : il s'obstina, il répéta plusieurs fois sa question. Perdant patience, Viśvāmitra lui dit alors son prix : « Donne-moi huit cents chevaux, chacun d'une blancheur de lune avec une oreille noire, va, dépêche-toi ! »

Gālava se retire, désespéré : où trouver, comment acheter huit cents chevaux si particuliers ? Une longue méditation le promène à travers les principes les plus certains de la morale et le conduit jusqu'à l'idée de la mort : on ne doit pas être ingrat ; on ne doit pas manquer à une promesse faite ; celui qui a menti ne peut plus rien attendre, ni postérité, ni puissance, — etc. Il ne décide heureusement, en fin de compte, que de se confier à la protection de Viṣṇu. Et juste à ce moment apparaît devant lui l'oiseau céleste Garuḍa, messenger et monture du dieu. Sans qu'il nous soit expliqué comment, Garuḍa se trouve être aussi l'ami du brahmane en difficulté et, comme c'est le devoir d'un ami prospère, il vient s'occuper de lui. « J'ai déjà parlé de toi à Viṣṇu, dit-il, et il m'a donné quartier libre. Viens vite, je t'emporterai par-delà l'océan, jusqu'aux extrémités de la terre... »

En un immense monologue d'une centaine de śloka, il fait d'abord, à son malheureux ami, pour qu'il puisse choisir le

1. *Mbh.*, V, 105, 3739-3740 :

*nirbandhataḥ tu bahūśo gālavasya tapasvinaḥ
kiñcid āgatasamrāmbho viśvāmitro' bravīd idam.
ekataḥ tyāmakarṣṇānāṃ hayānāñ candravarcasām
aṣṭau śatāni me dehi gaccha gālava mā ciram.*

Cf., dans l'ancien monde celtique, aussi bien en Irlande qu'au Pays de Galles, les vaches blanches à oreilles rouges, souvent mentionnées (demandées, offertes) comme bétail exceptionnellement précieux, Osborn Bergin, *Ériu*, XIV, 1940-1946, p. 170.

terme de leur voyage en connaissance de cause, une description détaillée de tout ce qu'on rencontre à chacun des points cardinaux. Apparemment abasourdi, Gālava se prononce pour l'Orient, qui lui a été présenté en premier, avec de grands éloges. Alors commence une chevauchée où le comique se mêle au mystique et qu'on dirait contée par quelque Lucien respectueux du sacré. Le vertige de la vitesse et de l'altitude inspire à Gālava de ces cris qu'on entend dans les foires, devant les manèges de chars volants, et Garuḍa, avec ses facilités aérodynamiques, se moque de lui. Mais l'oiseau n'est pas à l'abri des aventures. Vers le soir, ils se posent en haut d'une montagne; ils y reçoivent l'aimable hospitalité d'une dame brahmane qui les fait asseoir, les nourrit et les couche. Mais, au réveil, l'oiseau divin a perdu toutes ses plumes... Gālava, qui accepte mal l'idée de finir ses jours au-dessus de ces pentes abruptes, le questionne sévèrement : une telle disgrâce punit à coup sûr un gros péché ! En effet, Garuḍa se confesse : pendant la nuit, il a eu l'idée d'un rapt; sans la moindre touche lascive, certes; mais, voyant cette brāhmaṇī si parfaite, il a été traversé par le désir de l'enlever et de la transporter dans le monde de son maître Viṣṇu... Maintenant, il lui demande pardon et, bonne fille autant que vertueuse, la brāhmaṇī l'absout; il récupère son plumage et repart sur les chemins de l'air avec son passager.

Mais il se découvre là que Garuḍa est moins sûr de lui qu'il ne paraissait et que leur course à travers le monde est pure agitation. La malchance fait qu'ils rencontrent justement Viśvāmitra qui rappelle à Gālava sa promesse et exige un paiement rapide. Garuḍa doit avouer alors son impuissance : pour acquérir de tels chevaux, il faudrait une richesse fabuleuse, — cette richesse enfouie dans les entrailles de la terre et que Kubera garde jalousement, flanqué de redoutables auxiliaires. Il ne voit qu'une issue : aller trouver un roi particulièrement riche et prospère et lui demander l'aumône. Et il nomme un sien ami, dont il fait un éloge qui ne nous surprend pas quand nous apprenons enfin son nom : Yayāti, notre Yayāti :

« Il y a un roi né dans la lignée lunaire. Nous irons le trouver, car il est l'homme le plus opulent de la terre. Ce sage royal, nommé Yayāti, est le fils de Nahuṣa. Il est d'une vaillance véritable. Averti par moi, sollicité par toi, il te fera l'aumône, car il a des ressources immenses, autant que le dieu maître des richesses. Avec ce qu'il te donnera, ô sage, paie ce que tu dois à ton guru¹. »

1. *Mbh.*, V, 113, 3904 :

*vibhavaś cārya sumahān āsīd dhanapater iva
evaṃ gurudhanaṃ vidvān dānenaiva viśodhaya.*

Garuḍa emporte son ami chez Yayāti, lui expose leur difficulté et lui demande son aide. Yayāti, ajoute-t-il, n'y perdra pas : quand Gālava aura payé son *guru*, il se retirera dans la forêt et amassera des trésors spirituels dont il ne manquera pas de reporter une partie sur son bienfaiteur. Yayāti réfléchit. Il est sensible à la prière de l'oiseau son ami, sensible aux mérites de Gālava, et comment refuser l'aumône ? Mais l'aumône qu'il donne est inattendue. S'il ne possède pas les rarissimes chevaux, en revanche il a une fille merveilleusement belle, parfaitement vertueuse, dont les hommes, les dieux, les démons mêmes ne cessent de solliciter la main. Ce n'est pas seulement huit cents chevaux blancs avec une oreille noire, dit-il, ce sont des royaumes entiers que les princes de la terre sont prêts à donner pour l'obtenir : « Prends-la, dit-il à Gālava, prends ma fille Mādhavī. Mon seul désir est d'avoir par elle des petits-fils ¹. » Gālava et l'oiseau emmènent la jeune fille qui vient de leur être cédée et l'oiseau s'écrie joyeusement : « Nous tenons maintenant la porte des chevaux ² ! » Comment pouvait-il prévoir que cette porte serait très étroite ? Il quitte donc son ami, lui laissant toute liberté et responsabilité pour gérer et transformer en chevaux le capital féminin qu'il lui a procuré.

Gālava et Mādhavī se rendent d'abord chez le roi d'Āyodhya, Haryaśva, de la race d'Ikṣvāku, le modèle des princes, avec quatre corps d'armée à ses ordres, un trésor bien garni et abondance de grain, dévoué aux brahmanes, aimé de ses sujets. Mais cet homme heureux souffre d'une grave déficience : il n'a pas de descendants. Gālava lui présente sa pupille et fait son offre : « Cette mienne jeune fille, Indra des rois, est faite pour accroître les lignées par ses enfantements. Prends-la comme épouse, Haryaśva, en payant son prix. Je te dirai à combien il se monte et tu décideras ³. »

Haryaśva réfléchit quelque temps. Il désire ardemment avoir un fils et la collaboratrice qu'on lui propose est à son goût. Puis il se décide :

1. *Mbh.*, V, 118, 3929-3930 :

*asyāṃ śulkaṃ pradāsyanti nṛpā rājyaṃ api dhruvaṃ
kiṃ punaḥ śyāmakarṇānāṃ hayānāṃ dve catuḥśate.
sa bhavān pratigṛhṇātu mamaitāṃ mādhavīm sūtām
ahaṃ dauhitṛvān syāṃ vai vara eṣa mama prabho.*

2. *Ibid.*, 113, 3932 :

upalabdham idaṃ dvāram atvānām iti cāṇḍajāḥ.

3. *Ibid.*, 113, 3936-3937 :

*kanyeyam mama rājendra prasavaṃ kulavardhini.
iṣyam śulkena bhāryārthaṃ haryaśva pratigṛhyatām
śulkaṃ te kīrtayiṣyāmi tat frutvā saṃpradhāryatām.*

« Les six parties du corps qui doivent être hautes, cette jeune fille les a hautes; les sept qui doivent être fines, elle les a fines; les trois qui doivent être profondes, elle les a profondes; et les cinq qui doivent être rouges, elle les a rouges ¹... Elle a sur elle beaucoup de signes favorables et aura sûrement beaucoup d'enfants; elle peut même mettre au monde un fils appelé à devenir roi universel ². Regarde mes ressources, noble brahmane, et dis-moi le prix de ce mariage. »

Gālava n'hésite pas :

« Donne-moi huit cents chevaux de bonne race, couleur de lune, ayant chacun une oreille noire, et cette belle fille aux longs yeux sera la mère de tes enfants comme la baguette qu'on frotte allume le feu ! »

En entendant ces mots, le roi devient triste. Mais il est déjà dominé par le désir. « J'ai des milliers d'autres chevaux, dit-il, qui méritent tous d'être offerts en sacrifice. Mais, de la sorte que tu veux, je n'en ai que deux cents. Accorde-moi, pour ce prix, d'engendrer un seul fils dans cette jeune fille ³. » Cela ne fait pas le compte et Gālava est dans un grand embarras. Jusqu'alors muette et passive, la jeune fille, Mādhavī, prend soudain la conduite de la négociation dont elle est l'objet :

« Un brahmane, dit-elle, m'a accordé le privilège de redevenir vierge chaque fois que j'aurai enfanté. Donne-moi donc à ce roi et prends ses excellents chevaux. Tes huit cents chevaux, j'en complèterai le nombre avec quatre rois, auxquels je ferai naître quatre fils. Acquires ainsi, ô le meilleur des brahmanes, le total de ce qu'il faut pour payer ton *guru* ⁴. Telle est mon idée, mais c'est à toi de décider. »

Comment eût-il hésité ? Sans répondre à l'ingénieuse enfant, il dit au roi ⁵ :

1. Les six parties hautes sont : les deux seins, les deux hanches, les deux yeux (il y a des variantes); les sept fines : la peau, les cheveux, les dents, les doigts, les orteils, la taille, le cou; les trois profondes : le nombril, la voix, l'intelligence; les cinq rouges : les paumes, les coins extérieurs des yeux, la langue, les lèvres, le palais (il y a aussi des variantes).

2. *Mbh.*, V, 114, 3940-3941 :

*bahulakṣaṇasampānnā bahuprasavadhārīnī
samartheyaṃ janayituṃ cakravartinam ātmajam.*

3. *Ibid.*, 114, 3946 :

*so'ham ekam apatyam vai janayiṣyāmi gālava
asyām etaṃ bhavān kāmam sampādāyatu me varam.*

4. *Ibid.*, 114, 3949-3950 :

*nṛpebhyo hi caturbhyas te pūrṇāny aṣṭau śatāni me
bhaviṣyanti tathā putrā mama catvāra eva ca.
kriyatām upasaṃhāro gurvartho dvijasattama.*

5. *Ibid.*, 114, 3952 :

*iyam kanyā naraśreṣṭha haryaśva pratigṛhyatām
caturbhāgena ūlkasya janayasvaikam ātmajam.*

« Prends cette jeune fille pour le quart de son prix, Haryaśva, le meilleur des hommes, et n'engendre qu'un fils ! »

Le roi non plus n'hésite pas. Quand les temps sont écoulés, il n'a plus qu'à donner un nom à ce fils : Vasumanas, le prince « à l'esprit tourné vers la richesse »; et le poète note en passant qu'il justifia pleinement par la suite cette appellation, car il fut, dit-il, un riche parmi les riches et un généreux donneur de richesses¹. Gālava ne perd pas de temps; dès que l'enfant est né, il vient reprendre possession de la mère² :

« Roi, dit-il, voici qu'il t'est né un fils, un garçon pareil au soleil. Il est temps, ô le meilleur des hommes, que nous allions demander l'aumône à un autre roi. »

Haryaśva tient parole : il sait bien qu'il n'est pas facile d'obtenir le compte des chevaux. Il rend Mādhavī qui, redevenue vierge³, abandonne la splendeur de cette cour royale pour suivre Gālava. Celui-ci prie le roi de garder en dépôt les deux cents chevaux et part.

La scène se répète avec un autre roi, Divodāsa, surnommé Bhīmasena, « à l'armée terrible », qui, lui non plus, n'a pas de fils. Cette fois, tout est facile : le roi a déjà entendu parler de cette suite de mariages sans lendemain et brûle d'y prendre rang. Mais il ne peut s'engager, comme Haryaśva, que pour deux cents chevaux, soit le prix d'un seul accouplement, lequel est longuement comparé — neuf distiques — à l'union des dieux et des héros les plus divers avec leurs officielles épouses. C'est ainsi que vient au monde Prataṛdana que, à ce moment, le poète ne caractérise pas. Exact comme le destin, Gālava apparaît aussitôt⁴ :

« Veuillez bien me remettre la jeune fille et que les coursiers restent chez toi, tandis que j'irai ailleurs, ô roi, chercher le prix d'un mariage. »

Du suivant, le roi de Bhōja, fils d'Uśīnara, lui aussi sans enfant, le brahmane-tuteur essaie d'obtenir le solde, les quatre cents chevaux qui manquent, contre l'engendrement de deux fils.

1. V. ci-dessus, p. 273.

2. *Mbh.*, V, 114, 3956 :

*jāto nṛpa sutas te 'yaṃ bālo bhāskarasaṇṇibhaḥ
kālo gantuṃ naraśreṣṭha bhikṣārtham āparaṃ nṛpam.*

3. *Ibid.*, 114, 3958 : *kumārī kāmato bhūtvā.*

4. *Ibid.*, 115, 3979 :

*niryātayatu me kanyāṃ bhavadṃs tiṣṭhantu vājinaḥ
yāvād anyatra gacchāmi sulkārtham pṛthivīpate.*

Le roi voudrait bien, mais il n'a, comme les autres, que deux cents chevaux de l'espèce requise ¹ :

« Je vais donc n'engendrer en elle qu'un fils, ô brahmane; je suivrai la voie que d'autres ont suivie... »

Le brahmane fait contre mauvaise fortune bonne mine, remet la jeune fille au roi et, en attendant l'événement, va se livrer aux austérités dans une forêt voisine. Le roi semble bien profiter de son achat — dans les palais, dans les jardins, sur les montagnes, — et voici que naît un garçon, Śibi, appelé à devenir, dit le poète, le meilleur des rois. Gālava reprend Mādhavī, vierge pour la troisième fois, et se met en quête d'un quatrième et dernier client. A ce moment, Garuḍa surgit de nouveau devant lui et le félicite de sa réussite, qu'il croit complète. Gālava le détrompe : il lui reste à faire fructifier un quart de capital, et il cherche encore preneur. « Ne fais pas cet effort, dit aussitôt l'oiseau : il ne te rapportera plus rien. » Et il raconte enfin l'histoire antérieure des chevaux blancs qui ont une oreille noire ².

Le responsable de leur introduction en ce monde est Kānyakubja, qui en exigea mille de Ṛcika pour consentir à lui donner en mariage sa fille Satyavatī. Ṛcika avait des pouvoirs au-dessus de l'ordinaire : il se rendit au pays de Varuṇa, dieu traditionnellement intéressé par la race chevaline, et là, à l'« Ermitage des chevaux », Aśvatīrtha, acquit au complet l'escadron dont il avait commande. Il le remit à son beau-père. Celui-ci célébra un grand sacrifice et, comme honoraires, donna aux prêtres officiants six cents de ses chevaux merveilleux : c'est ceux-là, mis dans le commerce, que Gālava a déjà trouvés et rassemblés chez trois rois, par groupes de deux cents. Quant aux quatre cents autres, ils périrent dans un transport, — sans que le texte du *Mahābhārata*, d'ailleurs incertain, permette de déterminer s'ils furent ou non noyés dans une rivière du Pendjab. En conséquence, Gālava se trouve avoir en sa possession tous les exemplaires connus de l'espèce : il n'y en a plus chez aucun roi, sur aucun marché... Garuḍa tire aussitôt son ami de l'embarras où cette révélation l'a mis : qu'il aille trouver Viśvāmitra lui-même, son *guru*, qu'il lui remette les six cents chevaux et lui offre, comme il a fait aux trois rois, l'usage de la jeune fille comme l'équivalent des deux centaines qui manquent, — usage limité, bien entendu, à l'engendrement d'un seul fils.

Gālava semble avoir retrouvé du cœur. Il est vrai que l'oiseau

1. *Mbh.*, V, 116, 3992 :

*aham apy ekam evāsyāṃ janayisyāmi gālava
putraṃ dvija gataṃ māgaṃ gamiṣyāmi parair aham.*

2. *Ibid.*, 117, 4004-4011.

l'accompagne chez son maître. Avec simplicité et fermeté, il propose sa transaction ¹ :

« Cette jeune fille, dit-il, a déjà eu, de trois rājarṣi, trois fils vertueux. Qu'elle en conçoive de toi un quatrième, un seul, qui sera le meilleur des hommes. Admets ensuite que le nombre des huit cents chevaux est complet et donne-moi quittance de ma dette pour que j'aie pratiquer librement les austérités ».

On peut tout craindre d'un homme comme Viśvāmitra, qui, sous l'habit du brahmane, conserve une hérédité de kṣatriya. Mais cette fois, en présence de ce corps magnifique, si l'hérédité parle, c'est par la voix de l'impérieuse *libido* ² :

« Pourquoi, dit-il, ne m'as-tu pas amené plus tôt cette jeune fille, Gālava ? A moi seul, j'aurais engendré quatre fils, fondateurs de lignées ! Je te la prends, pour avoir d'elle un seul fils. Quant aux chevaux, qu'ils s'ébattent en liberté près de mon ermitage. »

Et le saint homme prend avec Mādhavī un plaisir duquel naît un fils, qui reçoit le nom d'Aṣṭaka. Dès qu'il est né, son père lui infuse le *dharma* associé à l'*artha*, lui abandonne les six cents chevaux merveilleux et l'expédie comme roi « dans une ville pareille à la ville de Soma. » Puis il rend à son disciple la jeune mère, redevenue vierge pour la quatrième fois, et reprend sa vie de pénitent dans la forêt. Gālava n'a plus rien à faire de sa lucrative pupille. Il lui dit donc, nous livrant du même coup l'une des clefs — la clef trifonctionnelle — de l'histoire ³ :

« Tu as mis au monde un fils maître des aumônes, un second qui est un héros, un autre adonné à la vertu et à la vérité, un autre encore qui est un sacrificateur. Va-t'en maintenant, ô belle femme, fille à la taille gracieuse. Grâce à ces fils, tu nous as sauvés : non seulement ton père, mais aussi quatre rois, et moi-même. »

1. *Mbh.*, V, 117, 4014-4015 :

*asyāṃ rājarṣibhiḥ putrā jātā vai dhārmikās trayāḥ
caturthaṃ janayatu ekaṃ bhavān api narottamam.
pūrnāny evam tatāny aṣṭau turagānām bhavantu te
bhavato hy aṇṇo bhūtvā tapaḥ kuryāṃ yathāsukham.*

2. *Ibid.*, 117, 4017-4018 :

*kim iyaṃ pūrvam eveha na dattā mama gālava
putrā mamaiva catvāro bhavyeṣu kulabhāvanāḥ.
pratigṛhṇāmi te kanyāṃ ekaṃputraḥphalāya vai
atvāś cāśramam āśādyā carantu mama sarvataḥ.*

3. *Ibid.*, 117, 4023 :

*jāto dānapatiḥ putras tvayā tūras tathā 'paraḥ
satyadharmanataś cānyo yajvā cāpi tathā paraḥ.*

Ci-dessus, p. 273, n. 1.

Gālava congédie également son ami Garuḍa, remet Mādhavi à Yayāti et, délivré de tout souci, peut enfin retourner dans sa chère forêt ¹.

Tant d'aventures n'avaient pas déprécié une jeune fille qui n'en gardait sur elle aucune marque. Son père résolut donc de lui donner un mari plus durable par le moyen d'un *svayamvara*, type de mariage où c'est l'intéressée elle-même qui, parmi les prétendants assemblés, choisit le maître de sa vie. Il la conduisit en char, couverte de guirlandes, près d'un ermitage situé au confluent de la Gaṅgā et de la Yamunā. Pūru et Yadu (il n'est pas question des trois autres frères) accompagnaient leur sœur. Sur le lieu de la cérémonie, une grande foule se pressait, non seulement d'hommes, mais de génies de toutes sortes, Nāga, Yakṣa, Gandharva, de quadrupèdes sauvages même, d'oiseaux, d'« habitants des montagnes, des arbres et des bois », sans parler de tous les grands ṛṣi des environs. Mais, au moment du choix, elle négligea tous les prétendants et prit pour époux — la forêt, dont le nom sanscrit est opportunément masculin, *vana*. Elle descendit de son char, salua l'assistance et pénétra sous les arbres, avide d'austérités, et des plus sévères : un jeûne strict, des pratiques ascétiques allégèrent son corps virginal et elle commença à imiter les gazelles, à vivre d'herbe verte arrosée par la seule eau des sources et des torrents. En compagnie de ses nouvelles congénères, elle erra à travers la forêt vaste et tranquille qui ne connaissait ni lions, ni tigres ni incendies et, par cette existence, amassa de grands mérites ².

Elle ne reparaitra aux hommes qu'une seule fois, en même temps que son ancien « protecteur » Gālava ³ : ce sera pour aider les quatre rois ses fils à convaincre leur grand-père mort et déchu, son père à elle, Yayāti, d'accepter qu'ils compensent sa faute en lui transmettant leurs quatre sortes de mérites. Dans la cagnotte mystique qui se constituera à cette occasion, la pénitente-gazelle versera la moitié du profit de ses austérités. N'étant pas de la famille, Gālava se contentera d'y déposer discrètement un huitième des siennes.

2. Mādhavī, les vertus royales et le salut du roi.

Le lecteur occidental a peut-être été gêné, ou amusé, devant les arrangements matrimoniaux qui viennent de développer leurs heureux effets. Quand il a vu ce prêtre vendre successi-

1. *Mbh.*, V, 117, 4025.

2. *Ibid.*, 118, 4026-4036.

3. *Ci-dessus*, p. 278.

vement l'étreinte d'une jeune fille à quatre rois, leur mesurer le plaisir au prix qu'ils peuvent payer, se retirer dans la forêt juste le temps qu'il faut, puis reparaître et reprendre, pour une nouvelle affaire, celle que nous hésitons à appeler sa pupille, il n'a pu s'empêcher de penser au trafic contrôlé dont les esprits chagrins affirment qu'il subsiste encore quelques traces, malgré les efforts des municipalités, dans de rares cités de notre temps. Le fait que la jeune fille ressorte intacte de chaque prestation ne change pas grand-chose, moralement parlant, au mécanisme bien connu de l'opération. Le lecteur occidental a tort : même du point de vue de Gālava, l'histoire baigne dans la piété. N'est-ce pas pour satisfaire à l'exigence de son maître spirituel que cet ascète authentique, désintéressé, a accepté ce moyen singulier d'acquérir les huit cents chevaux ? N'est-ce pas le père de la jeune fille qui la lui a remise, héroïquement peut-être, parce qu'il n'avait pas d'autre moyen, direct ou indirect, de faire l'aumône considérable qui lui était demandée ? N'est-ce pas la jeune fille elle-même qui, voyant son tuteur dans l'embaras, lui a proposé, héroïquement aussi peut-être, de diviser par quatre sa valeur en chevaux couleur de lune et donc de multiplier par quatre le nombre de ses partenaires ? Enfin, tout provisoires qu'ils sont, les quatre mariages sous condition ne sont-ils pas de vrais, d'honorables mariages ? A en juger par les bonheurs sans ombre qui résultent de tout cela, et pour tous les intéressés, il est du moins évident que les dieux n'ont rien trouvé d'irrégulier dans la procédure. Mais c'est du point de vue de la jeune fille que l'étude est, si l'on ose dire, la plus grosse de révélations.

Mādhavī ne commet aucune faute : le choix d'une vie ascétique, d'une vie d'animal sans animalité qu'elle fait quand, redevenue définitivement vierge, elle se retrouve libre, n'est pas un acte de repentir, une expiation de pécheresse, mais la satisfaction tardive d'une vocation longtemps contrariée — pendant quatre ans à peu près — par l'exécution d'un impérieux devoir, et l'exécution de ce devoir ne s'est apparemment accompagnée d'aucun trouble voluptueux, d'aucun désir : pur *dharma* sans trace de *kāma*, — et l'*artha*, un *artha* d'ailleurs pur en son fond, a été le « profit » d'un autre.

Oui... Mais si ces motivations édifiantes n'étaient qu'un pudique vêtement déployé par l'Inde sur un mécanisme mystique plus ancien, d'un tout autre ordre ? Car, comme dit Gālava dans son madrigal d'adieu, Mādhavī a servi à la fois beaucoup d'hommes, et lui-même, le brahmane à qui elle a procuré six cents chevaux couleur de lune avec une oreille noire, n'est peut-être pas le principal : elle a donné des fils à trois rois, et à un ancien roi devenu brahmane, qui n'en possédaient pas et qui (c'est du moins

certain pour le premier) n'espéraient pas en engendrer s'ils ne l'avaient pas, elle spécialement, rencontrée; au roi son père, elle a donné quatre petits-fils qui, même le fils du brahmanekṣatriya, sont devenus dans quatre pays des rois éminents et qui, monnaie en quelque sorte de leur grand-père, ont excellé chacun dans la vertu correspondant typiquement à l'une des trois fonctions dans lesquelles leur grand-père avait excellé synthétiquement et qui sont nécessaires aux grandes réussites royales; par l'intermédiaire de ces petits-fils qui ont refait la synthèse des mérites résultant de ces vertus, elle a rendu possible la restauration posthume, dans la gloire céleste, du roi son père, et à la fin, alors que celui-ci multipliait les refus, c'est son intervention à elle et le don de la moitié de ses mérites, renforçant les dons des autres rois sortis d'elle, qui ont emporté la décision. Bref, cette pieuse personne semble avoir en elle une vertu efficace qui touche à l'essence même de la royauté. Le premier de ses maris temporaires ne s'y était pas trompé; à voir les signes favorables qu'elle avait sur le corps, il s'était écrié : « Elle est capable d'enfanter même un *cakravartin*¹ », — cette rare variété d'*homo regius* complet, parfait, qui faisait tourner la roue du monde et devenait régulièrement un roi universel jusqu'à ce que le Buddha eût ouvert une autre option à son excellence. Replacé dans l'histoire de Yayāti, ce tableau de connexions royales prend tout son sens. Nos précédentes analyses ont montré en lui une réalisation du type du « premier roi », du même niveau que le Yima iranien : roi universel, distribuant le monde à ses cinq fils, l'élus et les exilés; puis, par les natures de ses quatre petits-fils, rois spécialisés, illustrant le système des fonctions. Entre ces deux groupes, que signifie Mādhavī, sœur des uns, mère des autres, femme et vierge, successivement épouse éphémère de plusieurs rois dont elle ne fait qu'assurer la descendance royale, et surtout produisant dans les rois ses fils, au bénéfice final du roi son père, la série complète des vertus royales ?

L'Iran ne présente rien de comparable. Le symbole du pouvoir royal y est, on l'a vu, la Gloire victorieuse, efficace dans les trois fonctions, le *x^oarənah*. Tout au plus peut-on remarquer que le vieux thème du « héros victorieux blotti dans la tige d'un roseau marin », qui est devenu dans l'Iran le thème du « *x^oarənah* royal mis en réserve au pied d'un roseau marin », et qui apparaît à l'origine mythique de la dynastie des Kayanides, comporte

1. Ci-dessus, p. 320.

une curieuse étape féminine, dans une « sœur », après élimination de ses « frères ¹ » : un certain personnage s'est arrangé pour faire passer le *x^oarənah* du roseau dans du lait qu'il donne à boire à ses trois fils; ce n'est pourtant dans aucun de ces fils que pénètre le *x^oarənah*, mais dans leur sœur, qui a sans doute aussi bu de ce lait; de là il passe dans le fils que celle-ci conçoit d'un autre homme et qu'elle donne comme fils adoptif, semble-t-il, au premier Kavi; en conséquence, il sera le second roi de la dynastie encore incertaine et, de père en fils, le *x^oarənah* — *kavaēm x^oarənah*, « le *x^oarənah* des Kavi » — accompagnera la lignée des Kayanides, leur assurant le pouvoir ². Mais même si cette donneuse de royauté et de postérité royale est à rapprocher fonctionnellement, comme je suis porté à le penser, de la Mādhavī indienne, l'altération résultant des représentations propres au zoroastrisme est si grande que la confrontation ne peut être poussée plus loin.

3. Le nom de Mādhavī.

En tout cas, une différence éclate : la donneuse de royauté iranienne reçoit bien l'essence du pouvoir royal dans une boisson, mais cette boisson est du lait, du lait de vache. Mādhavī, elle, doit son nom en dernière analyse au *madhu*, à l'ivresse du *madhu*, de la boisson fermentée. Mādhavī est en effet le féminin de l'adjectif *mādhava*, que le sanscrit classique a substitué au védique *mādhva* (féminin *mādhvī*) ³, dérivé normal de *mādhv*,

1. Ci-dessus, p. 220.

2. Comme tant d'autres, prises à des héros prézoroastriens, la légende, *mutatis mutandis*, a été transportée sur Zoroastre : ajoutant le lait au récit de *Dēnkart*, VII, 2, 14-35, Šarastānī écrit (Molé, *La Légende de Zoroastre...*, p. 159) : « Il mit l'âme de Zoroastre dans un arbre qu'il fit pousser dans les hauteurs et l'entoura de soixante-dix nobles anges. Ils le plantèrent au sommet d'une des montagnes de l'Azerbeïdjan qu'on appelle *Asnavandgar. Il mélangea ensuite le corps de Zoroastre au lait de vache. Le père de Zoroastre le but. Le lait devint tout d'abord sperme et ensuite embryon dans le ventre de sa mère. Satan l'attaqua et le fit souffrir, mais la mère entendit une voix du ciel qui lui donnait des directives pour sa guérison. Et elle guérit. » Cf. Harold W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943, p. 27, n. 2.

3. En sanscrit classique, *mādhvī* subsiste à côté de *mādhavī*, avec les mêmes sens : « sorte d'alcool »; « fleur printanière ». Après avoir entendu ma conférence sur Medb et Mādhavī, un distingué *graduate* de l'Université de Chicago, M. Akos Östör, qui a fait un long séjour dans le Bengale occidental, m'a remis la note suivante : « It is common knowledge that the *Mahu* (or colloquially *Mau*) flower causes intoxication. In the Bankura and Birbhum districts of West Bengal the flowers may be eaten raw or liqueur may be distilled from the honey of these big flowers, in both cases the effect being much the same. The people also feed the flowers to cows to increase the cow's milk supply. The *Mahua* is a huge, spreading tree, its leaves are dark green, large and shiny. The flowers are very big and white. In English the tree is known as a kind of butter-tree, the flower as the honey-flower. There is a reference to these qualities of the flower in one of Tarashankar Bannerjee's novels. In a beautiful passage he invokes the effects of the *Mahua* flower (its relation to intoxication and

dont on sait l'évolution : c'est l'héritier indien du nom indo-européen de l'hydromel, qui, dans l'Inde comme en Grèce, a reçu des significations nouvelles, mais se référant toutes à l'ivresse, aux boissons enivrantes. *Madhu* est aussi, dans l'épopée, un nom propre masculin, et plusieurs femmes portent le nom *Mādhavī*, au sens de « appartenant à la descendance de Madhu, à la tribu des Madhu ». Mais ce n'est pas le cas ici, notre héroïne, fille de Yayāti, n'étant pas de cette tribu, ne descendant pas d'un Madhu. Son nom doit donc être interprété autrement, et il ne peut l'être que de deux façons, *mādhavī* comme appellatif ayant deux sens, soit isolément, soit dans le composé *madhumādhavī*.

Premier sens : 1. *mādhavī* « fleur printanière, Gaertnera Racemosa » (B[öhtlingk et] R[oth]); 2. *madhumādhavī* « eine honigreiche Frühlingsblume oder eine bestimmte Blume » (BR), 'ce que M[onier]-W[illiams] glose : « any spring flower abounding in honey, or a particular species of flower, perhaps Gaertnera Racemosa (*Bhāg.Pur.*) ».

Second sens : 1. *mādhavī* « ein berauschendes Getränk aus Honig » (BR), « an intoxicating drink » (MW); 2. *madhumādhavī* « ein bestimmtes berauschendes Getränk » (BR), « a kind of intoxicating drink (*Mbh.*) » (MW). C'est en effet le deuxième sens qui est usité dans le Mahābhārata, garanti par les explications du commentaire. BR renvoie à deux passages. Un dans III, 288, 16.040 :

*katham hi pītṛvā mādhvikaṃ pītṛvā ca madhumādhavīm
lobhaṃ sauvīrake kuryān nārī kācid iti smaret.*

Qu'il réfléchisse : comment une femme, après avoir bu la boisson enivrante nommée *mādhvika* et après avoir bu la boisson enivrante nommée *madhumādhavī*, éprouverait-elle du désir pour le gruaie aigre ?

Ici le commentaire rend *mādhvikaṃ* par *madhupuṣpajam madyam* « boisson enivrante produite à partir du *madhupuṣpa*, fleur dont Roth, dans BR, donne quatre interprétations selon la nomenclature des botanistes occidentaux ; et *madhumādhavīm* par *ksaudrajām surām* « alcool produit à partir du miel » [*kṣaudra* : 1. *Michelia Campaka*, 2. miel (BR)].

L'autre exemple est dans le premier chant, justement dans

milk) and thus creates an atmosphere of nostalgia. The novel is called « Ganadevota », it was published by Pearl Publications (Bombay, 1969, p. 184-186). It was this passage that made me think of the connection with your argument about the charming Mādhavī. Later I found a reference in L.S.S. O'Malley's District Gazetteer of Bankura (1908) to the revenue gained by the Government from the taxes on liqueur made from the *mahua* flower. Distillation was quite an industry then. »

les préliminaires de l'épisode de Yayāti, lors de sa seconde rencontre avec la fille de Kāvya Uśanas, cette impérieuse Devayānī qu'il sera ensuite contraint d'épouser. Devayānī est au plus fort d'une partie de plaisir dans la forêt, avec son esclave-princesse Śarmiṣṭhā et leurs nombreuses suivant 3. Que font-elles ? (I, 81, 3360-3361) :

*kṛīḍantyo 'bhiratāḥ sarvāḥ pibantyo madhumādhavīm
khādantyo vividhān bhakṣyān vidamśantyaḥ phalāni ca.*

(Elles étaient là,) jouant et s'amusant toutes, buvant de la *madhumādhavī*, mangeant diverses espèces de mets, mordant des fruits.

Et c'est alors que le roi Yayāti, occupé de la chasse et assoiffé, *mṛgalipsuḥ* et *jalārthaḥ*, passe par ces mêmes lieux et aperçoit l'armée des jolies filles.

Ici le commentaire traduit *madhumādhavīm* par *madhuvṛkṣa-jamādhavīm* (détachant bien *mādhavī* au sens de « boisson enivrante »), « boisson enivrante produite par le *madhuvṛkṣa* » (= Bassa Latifolia, MW, une des quatre identifications proposées aussi pour *madhupuṣpa*, BR, MW).

Le choix est donc, pour l'interprétation du nom propre *Mādhavī* entre deux voies, à vrai dire confluentes : 1^o ou bien « boisson enivrante préparée à l'aide d'une certaine fleur particulièrement riche en miel » ; 2^o ou bien cette fleur elle-même, matière première de la boisson enivrante. Dans les deux cas, actuellement ou virtuellement, *Mādhavī* fait référence à ce qui donne l'ivresse de *madhu*. Dans son nom tout au moins, *Mādhavī* « est » cela.

Rien, dans l'affabulation de sa légende, ne met en scène cette puissance : l'ivresse qui naît d'elle, quand elle apparaît, n'est que celle du désir amoureux, d'un impérieux désir, aussi bien chez les trois rois auxquels elle est successivement offerte, que chez l'ancien roi devenu brahmane qui la reçoit en quatrième. Cela n'empêche — trace peut-être d'un état plus barbare de la tradition — que cette figure tout imprégnée de royauté ne s'appelle encore « l'Enivrante ». Nous sommes loin du lait, et de l'Iran.

4. *Medb*.

Mais nous sommes tout près d'une des plus étranges figures symboliques de l'Occident, du monde celtique, de la verdoyante Irlande. Nous sommes tout près en effet, pour le nom comme

pour la fonction, de la fameuse, des fameuses reines *Medb* en qui les critiques du xx^e siècle, certainement avec raison bien que sans assez de nuances, ont proposé de reconnaître une personnification de la royauté d'Irlande, du pouvoir royal défini par certaines vertus. Elle aussi, dans des conditions différentes et moins vertueuses, a comme caractéristique d'aller de mari en mari, et elle apporte à chacun la royauté. Son nom est transparent : c'est **medhuā-*, féminin de l'adjectif **medhuo-*, d'où est dérivé le gallois *meddw* « ivre ». Tout le monde est d'accord sur cette étymologie¹; on ne diverge que sur l'orientation, active ou passive, du sens propre de cet adjectif gaélique *medb* et de son féminin. Les opinions se trouvent commodément réunies et discutées aux pages 112-114 du travail de M. Josef Weisweiler, *Heimat und Herrschaft, Wirkung und Ursprung eines irischen Mythos*, 1943. Heinrich Zimmer (1911), s'inspirant du sens du mot gallois, traduisait « die Betrunkene », « l'Enivrée », et Rudolf Thurneysen (1930) penchait dans la même direction, « eher die "Trunkene" als die "Berauschende" », « plutôt l'Ivre que l'Enivrante »; mais Tomás ó Máille (1938) et Alwyn et Brinley Rees (1961) ont préféré « the Intoxicating one », sens que Hessen a recueilli, avec un point d'interrogation, dans son *Irishes Lexicon*, II, p. 104 : « *medb*, berauschend (?). » M. Weisweiler, p. 114, a voulu concilier les deux interprétations en leur en substituant une troisième, faisant de *medb* non plus un adjectif, mais un substantif, une « formation abstraite » tirée soit de **medhu*, soit d'un verbe **medhuō* (grec μεθύω), et signifiant « Rausch, Trunkenheit, ivresse ». De toute façon, dit bien cet auteur, « es besteht offensichtlich ein Zusammenhang zwischen dem berauschenden Getränk und der berühmten Herrscherin in Connacht ».

La confrontation des fonctions, des comportements de l'irlandaise *Medb* et de l'indienne *Mādhavī* confirme cette étymologie, au sens soit d'« ivresse », soit d'« Enivrante ». Mais elle découvre en outre un rapport de plus longue portée entre le père de *Medb*, roi suprême d'Irlande, et le père de *Mādhavī*, le roi universel *Yayāti*, et c'est toute une spéculation précoce sur la royauté, spécialement sur la royauté suprême qui se reflète, malgré des évolutions différentes, dans la légende irlandaise et dans la légende indienne.

1. Une variante originale vient d'en être proposée par Jsan Puhvel, « Aspects of Equine Functionality », *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 1970, p. 167.

CHAPITRE V

Eochaid Feidlech, ses filles et ses fils

1. Les reines Medb.

La plus illustre des « reines Medb » est celle de la province de Connaught, fille du roi suprême d'Irlande Eochaid (ou Eochu)¹ Feidlech, dite « Medb de Cruachan » d'après le lieu d'un de ses séjours. Elle joue un grand rôle dans la Táin Bó Cuailnge, étant même à l'origine du grand conflit, matière de l'épopée, qui oppose ses compatriotes aux Ulates. Mais ce n'est là qu'un détail dans sa vie personnelle : de par sa propre décision ou par la volonté de son père, elle n'a pas eu moins de quatre maris réguliers, cinq peut-être, tous rois².

Son premier mari, *cetfer Medba*, fut Conchobar, roi des Ulates; elle le quitta « par orgueil d'esprit », *tre uabar menman*, « pour se transporter à Tara, là où était le roi (suprême) d'Irlande, *co ndecheid chum Temrach in bail i raibe ri Erend* », c'est-à-dire pour revenir chez son père³.

1. *Eochaid*, ou *Eochu*, génitif *E(o)chach*. Sur ce nom (**ivo-catus* « qui se bat avec l'if »), v. note et bibliographie de Françoise Le Roux, *Ogam*, xx, 1968, p. 393, n. 60. En principe je conserve l'orthographe de chaque source. [Jaán Puhvel, *Myth and Law...* (v. ci-dessus, p. 330, n. 1), p. 167, préfère expliquer *Eochaid* par *ech* « cheval »]

2. Les principales études sont : Tomás ó Máille, « Medb Cruachna », *Zeitschrift für Celtische Philologie*, xvii (le volume dédié à Thurneysen), 1928, p. 129-146; Rudolf Thurneysen, « Götting Medb ? » *ibid.*, xviii, 1930, p. 108-110, et « Zur Götting Medb », *ibid.*, xix, 1931-1933, p. 352-353 (rapprochant un cas sumérien de *hiéros gamos*); Alexandre Haggerty Krappe, « The Sovereignty of Erin », *The American Journal of Philology*, lxxiii, 1942, p. 444-454; Josef Weisweiler, *Heimat und Herrschaft, Wirkung und Ursprung eines irischen Mythos*, 1943, notamment chap. vi (« die Herrschaft über Irland »), p. 86-120 (spécialement p. 91-104); Alwyn et Brinley Rees, *Celtic Heritage*, 1961, p. 73-75; Françoise Le Roux-Guyonvarc'h, *Celticum*, xv, 1966, p. 339-350 de son commentaire au Tochmarc Etaine (p. 328-374, avec annexes étymologiques de Christian Guyonvarc'h, p. 377-384). Ce qui suit résume, avec T. ó Máille, le texte fondamental, le *Cath Bóinde*, publié et traduit par Joseph O'Neill, *Ériu*, 11, 1905, p. 173 (introduction), 174-184 (texte), 175-185 (traduction).

3. O'Neill, p. 176-177; Ó Máille, p. 130-131.

Elle eut ensuite un prétendant, Fidech fils de Fiacc, natif du Connacht (son nom rappelle celui d'un département, d'un « tiers » de cette province, Fidach), mais il fut éliminé par un rival, Tinde fils de Conra Cass, de la race des Fir Domnann, et voici comment. Ce Tinde était roi du Connacht et deux princes étaient étroitement associés à sa royauté, Fidech fils de Fiacc et Eochaid Dála (ce dernier appartenant à un autre « tiers » de la province, celui des Fir Chraibe). Fidech alla à Tara pour établir ses prétentions à la royauté et il demanda au roi suprême Eochaid Feidlech la main de sa fille Medb (*cur cuindidh Medb ar Eochaid Fedliuch*). Tinde eut vent de l'affaire et monta une embuscade. Les deux troupes se rencontrèrent dans la vallée de la Shannon et l'un des hommes de Tinde tua Fidech. Le père de Medb dégrada alors Tinde (lui imposa un « untruth of nobility » *anfír flátha*)¹, l'exila dans les déserts du Connacht et « mit Medb à la place d'un roi à Cruachan », *ocus cuiris Medhbh a n-inadh rígh a Cruachain*, ce qui n'empêcha pas Medb et Tinde de se rencontrer plus tard et de se marier, *co mba céledach*. Le seul résultat de cette manœuvre du père de Medb fut que Cruachan devint pour un temps le lieu où se tenaient les assemblées-fêtes d'Irlande, *conidh a Cruachain dognítea dénuig Érenn*, et que les fils des rois d'Irlande prirent l'habitude, avant d'engager la guerre contre la province de Conchobar (l'Ulster), « d'être à Cruachan avec Medb », *ocus nobittís mic reig Érend hi Cruachain ic Meidhbh*. Avant ce mariage avec Tinde, du temps qu'elle était « à la place d'un roi » à Cruachan, en Connaught, les prétendants n'avaient pas manqué, représentant les quatre autres « cinquièmes » de l'Irlande : « Des messagers, raconte-t-elle elle-même au début de la Táin, étaient venus de la part de Find fils de Rus Ruad, roi de Leinster, pour me demander en mariage; et de Cairpri Nia Fer fils de Rus Ruad, roi de Tara; et de Conchobar fils de Fachtna Fathach, roi d'Ulster; et d'Eochaid Bec [un roitelet en Munster]; et je n'y suis pas allée. » Cette réapparition de Conchobar a surpris certains commentateurs, ainsi qu'une autre histoire plus vive, qui conte comment, le père de Medb ayant mené sa fille aux fêtes de Tara, Conchobar s'attarda après la clôture des jeux, guetta Medb tandis qu'elle allait se baigner dans la rivière Boyne et la viola. Mais n'avait-il pas un vieux compte à régler avec elle ?

Tinde fut opportunément tué dans la bataille qui s'ensuivit et c'est le second associé de ce roi, Eochaid Dála, qui, non sans

1. V. Myles Dillon, « The Act of Truth in Celtic Tradition », *Modern Philology*, XLIV, 1946-1947, p. 140.

2. O'Neill, p. 176-180, 177-181; Ó Máille, p. 131-133.

avoir à livrer combat, ramena Medb saine et sauve dans son royaume, avec la troupe qui l'avait accompagnée. En conséquence Eochaid Dála devint roi; plus exactement, il fut désigné par les notables comme roi du Connacht, « Medb y ayant consenti, à la condition qu'il devint son époux », *do déoin Medba dia mbeth na chele dhi fen*. Mais cette condition dépendait elle-même d'une autre : n'étant pas demanderesse, Medb se réservait le droit d'accepter ou de refuser; et elle refusait tout partenaire qui « n'était pas sans jalousie, sans crainte, sans avarice, car c'était une *geis* — une interdiction sous sanction magique — qu'elle avait de ne prendre pour époux qu'un homme réunissant ces trois qualités », *cen étt cen omun cen neoith do beth 'ann, uair ba ges disi beth ac ceili a mbeitis na trée sin*. On doit penser qu'Eochaid Dála prit le triple engagement ou fit la triple démonstration qu'il fallait, car « il devint roi à la suite de cela, *dorighad Eochaid trit sin*, et fut alors pour un temps à Cruachan comme époux de Medb, *ana chele icc Meidb*¹ ».

Mais déjà le quatrième mari apparaîtrait, celui qui aura l'honneur de figurer dans la Táin. On élevait alors en Connacht un jeune garçon, Ailill fils de Rus Ruad, roi de Leinster, dont la mère était originaire du Connacht, en sorte que les gens de cette province le reconnaissaient pour un des leurs; de plus « jamais jalousie ni crainte ne furent trouvées dans son cœur » *ocus dano na frith et no omun inna chridiu*, ce qui correspondait au moins aux deux tiers de l'exigence ordinaire de Medb. Elle était allée le chercher dans le Leinster et bien vite, dans le Connacht, il devint un guerrier accompli. « Et Medb l'aimait pour ses qualités et il lui fut uni et il devint son époux à la place d'Eochaid Dála. » Celui-ci eut la maladresse de marquer de la jalousie, *cur étluighi Eochaid*, ce qui l'élimina définitivement. Les clans s'en mêlèrent, mais Medb tint bon « parce qu'elle préférait Ailill à Eochaid »; il y eut un combat, où Ailill tua son prédécesseur; puis il devint roi du Connacht « avec le consentement de Medb, en sorte qu'il était roi de cette province au couronnement d'Etarscéle et au commencement de la Táin Bó Cuailnge »; Medb lui donna trois fils, les trois « Maine »².

Il est quelquefois question d'un cinquième mari, qui serait avec Medb le procréateur d'un clan subalterne largement répandu en Irlande, celui des Conmaicne; ce Fergus était célèbre par la grosseur de son membre³. Cette dernière liaison n'est pas notée dans la liste canonique, mais on ne prête qu'aux riches,

1. O'Neill, p. 176-182, 177-183; Ó Máille, p. 134.

2. O'Neill, p. 182-184, 183-185; Ó Máille, p. 135-136.

3. Thurneysen, p. 108-109.

et Medb elle-même avait de bonnes raisons de dire, au début de la Táin : « Je n'ai jamais été sans un homme dans l'ombre de l'autre », *ni raba-sa riam cen fer ar scóth araile ocum*¹.

La seconde Medb, Medb Lethderg, fille de Conán Cualann, était reine de Leinster, *ri gain do Laignib*². Il est dit d'elle qu'elle donna deux enfants au roi Cú Corb — un descendant de Rus Ruad, l'un des prétendants, puis beau-père de Medb de Cruachan — mais que, Cú Corb ayant été tué en bataille par Feidlimid Rechtaid fils de Tuathal Techtmhar, roi d'Irlande, elle devint la femme du vainqueur, célèbre surtout comme père de Conn Céctathach, « Conn aux cent batailles ». « Grandes en vérité étaient la force et la puissance de cette Medb sur les hommes d'Irlande, car elle ne tolérait aucun roi à Tara à moins qu'il ne la prît pour femme, *roba mor tra nert ocus cumachta Meidhbha insin for firu Ereinn, air isi na leigedh ri a Temair gan a beth feir aigi na mndi* ; et c'est pour elle que fut construit le rath royal à côté de Tara, le Rath Medba, et elle y fit un bâtiment où se réunissaient les rois et les maîtres en tous arts, *righa ocus ollamuin gacha dana*. »

Elle ne s'en tint pas à ces deux maris, mais, au moins pour ses unions régulières, elle ne paraît pas être beaucoup sortie de la dynastie. Après Feidlimid, père de Conn, elle épousa Art, fils du même Conn, et après lui Cormac, fils d'Art. C'est ce mariage, et lui seul, et non l'hérédité, qui permit à Cormac, précise un texte, de prendre la royauté. « Cormac petit-fils de Conn vivait à Kells avant de prendre la royauté d'Irlande après la mort de son père (Art). Medb Lethderg de Leinster avait été la femme d'Art et, après la mort de celui-ci, elle prit la royauté, *ocus arrobort side in rige iar n-ecaib Airt*³. » Un poème précise⁴ :

1. *Táin Bó Cuailnge*, éd. Ernst Windisch (version du Book of Leinster), p. 6, (p. 7, traduction). Au début de la Táin, Medb énumère en outre les quatre prétendants qu'elle a éliminés pour préférer Ailill : à eux cinq, ces personnages représentent les cinq Cócios d'Irlande, ainsi que l'a souligné Windisch, p. 4 et 5.

2. Ó Máille, p. 136-139, où l'on trouvera toutes les références.

3. *Esnada Tige Buchet*, édition et traduction par Whitley Stokes, *Revue Celtique*, xxv, 1904, p. 23 (p. 24 trad.) ; cf. p. 34, variante.

4. Maura Power, « Cnucha Cnoc os Cion Life », *Zeitschrift für Celtische Philologie*, xi, 1917, p. 43 (48, trad.), distique 30 :

*doratsat Laighin na lann righi do mac righ Eirenn.
nocor fhaidh Medb lesin mac nirbo righ Eirenn Cormac.*

traduction de M. Power : « The Leinstermen of the spears made over the sovereignty to the son of the king of Eire; not until Meadhbh was united to the son [of the king of Ireland, i.e. of Cathaoir Mor] did Cormac become king of Eire. »

Les hommes du Leinster des lances donnèrent la royauté au
[fils du roi d'Irlande,
[mais] jusqu'à ce que Medb fut mariée à [ce] fils, Cormac ne
[fut pas roi d'Irlande.

2. Medb, la Souveraineté et les vertus royales.

L'existence de deux doublets homonymes, l'un dans les légendes du Connacht, l'autre dans les légendes du Leinster, assure que le « type de Medb » est bien une variété de ces personnifications féminines du pouvoir, de la *flaith*, dont l'Irlande offre d'autres exemples — parfois sous le simple nom de Flaith —, et qui ont prospéré jusque dans les romans français et anglais du moyen âge. Les exemples les plus célèbres se trouvent dans les histoires de Niall et de Lugaid Láigde. Je les cite, parce qu'ils présentent un type de personnification plus sauvage que celui de Medb et qui, quoi qu'on ait dit, ne fait pas double emploi avec lui ¹.

Dans leur jeunesse, Niall et ses quatre demi-frères, Brian, Fiachra, Ailill et Fergus, ayant reçu des armes, allèrent les essayer à la chasse. Ils s'égarèrent et allumèrent un grand feu pour cuire le gibier tué. Comme ils n'avaient rien à boire, Fergus partit à la recherche d'un point d'eau. Il arriva devant une source gardée par une vieille sorcière qui ne lui permit d'y puiser que s'il lui donnait un baiser. Il refusa et revint avec son seau vide. L'un après l'autre, Ailill, Fiachra, Brian firent la même expérience, si ce n'est que Fiachra daigna effleurer la femme de ses lèvres, en récompense de quoi elle lui promit « un bref contact avec Tara », lui annonçant par là que deux seulement de ses descendants seraient rois. Quand vint le tour de Niall, il fut moins dégoûté : il enlaça la vieille et la couvrit de baisers. Sans doute fermait-il les yeux car, quand il regarda, il se vit aux prises avec la plus belle fille du monde. « Qui es-tu ? » demanda-t-il. « Roi de Tara, répondit-elle, le saluant ainsi "roi suprême", je suis la Souveraineté et ta descendance sera au-dessus de tout clan. » Et, le renvoyant auprès de ses frères, elle lui recommanda de ne pas les laisser boire avant qu'ils n'eussent reconnu ses droits et sa supériorité.

Toute voisine, avec un supplément, est l'histoire des cinq fils du roi Dáire ².

1. Je résume sur Niall : Standish Ó'Grady, *Silva Gadelica*, 1892, I, p. 326-330 (texte), II, p. 368-373 (traduction); *Ériu*, IV, 1910, Maud Joint, « Echtra Mac Echdach Mugmedoin », p. 104-106; Whitley Stokes, [même titre] *Revue Celtique*, xxiv, 1903, p. 190-207; Krappe, p. 448-449.

2. Je résume sur Lugaid : le *Cóir Anman*, éd. Whitley Stokes, dans *Irish Texts*, III, 2, 1897, § 70, p. 316-322 (317-323, trad.); cf. Krappe, p. 444-445, avec la variante du Dindénechas en vers.

Il lui avait été prédit qu'un « fils de Dáire », nommé « Lugaid », recevrait la royauté d'Irlande. Pour plus de sûreté, à tous les garçons qui lui naquirent, il donna le même nom, Lugaid. Un jour, à Teltown où ses fils devaient se mettre en ligne dans une course de chevaux, un druide lui précisa que son successeur serait celui qui réussirait à attraper un faon à la toison d'or qui entrerait dans l'assemblée. Le faon parut en effet et, tandis qu'on le chassait, un brouillard magique sépara les cinq frères de tous les autres chasseurs. Ce fut Lugaid Láigde qui attrapa l'animal. Une grande neige se mit alors à tomber et l'un des frères partit à la recherche d'un abri. Il finit par trouver une maison avec un grand feu, de la nourriture, de la bière, des plats d'argent, un lit de bronze et une horrible sorcière. Celle-ci offrit au garçon de le coucher pour la nuit à condition qu'elle-même fût intimement associée à ce repos. Il refusa et elle lui déclara que, par là, il venait de se priver de la Souveraineté. Les autres frères se présentèrent successivement à la même maison, mais sans que la sorcière leur demandât rien, — jusqu'au dernier Lugaid Láigde, qui vit avec étonnement le vieux corps devenir sous son étreinte lumineux comme le soleil levant au mois de mai et parfumé comme un beau jardin. Il l'embrassa et elle lui dit : « Heureux est ton voyage, car je suis la Souveraineté¹ et tu recevras la souveraineté sur l'Irlande ».

L'histoire est intéressante parce qu'elle met en jeu, parallèlement, l'un confirmant l'autre, deux symboles-gages de la Souveraineté, la femme et le faon, l'un et l'autre rencontrés dans les bois².

La reine Medb qui ne dissimule sa beauté sous aucun masque et ne tend aux candidats-rois d'autre piège que celui de ses charmes, symbolise un autre aspect du pouvoir; elle est liée non plus seulement à la collation, mais à l'exercice de la royauté, dont elle définit et contrôle rigoureusement les conditions « morales »; avec elle, il ne s'agit plus de chance, de hardiesse, de galanterie, mais de mérites; elle ne se satisfait pas d'un partenaire mais les multiplie, les fait rivaliser avec plaisir et impudeur, sous couleur de vérifier leurs qualités. Sans doute est-ce le spectacle, l'expérience sans cesse renouvelée de l'instabilité des trônes qui a orienté cette figure, et de plus en plus, semble-t-il, vers une carrière cynique de grande débauchée. De même qu'une autre expérience, celle des flots de sang qui coulaient dans les compétitions princières, paraît avoir valu à la Medb

1. Un peu plus loin, elle se renomme : « Je suis la Souveraineté d'Irlande », *missi banflaith hErenn*.

2. Krappe, p. 447-448, rapproche des faits grecs et iraniens qui sont certainement à séparer : par exemple le bélier de l'histoire d'Ardašir est autre chose, une des incarnations de Vərəθrağna, génie de la victoire, comme est ailleurs le sanglier.

du Leinster son surnom de *Leth-derg* « au côté rouge », ou « à moitié rouge », en même temps qu'elle explique peut-être aussi le nom de la servante de la mère de la Medb du Connacht, passé ensuite à la mère de Medb elle-même, Cruachu ou Crochen *Chró-derg* « à la peau rouge », ou « rouge sang »¹. De même encore que les difficultés qui marquaient les débuts des plus beaux règnes ont donné lieu — les textes relatifs à Niall le disent en clair² — au thème de la femme splendide qui se présente d'abord sous les traits d'une horrible sorcière.

L'étroite liaison des Medb avec la pratique, les conditions « morales » de la royauté ressort des trois défis que la plus célèbre lançait à quiconque prétendait devenir son mari, c'est-à-dire être roi. On les a lus tout à l'heure : l'élu devait être, et prouver qu'il était, et continuer à être « sans jalousie, sans crainte et sans avarice. » En 1941, à la fin de mon premier *Jupiter Mars Quirinus*, j'avais sommairement proposé de comprendre cette formule comme une expression psychologique, presque platonicienne, de la structure des trois fonctions³. Au début de la Táin Bó Cuailnge, à l'intention de son époux Ailill, l'intéressée elle-même la développe d'ailleurs fort bien en ce sens, sauf pour le terme le plus élevé, qu'elle réduit à ses problèmes personnels de femme⁴ :

« ... Car c'est moi qui ai exigé un prix de mariage inusuel, qu'aucune femme n'avait demandé avant moi à aucun homme des hommes d'Irlande, à savoir un mari sans avarice, sans jalousie, sans peur.

Si le mari à qui j'appartiendrais était avare, il ne serait pas convenable pour nous d'être ensemble, parce que je suis bonne en matière de grâces et de générosité, et ce serait une honte pour mon mari que je lui fusse supérieure en matière de grâces, tandis que ce ne sera pas une honte que nous soyons également bons si nous sommes bons tous les deux.

1. Ó Máille, p. 142-143; Weisweiler, p. 92.

2. L'histoire de Niall, ci-dessus, p. 335 et n. 1 : « Je suis la Souveraineté, dit la ravissante fille et, de même que tu m'as vue d'abord laide, abrutie, répugnante, et belle seulement à la fin, il en est de même du pouvoir royal : il ne peut être gagné sans de durs combats, mais à la fin celui qui est roi se montre avenant et noble », *Silva Gadelica*, I, p. 329, II, p. 372; « La royauté est rude (*garb*) au début, douce (*blaith*) au milieu, paisible (*saim*) à la fin », *Ériu*, IV, 1910, p. 106; cf. *Revue Celtique*, XXIV, 1903, p. 200. Krappe, p. 451, abuse d'une expression poétique de al Tha'alibî (édition et traduction de H. Zotenberg, p. 137) dont il fait artificiellement une « tradition », pour attribuer à l'Iran une légende homologue : « [Zaw] avait reçu la royauté d'Afrāsyāb quand elle était comme une vieille femme laide et édentée; il la transmit à Kay Qobādh comme une jeune mariée »; l'auteur marque simplement, dans son style fleuri, combien la situation de l'Iran s'était améliorée grâce à Zaw entre la fin de l'usurpation d'Afrāsyāb et l'avènement du fondateur de la dynastie des Kayanides (sur lequel, v. ci-dessus, p. 221).

3. P. 261.

4. Éd. Windisch, 1905, p. 6.

Si mon mari était couard; il serait aussi peu convenable pour nous d'être ensemble, parce que j'affronte seule batailles et rencontres et combats, et ce serait une honte pour mon mari que sa femme fût plus brave que lui, tandis que ce ne sera pas une honte que nous soyons également braves, si nous sommes braves tous les deux.

Si le mari auquel j'appartiendrais était jaloux, ce ne serait pas non plus convenable, parce que jamais auparavant je n'ai été sans un homme dans l'ombre de l'autre près de moi.

J'ai donc trouvé cet homme-là : c'est toi, Ailill fils de Rus Ruad du Leinster : tu n'étais pas avare, tu n'étais pas jaloux, tu n'étais pas couard. »

Dans la pratique du pouvoir royal, la « jalousie » est un peu plus que ne dit la coquette épouse de tant de rois, ou plutôt il faut traduire le symbole : être jaloux, craindre maladivement les rivaux, les contrôles, les résistances, c'est le ressort de la tyrannie sous tous ses aspects, judiciaires aussi bien que politiques. Sous cette réserve, les justifications que Medb, femme, et non pas simple allégorie, donne de ses exigences sont pertinentes. Elles ont été excellemment commentées par MM. Alwyn et Brinley Rees, dans leur *Celtic Heritage*¹ :

Les trois qualités essentielles du roi sont définies sous forme négative dans les conditions que la reine Medb impose à son époux : il doit être sans jalousie, sans peur et sans avarice. La jalousie serait une faiblesse fatale chez un juge, comme la peur chez un guerrier, comme l'avarice chez un agriculteur. Plus le rang social est élevé, plus le statut correspondant est exigeant, et il vaut d'être noté que la faute la plus grave que puisse commettre une classe est de déchoir au niveau de la classe qui est immédiatement au-dessous d'elle : l'avarice est excusable chez un serf, mais elle est la négation de la vocation de l'agriculteur; la peur n'est pas incompatible avec la mission pacifique de l'agriculteur, mais, pour le guerrier, elle est le plus grand défaut. La jalousie, nous l'avons vu, est un trait normal du caractère du guerrier, mais elle peut détruire l'impartialité qui est requise du juge. Or un roi doit posséder les vertus de toutes les fonctions, sans leurs faiblesses.

Telle était la mission de la Royauté personnifiée qu'est la « reine Medb » : veiller à ce que le roi, chaque nouveau roi, présentât l'assortiment de qualités dont une très vieille analyse, déjà indo-européenne, avait démontré la nécessité absolue pour l'équilibre d'une société et la réussite d'un règne; et aussi, ces qualités une fois constatées chez un prince, lui donner le trône. Elle-même d'ailleurs, avant de formuler et de gloser ces trois

1. P. 130-131.

conditions au début de la Táin, avait pris soin de s'attribuer les qualités correspondantes ¹ :

... J'étais la plus noble et la plus distinguée (parmi les six filles de mon père) : j'étais la meilleure d'entre elles en gentillesse et générosité (*bam-sa ferr im rath ocus tidnacul dúb*) ; j'étais la meilleure d'entre elles dans la bataille, le combat et la lutte (*bam-sa ferr im chath ocus comrac ocus comluid dúb*) ;

à quoi elle avait ajouté complaisamment le nombre — quinze cents — des garçons de race royale qui formaient sa maison ordinaire. Ainsi, à sa générosité et à sa bravoure propres, elle avait joint implicitement, comme troisième et dernier avantage, le pouvoir qu'elle avait de maintenir autour d'elle en ordre — sans jalousie ! — la plus brillante équipe de nobles hommes.

Les celtisants se sont demandé pourquoi l'essence de la royauté avait été personnifiée sous un nom qui, tiré de celui de l'hydromel indo-européen, exprime la puissance de l'ivresse ². Ils ont rassemblé des textes assez nombreux qui mettent en vedette la boisson soit dans l'exercice, soit lors de la collation, soit pour l'exaltation du pouvoir royal. Tous ces textes ne sont pas démonstratifs. Ainsi il ne semble pas qu'il y ait à tirer argument de l'éloge en vers d'un roi du Leinster où on lit :

La souveraineté (*ind flaith*) est son héritage... A la beuverie de bière (*oc cormaim*) sont récités des poèmes... D'harmonieux chants de bardes font retentir le nom d'Aed par les boissons de bière (*tri laith-linni*).

Quoi de plus naturel que le roi soit célébré dans les banquets qu'il offre ? Plus intéressante est l'obligation pour le roi de les offrir. Un texte juridique, énumérant les quatre activités du roi, met en tête celle-ci ³ :

boire la bière (*do ól corma*) le dimanche, car il n'y a pas de souverain régulier (*flaith techta*) qui ne promette la bière (*laith*) chaque dimanche.

Mais cela peut encore reposer sur l'assonance des noms du « pouvoir » (*flaith*), et de la « bière » (*(f)laith*) ⁴. Les arguments les plus considérables sont fournis par les légendes assez nombreuses qui font dépendre l'acquisition de la royauté d'une

1. Éd. Windisch, p. 4.

2. Weisweiler, p. 112-114, avec discussion des opinions sur le sens de Medb : v. ci-dessus, p. 130.

3. Weisweiler, p. 113.

4. *Ibid.*, p. 112.

certaine boisson, généralement enivrante, telle cette *derg-flaith*, « bière rouge » ou « souveraineté rouge », que, dans un songe, la Souveraineté d'Irlande verse au roi Conn; telles la « vieille bière » et les cornes à boire automatiques dans l'histoire de Lugaid Láigde; telle même l'eau de la source que la sorcière Souveraineté ne laisse boire que contre un baiser et qui est au moins l'annonciatrice de boissons moins anodines puisque la vieille devenue jeune dit à Niall : « Que soit à toi la boisson (*linn*) qui coulera de la corne royale : elle sera hydromel, elle sera miel, elle sera forte bière ! » Après avoir cité ces exemples, M. Josef Weisweiler ajoute ceci, qui concerne directement l'une des Medb¹ :

De Medb de Cruachan, il est raconté qu'elle enivre les héros pour obtenir leur concours dans la lutte contre ses ennemis. Le tragique duel de Fer Diad et de son frère d'armes Cúchulainn n'a lieu que parce que Medb fait ingurgiter à Fer Diad, jusqu'à l'ivresse, « une boisson enivrante, bonne, douce à boire ». Elle avait déjà employé le même moyen pour armer à son service et envoyer à la mort Fer Báeth, frère de lait de Cúchulainn, et Lárine mac Nois. Il est évident qu'il y a un rapport entre la boisson enivrante et la célèbre souveraine du Connaught².

Quant à la Medb du Leinster, elle est dite « fille de Conán de Cuala » (*ingen Chonain Cualann*) ; or un poète médiéval a écrit, faisant évidemment allusion à une tradition bien comprise de son temps³ :

níba ri ar an Erind, maní toro coirm Cualand.

Il ne sera pas roi sur l'Irlande, à moins que la bière de Cuala ne vienne à lui.

Ainsi se justifie le nom des deux Medb, issu peut-être de rites royaux précis qu'il serait aussi facile que vain d'imaginer.

3. *Medb et Mādhavī.*

Nous pouvons revenir auprès de l'indienne Mādhavī, fille du roi universel Yayāti, épouse, mère de rois multiples à un

1. P. 113-114.

2. Ó Máille, *art. cité*, p. 144, a interprété un des noms du Connaught, *Cóiced (n-)Ólneacht* comme « la Province de la Boisson d'Impuissance » (= enivrante). Mais cette explication est contestée : M. A. O'Brien, dans *Ériu*, XI, 1932, p. 163-164; interprète *Cóiced ól nĒmacht*, « the province beyond the impassable tract of land », le Connaught étant séparé de l'Ulster par une suite presque infranchissable de lacs et de marécages, obstacles auxquels la littérature ancienne contient des allusions.

3. Ó Máille, p. 145.

rythme accéléré. Si le récit que nous lisons de sa quadruple performance est imprégné de pieuses pensées et se développe selon le droit, canon et civil, le plus respectable de la société brahmanique, l'histoire de l'irlandaise Medb rend probable que, sous ce vêtement, une représentation extrêmement ancienne a été conservée, qui prend dignement sa place entre les deux autres épisodes de la vie de Yayāti. Disons le mot : tout cet ensemble prolonge en images une théorie indo-européenne de la nature, des chances, des risques de la royauté et des qualités qu'elle requiert. En particulier, l'exigence trifonctionnelle que Medb impose à tous les rois ses maris, l'équipe trifonctionnelle cohérente que forment les rois fils de Mādhavī expriment l'analyse de ces qualités, dans le cadre le plus général de l'idéologie indo-européenne¹. Et la synthèse n'est pas moins fortement marquée que l'analyse : c'est évident pour les trois exigences de Medb, qui sont indissociables; ce n'est pas moins évident pour les fils de Mādhavī qui, bien que régnant sur des pays divers, se trouvent contre toute attente offrir un sacrifice royal commun le jour où précisément leur grand-père, jadis omnivalent à lui seul, a besoin qu'ils réunissent leurs mérites pour recomposer le tableau trifonctionnel qu'il a perdu².

Derrière Medb, derrière les deux Medb, il y a en effet un père, comme derrière Mādhavī : c'est ce père qui donne la Medb de Cruachan en mariage, au moins à plusieurs de ses maris, et d'abord au premier, Conchobar, comme partie de la compensation du tort qu'il lui a fait; c'est le père de la Medb du Leinster qui dispose de la bière de souveraineté qui paraît être solidaire de sa fille. Et le roi suprême de Tara est, par définition, le roi du « Cinquième central » comme Yayāti, bien qu'il soit en état de répartir les diverses sections du monde entre ses cinq fils, est proprement le roi du bon Centre, puisque c'est ce « Cinquième » qu'il réserve à celui de ses fils dont il fait son successeur.

D'autres traits de la légende indienne s'expliquent à la lumière de la fantasmagorie irlandaise de la souveraineté, plus riche et plus variée, puisque, à côté de Medb, on y rencontre la vieille sorcière Flaith, sous laquelle se dissimule une belle jeune femme, et aussi le faon qui, dans l'histoire de Lugaid Láigde, double cette dernière. On se rappelle que, après ses quatre enfantements, redevenue vierge une fois de plus, Mādhavī, appelée à « faire une fin » socialement brillante, à se marier « pour de bon », choisit en pleine cérémonie d'épouser la forêt, le bois (*vana* étant masculin), et qu'elle se retire en effet dans la forêt

1. Ci-dessus, p. 337-338 et 273.

2. Ci-dessus, p. 275.

pour s'y consacrer à l'ascétisme. Jusqu'à ce point, rien ne retient l'attention, sinon sa décision de conserver désormais à l'abri de tout risque une virginité quatre fois mise en jeu. Mais le genre de son ascèse, de son mariage mystique, est singulier : elle prend le mode de vie, la nourriture, la légèreté d'un *myga*, d'une gazelle ou d'un animal de même sorte, et c'est sans doute ainsi qu'elle apparaît au roi son père et aux quatre rois ses fils lors du sublime règlement de comptes de la fin qui, dans le plan providentiel que nous devons bien supposer, semble être sa dernière raison d'être¹. Nous sommes tout près du faon de Lugaid : simplement les deux représentations, la belle et la bête, sont ici unifiées.

De même que, à côté de Medb, plus concrète et plus humaine, femme et reine, les Irlandais connaissent la Flaith, la Puissance royale personnifiée qui, un peu autrement qu'elle, gouverne le rythme des règnes mais qui, malgré sa technique d'apparition d'abord repoussante puis séduisante, reste plus abstraite, de même la figure de Mādhavī est à rapprocher, sans double emploi, de la conception de Śrī-Lakṣmī, « prospérité », et spécialement prospérité du roi, qu'Alexandre H. Krappe, Ananda Coomaraswamy, MM. Alwyn et Brinley Rees ont déjà, à juste titre, comparée à la Flaith². L'acquisition de Śrī est aussi conçue parfois comme un mariage. Śrī est l'épouse d'Indra, cherche sa protection, lui offre la liqueur de soma qu'elle a fait fermenter par mastication, selon une technique archaïque. Elle est, autant que la Flaith, une belle inconstante qui passe en particulier, dans un épisode important du Mahābhārata, des démons aux dieux, nommément au dieu-roi Indra³ et, lors de la cérémonie d'intro-nisation royale même, un rite feint que la *śrī* du consacré s'est enfuie de lui avec ses composantes trifonctionnelles et qu'elle lui est restituée, — par les reines⁴.

Enfin, tandis que la Medb du Connaught se moque du qu'en-dira-t-on, promène ses faveurs de toquade en toquade et fait avec une entière liberté de langage la théorie de ses infidélités⁵, la pieuse Mādhavī passe de lit royal en lit royal par devoir et sans libertinage; pourtant le fait est là, objectivement, qu'elle multiplie les expériences. Son originalité, dont se soucieraient peu les deux Medb, est qu'elle associe la virginité à l'usage intensif des unions rétribuées, des mariages temporaires par vente :

1. Ci-dessus, p. 278.

2. *Celtic Heritage*, p. 75, avec références à Krappe et à Coomaraswamy.

3. *Mythe et Épopée*, I, p. 122.

4. Paul-Émile Dumont, *L'Ātamedha*, 1927, p. 152-154.

5. Mais Medb n'est pas courtisane : elle paie plutôt ses partenaires ! Sur ce vain débat de moralité, v. en dernier lieu les bonnes remarques de F. Le Roux, *Celticum*, xv, p. 341-342.

quatre fois, elle retrouve son intégrité et c'est avec la marque sensible de l'innocence qu'elle va jouer ensuite les gazelles dans la forêt de son choix.

Ces correspondances amples et profondes n'excluent pas, bien entendu, de considérables divergences qui s'expliquent en grande partie par les « champs idéologiques » différents de l'Irlande et de l'Inde.

Ainsi, nous l'avons vu, Mādhavī ne garde plus trace d'ivresse que dans son nom¹ et dans les désirs impérieux qu'elle inspire à tous les rois à qui elle est proposée², alors que Medb, les Medb, sont associées, rituellement semble-t-il, à l'usage de boissons enivrantes. Cela est conforme aux morales des deux sociétés : les héros irlandais vivent dans d'énormes beuveries, génératrices de violences, mais aussi d'exploits, qui seraient inconcevables dans l'Inde brahmanique, hostile à la *surā*, à l'alcool, et même, malgré l'exemple de l'Indra védique, à l'abus rituel du *soma*.

Dans l'action des deux héroïnes, ce que l'Irlande met en valeur, ce sont les maris multiples de la Medb de Cruachan, sans beaucoup de références aux progénitures qui résultent de ces unions, et cela accentue l'aspect libertin de sa conduite. L'Inde met au contraire l'accent sur les fils multiples de Mādhavī, sur son efficacité de mère et aussi, envers Yayāti, sur sa piété filiale, les seules notes de voluptuaire que contient le récit des quatre unions étant placées sur les rois preneurs, non sur Mādhavī, innocente marchandise. Le lecteur occidental peut s'enorgueillir en revanche de ce que Medb, indépendante et fière, ne reçoit aucun salaire de ses prestations, tandis que celles de Mādhavī sont payées, selon un tarif uniforme, non point à elle-même, certes, mais à l'ayant-droit qui veille moins sur elle que sur l'exactitude des transactions.

Le point d'application de la « vertu royale » qu'ont en elles les Medb et Mādhavī n'est pas non plus le même. Les deux Medb, par leurs mariages, créent véritablement des rois dans une des provinces de l'île ou bien à Tara, qualifiant, pour la royauté de cette province ou pour la royauté suprême, des hommes qui, sans elles, n'obtiendraient pas ce rang. Mādhavī, belle et bonne reproductrice, est louée successivement à trois rois déjà en exercice et à un roi honoraire, pour leur donner du plaisir, certes, mais surtout pour procréer à chacun un fils qui, sans qu'elle ait à intervenir, devient naturellement roi.

1. Ci-dessus, p. 327-329.

2. Ce moyen d'enivrer n'est pas étranger à Medb, dont le Dindŕenchas en vers (éd. Edward Gwynn, IV, 1913, p. 366) peut dire : « Telle était la gloire de Medb — et l'excellence de sa beauté — que perdait les deux tiers de sa valeur — tout homme qui la regardait », F. Le Roux, *Celticum*, xv, p. 343.

A propos de Mādhavī, l'Inde ne présente rien d'équivalent aux rivalités, aux conflits aboutissant ou non à des dépossessions, qui naissent et renaissent sans cesse d'eux-mêmes autour des Medb — et, compensatoirement peut-être, fait plus large l'aire d'action de Mādhavī : si volages soient-elles, les Medb opèrent dans un seul lieu et, celle de Leinster, dans une dynastie; ni l'une ni l'autre, son précédent mari restant roi, ne fait la tournée des autres lits royaux de l'île, et c'est précisément parce que leur vertu, si l'on peut dire, opère en un lieu déterminé et constant que les rivalités, les « révolutions de palais » se produisent. Les quatre usagers de Mādhavī sont au contraire géographiquement et politiquement séparés, ne risquent pas de se succéder sur un même trône; il n'y a donc entre eux ni compétition, ni jalousie. Deux formules font bien sentir comme les étreintes successives de la Reine et de la Princesse sont différentes, non de nature, mais de circonstances et de conséquences. Medb dit à l'un de ses époux royaux, au quatrième : « Je n'ai jamais été sans avoir près de moi un homme dans l'ombre de l'autre », entendant par là que pour le seul trône dont elle s'occupe il y a toujours un prétendant prêt à se substituer au titulaire¹; l'un des époux royaux de Mādhavī dit au vénérable protecteur de la jeune fille : « Je vais lui faire seulement un fils, je suivrai à mon tour le chemin que d'autres ont déjà suivi », montrant par là que, dans cette exploitation collective, aucun des participants ne menace les autres².

Sur tous ces points de divergence, on peut penser que les Celtes ont gardé plus pur un système de concepts et d'images que l'Inde ne présente que domestiqué par ses brahmanes, meilleurs casuistes et moralistes plus exigeants que les druides.

Nous nous trouvons ainsi portés par la comparaison, dans l'espace, bien au-delà de l'Iran et, dans le temps, bien avant le deuxième millénaire. Entre l'Irlande conservatrice du haut moyen âge et l'Inde conservatrice de l'épopée, c'est une correspondance directe, massive, qui se dégage, à laquelle s'attachent peut-être, beaucoup plus pâles et déformées, quelques bribes iraniennes, recomposant donc le tableau déjà tant de fois illustré d'un accord particulier entre l'extrême-est et l'extrême-ouest du domaine indo-européen. Et un accord relatif au statut du *rēg-, c'est-à-dire d'un personnage dont le nom n'est attesté que dans les mêmes sociétés³. Certes, il ne faut pas tirer de conséquences hâtives de cette limitation : dans la première partie

1. Ci-dessus, p. 334.

2. Ci-dessus, p. 322.

3. En dernier lieu, v. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 31-32, 557-558.

de ce livre, nous avons développé une correspondance, non moins précise et plus étoffée, concernant un autre aspect de l'idéologie royale, entre l'Inde et deux parties centrales du monde indo-européen. Mais ce que nous venons d'entrevoir est certainement important et peut être mis brièvement en formule, par référence aux épisodes qui constituent le roman de Yayāti.

1^o A propos du premier, c'est la coïncidence de la division de l'Irlande en cinq Cinquièmes, un central, celui du roi suprême, et quatre périphériques, et du partage des terres que fait le roi indien entre ses cinq fils, établissant son héritier au centre, exilant les quatre autres sur des points du pourtour (et sans doute, aux temps védiques, dans les quatre quartiers du pourtour); bien que ce « modèle », fondé sur les points cardinaux, soit largement répandu à travers le monde, il est remarquable que, parmi les Indo-Européens, seuls les Irlandais et les Indiens (sans doute aussi les plus anciens Iraniens) l'aient préféré aux modèles tripartis¹.

2^o A propos du second épisode, c'est la correspondance de l'irlandaise Medb et de Mādhavī, fille de Yayāti, toutes deux épouses temporaires de multiples rois et incarnations probables du pouvoir royal dans les formes et les limites qui ont été précisées.

3^o A propos du second épisode encore, avec prolongement dans le troisième, c'est l'insertion de la structure idéologique des trois fonctions dans l'action de l'une comme de l'autre des deux héroïnes : chez Medb, par les qualités, ou plutôt les « négations de défauts », dont elle se vante et qu'elle exige des rois ses maris (absence d'avarice, absence de crainte, absence de jalousie); chez Mādhavī, par les excellences qui se répartissent naturellement entre les rois qu'elle enfante (usage généreux de la richesse, vaillance, exactitude liturgique, véracité).

4. Eochaid, ses fils et sa fille Clothru.

A ces concordances s'en ajoute une autre, plus importante peut-être, parce qu'elle prouve que l'ensemble du roman de Yayāti, avec son plan, avec le diptyque dans lequel il présente les fils d'une part, la fille et les fils de la fille d'autre part, est

1. A Rome, un autre « modèle » quinquiparti (en réalité quadriparti, avec une subdivision), en cercles concentriques, semble avoir prévalu dans une tout autre matière, où l'on eût plutôt attendu une référence aux points cardinaux. Varron, *De lingua latina*, 5, 33, dit que les *augures publici* distinguaient cinq espèces de terrains : *ager Romanus*, évidemment au centre; *a. peregrinus*, certainement le plus proche de Rome (avec sa variété privilégiée *a. Gabinus*, qui est bien *peregrinus*, mais a des *auspicia singularia*); *a. hosticus*, *a. incertus*.

ancien, préindien. Car il s'agit bien d'un diptyque, malgré l'analyse ternaire qui vient d'en être faite : dans le premier épisode, le roi universel n'est en rapports qu'avec ses cinq fils et, sauf pour un, en rapports fâcheux, les fils manquant de respect ou de soumission envers le roi-père, le roi-père privant les fils révoltés et leur descendance de leur héritage naturel et changeant à leur détriment le statut de succession au trône central; dans le second et dans le troisième, solidaires, les fils n'interviennent plus, il s'agit de la fille du roi et des petits-fils qu'elle lui donne, et tous, eux comme elle, manifestent un dévouement total au roi, leur père et grand-père.

Or Medb occupe une place homologue dans l'ensemble de la légende de son père Eochaid, laquelle légende, mise à part la scène du péché et de la rédemption (peu concevables dans l'idéologie irlandaise), suit le même plan, donne la même leçon que celle de Yayāti. Eochaid, roi suprême d'Irlande, s'est trouvé, avec ses fils d'abord, ensuite avec ses filles et principalement avec Medb, dans des situations contrastées. Le texte qui renseigne le plus systématiquement sur les mariages successifs de Medb et qui a été résumé plus haut ¹ de ce point de vue, le *Cath Bóinde*, s'ouvre en effet, après une inévitable référence biblique, par un double tableau :

Un roi occupa jadis la royauté d'Irlande, Eochaid Feidleach, fils de Finn, fils de Rogen Ruad, fils d'Easamain Eamna [.....]. Il fut appelé Eochaid Feidleach parce qu'il était *feidil*, c'est-à-dire juste envers tous ².

1. Il avait quatre fils : (d'abord) les trois Findeamna (*e(a)mna*, pluriel d'*e(a)main* « jumeau ³ » : les triplés Finn), nés d'une même naissance; Breas, Nar et Lothar étaient leurs noms. C'est eux qui, dans leur propre sœur, engendrèrent Lugaid-aux-trois-raies-rouges (*Lugaid tri* [sic] *riab n-derg*) la nuit qui précéda la bataille qu'ils livrèrent à leur père, à Druimcriad. Ils tombèrent là par la main d'Eochaid Feidleach et Eochaid Feidleach décida solennellement (à cette occasion) que jamais un fils ne gouvernerait l'Irlande (aussitôt) après son

1. Ci-dessus, p. 331, n. 2; p. 174 (trad. p. 175).

2. Les Irlandais ont proposé d'autres étymologies.

3. Le mot est apparenté à l'indo-iranien **yama*, au vieux-scandinave *Ymir*. Le védique *Yama*, l'iranien *Yima* sont aussi les héros d'histoires d'inceste avec la sœur (proposé par elle et refusé par lui; ou accompli; v. ci-dessus, p. 249). — Ce Lugaid eut Cúchulainn pour maître d'armes, *Cóir Anman* § 211 = *Irische Texte*, III, 2, 1897, p. 374 (trad. p. 375). Le goût de l'inceste était dans la famille, ou du moins dans Clothra : elle récidiva avec ce fils, Lugaid : *Eochadii f(eidhleach) filia Clothra mater Lugadii riab nderg, qui trium Finnorum filius; ipsa quoque mater Cremthanni, qui et eiusdem Lugadii filius*, Standish O'Grady, *Silva Gadelica*, 1892, II, p. 544 (= xxiii, iv, c). — Une autre étymologie explique *emna* par la ville *Emain* (Macha).

père, — ce qui se vérifia¹. Le (quatrième) fils d'Eochaid Feidleach fut Conall Anglondach², de qui descendent les Conailli, dans le pays des hommes de Breagh.

Cette bataille livrée par les fils à leur père et perdue par eux est mentionnée, avec plus de détails, dans d'autres textes. Ainsi dans une « explication de noms de lieux » (*Dindsenchas*), à propos du lieu dit Druim Criach³ :

Druim nAirthir était son premier nom, jusqu'à ce que les trois Find-emna y livrèrent bataille à leur père, Eochaid Feidlech. Bres, Nar, Lothar étaient leurs noms... Ils marchèrent à travers le nord de l'Irlande, par Febal et par Ess Rúaid, traversèrent les rivières Dub, Drobáis, Dall et Sligech, passèrent par Senchorann, Segais, Mag Luirg, Mag nAi et Mag Cruachan, et là leur sœur Clothru vint à eux, pleura, les baisa en disant : « Je suis en peine de n'avoir pas d'enfant », et elle les supplia de coucher avec elle. C'est de là que naquit Lugaid aux Raies Rouges (*Lugaid Riab ndearg*), fils des trois Find-emna. Cela fut fait pour qu'ils ne pussent avoir de leur père « bonne foi de bataille » (?).

Ensuite ils partirent de Cruachan et marchèrent par Áth Lúain à travers le Meath, par Áth Féne, Findglais, Glais Tarsna, Glais Cruind et Druim nAirthir.

Il y avait trois mille hommes avec Eochaid, et il commanda un jeûne contre ses fils, pour les vaincre, ou pour les obliger à lui accorder un mois de trêve sans combat. Mais il ne lui fut rien accordé, si ce n'est bataille pour le lendemain. Alors Eochaid les maudit en disant : « Qu'ils soient comme leurs noms ! » (ces noms signifient Tumulte, Honte, Pétrin). Il leur livra bataille et leur écrasa sept mille hommes. Ses fils furent mis en fuite, chacun avec seulement neuf hommes : neuf avec Nar, qui atteignit Tir ind Nair, en Umall, où il tomba au lieu-dit Liath na cor; neuf avec Bred, à Dun Bres près du Loch Orbsen, où il tomba; neuf avec Lothar, qui passa par Áth Lúain, où il tomba et, comme ses frères, fut décapité.

Les trois têtes furent portées à Druim Criach avant la tombée de la nuit et là Eochaid prononça que, à partir de ce temps, aucun fils ne prendrait le pouvoir à Tara à moins qu'il n'y eût eu un autre roi entre son père et lui.

Le traité de la « Convenance des noms », *Cóir anman*, propose en outre de rattacher à ce pénible conflit de famille le surnom d'Eochaid, *Feidlech* : ce mot serait contracté de *fedil-uch*,

1. *Corob e Eochaid Feidleach rochuindid in itchi namda cen mac indeog a athar for Erind e obrath, cor fírad sin.*

2. Dans d'autres arrangements de la matière (dans *Aided Medba*, par exemple, v. ci-dessous, p. 349 et n. 2), ce Conall Anglondach est non un fils, mais un frère d'Eochaid Feidlech, qui n'a d'autres fils que les Trijumeaux.

3. Whitley Stokes, « The Rennes Dindsenchas, 1st. Supplement », *Revue Celtique*, xvi, 1895, p. 148-149 (149-150, traduction).

« long soupir », parce que, « après que ses fils eurent été tués à la bataille de Druim Críad, jamais la peine ne sortit de son cœur jusqu'à sa mort ¹ » Cette étymologie, certainement fausse, atteste du moins l'importance de l'épisode dans le roman d'Eochaid.

Le *Cath Bóinde* passe ensuite sans transition aux filles d'Eochaid ²:

2. Le roi Eochaid avait une grande famille (*iardraigi mor*), à savoir :

a) Eile, fille d'Eochaid, femme de Fergal mac Magach; c'est d'elle que Bri Eili, dans le Leinster, tire son nom; après Fergal, elle devient la femme de Sraibgend mac Niuil, de la tribu des Erna, et elle lui mit au monde un fils, Mata, fils de Sraibgend et père d'Ailill mac Mata;

b) Mumain Etanchaithrech, fille d'Eochaid Feidlech, femme de Conchobar fils de Fachtna Fathach ³, mère de Glaisne, fils de Conchobar;

c) Eithne, fille d'Eochaid Feidlech, elle aussi femme du même Conchobar, mère de Furboide, fils de Conchobar [...];

d) Clothra [= Clothru], fille d'Eochaid Feidlech, mère de Cormac Conloinges, fils de Conchobar [...];

e) Deirbriu, fille d'Eochaid Feidlech, d'après qui furent nommés les « porcs de Deirbriu » (*muca Deirbrend*);

f) Mea[d]b (c'est-à-dire Medb) de Cruachan, fille d'Eochaid Feidlech, femme elle aussi de Conchobar, mère d'Amalgad fils de Conchobar; Conchobar fut ainsi le premier mari de Medb (*conad he Conchobar cet fear Meadba*), mais Medb abandonna Conchobar par orgueil d'esprit et (re)vint à Tara, où était le roi (suprême) d'Irlande.

Voici la raison pour laquelle le roi (suprême d'Irlande) donna ses filles à Conchobar : c'est par lui, Eochaid Feidlech, qu'était tombé Fachtna Fathach (père de Conchobar) dans la bataille de Lottir Ruad, en Corann; en sorte qu'elles lui furent données (à Conchobar) comme compensation, en même temps que la prise par force de la royauté de l'Ulster sur les enfants de Rudraidhe; et la première cause qui provoqua la Táin Bó Cuailnge (la « razzia des bœufs de Cualnge ») fut que Medb avait quitté Conchobar contre la volonté de celui-ci ⁴.

Eochaid donc, comme Yayāti, a été mal traité par ses fils (dans ce texte, à l'exception du quatrième); il les a maudits et, plus

1. *Irish Texts*, III, 2, 1897, § 102, p. 330.

2. Ci-dessus, p. 331, n. 2; p. 174-176 (trad. p. 175-177).

3. C'est elle, par exemple, qui dort aux côtés de Conchobar dans *Tochmarc Ferbe* (éd. et trad. par Windisch, *Irish Texts*, III, 2, 1897, p. 472-473) quand apparaît une très belle femme qui annonce les événements de la Táin Bó Cuailnge.

4. *Is i cuis fa tuc rig Ereand na hingina sin do Conchobar, air is le h-Eochaid Feidleach dothoit Fachna Fathach i cath Lithrechruidi sa Corand, conad na eric tucad sin do, mailli re rigi n-Ulad do gabail do irreicin tar clandaib Rudraidí, conad he cet adbar comuachaid Thana Bo Cuailnge facbail Meadba ar Conchobar da a indeoin*. Cf. F. Le Roux, *Celticum*, xv, p. 344.

infortuné encore que Yayāti, a dû les combattre, et non pas les exiler juridiquement, mais les faire fuir dans trois directions et les voir périr dans cette fuite. D'autre part, comme Yayāti par Mādhavi, il a été heureux par ses filles, personnes obéissantes dont il a utilisé plusieurs pour payer compensation, pour éviter la vendetta de Conchobar¹; dont l'une lui a donné un étrange petit-fils, ce Lugaid dont le corps était divisé en trois, d'après ses trois pères, par des traits circulaires rouges; et dont la dernière, la plus caractérisée aussi, Medb, a eu, par ses mariages, le rôle que nous savons dans les collations et les transferts de la royauté. Enfin, en conclusion du premier épisode, de son conflit avec ses fils, il a pris une décision générale, mais qui a eu son premier effet sur sa propre succession, décision différente de celle qu'a prise Yayāti dans la même circonstance, mais de même sens, en plus grave : Yayāti s'est borné à écarter de la royauté universelle ses quatre fils aînés et l'a transmise à son cadet; Eochaid interdit à jamais la succession immédiate dans la royauté suprême d'Irlande, sans règne interposé, à tous les fils d'un roi suprême.

Le rôle des filles d'Eochaid est particulièrement intéressant. Ayant été données presque toutes comme femmes à Conchobar comme Medb, et pour la même raison, elles paraissent être des doublets de celle-ci. Mais l'une d'elles, on se le rappelle, intervient de façon originale : sous un prétexte spécieux, elle s'offre à la concupiscence de ses frères avant la bataille impie qu'ils vont livrer à leur père. Un des textes qui ont été cités plus haut explique trop brièvement cette action, mais dans le bon sens : Clothru agit par dévouement filial, se sacrifie dans trois unions incestueuses pour affaiblir mystiquement ses frères, les mettre en mauvaise posture devant leur père. Un autre texte, l'*Aided Medba* du Book of Leinster, récemment versé à ce dossier par M^{me} Françoise Le Roux², est plus explicite, — et il a en outre l'avantage de souligner que Clothru est un doublet ou un dédoublement de Medb : elle y est appelée « Clothru de Cruachan », comme Medb est « Medb de Cruachan », et il est dit qu'elle a été en effet reine de ce lieu avant Medb. Voici le plan conçu par Clothru : quand ses trois frères entreprennent de détrôner leur père, elle essaie d'abord de les dissuader. Ne réussissant pas, elle emploie le grand moyen : « Venez à moi, dit-elle, pour savoir si j'aurai de la descendance, car c'est l'heure et le moment de la

1. Comme Mādhavi est remise par son père à Gālava pour éviter le déshonneur de ne pas donner l'aumône demandée.

2. *Celticum*, xv, 1966, p. 342-343, dans son commentaire au *Tochmarc Etaine* (v. ci-dessus, p. 347, n. 2). Suivant ce texte, Eochaid n'a que trois fils, les trijumeaux, et trois filles, Eithne « l'Horrible », Clothru et Medb.

conception. » Ce qui fut fait. Ils s'approchèrent d'elle successivement et elle conçut un fils, Lugaid aux Raies Rouges, fils des trois Findemna. Elle leur dit alors : « Maintenant, n'allez pas contre votre père. Vous avez commis assez de mal en vous unissant à votre sœur. Cela suffit : ne combattez pas contre votre père. » C'est ainsi, conclut le texte de l'*Aided Medba*, qu'elle les empêcha de vaincre dans la bataille. M^{me} Le Roux fait cette juste remarque : « L'interprétation la plus vraisemblable est que Clothru lie ses frères ou leur enlève leur vigueur guerrière, tout en assurant à son père une descendance mâle », — descendance mâle bien nécessaire puisque, selon ce texte, Eochaid n'a pas d'autres fils que les trois révoltés et que ceux-ci vont périr dans la bataille. Ce dévouement héroïque, qui entraîne la jeune fille dans une suite d'unions charnelles moralement discutables, a donc pour objet et pour effet de sauver son père de la défaite et de la mort : nous sommes bien près du dévouement héroïque par lequel la fille de Yayāti accepte d'aller de lit royal en lit royal pour gagner les chevaux rarissimes qui ont été demandés à son père et que son père ne peut donner.

5. *Lugaid aux Raies Rouges.*

Derrière ces correspondances et ces divergences, on entrevoit, commune aux ancêtres des Irlandais et des Indiens et adaptée à des circonstances différentes, l'illustration épique d'une vaste théorie de la royauté : opposant les conduites des fils et des filles du roi, les risques politiques inévitables attachés aux uns, les chances commercialement utilisables, par mariages royaux, que représentent les autres; opposant aussi les caractères des fils du roi, et des fils de ses filles; justifiant une réforme, occasionnelle ou durable, de l'ordre de succession; mettant enfin en scène, dans la personne d'une princesse nommée d'après la boisson enivrante **medhu*-, un symbole et une sorte de garante ou de distributrice des qualités — selon les trois fonctions — que doivent posséder les rois.

Un tel ensemble épique ne se retrouve pas ailleurs. Tout au plus, en Iran, dans la légende que nous avons évoquée à propos de Mādhavī¹, remarque-t-on que les fils d'une part, la fille et sa descendance d'autre part, ont des destins opposés : les fils sont éliminés, le *xvarrah* (*x^oarənah*) n'entre pas en eux; il entre au contraire dans la fille, passe dans son fils et, à travers lui, dans les représentants successifs de la dynastie des Kayanides.

1. Ci-dessus, p. 327 et n. 1.

Mais le rôle attribué ici au père est inverse de celui de Yayāti et d'Eochaid : il favorise ses fils, fait ce qu'il peut pour que le *xvarrah* entre en eux et, quand le *xvarrah* est entré dans sa fille, il la persécute et veut la tuer. Peut-être est-ce l'effet d'un remaniement zoroastrien de la vieille structure.

Entre l'utilisation irlandaise et l'indienne, — outre la multiplicité des filles d'Eochaid, en regard de la fille unique de Yayāti — les deux différences principales paraissent être celles-ci :

1. Alors que Yayāti fait bien entre ses fils une distribution du monde (le bon centre, purement arya, et des morceaux moins bons ou mauvais de la périphérie, au moins partiellement barbares), l'épisode d'Eochaid et de ses fils n'a pas d'incidence sur la division de l'Irlande en cinq Cinquièmes (celui du centre, réservé au roi suprême, et les quatre périphériques) : ces Cinquièmes préexistent, et les fils, qui ne sont que trois, ou quatre (les trois jumeaux révoltés, et parfois Conall) ne sont, ni au départ ni en cours de vie, mis en rapport avec des territoires. La seule précision en ce sens est la règle concernant le centre qu'édicte le père indigné ; mais elle frappe aussi bien (dans le *Cath Bóinde*) le cadet innocent que les trijumeaux coupables (ou leurs mémoires).

2. Le rapport de Medb avec les trois fonctions n'est que moral, mais il est conscient, volontaire, s'exprime en paroles et en actes par sa triple prétention et par la triple exigence de qualités (à vrai dire imposée à elle-même par une *geis*, un « sort » qui pèse sur elle) qu'elle impose aux candidats rois, alors que c'est en créations charnelles, dans l'assortiment de petits-fils qu'elle donne à son père, par le mécanisme inconscient des grossesses et de ce qu'elles transmettent d'hérédité, que Mādhavi « exprime » les excellences réparties sur les trois fonctions, que doit normalement posséder un roi complet. Peut-être cependant un autre petit-fils d'Eochaid, l'enfant qu'une autre de ses filles, Clothru, s'est fait faire par ses trois mauvais frères dans l'intention de sauver d'eux son père, garde-t-il la trace d'une expression plus sensible de la structure trifonctionnelle ; mais, si tel est le cas, nous devons reconnaître que le contenu des trois fonctions n'est plus explicité dans des textes qui ne s'intéressent qu'au pittoresque, à l'apparence extérieure de « Lugaid aux Raies Rouges », et non à ce qu'elle avait pu d'abord signifier : Il avait, dit le Cóir anman, une raie circulaire autour du cou et une autre autour de la taille ; des trois sections ainsi déterminées, sa tête ressemblait à celle de Nar, son tronc à celui de Bres et, au-dessous de la ceinture, il était pareil à Lothar ¹. Ni les significations des noms

1. *Irish Texts*, III, 2, 1897, § 105, p. 332 (p. 333, trad.) ; le paragraphe précédent explique le nom commun des trois frères par *emain* « jumeau », v. ci-dessus, p. 346, n. 3.

des pères, ni le peu qu'on sait des actions du fils n'ont certes rien de fonctionnel, mais on peut faire valoir que, lorsque de telles divisions réelles ou symboliques d'un corps humain ou animal en trois (ou deux, ou quatre) parties sont mentionnées dans les mythes, rites ou spéculations des peuples indo-européens, il s'y attache en général une équivalence avec un tableau de fonctions ou d'expressions sociales de fonctions. Pour ne pas parler de l'apologue de Menenius Agrippa avec son « patri-
ciat-ventre » et ses « plébéiens-bouche, dents, membres, etc. ¹ », l'hymne védique de l'Homme Primordial fait naître les quatre *varna* (prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs, *sūdra*) respectivement de sa bouche, de ses bras, de ses cuisses et de ses pieds ². Dans le rituel indien du sacrifice du cheval, trois reines font des onctions sur la tête, le dos et la croupe de l'animal prêt à être immolé et ces onctions ont pour objet d'assurer au roi sacrifiant respectivement l'énergie spirituelle (*tejas*), la force physique (*indriya*), la richesse en bétail (*paśu*) ³. Un autre rituel indien, celui du *pravargya*, qu'a récemment éclairé M. J.A.B. van Buitenen ⁴, présente un remarquable exemple de correspondance entre les trois segments du corps humain (tête, tronc, bas du corps), les trois fonctions sociales et les trois parties superposées de l'univers. A un certain moment de ce rituel, le prêtre *adhvaryu* verse trois oblations de beurre en tenant la cuiller à hauteur de son visage pour la première, de son nombril pour la deuxième, de ses genoux pour la troisième; il prononce à cette occasion trois formules, toutes adressées à une figurine d'argile appelée *Gharma* « (lait) chaud » et *Mahāvira* « Grand Homme » : dans la première formule, il nomme le Ciel et le *brahman* (neutre : principe de la première fonction et essence de la classe des brahmanes); dans la deuxième il nomme l'Atmosphère et le *kṣatra* (principe de la deuxième fonction et essence de la classe des guerriers); dans la troisième, il nomme la Terre et la *viś* (principe de la troisième fonction et essence de la classe des éleveurs-agriculteurs). Cette triple équation est certainement en rapport avec la forme de la figurine : trois sphères d'argile soudées, dont celle du bas est aplatie pour fournir une base, évoquant un homme assis sur ses jambes croisées. Il se peut donc que les trois segments que les raies natives découpent sur le corps de Lugaid, et qui sont à peu près ceux

1. Tite-Live, II, 32, 7-12, et textes parallèles.

2. *RV*, x, 90, 12.

3. P.-E. Dumont, *L'Āśvamedha*, 1927, p. 152-154, 271-272, 329-330; *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 217.

4. *The Pravargya, an Ancient Indian Iconic Ritual* = Deccan College, Poona, *Building Centenary and Silver Jubilee Series*, LVIII, 1968, p. 11, 124-125.

que les philosophes grecs mettaient en rapport, ou plutôt dont ils constataient le rapport, de bas en haut, avec les trois parties fonctionnelles de l'âme — la raisonnable, la passionnée, la concupiscente — aient exprimé d'abord que ce jeune homme était une parfaite synthèse des qualités qu'énonçait un peu autrement la triple exigence de sa tante Medb.

L'exposé indien est en tout cas de plus grande portée, et plus harmonieux, que l'irlandais; on peut penser que ce dernier nous est parvenu appauvri, dépouillé de la philosophie druidique comme tous les textes épiques irlandais et ne conservant des anciens symboles que le jeu des figures et des conduites; mais la comparaison indienne permet d'en entrevoir la première signification, la valeur de structure¹.

Sera-t-il possible de proposer une interprétation sociologique ou psychologique de cette structure? La tentative ne comporterait aujourd'hui que des risques. Mais on peut dès maintenant se prémunir contre l'un d'eux : à en juger par le vocabulaire des parentés, les plus vieilles sociétés indo-européennes étaient composées de familles définies strictement par rapport aux mâles, pères, fils et maris; par conséquent les conduites de la fière reine Medb et de son humble sœur indienne Mādhavī ont peu de chances de nous reporter à la nébuleuse du matriarcat².

1. Cela ne contredit pas ce qui a été dit ci-dessus, p. 343-344, sur un point particulier (l'atténuation de la figure de « l'Enivrante » dans Mādhavī).

2. Cf. ce qui a été dit de la Satana ossète dans *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 562-563.

Perspectives

Ainsi s'achève notre commentaire perpétuel à la biographie fabuleuse de Yayāti : il est remonté aux cieux avec ses petits-fils et, autant que nous sachions, n'en est plus redescendu. Quels enseignements nous laisse-t-il sur la terre ?

Nous n'avons pas résolu le « problème de Yima-Yama », mais nous avons amélioré l'énoncé et recueilli des éléments de solution. Soit par bonne conservation de l'état indo-iranien, soit par une synthèse propre à l'Iran, Yima réunit en lui trois types, un mythique et deux épiques, qui, dans l'Inde, sont incarnés dans des personnages distincts.

1^o Par le *vara* souterrain qu'il a construit et où il a installé, dans la santé et le bonheur, pour une durée illimitée, en tout cas par-delà une « fin du monde » prévue, des exemplaires choisis d'humanité, accompagnés d'exemplaires de tous les animaux et de toutes les plantes souhaitables, il est bien l'homologue de son homonyme indien, Yama, roi du bienheureux royaume des morts. Simplement, ce souvenir d'un *Yama indo-iranien régnant sur une société humaine de l'au-delà a été gauchi et appauvri par l'effet des idées zoroastriennes sur la vie *post mortem*, par la concurrence d'une autre « fin du monde » et d'un autre « paradis » plus directement mazdéens, par la substitution enfin, comme patron durable de l'enclos souterrain, d'un fils de Zoroastre à Yima, à qui il n'est plus resté pour fonction que de le construire et d'y introduire les ayants droit.

2^o Dans le reste de sa carrière, qui est un règne terrestre, Yima présente des traits qui rappellent les uns l'indien Vasu Uparicara, les autres l'indien Yayāti, eux-mêmes d'ailleurs analogues en plus d'un point.

a) A Vasu Uparicara comme à Yima-Jamšid, la faveur des

dieux permet de circuler à travers les airs dans un char de cristal; comme Yima, il fonde à cette occasion la grande fête annuelle « d'ouverture du temps »; comme Yima, il perd ses privilèges à la suite d'un péché classifié comme mensonge; comme Yima, il est mêlé, du côté « perdant », aux querelles sur la légitimité de la nourriture carnée.

b) Yayāti comme Yima est le meilleur exemple du type du « premier roi » au sens qu'Arthur Christensen a donné au mot. De façons différentes mais équivalentes, ils règlent soit le peuplement progressif, soit la division et l'administration du monde; et Yayāti fait dans sa propre conduite la synthèse, dans la conduite de ses petits-fils l'analyse, des fonctions que Yima-Jamšīd extériorise dans la création des classes sociales correspondantes.

Mais le résultat le plus important de nos comparaisons indo-iraniennes concerne les péchés de ces rois, de Yayāti et de Vasu Uparicara d'une part, de Yima d'autre part¹. Ceux de Vasu et de Yima, sauf dans de rares variantes aberrantes, provoquent d'un coup leur perte totale, sans recours ni remède. Celui de Yayāti est au contraire réparé, et par une procédure trifonctionnelle bien intéressante. Après avoir amassé toute sa vie des mérites dans l'usage généreux de la richesse, dans la vaillance conquérante, dans la pratique des sacrifices et dans le respect de la vérité, Yayāti vit au ciel, dans la béatitude. Mais il a une pensée d'orgueil, qui, en un clin d'œil, consume tous ses mérites et le précipite vers la terre, vers « l'enfer sur terre ». Il est cependant sauvé : ses quatre petits-fils réunis virent à son compte les mérites qu'ils ont acquis l'un dans l'usage généreux de la richesse, le second dans la vaillance, le troisième dans la pratique des sacrifices, le quatrième dans la véracité; ils reconstituent ainsi le capital de mérites de leur grand-père, lui permettant de remonter au ciel. J'ai rappelé à ce propos la fin, parallèle et inverse, de l'histoire de l'iranien Yima. Longtemps parfaitement vertueux et porteur du *x^o arənah*, de la marque sensible de la bienveillance divine qui lui assure l'excellence à tous les niveaux, ce roi est pris un jour par le vertige de l'orgueil, d'un orgueil qui lui fait nier Dieu, « mentir » au maximum. Aussitôt le *x^o arənah* s'enfuit de lui en trois morceaux, définis selon les trois fonctions, qui se transportent chacun sur un personnage de l'avenir, faisant du premier un guérisseur, du second un héros victorieux, du troisième un ministre sage. Je ne reviens pas sur le détail de la comparaison, mais je dois souligner un point important.

1. Ci-dessus p. 282-286 et 312-314 (Yima), 308-310 (Uparicara), 274-275 (Yayāti).

★

Yima ne pêche qu'une fois et pourtant « trois *x^varənah* » (*Yašt* 19) ou « trois parties de *x^varənah* » (*Dēnkart*) l'abandonnent. Comment comprendre cette dissymétrie? En 1934, Arthur Christensen a voulu rétablir, par une retouche, l'égalité numérique des causes et des effets ¹.

Si la Gloire quitte Yima trois fois, dit-il, ou en trois portions à trois époques distinctes, la seule conclusion que je puisse tirer de là est que Yima, dans la légende avestique, a péché trois fois. La première fois, la Gloire fut recueillie par le dieu du pacte, Miθra, qui a des rapports avec le soleil — Yima était fils du soleil. La deuxième fois Yima fut détrôné et chassé par Dahāka, mais la Gloire fut saisie par Θraētaona, qui triompha grâce à elle de Dahāka. Puis Yima doit avoir pris possession de la Gloire pour la troisième fois et l'avoir perdue une fois encore, après quoi elle a été recueillie par Kərəsāspa. Comme je viens de le dire, nous trouvons la série Yima-Dahāka-Θraētaona-Kərəsāspa dans les *Yašts* 5 et 15, où les héros de l'antiquité sont présentés sacrifiant à Anāhitā et à Vayu. Or le héros Θraētaona n'a pas été considéré, à l'origine, comme un roi de l'Iran ou du monde entier, mais il a eu plus tard sa place dans la série des premiers rois. On peut donc légitimement supposer que, dans une forme plus primitive de la légende iranienne de Yima que celle que nous possédons, Yima reprenait la couronne après que Θraētaona avait renversé l'usurpateur Dahāka et qu'il continuait son règne jusqu'à ce qu'il eût commis un nouveau crime.

En 1956, dans *Aspects de la fonction guerrière*, j'ai retenu cette idée ². Je venais d'analyser un schéma légendaire rattaché dans l'épopée indienne à Indra, mais confirmé comme antique par le Starkadr-Starcatherus scandinave et par l'Héraclès grec, et que j'ai proposé de nommer « les trois péchés du guerrier » : nous l'avons retrouvé et quelque peu enrichi dans la première partie de ce livre ³. Sous sa forme complète, il consiste en ceci : un personnage, qui est un guerrier ou un champion éminent et, comme tel, généralement utile aux dieux ou aux hommes, commet cependant trois péchés successifs, bien séparés dans le temps, un dans chacun des trois domaines fonctionnels (sacré; morale guerrière; richesse ou sexualité); dans certaines versions (Indra, Héraclès) chaque péché entraîne une punition, mise

1. *Le Type du premier homme... II*, 1934, p. 53-54.

2. P. 76-78, 99-101; p. 73-75, 96-97 de l'édition allemande, *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen*, 1964.

3. Ci-dessus, p. 17-23.

elle-même en rapport par sa forme ou par ses conséquences avec le domaine fonctionnel du péché correspondant et, après la troisième punition, le coupable se trouve dans un dépouillement complet (s'il est dieu), réduit à périr, volontairement ou non (s'il est homme). Comprise comme le proposait Christensen, la légende du malheur de Yima m'avait semblé parallèle : trois péchés, dont nous ne savons plus les différences mais que, d'après leurs conséquences, nous pouvons supposer fonctionnels ; trois pertes, elles, nettement fonctionnelles, celles des trois tiers du *x^o arənah* relatifs à la religion, à l'agriculture et à la force guerrière, entraînant la liquidation complète du personnage ; enfin l'appropriation des trois tiers du *x^o arənah* par trois personnages eux aussi fonctionnellement caractérisés (trait qui se retrouve dans la légende d'Indra, où l'énergie spirituelle, la force et la beauté perdues par le dieu sont respectivement absorbées par Dharma, Vāyu et les deux Aśvin, qui s'en servent pour engendrer les Pāṇḍava).

Ce rapprochement avait pourtant deux points faibles. D'abord, avec une unanimité rare dans les dossiers héroïques de l'Iran, du Yašt 19 à Firdousi et par-delà, les textes n'attribuent jamais à Yima qu'une seule faute : de quel droit lui en imposer davantage ? De plus, héros complet, il n'est cependant pas proprement un guerrier et ce n'est pas en tant que guerrier qu'il pèche, mais en tant que « souverain universel ». En conséquence, dans la seconde édition, refondue et complétée, qui a paru l'an dernier sous le titre *Heur et malheur du guerrier*¹, j'ai séparé Yima des autres cas, le réservant pour la présente discussion. Si nous acceptons les données telles qu'elles sont, nous touchons en effet à une importante distinction.

Il y a bien parallélisme entre le malheur de Yima et ceux d'Indra en ce sens que ce sont des malheurs-châtiments, qu'ils consistent en « pertes », et que ces pertes se distribuent sur la structure des trois fonctions. Mais il y a une différence majeure à l'origine, dans la définition du coupable.

En bref, aux « trois péchés du guerrier », eux-mêmes trifonctionnels, s'oppose le péché unique, suprafonctionnel, du souverain. Unique, mais irréparable, car il détruit soit la raison d'être de la souveraineté, à savoir la protection de l'ordre fondé sur la vérité (péché de mensonge), soit le support mystique des souverainetés humaines, à savoir le respect de la souveraineté supérieure des dieux et le sentiment des limites que comportent toutes les délégations de celle-là (péché d'orgueil). Le roi est

1. P. 75-76, 94-95.

comme guetté par l'un ou l'autre de ces risques qui, au fond, nous l'avons vu, se ramènent à l'unité.

Le pathétique de ce risque est différent de celui des risques qui aboutissent aux « péchés du guerrier » : dans le cas d'Indra ou d'Héraclès, nous assistons à la destruction de l'être en trois temps, par une sorte d'engrenage fatal qui paraît cependant laisser une chance, même si elle n'est pas saisie ni facile à saisir, au repentir, à la réhabilitation; et d'ailleurs, jusqu'à la dernière faute, dont il subit le châtiment avec dignité, Héraclès passe sa vie à se purifier, à expier. Le « péché unique du roi », mensonge ou orgueil, ou orgueil-mensonge, appelle au contraire, sans délai ni possibilité de réparation, le coup qui anéantit toutes les racines et les efflorescences d'une belle fortune : tel le Satan judéo-chrétien, l'Iblis du Coran, qui avait d'abord été la plus noble créature, la plus richement comblée, et même la plus fidèle.

Cette opposition du péché unique du souverain et des trois péchés du guerrier est d'ailleurs conforme aux natures différentes des deux types humains et aux rapports différents qu'ils soutiennent avec la structure des trois fonctions. Le souverain fait dans son être même la synthèse des principes de ces fonctions, en sorte qu'un seul péché de lui, celui qui lui est propre et qui est toujours — mensonge, impiété, tyrannie — une forme d'orgueil, les atteint tous d'un seul coup; tandis que le guerrier, placé par définition à un seul niveau de la structure trifonctionnelle, ne se perd complètement que s'il persévère dans le mal, s'il commet en succession un péché contre le principe de chacune des fonctions, c'est-à-dire, au total, trois péchés. Il n'y a donc pas à supposer, comme l'a fait Christensen, que, dans une forme plus ancienne de la légende, Yima avait péché trois fois.

Les spéculations que nous entrevoyons ainsi doivent être fort anciennes. Les Celtes ne présentent rien de tel, semble-t-il, mais d'autres Indo-Européens occidentaux témoignent. Si l'on accepte l'interprétation que j'ai proposée il y a trente ans des légendes relatives aux quatre rois préétrusques de Rome¹, le premier livre de Tive-Live fournit, de l'opposition ici signalée, une variante qui ne peut guère être fortuite. En gros, le demi-dieu fondateur Romulus et le prêtre-juriste Numa donnent à Rome les avantages de la première fonction, *auspicia, sacra, leges*; Tullus Hostilius, le roi purement guerrier, lui donne les avantages de la deuxième, *arma* et la science des batailles; la troisième fonction, fondée sur la richesse et le développement

1. En dernier lieu, v. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 271-281; *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 14-17; *Idées romaines*, 1969, II^e partie, chap. IV.

économique, prend forme ensuite, avec Ancus Marcius. Or, de ces quatre rois, deux finissent en catastrophe parce qu'ils ont péché : Romulus, Tullus. Mais les péchés et les catastrophes sont bien différents. Péché unique, sanction unique dans le cas de Romulus, que son pouvoir grise et qui devient sur le tard un insupportable tyran, que les sénateurs sont au moins soupçonnés d'avoir fait soudainement disparaître — en attendant qu'il se reconstitue comme dieu¹; deux péchés, l'un de première, l'autre de deuxième fonction, et deux châtiments d'importance croissante dans le cas de Tullus, qui méprise la religion et ne rend pas de culte aux dieux, qui refuse ensuite tout repos à ses soldats, ne les ménageant même pas en temps d'épidémie, et que les dieux punissent d'abord en frappant son corps par la même maladie qui épuise ses soldats, puis en jetant son esprit dans une caricature de religion si maladroite qu'il attire sur lui la foudre au cours d'une évocation mal conduite². Si le péché de troisième fonction — sexuel — manque au tableau de ce roi guerrier, c'est sans doute que la tradition romaine le réservait au dernier roi, un autre belliqueux, dont il devait provoquer la chute : c'est le mythe étimologique du *regifugium*, le viol de Lucrece par Sextus Tarquin, fils de l'Excessif³. Il semble que nous ayons ici, dans un diptyque soigneusement construit comme l'est toute l'« histoire » des origines de Rome, une utilisation contrastée des deux thèmes.

★

Pour en revenir à la multiple correspondance indienne de Yima, je ne puis, en deçà d'une démonstration qui, pour l'instant, est hors de portée, que répéter ma préférence : tout se comprend plus facilement si l'iranien Yima a attiré sur lui trois types qui étaient distincts aux temps indo-iraniens déjà comme ils le sont dans l'Inde de toute époque. Un argument important en ce sens est celui-ci. Dans l'Inde, les trois types royaux sont mis en rapport avec des actions rituelles nettement différentes : Yama n'intervient que dans le rituel funéraire, qui lui confie le nouveau mort; Vasu Uparicara a fondé la fête royale annuelle de la Guirlande d'Indra; l'aventure de Yayāti et de ses petits-fils se développe dans un *vājapeya*, cérémonie royale, politique et non périodique — et ce n'est certainement pas un hasard, puisque les deux rites principaux du *vājapeya* sont une montée symbolique vers le ciel et une course de chars que le roi est

1. Par exemple Denys d'Halicarnasse, 2, 56.

2. Tite-Live, I, 31, 8.

3. *Ibid.*, I, 58-60.

censé gagner ¹, et que l'histoire de Yayāti se termine justement par une course de chars sur le chemin qui monte au ciel.

L'antiquité de deux de ces rituels n'est pas douteuse : tout déformé qu'il est, le *vara* de Yima suffit à garantir comme indo-iranienne la conception de Yama en tant que roi de l'au-delà, et les circonstances de la fondation de la fête de la Guirlande d'Indra (voyage du roi à travers les airs dans un char de cristal) rappellent de trop près celles de la fondation du Nawrōz iranien pour qu'une tradition commune ne soit pas à l'origine des deux. Quant aux rites du *vājapeya*, je me propose, dans un travail ultérieur, de montrer qu'ils remontent plus haut encore. Dans ces conditions, il est plus facile de penser que l'iranien Yima, dépossédé par la réforme zoroastrienne de sa fonction de roi de l'au-delà, a réuni sur lui des légendes liées primitivement à deux rituels distincts de la royauté terrestre.

★

Le problème indo-iranien dont nous étions partis s'est d'autre part élargi à l'échelle indo-européenne : à l'exception — naturelle, étant donné la différence des « piétés » celtiques et indo-iraniennes — des scènes relatives au péché du roi et aux conséquences de ce péché, c'est toute la structure de la biographie du roi universel Yayāti que nous avons vue recouvrir celle de la biographie du roi suprême d'Irlande, Eochaid Feidlech. Il s'agit de deux bons rois, excellents même (le péché de Yayāti, une fugitive pensée d'orgueil, nous semble bien peu de chose) : Eochaid avait la meilleure réputation et les Irlandais du moyen âge, friands d'étymologies vraies ou fausses, expliquaient son surnom Feidlech comme un dérivé de *feidil* « juste », parce que, dit le *Cath Bóinde*, il était « juste envers tous »; de même Yayāti est resté dans l'Inde le modèle des rois; décrivant avec abondance la sorte d'âge d'or dont bénéficia, après la naissance du futur Buddha, le royaume de son père, le poète du Buddhacarita ne compare l'état de vertu qui fleurit alors qu'au règne d'un seul roi du passé : Yayāti, fils de Nahuṣa (2, 11). Les malheurs domestiques qui les frappent l'un et l'autre et qu'ils ressentent vivement ne résultent pas de leur faute : ils les subissent. Et c'est de ces deux personnages de même rang, de même caractère, que l'Irlande et l'Inde mettent en scène dramatiquement des rapports de même ordre avec leurs fils révoltés d'une part, avec leurs filles respectueuses et dévouées d'autre part. Sur cette concordance générale se détache la correspondance tout à

1. Par exemple *Śatapatha Brāhmaṇa*, v, 1, 5, 1-6.

fait « improbable », au sens que les mathématiciens donnent au mot, entre les personnages féminins presque homonymes Medb, principale fille d'Eochaid, et Mādhavī, fille unique de Yayāti, femmes de multiples rois et garantes ou dépositaires des vertus que doit posséder un roi sur les trois niveaux fonctionnels. Nous avons ici, conservé d'un côté par les druides, de l'autre dans le « cinquième Vēda » non écrit d'où dérivent en grande partie les narrations postvédiques de l'Inde, un morceau d'épopée indo-européenne, illustrant un morceau de philosophie politico-religieuse, je veux dire quelques-unes des spéculations que les Indo-Européens faisaient déjà sur le statut et le destin des rois. On notera que, de part et d'autre, il s'agit vraiment d'une épopée humaine, sur fond religieux bien entendu et avec beaucoup de merveilles, mais dans laquelle les dieux, même ceux du récit indien, ne jouent pas le principal rôle : une fois de plus, l'étude comparative permet ainsi de remonter non pas à un schéma théologique ou mythologique, mais à une matière littéraire indo-européenne.

Et naturellement, une œuvre littéraire n'a pas à exposer une théorie : elle laisse à l'auditeur ou au lecteur le soin de percevoir le dessein providentiel qui a agencé les événements dans l'ordre où elle les présente, avec les résultats qu'elle décrit. C'est pourtant ce dessein qui justifie ces événements et ces résultats et leur donne un sens.

Pour nous en tenir à l'épisode de Mādhavī, quand Yayāti remet sa fille au brahmane qui lui demande une aumône qu'il ne peut lui faire, il ne saurait prévoir que ce don aboutira à la naissance des quatre petits-fils qui le restaureront ; quand Mādhavī propose d'enfanter quatre fils à quatre rois, elle ne peut prévoir qu'ils excelleront chacun comme roi dans une fonction et seront aptes par suite à reconstituer le trésor de mérites royaux dont leur grand-père aura besoin, puis, quand elle refuse de se marier pour de bon et se retire dans la forêt, elle ne peut prévoir qu'elle va accumuler des mérites dont son père aura également besoin ; quand les quatre petits-fils eux-mêmes se réunissent pour célébrer un *vājapeya*, ils ne peuvent prévoir que leur grand-père va tomber au milieu d'eux, qu'ils auront l'occasion de transférer sur lui leurs mérites, et que cet acte héroïque leur vaudra de l'accompagner dans sa remontée vers le ciel. Mais les dieux, ou, ce qui revient au même, l'auteur du roman savent tout cela et nous-mêmes, progressivement, nous reconnaissons une unité et une finalité sous la variété et l'apparent hasard.

Comme c'est le cas ordinaire dans les récits de l'Irlande médiévale, qui ne s'appuient plus sur une religion ni même sur une idéologie vivantes, l'histoire d'Eochaid, de ses filles Medb et

Clothru et de son petit-fils Lugaid est encore plus laïcisée et plus littérisée malgré les merveilles qui y subsistent, mais, nous l'avons vu, les « leçons » sont les mêmes. Autrement que Mādhavī, mais passant comme elle d'époux en époux, Medb assure la permanence ou le renouvellement de la triade des vertus royales définies selon les fonctions. Si elle ne le fait pas, comme Mādhavī, au profit de son père, c'est que les écrivains irlandais ont divisé la tâche entre elle et la principale de ses sœurs : Medb pourvoit à établir de « bonnes » royautes, quel qu'en soit le titulaire; et c'est Clothru qui sauve le roi son père en se sacrifiant, en se livrant à une triple étreinte incestueuse de laquelle naîtra un fils triparti (et sans doute, primitivement, trifonctionnel), mais dont l'objet immédiat est d'affaiblir les adversaires de son père et de leur ôter la victoire que, sans cette intervention, ils auraient certainement remportée. Tout cela est moins simple, moins linéaire que la suite indienne d'événements. En revanche, le récit irlandais lie plus fortement que le récit indien les deux épisodes qui forment la biographie du roi : il n'y a que succession, sans rapports logiques ni imbrication, entre l'irrespect ou la révolte des fils de Yayāti, le dévouement de sa fille et le service de ses petits-fils; en particulier ce n'est pas de l'irrespect ou de la révolte des fils que Mādhavī sauve son père, mais d'une déchéance provoquée plus tard par un péché grave qu'il commet lui-même; au contraire c'est pour sauver son père de ses frères que Clothru se décide héroïquement au triple inceste, et elle le sauve en effet, — à elle seule d'ailleurs, car le petit-fils triparti qu'elle lui donne à cette occasion ne paraît pas avoir contribué à aider son grand-père autrement qu'à sa conception, par l'affaiblissement que cet effort produit chez ses trois pères.

★

Mais il est une autre différence plus importante, qui dépasse la littérature. Elle a été notée brièvement plus haut, mais elle doit être reprise ici, car elle ouvre une nouvelle perspective sur le fonctionnement de la royauté indo-européenne. A aucun moment de leur vie, pour aucun de leurs services, ni Medb, ni Clothru n'ont à rester vierges, à se conduire en vierges, tout au contraire : c'est en les épousant que Medb met des princes sur le trône, et sa sœur Clothru, avant ou après son triple sacrifice, qui apparemment lui est pénible comme inceste, mais non comme union sexuelle, fait partie du lot de filles qu'Eochaid donne à Conchobar. Mādhavī, elle, est fondamentalement vierge.

Certes, nombreuses sont les jeunes femmes, dans le Mahābhārata et généralement dans l'Inde, qui ont reçu d'une manière ou d'une autre le privilège de redevenir vierges, soit aussitôt après s'être données gracieusement à un dieu ou à un saint personnage, soit après la naissance de l'enfant préparé par cet embrassement : la mère des trois premiers Pāṇḍava, Kuntī, est de celles-là, et Satyawatī leur arrière-grand-mère, et aussi Draupadī, leur femme commune; cette dernière, que les cinq frères possèdent successivement, cycliquement, selon un emploi du temps convenu d'avance, redevient même vierge chaque fois qu'elle change de mari. Mais toutes ces femmes ont un trait commun dans leur diversité : leur vie ultérieure est une vie ordinaire de femme, c'est-à-dire d'épouse et de mère. Aucune ne reste, ne souhaite rester en possession de sa virginité récupérée une ou plusieurs fois : elles se marient, cachant en général à leur époux leur aventure de jeunesse. La singularité de la fille de Yāyāti est qu'elle choisit de rester vierge, si l'on ose dire, dès qu'elle le peut, dès qu'elle a achevé en quatre unions temporaires la tâche que lui a prescrite le brahmane auquel son père l'avait livrée. Une fois libre, elle refuse le mariage qui eût été son vrai mariage, va vivre dans la forêt, vierge à jamais, et ne s'occupe pas davantage de ses fils. Même pour la procréation de ces fils, elle ne se conduit ni en femme ni en mère : elle n'est qu'un instrument consentant et désintéressé, intelligent et insensible, que le quadruple événement ne touche pas plus au moral qu'il ne la marque dans son corps; par obéissance, elle accepte simplement, et même oriente, la suspension, pour quatre ans, de sa vocation virginale. Or ce sont ces deux phases de sa vie, qui, ajoutant leurs effets, sauvent en fin de compte, restaureront le roi son père : les mérites fonctionnels des fils qu'elle a exceptionnellement enfantés, avec le renfort de la moitié des mérites indifférenciés qu'elle a elle-même gagnés par sa vie ascétique dans la forêt, compensent la faute de Yāyāti et, transférés sur lui, le replacent parmi les saints royaux. Le fait que l'action se passe en partie dans le ciel, en partie sur la terre, d'abord pendant la vie, puis après la mort du protagoniste, ne change rien d'essentiel : nous sommes dans l'Inde, où les deux mondes s'ajustent, s'interpénètrent.

Certes les mérites que Mādhavī gagne dans la forêt et transmet plus tard à son père sont ceux que gagnent uniformément les hommes et les femmes qui, à un moment quelconque de leur vie, choisissent la forêt : ce n'est pas en tant que vierge, par la culture jalouse de sa virginité, qu'elle acquiert sa puissance, mais par la privation de nourriture, de confort, etc., bref par une sorte de déshumanisation. Du moins est-ce en tant que

vierge qu'elle choisit la forêt : non pas à la fin d'une existence normale, après être devenue stérile, ou pour suivre un mari malheureux ou vieilli, mais en pleine jeunesse, le jour prévu pour son mariage, pendant la cérémonie, devant l'assemblée des prétendants les plus prestigieux. Voilà ce qui donne une couleur particulière à sa décision, faisant d'elle, autant qu'il se peut dans l'Inde préboudhique, l'équivalent des jeunes princesses d'Occident qui préféreraient aux plus brillantes alliances le cloître, la prière et le divin Époux.

Bref, dans le plan providentiel qui la dirige sans qu'elle le connaisse, mais qui se découvre peu à peu au lecteur et peut-être à elle-même, son rôle unique et continu est de préparer le salut du roi, et cela à travers une nature, une vocation virginales qui lui permettent d'abord d'enfanter, sans pour autant devenir vraiment femme, les quatre sauveurs masculins du roi son père, et la poussent ensuite dans la forêt où, toujours inconsciemment, elle se met en état d'intervenir comme son cinquième et décisif sauveur. Sous une forme romanesque, et recouvert par des conceptions plus récentes, nous entrevoyons ainsi un élément d'une idéologie ancienne de la fonction royale : nous comprenons combien était importante, efficace, pour protéger le roi contre les risques propres à la royauté, la virginité conservée physiquement et plus encore moralement par une femme proche de lui, — ici sa plus proche parente.

Transportons-nous maintenant à l'autre extrémité du monde indo-européen, chez ces Italiques, chez ces Romains, dont le vocabulaire religieux présente de si remarquables concordances avec celui de l'Inde, une de ces correspondances étant justement un nom du roi, *rēg*¹. Nous pourrions, à Rome aussi, ou plutôt à Albe, utiliser une légende, un beau roman, celui des enfances du roi fondateur : Numitor, grand-père de Romulus, a lui aussi perdu la royauté, non pas parce qu'il a péché, mais — autre risque de la fonction royale — par une dépossession qu'a favorisée son honnêteté naïve; et lui aussi est finalement restauré par le fils de sa fille, le fils né exceptionnellement et merveilleusement de sa fille vierge, et même *virgo Vestalis*, ἄγαμος καὶ παρθένος, précise Plutarque (*Romulus*, 3, 4). Ici, il n'y a qu'un petit-fils, mais il est à lui seul aussi complet, aussi trifonctionnel que les petits-fils de Yayāti réunis : c'est ce que montrent tout son règne et d'abord, théologiquement, ses rapports successifs avec les trois dieux de la triade précapitoline : Mars est son

1. Sur des implications de cette correspondance, v. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 31-32, 550-551.

père, Jupiter est son unique et constant protecteur et lui-même, après sa mort, devient Quirinus. Mais Rome fournit mieux qu'une légende : une très claire structure rituelle.

Nous ne connaissons que le *rex* des temps républicains, réduit à un rôle purement sacerdotal. Mais le conservatisme religieux des Romains est tel que tout ce qui concerne le *rex* est du passé figé, fossilisé dans la forme qu'il avait avant la République. En particulier, il y a la *regia*, la *regia domus*, sur le Forum. A l'époque historique, le *rex* et la *regina* n'y habitent pas : la *regia* est essentiellement le bureau du grand pontife, qui a pris sur lui la part la plus active de l'héritage religieux du roi. Mais elle reste pourtant, dans son nom, la « maison du roi », et des rituels comme celui du Cheval d'Octobre, aux Ides de ce premier mois d'automne, n'ont de sens que si la *regia*, qui y tient une place importante, est comprise comme telle.

Or cette maison du roi, je l'ai signalé depuis longtemps¹, semble faire dans le plan même de son bâtiment la synthèse topographique des trois fonctions dont le *rex* des temps royaux devait faire la synthèse active. Car non seulement le premier roi de la légende, Romulus, est trifonctionnel, rattaché directement à la fois à Jupiter, à Mars et à Quirinus, mais tout détenteur du *regnum* doit l'être². C'est même ce qui justifie sa juxtaposition aux trois *flamines maiores* qui sont, eux, rigoureusement spécialisés : le flamine de Jupiter, celui de Mars et celui de Quirinus maintiennent chacun, passivement et séparément, au profit de Rome (et, avant la République, au profit du *rex*), un contact étroit et permanent avec la « fonction » cosmique couverte par le nom du dieu correspondant : la souveraineté magico- et juridico-religieuse pour le *Dialis*, la force guerrière pour le *Martialis*, et pour le *Quirinalis* l'abondance organisée, l'abondance pacifique d'hommes et de moyens de subsistance. Le *rex* est au « tableau de bord » du char de l'État ; et là il utilise,

1. « Les cultes de la *regia*, les trois fonctions et la triade Jupiter Mars Quirinus », *Latomus*, XIII, 1954, p. 129-139 ; *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 177-179. La *regia* a été fouillée par Frank Brown : « The Regia », *Memoirs of the American Academy in Rome*, XII, 1935, p. 67-88, pl. IV-VIII (cf. Giuseppe Lugli, *Roma antica, il centro monumentale*, 1946, p. 212-215 : « Regia Pontificis »). Des fouilles plus récentes ont mis au jour des constructions du VII^e siècle (traces d'un village) et du VI^e (traces d'un petit temple) ; la *regia* a été construite au début du V^e siècle, v. Frank Brown, « New soundings in the Regia, the evidence from early Republic », *Les Origines de la république romaine, entretiens sur l'antiquité classique de la fondation Hardt*, XIII, 1967, p. 47-64 et 3 plans. Je dois un commentaire précis de ces plans à la complaisance de M^{me} Susan Dawney (U.C.L.A.), qui a participé aux dernières fouilles et qui pense que le bâtiment du V^e siècle a reproduit un plan archaïque (comme est archaïque la façon du puits ajouté plus tard dans la cour).

2. « Le *rex* et les *flamines maiores* », *Studies in the History of Religions (Supplement to « Numen », IV)*, *The Sacred Kingship* (VIII^e Congrès international d'histoire des religions, Rome, avril 1955), 1959, p. 407, 417 ; résumé dans *La Religion romaine archaïque*, p. 557-558.

suivant les besoins, l'un ou l'autre de ces contacts que les *flamines* lui assurent avec les trois forces qui sont nécessaires à la vie de la société comme du monde. Il doit donc en posséder la synthèse, non en lui-même, mais devant lui, à sa disposition. Et c'est bien cela qu'exprime le plan de la *regia* telle qu'elle a été édiflée dans la vallée du Forum au ve siècle, reproduisant certainement dans sa singularité une disposition traditionnelle, sans doute la forme de la première *regia* du Palatin, antérieure à l'extension de la ville. Le principal corps de bâtiment, devant la cour, a la forme d'un trapèze très allongé, presque rectangulaire, divisé en trois pièces juxtaposées — une grande contenant un foyer et deux plus petites contiguës —, celle du milieu paraissant, à en juger par des traces symétriques de seuils sur les longs côtés du trapèze, avoir été un lieu de passage entre l'extérieur et la cour. On peut discuter sur l'affectation de chacune des pièces, mais leur nombre correspond à ce que nous savons par les textes. La *regia* était dans son ensemble ouverte, servait aux actes de la gestion pontificale et à des actes de culte public accomplis par des personnages qu'on y attend, le *rex*, la *regina* et la *flaminica dialis*; mais elle contenait en outre deux *sacraria*, deux chapelles, au contraire fermées, secrètes, accessibles seulement à des personnes et dans des circonstances précises : un *sacrarium Martis* et un *sacrarium Opis Consivae*.

Dans le premier étaient conservées les *hastae Martis* dont le frémissement spontané était un présage menaçant. Mars ne pouvait pas avoir de temple à l'intérieur du pomerium, et cette chapelle n'était pas un temple. Elle abritait seulement, dans la maison du roi, des symboles puissants du mode d'action de Mars. Sa présence exprimait que le *rex*, outre l'administration politico-religieuse courante, de première fonction, qu'il assurait constamment, avait à sa disposition l'essence et les moyens de la deuxième fonction.

Et c'est une possession semblable qu'exprimait, pour la troisième fonction, la présence de la chapelle soigneusement close d'Ops, l'Abondance personnifiée — spécialement l'Abondance résultant de la moisson —, sous le vocable d'Ops *Consiva*, qui signifie sûrement l'Abondance non encore utilisée, mise en réserve, engrangée ¹.

Quels sont les personnages dont il est dit qu'ils sont autorisés à pénétrer dans ces deux chapelles? D'abord, négativement, constatons que ce n'est aucun des trois *flamines maiores*, dont je viens de rappeler qu'ils assuraient distributivement le contact

1. Sur Ops (dualité des fêtes, épithète, rapports avec Quirinus; rapports de la troisième et de la première fonction), v. le dernier essai d'*Idées romaines*, 1969.

mystique permanent entre Rome et Juppiter, entre Rome et Mars, entre Rome et Quirinus. Aucun texte ne montre aucun d'eux dans la *regia*. Au premier niveau, ce n'est pas le *flamen Dialis*, c'est sa femme, la *flaminica*, qui vient y sacrifier à Juppiter un bœlier à toutes les *nundinae* — jours de marché, jadis jours d'activité politique, de contact entre le roi et le peuple (Macrobe, *Saturnalia*, I, 16, 30). Le *flamen Martialis* n'est pas signalé dans le *sacrarium Martis*. Et l'expression de Varron qui nous renseigne sur la chapelle d'Ops Consiva exclut que le *flamen Quirinalis* puisse y pénétrer. Cette dernière exclusion est d'autant plus remarquable que c'est lui qui assure le culte de Consus, le dieu jumelé théologiquement avec Ops Consiva (Tertullien, *De spectaculis*, 5). On sait qu'Ops est deux fois honorée dans l'année, en été, le 25 août, et au seuil de l'hiver, le 19 décembre, et que, les deux fois, une fête de Consus précède la sienne de trois jours, le 20 août et le 15 décembre, intervalle qui suffit à attester une liaison entre les deux fêtes et les deux divinités, le dieu de l'engrangement, de la mise en réserve de la récolte, et la déesse de l'Abondance engrangée. Or le 21 août, à l'autel souterrain de Consus sur le Champ-de-Mars, officient ensemble le *flamen Quirinalis* et les vierges vestales, tandis que, après l'intervalle de trois jours, dans la chapelle d'Ops *in regia*, on peut déduire du texte de Varron (*De lingua latina*, 6, 21) que les vierges vestales officient seules.

Ainsi, les flamines majeurs semblent étrangers à l'administration des trois fonctions telle qu'elle se pratique dans la *regia*. Même le premier, le *Dialis*, ne fait, pour des sacrifices périodiques qu'y déléguer sa femme, à vrai dire presque aussi sacrée que lui-même. Mais alors, qui pénètre dans les deux chapelles secrètes de Mars et d'Ops ?

Pour la chapelle d'Ops, la phrase de Varron à laquelle j'ai fait allusion dit exactement ceci : « Il y avait dans la *regia* une chapelle d'Ops Consiva qui était tellement sainte que seuls pouvaient y pénétrer les *virgines Vestales* et le *sacerdos publicus* », c'est-à-dire d'une part les vierges vestales, d'autre part le « prêtre de l'État », le Grand Pontife. Le droit d'entrée de ce dernier se justifie sans doute par le fait que, à l'époque républicaine, il est le maître de maison, l'occupant de la *regia*, à la place du *rex*. Quant aux vierges vestales, il est naturel de penser que leur visite à cette chapelle, ou une de leurs visites au moins, avait lieu au jour de la fête de la déesse qui y résidait, aux Opeconsivia du 25 août, et sans doute venaient-elles pour un sacrifice, puisque Festus (p. 354 L³) parle d'un vase de type particulier qui était spécial aux sacrifices offerts *in sacrario Opis Consivae*.

Pour la chapelle de Mars, nous savons deux choses. Servius

(*Ad Aen.*, 8, 3; 7, 603) dit que, une fois la guerre déclarée et avant d'aller prendre son commandement, le général en chef désigné entrait dans le *sacrarium Martis* et faisait bouger les boucliers, puis la lance du *simulacrum* du dieu, en disant « *Mars, vigila!* » Ce général *imperator* est lui aussi, comme le grand pontife en d'autres matières, l'héritier du *rex* de la préhistoire, seul chef des armées selon toutes les légendes sans exception, depuis Romulus jusqu'au second Tarquin; sa visite au « Mars du roi » est donc naturelle. Mais nous savons aussi par Festus (p. 419 L²) qu'un sacrifice (non précisé) était offert *in regia* par des *Saliae virgines*, des « vierges saliennes », vêtues comme les prêtres guerriers *Salii, cum apicibus paludatae*; il est plus que probable, puisque les *Salii* sont des prêtres de Mars, que les *virgines Saliae* qui sacrifiaient dans la *regia* le faisaient dans la partie de la *regia* réservée à Mars.

Ainsi, outre l'*imperator* dans un cas et le *sacerdos publicus* dans l'autre, qui sont les remplaçants républicains du roi pour la conduite de la guerre et pour le contrôle de la religion, les cultes de seconde et de troisième fonction sont assurés, dans la maison royale, par des *virgines* : vierges saliennes, vierges vestales. Pourquoi? L'enseignement de la légende indienne de Yayāti nous aide à le comprendre.

Être vierge, rester vierge, ce n'est pas simplement être chaste. La chasteté est de l'ordre de la pureté, la virginité est en outre et d'abord de l'ordre de la plénitude. Une femme qui reste vierge conserve en elle, non utilisée mais non détruite, intacte, et comme renforcée par la volonté, la puissance créatrice qu'elle tient de la nature. Religieusement utilisée, la femme vierge est au plus haut point apte à symboliser, donc à assurer, la fonction de mise en réserve, la conservation « à toutes fins utiles » des diverses puissances dont ont besoin la société, et d'abord le chef de la société, le roi. Par là, les prêtresses vierges correspondent exactement dans le personnel sacerdotal à ce que représentent aussi, matériellement, dans la maison du roi, le *sacrarium Martis* et le *sacrarium Opis Consivae* : la force guerrière en réserve, l'Abondance engrangée. Dans la légende indienne, ce n'était pas par un culte, dans des chapelles, que la fille vierge de Yayāti assurait à son père la « mise en réserve » des avantages des diverses fonctions : c'était d'abord par sa chair, par les fils qu'elle avait exceptionnellement formés en elle et enfantés sans réellement cesser d'être vierge et dont chacun était spécialisé dans une des fonctions; puis c'était par les mérites acquis, stockés par elle-même, dans sa carrière définitive de vierge devenue ascète. Le jour où le roi, ayant succombé à l'un des risques inhérents à la fonction royale, a eu besoin de ces réserves, elles étaient

prêtes : les détenteurs et la détentrice n'ont eu qu'à les lui transmettre. Mais la structure rituelle de Rome, la structure légendaire de l'Inde donnent le même enseignement, la seconde avec des libertés d'imagination telles que cette « vierge mère », ces « fils de vierge », que ne pouvait se permettre un rituel comme le rituel romain, astreint à respecter les lois de la nature.

Il y a cependant une différence notable entre la légende indienne et le rituel romain. Toutes les fonctions sont présentes différenciellement dans les fils de la fille de Yayāti, y compris la première fonction, qui a même une représentation particulièrement importante, sous deux aspects : véracité sans défaut, pratique assidue des sacrifices. Dans la *regia* au contraire, il n'y a pas homogénéité entre la première fonction et les deux autres, ni dans l'étendue ou le statut des locaux, ni dans le personnel officiant. Mars et Ops ne sont qu'hébergés dans la *regia*, dans des chapelles spéciales, alors que l'ensemble des bâtiments sert aux actes de première fonction, notamment aux sacrifices que reçoivent Jupiter, Junon, plus précisément, autant que nous sachions, à trois sacrifices, ceux que reçoivent : 1^o Jupiter à toutes les *nundinae*, 2^o Junon à toutes les calendes, 3^o Janus au début de chaque année. Semblablement, les vierges n'assurent le culte que dans les deux chapelles, pour Mars et pour Ops, alors que, pour les cultes des divinités « souveraines », de première fonction, en dehors du *rex* lui-même qui sacrifie à Janus aux Agonalia du 9 janvier (Ovide, *Fastes*, I, 318; Varron, *De lingua latina*, 3, 12), ce sont encore des femmes, et seulement des femmes, qui opèrent, mais des prêtresses mariées, et même des prêtresses pour lesquelles le mariage est une condition et un élément important de leur statut sacerdotal : c'est la *flaminica Dialis* (j'insiste : elle, non son mari) qui sacrifie tous les neuf jours à Jupiter (Macrobe, I, 16, 30), c'est la *regina sacrorum* qui sacrifie à Junon le premier jour de chaque mois (Macrobe, I, 15, 18). On découvre donc ici une structure remarquable :

1^o les seuls mâles opérant dans la *regia* sont le *rex* et ses représentants républicains (*imperator* ; *sacerdos publicus*) ;

2^o en dehors d'eux, les activités religieuses de la *regia* sont assurées par des femmes ;

3^o par des prêtresses mariées pour les divinités de première fonction ;

4^o par deux types de prêtresses vierges pour les divinités de seconde et de troisième fonction.

Ce qui signifie que, au niveau de la première fonction, celui

du *rex* céleste Jupiter, et aussi, par essence, au niveau propre du *rex* terrestre (d'où ses rapports particuliers, parmi les trois flamines majeurs, avec le flamme de Jupiter), il n'y a pas de mise en réserve : la vie religieuse, politico-religieuse, y est une actualité, un *do ut des* continu. Pour la guerre, qui n'est heureusement pas permanente et qui a d'abord été saisonnière, et pour l'Abondance engrangée, qui est par nature saisonnière, la mise en réserve des puissances de Mars et d'Ops est au contraire le seul moyen d'en assurer le maintien continu à la disposition du roi.

Peut-être faut-il joindre à cette identité de statut un parallélisme formulaire, de même sens, entre les rituels des deux *sacraria*. Quand le général en chef vient toucher les lances de Mars avant de prendre son commandement, il dit : *Mars, vigila!* Et nous savons (Servius encore, *ibid.*, 10, 228) qu'une fois dans l'année, les vierges Vestales abordent le *rex* en lui disant : *Vigilasne rex? Vigila!* Servius ne précise pas dans quelle circonstance cette démarche a lieu, mais nous ne sommes pas sans moyen d'interprétation. La glose est attachée à un vers de l'Énéide et signale que Virgile emploie dans ce passage, à peine modifiée, une expression rituelle. Or, dans Virgile, les circonstances sont claires : c'est une suite de l'épisode des vaisseaux troyens incendiés et changés en nymphes. Tandis qu'Énée s'est embarqué pour chercher des renforts, Turnus et les Latins ont réussi à mettre le feu à la flotte qu'il a laissée au mouillage devant son camp, près des bouches du Tibre. Mais Cybèle a aussitôt métamorphosé les carènes en nymphes et c'est la principale de ces nymphes qui, nageant à la rencontre d'Énée, s'accroche à son navire et lui dit : *Vigilasne, deum gens Aenea? Vigila!* Or il est aisé de voir que, dans cet épisode de l'incendie des vaisseaux, Virgile s'est plu à réunir les équivalents des diverses divinités auxquelles un culte est rendu aux Volcanalia, fête de Vulcain contre les incendies et, d'abord très probablement, étant donné la saison, contre l'incendie des récoltes, des moissons engrangées¹. Ces divinités sont Vulcain en tant que feu, Ops, les Nymphes avec — sans doute — Juturne à leur tête, et Quirinus : simplement, dans l'épisode de l'Énéide, « Ops » est traduite en grec par « Cybèle » (ce qui est usuel dès l'époque de Virgile²); la principale nymphe reçoit un autre nom (Cymodocée) — Juturne étant patronne de fontaines terrestres et d'ailleurs, pour Virgile, ennemie des Troyens;

1. Sur Volcanus et les Volcanalia, v. *La Religion romaine archaïque*, p. 315-317.

2. Tibulle, I, 4, 68; Ovide, *Tristes*, 2, 24, etc.

et Quirinus, impossible puisqu'il n'est pour Virgile que Romulus divinisé, est remplacé par Énée lui-même, préfiguration ordinaire de Romulus dans le poème¹. Or les Volcanalia sont célébrés le 23 août, c'est-à-dire au milieu des trois jours intercalés entre les Consualia du 21 et les Opiconsivia du 25 et forment sûrement, avec ces deux fêtes, un ensemble structuré. Il est donc probable que, si Virgile prête à la nymphe, à la suite d'une scène inspirée des Volcanalia, les mots, l'appel que les Vestales adressent au *rex* dans une circonstance rituelle non précisé, c'est qu'il s'agit d'un appel qui se faisait à la suite des Volcanalia, c'est-à-dire soit aux Opiconsivia mêmes, soit juste avant. Cela est intéressant par ce que l'appel de l'imperator dans le *sacrum Martis*, et l'appel des Vestales au *rex* dans la zone cultuelle d'Ops Consiva emploient le même mot : *vigila*. Contre l'ennemi que Rome va bientôt combattre, et sans doute contre le feu qui menace l'abondance engrangée, ce qui est demandé dans la *regia* au second et au troisième niveau fonctionnels, c'est la « vigilance », soit du dieu Mars, soit du roi. La vigilance, qui précède l'action, qui attend et surveille mais ne se manifeste pas, est bien l'attitude qui s'accorde avec la sorte de biens mystiques que sont censées contenir les deux chapelles de la *regia* : des avantages, des chances, des moyens mis en réserve, en deçà de leur utilisation, prêts pour cette utilisation.

★

Il y aura lieu d'interroger les autres sociétés indo-européennes anciennes dont les mécanismes royaux sont plus ou moins bien connus. Si l'Irlande, avec Medb et Clothru, confie la fonction royale ou le salut du roi, *rí* ou *ardrí*, à des femmes qui ne sont nullement des vierges, les Celtes de Grande-Bretagne, les Gallois, rejoignent les Romains par une indication légendaire, unique et brève, mais importante : au début de la quatrième branche du Mabinogi, il est dit que le roi-magicien Math, sauf en temps de guerre, devait toujours tenir ses pieds dans le giron d'une fille vierge². Les réflexions que nous venons de faire sur les rapports des vierges et du *rex* expliquent dans son principe, sinon dans sa forme, cette étrange condition.

1. *Volcanus (ignis)* : *Énéide*, V, 662 (cf. 660) et IX, 76; *deum genetrix Berecynthia, Mater, Cybele*, IX, 92, 94, 108, 117 et X, 220; *aequoris deae, pelagi nymphe*; IX, 102-103 et X, 220-221, 231; *Cymodocea*, X, 225; *Énée*, 219-261; sur Énée comme préfiguration de Romulus, v. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 337-422 (« Un dessein de Virgile »).

2. *Ymlyc croth morwyn*, William John Gruffydd, *Math vab Mathonwy*, 1928, p. 2. Sur la structure de la première partie de cette branche du Mabinogi (les enfants de Don), v. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 130-132; sur la structure de la deuxième (les enfances de Lleu), *Mythe et Épopée*, I, p. 189, n. 1.

Quant aux Scandinaves, ils se conforment à la fois au modèle romain et au modèle indien : comme à Rome, le souverain et la souveraine ont des auxiliaires vierges, mais, comme dans l'Inde, la première fonction est, de ce point de vue, homogène aux autres, servie comme les autres. De plus, le témoignage n'est ni rituel comme à Rome, ni romanesque comme dans l'Inde, mais théologique et mythologique. Le voici.

Le plus haut niveau du panthéon scandinave est occupé par un couple royal, Ódinn et Frigg, dans lequel la femme tout au moins a une conduite sans faiblesse, digne des matrones romaines : épouse sérieuse, bonne mère. Ódinn et Frigg sont d'ailleurs le modèle des ménages humains, qui se constituent avec leur permission; il existe une déesse mineure spéciale, une abstraction personnifiée, Lofn, dont Snorri (*Gylfaginning*, 36¹), définit ainsi le service : « Elle est si bienveillante et si bien disposée à l'égard de ceux qui l'invoquent qu'elle obtient la permission (*leyfi*) du Père Universel [= Ódinn] ou de Frigg pour la conclusion de leurs mariages, hommes et femmes, leur union eût-elle été d'abord interdite ou refusée. » Tel est le couple, où la compagne du roi des dieux, comme la *regina* romaine, participe modestement mais activement à la fonction souveraine de son mari. Quels collaborateurs connaît-on à Ódinn et à Frigg ?

Au troisième niveau, celui de l'abondance, ils ont à leur disposition la déesse Fulla, c'est-à-dire une synonyme de la romaine Ops, l'Abondance personnifiée. Fulla n'est pas une divinité Vane comme on pourrait l'attendre, mais bien une « Asine ». Elle est spécialement attachée à la personne de Frigg. Snorri (*Gylfaginning*, 22²) la définit ainsi : « Elle porte les cheveux tombants, libres (*laushár*), avec un lien d'or (*gullband*) autour de la tête; elle porte le coffret de bois de Frigg (*eski Friggjar*), s'occupe de ses chaussures (*gætir skóklæða hennar*) et est la confidente de ses décisions secrètes (*launráð*). » Son étroite liaison avec le couple souverain est confirmée par un trait du mythe de Baldr : du fond des Enfers, du royaume de Hel, Baldr et sa femme n'envoient de présents qu'à trois Ases : l'anneau magique Draupnir à Ódinn, une jolie blouse et d'autres objets non spécifiés à Frigg, une bague d'or à Fulla (*Gylfaginning*, 34 fin³). Les vierges ne sont pas nombreuses chez les Ases : celle-ci, l'Abondance au service du couple royal, est vierge : *hon er mæd*.

Au second niveau, guerrier, par une évolution propre aux Germains, le dieu souverain Ódinn est plus directement engagé

1. *Snorra Edda Sturlusonar*, édition Finnur Jónsson, 1931, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. *Ibid.*, p. 67.

que ne sont les dieux souverains de l'Inde et même de Rome : témoin ses rapports avec les combattants, dans la bataille même et, par-delà, dans la Valhöll où il accueille les morts héroïques. Or ses auxiliaires dans cette fonction ne sont pas des personnages masculins, mais les *Valkyrjur*, qui assurent le service des festins perpétuels de la Valhöll et, d'abord, en recrutent les convives. « Óðinn, dit Snorri (*Gylfaginning*, 22 fin ¹), les envoie dans toute bataille, elles choisissent ceux des hommes qui tomberont *þær kjósa feigd á menn*) et décident de la victoire (*ráða sigri*). » Or les Valkyries, sauf accident romanesque, sont et restent vierges. Dans un récit de Saxo Grammaticus ², elles se présentent elles-mêmes à un héros en disant que « le sort des guerres, *fortuna bellorum*, est surtout réglé par leurs interventions, *suis ductibus auspiciisque*, qu'elles participent souvent aux combats, *praeliis interesse*, sans se laisser voir de personne, et, par des secours clandestins, assurent le succès à leurs amis ». Mais l'historien les introduit d'abord d'un mot non moins important dans leur signalement : *virgines*.

Quant au premier niveau, à la souveraineté proprement dite, à qui Óðinn, un Óðinn évhémérisé, doit-il la possession, l'existence même de son premier royaume scandinave, étape danoise dans sa marche vers l'Upland suédois ? A une déesse, Gefjun. Et voici la phrase que lui consacre Snorri dans l'énumération des « Asines », juste avant de parler de Fulla (*Gylfaginning*, 22 ³) : « Gefjun est vierge (*hon er mæð*) et celles qui meurent vierges la servent dans l'autre monde » (*ok henni þjóna þær, er meyjar andaz*). Telle est la définition théologique, mais elle a aussi une légende, historicisée (*Ynglingasaga*, 5; cf. *Gylfaginning*, 1). Arrivant au bord des détroits de la Baltique, le « roi » Óðinn envoie Gefjun plus au nord, chez le roi suédois Gylfi, pour lui demander des terres. Le Suédois lui accorde — variante d'un thème bien connu ⁴ — ce qu'elle pourra labourer en un jour et une nuit. Alors elle se rend dans le pays des géants, s'y fait faire (elle, la vierge, protectrice des vierges) quatre fils par un géant, les transforme en bœufs, les attelle à une charrue, et ils labourent si énergiquement dans le royaume de Gylfi qu'ils en détachent un grand morceau; et ce morceau, lancé vers le sud, par-dessus la côte, devient l'île danoise de Seelande, le premier royaume d'Óðinn, dans lequel, d'ailleurs, il ne restera pas, puisque sa vocation est de régner en Suède même, à la

1. *Ibid.*, p. 40.

2. Dans l'épisode de Balderus-Hotherus, III, II, 4 de l'édition de Jørgen Olrik et Hans Ræder, 1931; sur cet épisode, v. *Du mythe au roman*, 1970, appendice III.

3. *Snorra Edda*, p. 38.

4. Cf. *Mythe et Épopée*, I, p. 234, n. 1.

place de Gylfi. Ainsi, Gefjun a rendu à son maître le plus urgent des services dont a besoin un roi : elle lui a procuré, matériellement, un royaume¹. Les exégètes sont naturellement embarrassés par cette contradiction : Gefjun, comme déesse, est vierge et protectrice des vierges; Gefjun, dans « l'histoire », se fait faire quatre fils par un géant pour donner au roi un royaume². Or la légende de Mādhavī met en scène la même aporie : vierge de vocation et destinée à passer ensuite toute sa vie dans la virginité, elle se fait d'abord faire, par obéissance, les quatre fils qui, avec elle, au jour du besoin, restaureront le roi son père, et qui, dans l'immédiat, avec elle, le libèrent de la honte de refuser une aumône.

Ces rencontres, qui ne sont pas banales, engagent à admettre que les penseurs indo-européens avaient déjà constitué une théorie bien articulée des services irremplaçables que des collaboratrices vierges, durablement vierges, réserves vivantes de puissance et d'efficacité, rendaient à leurs rois, soit sur les trois niveaux fonctionnels, soit seulement, comme à Rome, sur le second et sur le troisième.

La suppression, ou plutôt même le retournement, de la condition virginale dans la légende irlandaise, qui est par ailleurs si proche de celle de Yayāti et de Mādhavī, pose un problème que je confie aux celtisants : l'Irlande fait front sur ce point à une remarquable coalition de l'Inde, de Rome, de la Scandinavie et du pays de Galles.

1. Il s'agit bien de la terre comme matière d'un royaume (première fonction), et non de la terre en tant que nourricière (troisième fonction) : v. une situation semblable, *Mythe et Épopée*, I, p. 596-597. Je ne vois pas quels éléments de Vegetationsgöttin contiendrait le dossier de Gefjun (Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*², 1957, p. 329-331).

2. Et même, dans la version la plus évhémériste (*Ynglingasaga*), quand Óðinn émigre du Danemark en Suède, elle reste en Seelande, épouse Skjöldr et se trouve ainsi à l'origine de la dynastie danoise des Skjöldungar.

CONCLUSION

Ici s'arrêtent la tâche et la prétention de l'enquête et, si l'on peut dire, la garantie de la mythologie comparée, compagne et non rivale des mythologies séparées. Une ascèse dont la nécessité s'est plusieurs fois, et sévèrement, fait sentir interdit à l'ouvrier de pousser plus outre. Du moins peut-il, avant de poser l'outil, reconnaître que beaucoup, que l'essentiel, en tout cas le plus séduisant reste à faire, et décrire dans une courte débauche verbale les perspectives qu'il entrevoit.

Une sorte d'étude de logique se propose d'abord. Ces trois dossiers, dont chacun a jalonné trois ou deux lignes d'évolution divergentes à partir d'un prototype commun, engagent à regarder de plus près les points où ces lignes se sont séparées, à observer les conséquences sans doute inéluctables de ces écartements et à tâcher d'en rendre compte par ce qu'on sait ou imagine des temps, des lieux et des hommes. Le premier essai offre une matière de choix à cette tentation : au terme de l'évolution, les conflits divins dont Starcatherus, Śisupāla, Héraclès sont l'enjeu n'ont plus le même ressort, et l'intervalle entre la sympathique victime de Héra et le haïssable adversaire de Kṛṣṇa-Viṣṇu est immense, la médiation de l'ambigu protégé d'Ódinn permettant cependant de rétablir leurs rapports distendus. Au terme de la seconde étude, c'est un sorcier préhistorique, indo-iranien, qu'on voit se normaliser d'un côté en prêtre, en roi de l'autre, à travers deux sortes de révolution idéologique, la brahmanique et la zoroastrienne. Dans la troisième, l'épopée irlandaise et l'épopée indienne présentent encore, à peu près à la même place dans la théorie de la royauté, les figures homologues des filles de rois suprêmes Medb et Mādhavī, mais celles-ci sont à la fois équivalentes à certains égards, et, à beaucoup d'autres, opposées, comme d'ailleurs les péchés de l'indien Yayāti et de l'iranien

Yima développent leurs effets sur une même ligne, mais en sens inverse. Chacune de ces transformations a des répercussions sur l'ensemble des types ou des romans étudiés ici : morcellement, formation de nouveaux équilibres autour de nouveaux centres, etc. On voudrait pouvoir mettre toute cette vie des concepts en formules, en tableaux, non certes dans l'espoir de déterminer des lois, mais pour reconnaître des tendances, pour dégager de ces quelques courbes tracées sur deux ou trois mille ans un petit chapitre de la dynamique de l'esprit humain, — chapitre qui serait d'autant plus intéressant que la réflexion, la recherche intellectuelle, consciente, des individus n'y apparaîtraient pas sans doute comme le ressort principal des changements. L'entreprise est probablement possible, mais dans l'humilité et la docilité, c'est-à-dire à condition de ne jamais réduire les faits à des modèles, à des systèmes préfabriqués, et, sous le couvert de la formalisation, de n'en pas détruire le relief, le détail, l'équilibre.

Puis, élargissant les questions, il faudrait replacer ces essais dans les espèces théologiques ou idéologiques dont ils ne donnent que des exemples particuliers. Le héros, le sorcier, le roi que la comparaison vient d'évoquer du fond des millénaires, telle l'ombre de Darius sortant du tombeau à l'appel de son lamentable héritier, n'ont pas tout dit de leur message. Les traits les plus étranges de chacun d'eux renvoient à de plus vastes tableaux. La naissance en forme prodigieuse, l'opération de chirurgie humanisante qui caractérisent Śisupāla comme Starcatherus, épisodes ici et là d'un conflit de divinités, ouvrent le problème des rapports — affinités, incompatibilités — entre les monstres et les divers types de dieux ou de héros, notamment les dieux indo-européens des deux premières fonctions, la souveraine sous ses deux aspects et la combattante, la troisième fonction, l'économique, n'étant guère concernée. Kāvya Uśanas, Kay Ūs sont d'éphémères témoins ou comparses dans l'immense mécanisme dualiste qui, partout dans le monde indo-européen, oppose les principales sortes d'êtres surnaturels, dieux et démons, dieux et géants, établissant cependant entre certains d'entre eux des solidarités, voire des parentés, sûrement essentielles. Quant au statut mystique du roi, il dépasse, bien entendu, les chances et les infortunes précises de Yima, de Yayāti, d'Eochaid.

Enfin ce n'est certainement pas un hasard si ces trois petits ensembles épiques ont survécu aux migrations et aux établissements, prospéré à travers les révolutions religieuses et les hardiesses novatrices des premières philosophies explicites, et sont devenus la matière d'œuvres d'art estimables. La romantique psychologie des profondeurs peut et doit s'en emparer. Par-

delà leurs affabulations propres, tous trois sont fondés sur ce qui émeut le plus profondément le sentiment et la réflexion des hommes : l'expérience interne de leur liberté et la double expérience, externe et interne, des limites de cette liberté. Héraclès et ses frères de l'orient et du septentrion font leur carrière dans le redoutable honneur que de puissantes divinités leur accordent de s'intéresser à eux : disputé, écartelé entre Viṣṇu et Rudra, entre Ódinn et Þórr, entre Héra et Athèna, c'est l'homme même, l'homme d'action et de passion qui s'observe, se découvre et se décrit. C'est encore l'homme qui, avec Kay Ūs sinon Kāvya Uśanas, se joue l'illusion tragique d'être autonome, de choisir entre les démons et les dieux ; quelques merveilleux privilèges dont il rêve — contre la mort, contre le vieillissement — se réalisent dans cette littérature et le distraient pour un temps des dures lois de la vie. En Eochaid Feidlech, en Yayāti, au-delà du roi comme tel, il y a le père avec ses fils, ses filles et ses petits-fils, c'est-à-dire encore l'homme, dans le lieu de ses joies, déceptions, embarras les plus ordinaires, et, parallèlement, Yayāti et Yima, avec leurs crises d'orgueil et le renversement de leur fortune, répètent l'inégale bataille que chacun de nous livre plusieurs fois dans sa vie à son génie le plus familier sous l'œil impitoyable de quelque dieu.

Tels sont les trois domaines d'enquête, plus riches peut-être de rêveries que de substance, qui jouxtent le champ défriché. S'il est permis d'ajouter l'équivalent d'un drame satyrique à cette trilogie de nobles projets, j'avouerai m'être posé, en rédigeant le second essai, une question peut-être irrévérencieuse. Si, au lieu d'une fameuse fable grecque, le docteur Sigmund Freud avait entendu parler des embarrassantes situations qui menacent de mettre fin à la carrière de Kāvya Uśanas comme à celle de Kay Ūs, et des procédures qui dénouent l'aporie — le salut réciproque du maître qui a bu le disciple et du disciple qui gémit dans les entrailles du maître, devenu ainsi son père et sa mère ; le salut réciproque du grand-père et du petit-fils, l'âme future du second obtenant la grâce du premier qui le porte, virtuel, à travers un père à naître, dans son sac à semence —, que serait aujourd'hui l'imagerie centrale de la psychanalyse ?

APPENDICES

APPENDICE I

EXTRAITS DE LA « MYTHOLOGIE DES INDOUS » DE LA CHANOINESSE DE POLIER

Poursuivant la réhabilitation de la « Mythologie des Indous ¹ », je copie les pages qui décrivent la mort de Jarāsandha ², celle de Śiśupāla ³ et l'aventure de Yayāti ⁴. Le lecteur préférera sans doute observer lui-même les altérations que les légendes ont subies dans cette première présentation du Mahābhārata en une langue occidentale.

1. *Jarāsandha*.

[Yudhiṣṭhira vient de faire avertir Kṛṣṇa qu'il a l'intention de célébrer un *rājasūya* et qu'il a besoin de son aide pour remplir les difficiles conditions de cette entreprise.]

— Qu'est-ce donc, demanda M. de Polier, que ce Raisoo-yuc [= *rājasūya*] ?

— Cette solennité, répondit le docteur [= Ramtchund, instituteur de M. de Polier], autrement appelée la fête des Rajahs, ne pouvait se célébrer que par un monarque qui eût vaincu et subjugué tous les autres souverains de la terre. Il fallait que, volontairement ou par force, tous les Rajahs de l'univers se trouvassent rassemblés chez celui qui tenait le Raisoo-yuc. Et cette solennité demandait tant de choses que, quoique Judister [= Yudhiṣṭhira] fût rétabli dans ses États, il n'aurait pu en venir à bout sans le secours de Chrisnen [= Kṛṣṇa]. Mais quoique, en lisant ces lettres de ses protégés, le fils de Basdaio [= Vasudeva] sût déjà ce qu'il avait à faire, il voulut encore paraître consulter.

1. Ci-dessus, p. 84, n. 1. Je rectifie l'orthographe et la ponctuation.

2. T. I, p. 603-614; v. ci-dessus, p. 96-105.

3. T. I, p. 614-619; v. ci-dessus, p. 59-75.

4. T. I, p. 399-405; v. ci-dessus, p. 166-172 et 266-271.

Ainsi, appelant Oudho [= Uddhava], il lui demanda son avis. « Puisque les Pandos [= Pāṇḍava], lui dit-il, n'ont commencé les préparatifs du Raisoo-yuc que dans la confiance que je leur aiderais, et puisqu'il est temps que les Rajahs qui, détenus dans les fers, ont réclamé ma protection soient délivrés, croyez-vous, Oudho, qu'en me rendant au désir de mes cousins ces deux objets puissent être remplis ? »

Oudho, animé par un esprit prophétique, connaissait les intentions du chef des Yadous [= Yādava]. Ainsi il répondit : « Les difficultés qui se rencontrent à la célébration du Raisoo-yuc ne peuvent avoir échappé à la pénétration d'un prince aussi sage que l'est Judister; il a certainement considéré que, par ses seules forces, il ne pourrait subjuguier les Rajahs des quatre points de l'univers. Cependant il prépare cette solennité avec la ferme confiance que, par ton puissant secours, son entreprise aura une heureuse issue. C'est pourquoi, ô Chrisnen, je te conseille de te rendre à son invitation, et cela d'autant plus que, le moment étant arrivé de délivrer les captifs qui gémissent dans les fers de Jerashind [= Jarāsandha], le yuc [= *yajña*, sacrifice] annoncé par Judister est une occasion de le punir parce que, trop orgueilleux pour se rendre à l'invitation du chef des Pandos, il faudra l'y contraindre et, quelque confiance qu'il ait mise jusqu'ici dans ses forces, qui surpassent celles de dix mille éléphants, et dans son invulnérabilité, je prévois cependant que Bhim [= Bhīma], le second des Pandos, son égal à tous égards, soutenu par toi, le vaincra infailliblement et qu'ainsi les deux objets qui t'occupent seront remplis. »

— Mais pourquoi, demanda M. de Polier, Chrisnen a-t-il jusque là épargné Jerashind ? Ne pouvait-il pas lui ôter la vie comme à tant d'autres ?

— Il l'aurait pu certainement, reprit le docteur, mais Chrisnen comme être divin, connaissait les décrets du destin; il savait le temps fixé pour la mort de Jerashind, qu'il ne pouvait être tué que par Bhim et dans un moment où lui, Chrisnen, serait présent; c'est pourquoi non seulement il ne le tua pas lui-même, mais il empêcha encore Buldhader [= Baladeva, ou Balarāma, frère de Kṛṣṇa] de le tuer. Et Oudho, inspiré, qui savait aussi ces circonstances, pouvait à coup sûr prédire l'événement. Quoi qu'il en soit, tous les Yadous applaudirent au conseil qu'il donnait au fils de Basdaio. Alors celui-ci ordonnant à l'instant les préparatifs de son départ, il le fit le lendemain avec autant de pompe que de magnificence, accompagné des plus nobles chefs de sa tribu et d'un nombreux corps de troupes, et suivi d'une multitude d'éléphants, de chameaux transportant les bagages et d'une quantité de chariots chargés de trônes, de couronnes, d'armes de toutes espèces. Des messagers précédaient Chrisnen, chargés d'aller annoncer aux Rajahs captifs de Jerashind qu'il avançait à leur secours. Traversant ainsi le royaume moderne de Soorethe [= Surāṣṭra], il vint sur les frontières de Meevat [= Meerath?],

où il trouva le Rajah Judister qui s'avavançait à sa rencontre, accompagné de Munis, de Bramines, de chœurs de musique instrumentale et vocale, qui précédaient un cortège aussi brillant que nombreux. Comme le fils de Basdaio, plus jeune que Judister, voulait toujours lui rendre les respects dus à l'âge, ce Rajah se hâta de le prévenir et, tombant à ses pieds, il arrosa ses mains des larmes de joie que lui faisait répandre la faveur que l'incarnation [= Kṛṣṇa, incarnation de Viṣṇu] lui accordait. Chrisnen, le relevant, l'embrassa, fit le plus tendre accueil à ses quatre autres cousins, puis, s'acquittant des respects qu'il rendait toujours aux Rishis, Munis et Bramines, il s'avança avec eux vers Aindraprest [= Indraprastha] ou Dehli, capitale des États de Judister.

... Peu de jours après l'arrivée de Chrisnen, le chef des Pandos convoqua une assemblée des quatre castes où se trouvaient les plus célèbres Bramines. S'adressant à Chrisnen, qui la présidait, il lui dit « que par son arrivée à Aindraprest, il se sentait déjà élevé jusqu'aux cieux et en état de tout entreprendre; qu'en osant concevoir le grand dessein de célébrer le Raisoo-yuc, il avait compté sur la constante affection que le fils de Basdaio avait toujours daigné témoigner aux Pandos; que, quoiqu'il sût qu'aux yeux du créateur de l'univers tous les hommes étaient égaux en mérite, il croyait cependant que ceux qui, sentant le besoin qu'ils avaient de l'assistance divine, la demandaient avec foi et humilité, avaient le bonheur de l'obtenir ». Le discours de Judister parut plaire à l'incarnation. Elle l'assura que sa confiance ne serait point déçue et que le créateur de l'univers lui accorderait sa protection. « Je vois, ajouta-t-elle, que vous avez déjà préparé les choses nécessaires aux sacrifices, mais il faut à présent s'occuper à rassembler ici les monarques et les guerriers des quatre parties du monde, et c'est à vos quatre frères, que leur valeur met fort au-dessus de tous les Deiotas [= *devatā*, divinité], de les amener à Aindraprest. Ainsi que Bhim aille à l'occident, Arjoon [= Arjuna] au nord, Schecdaio [= Sahadeva] au midi, Nakul [= Nakula] à l'orient. Quant à vous, Judister, en attendant leur retour, préparez tout pour commencer votre yuc. »

Les victoires des quatre Pandos ayant été aussi rapides que leur course, ils revinrent bientôt, suivis de tous les monarques qu'ils avaient vaincus et amenant avec eux un butin et des richesses immenses. Mais Jerashind leur avait résisté, seul il n'avait pu être subjugué. Judister, consterné, voyant par cette circonstance tout son projet anéanti, témoigna à Chrisnen toute l'angoisse que lui donnait cette idée. Oudho, présent à la conversation des deux cousins, prit la parole. « J'ai toujours été dans l'opinion, dit-il, que Jerashind ne peut être vaincu comme les autres Rajahs. Pour l'amener à un combat singulier, il faut user de stratagème. Ainsi, que Chrisnen, Bhim et Arjoon se rendent chez lui déguisés en Zennadars [= astrologues].

Il n'a pas son égal en générosité : la libéralité, dit-il, est le premier devoir d'un monarque, tout périt dans le monde, mais le nom d'un homme libéral vivra toujours. »

— Il pouvait l'être, interrompit M. de Polier, puisqu'il s'était approprié les richesses de 20 800 Rajahs.

— Aussi, reprit le docteur, Oudho assura-t-il que ce renom lui tenait tant à cœur que, en s'annonçant chez lui comme de pauvres Bramines, ils étaient sûrs non seulement d'être admis, mais encore d'obtenir tout ce qu'ils pourraient lui demander.

Chrisnen approuvant le conseil d'Oudho, les trois cousins, sous le costume de Zennadars, se rendirent à Mogah [= Magadha]. Ils furent introduits chez le Rajah qui, en les voyant, connut d'abord à leur langage ainsi qu'aux marques qui distinguent les Kättris [= kṣatriya] que ces trois étrangers n'étaient pas des Bramines. Malgré cela les recevant comme tels, il leur dit : « O Bramines, que désirez-vous de moi ? Quoi que vous me demandiez, du plus modique don à celui d'un royaume, vous ne vous en irez point sans l'obtenir, et quoique je sois convaincu que vous n'êtes pas des Zennadars, cette idée n'influera pas plus sur moi que les représentations de Soucker [= Śukra] sur Baly [= Bali]. Ainsi parlez hardiment. » Chrisnen s'avançant alors lui demanda le samgram [= *saṃgrāma*], ou combat singulier, en ajoutant : « Puisque tu connais que nous ne sommes pas des Bramines, apprendes encore que voilà Bhim, le second des Pandos, Arjoon son frère, et moi leur cousin. » A ces mots Jerashind se tournant vers ses courtisans et souriant avec mépris, s'écria : « J'admire l'insolence de ce bouvier, auquel j'ai si souvent fait prendre la fuite et qui, trop heureux de sauver sa vie, ose encore me provoquer à un nouveau combat. Eh bien, j'y consens, j'accorde le samgram. Tu n'es échappé de ma main qu'en abandonnant Mathra [= la ville de Mathurā], en te sauvant dans la mer, mais où te réfugieras-tu à présent ? Cependant, ajouta-t-il, il m'est trop odieux de me battre avec un mortel que j'ai déjà vaincu ; Arjoon est trop jeune, trop délicat, il ne prétend sans doute pas à l'honneur de lutter avec moi ; Bhim, plus vigoureux, est le seul entre vous digne de l'essayer s'il en a le courage. Qu'on lui donne d'autres vêtements et qu'il choisisse les armes dont il peut se servir. » Bhim ayant choisi la massue, Jerashind lui en fit apporter une et les deux champions, suivis de Chrisnen et d'Arjoon, se rendirent sur la place du combat, entourée des troupes du Rajah et d'une multitude de spectateurs.

Avant de commencer, Jerashind s'adressa à lui-même le Nemeskar [= *namaskāra*], ou adoration, qu'on doit à Dieu, puis il baisa sa propre main. Après quoi s'avançant contre Bhim, l'action commence, leurs massues s'entrechoquent avec une telle violence que la voûte des cieux redonde des sons qu'elles produisent. Bientôt brisées en éclats, il fallut recourir à la lance, à l'épée, à la hache. Toutes ces

armes réduites en pièces, les deux athlètes en vinrent aux coups de poing, avec tant d'égalité encore qu'on eût pu croire qu'ils avaient eu le même maître dans l'art du pugilat. Luttant ainsi pendant toute la journée sans le moindre avantage d'aucun côté, le soir, les trois cousins et Jerashind mangeaient ensemble et dormaient sous le même toit. Déjà vingt-sept jours s'étaient écoulés de cette manière, lorsque Bhim, par des signes, fit entendre à Chrisnen qu'il l'exposait à un trop grand danger, que cette lutte commençait à passer ses forces et que ses côtes étaient brisées et moulues des coups qu'il recevait, tandis que lui, Chrisnen, simple spectateur, n'en avait pas le moindre mal. Il ajouta que quant à lui, sans la honte de s'avouer vaincu, il renoncerait volontiers à ce combat. Arjoon, comprenant le langage muet de son frère, pâlit de terreur, mais Chrisnen, répondant à Bhim par des signes plus expressifs encore que ne l'étaient les siens, lui reprocha ce découragement et cette méfiance au moment où il avait le succès entre les mains. Se levant alors et cueillant dans l'herbe une feuille, il la prit par la queue et, la déchirant du bas en haut, il montra à Bhim comment il devait le lendemain partager le corps de son adversaire. Bhim, comprenant son divin protecteur, sentit soudainement ses forces renaître. Rempli d'une nouvelle vigueur, en commençant le combat du jour suivant, il jeta Jerashind par terre et, avant qu'il pût se reconnaître, prenant de chacune de ses mains une de ses jambes, il lui partagea le corps jusqu'au sommet de la tête, comme Chrisnen avait déchiré la feuille.

— Mais comment Jerashind, jusque-là si égal en force, est-il tout à coup si inférieur ? demanda M. de Polier.

— Selon les explications des Bramines, répondit le docteur, Jerashind, sachant son horoscope, connaissait la seule manière dont on pouvait le mettre à mort. Il comprit que le signe de Chrisnen l'indiquait à Bhim. Cette idée glaçant son sang dans ses veines, l'affaiblit au même point que l'est un homme à son dernier moment. Ainsi toute la gloire de sa défaite n'appartient qu'à la divine incarnation. Mais, comme Bhim est l'instrument dont elle se sert, ce fut lui qui aux yeux des mortels recueillit les honneurs de la victoire. Chrisnen et Arjoon applaudirent, les Deiotas lui jetèrent des fleurs tandis que le peuple et l'armée, étonnés de la mort de leur souverain qu'ils avaient cru invincible, restaient immobiles. Sans perdre de temps le fils de Basdaio couronna le fils de Jerashind, lui ordonna de relâcher les captifs de son père. Alors, accompagné du nouveau Rajah de Mogah et de cette brillante suite, il reprit la route d'Aindraprest où tous les Bramines et les Rajahs de l'univers se trouvèrent rassemblés. Les chefs des Coros [= Kuru, Kaurava], Dirtratch [= Dhṛtarāṣṭra], Biskum [= Bhīṣma], Durdjohn [= Duryodhana] lui-même, s'y étaient rendus, Birmah, Mhadaio [= Brahma, Mahādeva ou Siva], toutes les hiérarchies célestes avec leurs chefs, les oiseaux, les animaux

de toute espèce s'y étaient réunis. Car, excepté les deux Raisoo-yuc célébrés par Rajah Ainder [= Indra], le chef du firmament, et par Rajah Bären [= Varuṇa], le souverain des mers, il ne s'en était jamais vu un pareil à celui que Judister allait célébrer. Tout le genre humain était dans l'étonnement et dans l'admiration de la profusion de l'or et des richesses employés aux ornements, aux vases et à l'appareil des sacrifices, mais un petit nombre de sages, en voyant Chrisnen présider à cette fête, comprenaient la raison pour laquelle elle surpassait celles qu'on avait vues jusqu'alors.

2. *Śitupāla*.

Tout étant prêt, les diverses charges à remplir dans les cérémonies étant distribuées, la solennité commença par un sacrifice; Judister [= Yudhiṣṭhira] vêtu d'une superbe tunique, mettant un cordon d'or dans les mains de Zennadars [= astrologues], tenant dans les siennes le Cusa [= kuśa] ou l'herbe sacrée, s'avance vers l'autel, offre l'oblation, et, en prononçant le nom de Narreye [= Nārāyaṇa], qui veut dire esprit, ou souffle divin, ses regards se tournent vers Chrisnen [= Kṛṣṇa], avec le sourire expressif de la reconnaissance qui, attribuant tous les succès de son entreprise à la présence de son divin protecteur, le regarde aussi comme le premier objet de son amour et de son offrande; cet acte préliminaire achevé, avant de commencer les poujas [= offrandes non sanglantes] particuliers, Judister, s'adressant aux chefs de sa famille, leur demande de décider l'importante question, qui, dans cette auguste solennité, doit avoir les honneurs du premier de ces sacrifices? Personne ne répondant, Schecdaio [= Sahadeva], le quatrième des Pandos [= Pāṇḍava], se lève et, d'un ton modeste et respectueux, il observe qu'en faisant cette question son frère aîné en savait déjà la réponse, car, ajouta-t-il, « il ne peut y avoir aucun doute à cet égard, et puisque Chrisnen est dans cette assemblée, le premier pouja doit s'adresser à lui, les Veds [= Védas] disant expressément que l'oblation qu'on lui présente a autant de vertu qu'un sacrifice offert à tous les Deiotas [*devatā*, divinité], de même qu'en arrosant la racine d'un arbre on donne du suc à sa plus petite feuille ». Chrisnen, continua l'orateur « est le créateur, le conservateur, le destructeur de l'univers, il est tout dans son unité, la terre et tous les êtres sont le corps dont lui seul est l'âme et l'esprit. Quant à moi, ajouta Schecdaio, je ne rendrai jamais de culte qu'à lui ». Plein de son sujet, il allait continuer son discours, mais Chrisnen l'arrêta. Cependant, la majorité de l'assemblée applaudissant à ce qu'il venait de dire, Judister, satisfait d'une décision qu'il avait désirée, lava les pieds de Chrisnen, versa cette même eau sur

sa tête, sur ses yeux, après quoi, arrangeant devant lui les superbes vêtements, les pierreries, les chaînes précieuses et tout l'appareil du pouja, il se mit en devoir de le commencer en se prosternant aux pieds de son divin protecteur. Mais tandis que le chef des Pandos s'occupait de ces saintes fonctions, que les Deiotas entonnaient les hymnes à Bhagavat, que les hommes pieux prononçaient leurs prières, une forte rumeur s'élève dans l'assemblée, plusieurs Rajahs orgueilleux murmurent de la prééminence accordée au fils de Basdaio. Plus irrité que tous les autres, Souspal [= Śisupāla], Rajah de Chanderi, se distingue par sa colère. Il n'a point oublié l'enlèvement de Roukmani [= Rukmiṇī] et sa honteuse défaite. Il n'aspire qu'à se venger. Le ressentiment qu'il conserve lui rend insupportable le nouveau triomphe de son rival. Se levant de sa place, la rage dans le cœur, la fureur dans les yeux, interrompant la célébration du pouja : « Comment, s'écrie-t-il avec arrogance, comment les Bramines peuvent-ils tolérer de tels abus ? Quels sont donc les titres, le rang, la dignité de Chrisnen pour lui mériter cette prééminence dans une aussi auguste assemblée, remplie des plus nobles individus, des plus savants Zennadars dont le moindre est plus qualifié que lui ? Ignorez-vous, ajouta-t-il, que les Yadous sont maudits, qu'ils ne porteront jamais le diadème, qu'on ne peut accorder aucune noblesse à l'être méprisable qui, désertant Mathra [= Mathurā], a cherché un domicile au milieu de la mer, pour y établir un repaire de bandits dispersés et fugitifs de toutes les parties de la terre, à la tête desquels il prétend introduire une nouvelle religion ? »

L'audace avec laquelle Souspal troublait l'auguste cérémonie, les propos outrageants qu'il prodiguait à Chrisnen commençaient à émouvoir les spectateurs. Mais le fils de Basdaio [= Vasudeva], les contenant par ses signes, les empêchait d'interrompre son ennemi. Toutefois son insolence s'accrut au point que, ne pouvant plus la supporter, plusieurs membres de l'assemblée, trouvant indécemment, indigne d'eux, et même criminel d'entendre ses blasphèmes, sortirent de l'enceinte où il les prononçait, tandis que Bhim [= Bhīma] et ses frères cherchaient leurs armes pour punir Souspal qui, de son côté, se préparait à combattre. Ainsi tout annonçait une scène de confusion et d'horreur qui, en interrompant les sacrifices, aurait empêché la célébration même du Raisoo-yuc. Mais Chrisnen, intervenant alors plus directement, défendit aux Pandos toute voie de fait, leur ordonnant d'empêcher tout ce qui pourrait y tendre, et, s'adressant à Souspal, il lui dit que, vu la circonstance, il voulait bien lui passer encore cent insultes, en l'avertissant que, cette mesure remplie, il le punirait lui-même. Cette magnanimité du fils de Basdaio, loin d'arrêter l'orgueilleux Rajah, l'irritant encore davantage, il dépassa bientôt les bornes prescrites. Alors Chrisnen, laissant un libre cours à sa justice, jette contre lui son anneau Sudarsun [= Sudar-

śana, disque de Viṣṇu] qui d'un seul coup lui abat la tête, dont il sortit une flamme qu'on vit pendant quelques moments se promener dans l'air, après quoi elle entra enfin dans la bouche de l'incarnation tandis que les serviteurs et les troupes de Souspal fuyaient dans le plus grand désordre.

— Dites-moi donc, docteur, ce que c'était que cette flamme ? demanda M. de Polier.

— C'était, répondit le docteur [= Ramtchund, l'instituteur du colonel de Polier], l'âme du Rajah. Mourant directement de la main de l'incarnation, elle reçut sa grâce, fut libérée des transmigrations et retourna au Baikunt [= Vaikuṇṭha, paradis de Viṣṇu] prendre la place qu'elle occupait comme portier de Vichnou.

— Quoi, reprit M. de Polier, Souspal était donc une des régénérations de ces portiers condamnés par la malédiction des Rischis à transmigrer trois fois sur la terre ?

— Précisément, dit le docteur, nous les avons vus régénérés dans les corps d'Herncashup [= Hiraṇyakaśipu] et d'Hernachus [= Hiraṇyākṣa], deux Daints [= *daitya*, démons] frères, qui furent l'occasion de deux descentes ou incarnations de Vichnou, l'une en sanglier, l'autre en homme lion. Leur seconde incarnation fut dans les corps de Raven [= Rāvana] et de Kuntchbeckaren [= Kumbhakarna] : elle nécessita l'incarnation de Ramtchund [= Rāma]. Et enfin, dans la troisième, ils luttèrent contre l'incarnation de Vichnou [en Kṛṣṇa] et furent libérés par elle des corps de Souspal et de son frère Denthebek, dans lesquels ils finirent le cours de leurs régénérations.

3. *Yayāti*.

... Jujat [= Yayāti] vivait dans le Sut-yuc ou premier âge. Selon les fables du Mahabarat, il était souverain de toute la terre et c'est à lui que remontait l'origine non seulement des Yadous [= Yadu, Yādava], la tribu dans laquelle naquit Chrisnen [= Kṛṣṇa], mais encore celle des Coros [= Kuru, Kaurava] et des Pandos [= Pāṇḍava], les deux branches collatérales qui se disputèrent l'empire dans la fameuse guerre du Mahabarat...

La réputation de Jujat était telle que, pendant que Rajah Ainder [= Indra] se trouvait absent des Sourgs [= *svarga*, ciel d'Indra] et sous le poids du Serap [= *śāpa*], ou malédiction d'un Rischî, les Deiotas [= *devatā*, divinité] en corps vinrent supplier ce premier souverain de la terre de venir gouverner les régions célestes, proposition trop flatteuse pour ne pas l'accepter. Jujat se rendit donc dans les Sourgs, où il fut reçu par le plus grand empressement de ses nouveaux sujets, mais Suchtely [= Śaci], femme de Rajah Ainder,

plongée dans la douleur par l'absence de son époux, indignée que les Deiotas voulussent le remplacer, refusa de reconnaître Jujat, le traita d'usurpateur, de Daint [= *daitya*, démon] et lui déclara que, à moins qu'il ne fit la guerre à cette race impie et qu'il n'enlevât la fille de Rajah Sund [= *Sunda*], leur chef, elle ne consentirait jamais à le reconnaître pour son souverain légitime.

Les conditions difficiles par lesquelles Sutchely voulait gagner du temps ne firent que stimuler l'ambition de Jujat. Après avoir déclaré la guerre aux Daints, pendant qu'il les combattait ouvertement d'un côté, il cherchait de l'autre tous les moyens d'avoir bientôt en sa puissance la fille de Sund, leur Rajah. Ayant appris par les émissaires qu'il avait en campagne, que la Princesse se baignait tous les jours avec ses femmes dans un très beau réservoir d'eau pratiqué pour cet usage à quelque distance du camp ennemi, Jujat, suivi d'un petit nombre de courtisans choisis, prit des chemins détournés pour s'y rendre et déjà la pièce d'eau s'offrait à ses regards lorsque, malgré les précautions qu'il avait prises pour n'être pas découvert, une des femmes de la Princesse, entendant quelque bruit, regarde à travers le feuillage, aperçoit un des cavaliers de sa suite et donne l'alarme aux autres baigneuses. La fille de Sund, voyant des étrangers, sort précipitamment de l'eau avec ses compagnes et, s'emparant des premiers vêtements qu'elle rencontre, elle laisse les siens sur le rivage, et s'enfuit avec ses femmes sans être arrêtée parce que, son déguisement trompant le Rajah et sa suite, il ne doute point que la seule femme qui reste et qui a dû se servir des habits de sa maîtresse ne soit la Princesse elle-même. Rempli de cette idée, Jujat s'approche, mais la baigneuse délaissée, remplie d'effroi et ne pouvant l'éviter par la fuite, se replonge dans l'eau tout habillée, au risque de se noyer. Le Rajah effrayé la tranquillise et lui donne de si fortes assurances qu'il respectera sa vertu, qu'elle consent enfin à accepter la main qu'il lui tend pour sortir du réservoir.

La satisfaction de Jujat égalait son impatience d'emmener la Princesse, mais les ordres qu'il donnait à sa suite, la manière dont il parlait à Daijany [= *Devayānī*] — ainsi s'appelait la baigneuse — annonçant un quiproquo, elle se hâte de le tirer d'erreur en lui apprenant le troc des vêtements, la fuite de sa maîtresse, et qu'il voyait en elle la fille de Soucker [= *Śukra* = *Kāvya Uśanas*], le Gourou des Daints, que l'emploi de son père obligeait à vivre avec eux, et qu'ainsi, quoiqu'elle fût Bramine, elle était attachée à la cour de la Princesse.

Très déconcerté par ces renseignements, le Rajah, au moment où il les a reçus, quitte Daijany en lui faisant des excuses de la méprise qui a causé son effroi. Mais, l'aventure devenue publique, aucun parti sortable ne se présente plus pour la jeune Bramine. Son père voit que, s'il veut la marier, il faut consentir à ce qu'elle épouse un Kättris [= *kṣatriya*]. Il instruit sa fille de cette dure nécessité et

Daijany, se soumettant à son sort, déclare à son père que, puisqu'elle ne peut prétendre à un Bramine, elle ne veut d'autre époux que Jujat. Le directeur des Daints ne voulant remettre à personne le soin d'une affaire qui l'intéresse autant, va lui-même trouver le prince qui, aussi humble qu'il a été respectueux avec Daijany, répond aux propositions de Soucker que, en qualité de Kättris, il n'oserait jamais élever ses désirs jusqu'à la fille d'un Bramine et que, s'il avait offert sa main à cette jeune personne, ce n'avait été que pour la sortir de l'eau, mais qu'il s'était retiré au moment où elle lui avait appris son origine. Quelques vraies que fussent ces excuses, Soucker ne les acceptant pas, Jujat consentit enfin à prendre Daijany pour femme, et elle lui donna cinq fils dont Yud [= Yadu] fut l'aîné et Corou [= Kuru, fâcheusement confondu ici avec Pūru] le cadet, mais si l'union de leurs parents fut bénie à cet égard, elle était d'ailleurs peu heureuse. Jujat, le plus grand Prince de la terre, n'était pas le plus fidèle des époux. Daijany était jalouse et ces défauts produisirent une alternative de querelles, de raccommodements et de rechutes de la part du Rajah, dont la femme se plaignit enfin à son père. Soucker, qui aimait tendrement sa fille, partageant son ressentiment, maudit son gendre et le condamna à tomber de la plus vigoureuse et brillante adolescence dans un état de vieillesse et de décrépitude totale. Cette punition rigoureuse durait déjà depuis quelque temps, le Rajah, faible, presque imbécile, n'était plus volage, et Daijany, rassurée sur sa fidélité, était obligée de lui rendre les soins qu'exigeait sa caducité. Elle lui demanda un jour comment il se trouvait de sa nouvelle existence. Cette question, plus ironique que tendre, rappelant Jujat à lui-même et au souvenir de ses erreurs, avec le plus sincère repentir il conjure Daijany d'oublier ses fautes et d'obtenir de son père, si ce n'est sa grâce entière, du moins qu'il puisse encore jouir de mille ans de jeunesse après lesquels il se résignerait sans peine à perdre la vigueur et la vie.

Daijany fut facile à émouvoir. Punie elle-même de n'avoir plus qu'un vieillard pour époux, elle s'employa avec zèle à demander à Soucker au moins quelque modification dans l'arrêt qu'il avait prononcé contre son mari. Mais, malgré l'envie qu'avait le directeur des Daints de contenter sa fille, il n'était plus en son pouvoir ni d'anéantir ni même de modifier sa malédiction à moins qu'il ne se trouvât un jeune homme d'assez bonne volonté pour consentir à céder au Rajah mille années de sa jeunesse et à se charger en échange d'autant d'années de sa décrépitude, — mais où trouver ce mortel généreux ? Des cinq fils qu'avait Jujat, l'aîné, Yud, trouva le moyen d'éluder la proposition sous le prétexte qu'en cédant à son père mille ans de sa jeunesse il commettrait un inceste avec sa mère. Ses trois frères puînés saisirent avidement ce sophisme, mais Corou, le cadet, ne consultant que la pitié et la tendresse filiales, accepta sans

balancer l'échange proposé. Un tel sacrifice méritait une récompense. L'empereur, en mourant, déshérita Yud, son fils aîné, ne laissa que de modestes apanages à ses trois autres fils et donna à Corou la souveraineté exclusive sur tout l'Indostan. Et ce cadet, devenu le chef de la maison régnante, transmit à ses descendants l'autorité et les droits que sa piété filiale lui avait acquis.

APPENDICE II

STARCATHERUS ET INGELLUS : LES INVECTIVES

(Saxo Grammaticus, VI, IX, 3-7, 8-16)

Le lecteur prendra peut-être plaisir à observer le moine danois dans un de ses plus étonnants exercices de rhétorique, où il développe selon son génie une matière que lui fournissaient des poèmes scandinaves, certainement plus sobres, aujourd'hui perdus. Amplitude, virtuosité, truculence caractérisent ces strophes où s'entrecroisent trois thèmes, tournés à l'invective : l'indignité d'Ingellus; l'abomination que sont les péchés de la bouche et, accessoirement, quelques autres; la nostalgie du temps où régnait, modèle des rois, le père d'Ingellus.

Les circonstances ont été exposées dans le texte (p. 45-48). Starcatherus, qui s'est retiré en Suède, a décidé de rendre à Ingellus, fils dégénéré de son maître et ami le roi Frotho, une âme royale et le sens du devoir. Il se présente à la cour de Danemark sous un déguisement. En l'absence d'Ingellus, la reine sa femme — et la fille du meurtrier de son père Frotho — reçoit mal l'étranger, l'écartant de la place d'honneur. Quand Ingellus paraît, il reconnaît aussitôt le vieux champion et tente de réparer l'affront. Avertie, la reine elle-même multiplie les marques d'égard. Starcatherus exhale sa colère en vingt et une strophes saphiques (VI, IX, 3-7) :

1. *Cedat imbellis vetulo iuventus
et senis crebros veneretur annos ;
in viro forti numerosa nemo
tempora culpet.*
2. *Albicet quamquam senio capillus,
permanet virtus eadem vetustis,
nec fluens aetas poterit virile
carpere pectus.*

1. Que la jeunesse inhabile à la guerre cède le pas à l'ainé, qu'elle respecte les multiples années du vieillard. Chez un guerrier brave, nul ne doit incriminer le nombre des saisons.

2. Le vieillissement a beau leur blanchir le cheveu, les anciens gardent intacte leur vaillance et le cours de l'âge ne pourra détruire un cœur viril.

3. *Me gravis sessor cubito repellit,
qui boni formam vitio profanat,
dum gulae parens nihilum diurnis
praerogat escis.*
4. *Quando Frothonis comes adnotabar,
militum semper medius resedi
aede sublimis, procerumque primus
prandia duxi.*
5. *Sorte nunc versa melioris aevi,
angulo claudor simuloque piscem ;
qui vago captat latebram recursu
abditus undis.*
6. *Saeculo certe solitus priore
cultius strato recubare fulcro,
inter extremos premor et referta
pellor ab aula.*
7. *Pellerer forsán foribus supinus,
ni latus pulsum paries referret
et fugam truso facilem negaret
obvius asser.*
8. *Aulici risu populi lacessor
advenae digno vacuus receptu,
aspero carpor sale, dum loquaci
mordeor ausu.*
9. *Quid novi rumor celeber volutat,
quis tenor rerum, patriae quis ordo ?
Gliscerem vestrae regionis actus
advena nosse.*

3. Un convive me repousse grossièrement du coude, profanant les bonnes manières par sa mauvaise nature : esclave de sa bouche, il ne met rien au-dessus de la mangeaille du jour.

4. Du temps qu'on reconnaissait en moi le compagnon de Frotho, ma place a toujours été au milieu des officiers, au haut bout de la table, et c'est comme le premier des nobles que j'ai conduit les festins.

5. Maintenant que cette heureuse époque s'est tournée en son contraire, on me confine dans un coin et je fais comme le poisson qui, nageant en tous sens, cherche des abris, caché dans les eaux.

6. Moi qui, dans les anciens temps, avais le privilège de prendre place à table sur une couche soigneusement préparée, c'est parmi les derniers que me voici repoussé, expulsé du palais trop rempli.

7. Peut-être même serais-je jeté hors du seuil, à la renverse, si le mur ne faisait rebondir mon corps et si, bousculé, je ne me voyais refuser la fuite par l'obstacle des planches !

8. Le rire des gens de cour me tourmente. Loin que je reçoive l'accueil dû au visiteur, je subis l'âcre sel des railleries, la morsure des verbeuses insolences.

9. Quelle nouvelle porte donc la persistante rumeur ? Quels sont les événements ? l'état de la patrie ? Étranger en visite, je brûle de connaître la chronique de votre pays !

10. *Ut quid, Ingelle, vitio sepultus
vindicem patris remoraris ausum?
Num pii cladem genitoris aequo
pectore ducis?*
11. *Quid dapem deses colis otioque
mollior scortis stomachum reclinas?
An tibi parvo patris interempti
ultio constat?*
12. *Proxime quando, Frotho, te reliqui,
mente praesaga didici, quod armis
hostium certe periturus esses,
maxime regum !*
13. *Cumque rus longum tenerem viator,
praescius mentem gemitus subibat,
qui, quod hinc esses mihi non videndus,
omine finxit.*
14. *Pro dolor ! quod tunc aberam remotus
extimos orbis populos lacessens,
cum dolo regis iugulum petebat
perfidus hospes.*
15. *Aut enim vindex domini probarer
aut comes poenae sociusque fati,
et pari gaudens sequer beatum
funere regem.*
16. *Non gulam veni dapibus beare,
cuius enitar vitium ferire,
nec cutis curam sequar aut obesi
gaudia ventris.*

10. Pourquoi, pourquoi, Ingellus, enfoncé dans le vice, retardes-tu l'action qui vengera ton père ? Faut-il croire que, le meurtrier de l'homme vertueux qui t'a mis au monde, tu le portes d'un cœur indifférent ?

11. Pourquoi, au lieu d'agir, te livres-tu aux ripailles et te vautres-tu, dans l'oisiveté, plus voluptueux que les prostituées ? La vengeance de ton père assassiné a-t-elle pour toi si peu de prix ?

12. La dernière fois que je t'ai quitté, Frotho, un pressentiment m'a averti que tu allais sûrement succomber aux armes de tes ennemis, ô le plus grand des rois !

13. Et tandis que je cheminais à travers les pays lointains, comme par prescience, un gémissement montait dans mon esprit, me signifiant que je ne te reverrais plus.

14. Quelle douleur, que j'aie été absent, et trop loin, guerroyant aux confins de la terre, alors que, par ruse, l'hôte perfide égorgéait le roi !

15. Si j'avais été présent, ou bien on m'aurait vu venger mon maître ou bien, compagnon de son malheur et associé à son destin, j'aurais suivi ce grand roi, heureux de périr comme lui.

16. Je ne suis pas venu me gorger au festin de l'homme dont j'entreprends de pourfendre le vice. Peu m'importent les soins de la peau et les joies d'un ventre trop plein.

17. *Nemo me regum prius inclitorum
exteros juxta medium locavit,
cui frui primis licuit cathedris
inter amicos.*
18. *Suetia veni spatiosa mensus
fura, mercedem ratus affuturam,
si modo cari fruerer reperta
prole Frothonis.*
19. *Sed probum quaerens adii gulosum
deditum ventri vitioque regem,
cuius in luxum studium refudit
foeda voluptas.*
20. *Claret Haldani ratus esse sermo,
qui brevi nobis cecinit futurum,
quod patri gnaro generandus esset
filius excors.*
21. *Degener quamquam reputetur heres,
non opes magni patiar Frothonis
advenis lucro fore vel rapinae
more patere.*

17. Jusqu'à ce jour, nul d'entre les illustres rois ne m'a relégué au milieu des étrangers : l'honneur de la première place me revenait, dans le groupe des amis.

18. Je suis venu de Suède et j'ai traversé des terres immenses, estimant que je serais assez récompensé en retrouvant la descendance de mon bien-aimé Frotho.

19. Venant ici chercher un roi vertueux, j'ai trouvé un glouton, livré à son ventre et au vice, dont une honteuse volupté a tourné l'âme à la débauche.

20. La parole de Haldan va se découvrir véridique, qui nous annonçait que, avant longtemps, d'un père habile devait naître un fils insensé.

21. Mais, même si je regarde l'héritier comme un dégénéré, je ne souffrirai pas que les richesses du grand Frotho profitent à des étrangers et leur soient abandonnées en butin !

*

La reine a l'imprudence de détacher le bandeau qui attache ses cheveux et de le tendre au vieillard, dans l'espoir de l'apaiser, de l'acheter par ce présent. Indigné, Starcatherus lui jette le bandeau à la figure et, *clara voce*, récite quarante-neuf strophes saphiques (*ibid.*, 8-16) qui réveilleront enfin Ingellus et obtiendront qu'il égorge les frères de sa femme, ses convives.

1. *Amove, quaeso, muliebre donum
et tuo mitram capiti repone !
Infulas nemo Venerem decentes
fortis adoptat.*

1. Reprends, s'il te plaît, ce cadeau pour femmes et regarnis-en ta propre tête. Les parures sont bonnes pour Vénus, aucun homme brave n'en désire.

2. *Absonum namque est, ut in arma promptis
nexili crinis religetur auro ;
mollibus cultus tenerisque turbis
competit iste.*
3. *At tuo munus refer hoc marito,
cui placet luxur digitusque prurit,
dum nates versans volucris rubellae
viscera tractat.*
4. *Uxor Ingelli levis ac petulca
Theutonum ritus celebrare gestit,
instruit luxur et adulterinas
præparat escas.*
5. *Nam novis palpat dapibus palatum,
captat ignoti libitum saporis,
aestuans ferclis onerare mensas
lautius omnes.*
6. *Haec viro vinum pateris propinat,
cuncta propenso meditans paratu,
cocta torreri iubet et secundo
destinat igni.*
7. *Pascit ut porcum petulans maritum,
impudens scortum natibusque fidens
gratis admissum tolerare penem
crimine stupri.*
8. *Assat elixum recoquitque tosta,
prodigo cenam meditata luxu,
neglegens morum vitiique cultrix,
femina turpis.*

2. Car il est indécent, pour ceux qui ne songent qu'aux armes, d'attacher leur chevelure par un nœud d'or. C'est au troupeau des femmes, molles et tendres, que cela convient.

3. Ou plutôt reporte ce présent sur ton mari, qui aime le luxe et que son doigt démange quand, fouillant le croupion d'un volatile rôti, il en tire les entrailles.

4. La femme d'Ingellus, légère et étourdie, cherche à imposer ici les mœurs des Teutons. Elle organise le faste, et falsifiés sont les mets qu'elle prépare.

5. Oui, elle flatte le palais par des plats nouveaux, elle poursuit le charme de saveurs encore inconnues, brûlant de charger les tables de mets toujours plus délicats.

6. Elle fait boire à son mari du vin dans des coupes, toute à la recherche de plus grands apprêts. Ce qui est cuit, elle le fait rôtir et à un second feu le destine.

7. Effrontée, elle gave son mari comme un porc, l'impudente putain, qui se flatte de satisfaire le membre introduit par un stupre criminel dans ses fesses plaisantes.

8. Elle grille le bouilli, elle recuit les rôtis, prodiguant ses soins au luxe de la table, oublieuse des bonnes mœurs, dévote du vice, femme sans honneur.

9. *Haec procax fastu Venerisque miles,
appetens escae, bene temperatos
abdicat ritus simul et gulosas
instruit artes.*
10. *Rapulum levi patina liquatum,
praeditas suco tenui placentas
pruriens alvo petit ordinesque
conchyliorum.*
11. *Non ego magnum memini Frothoneni
dexteram fibris volucrum dedisse,
podicem cocti lacerasse galli
pollice curvo.*
12. *Quis prior regum potuit gulosus
viscerum putres agitare sordes
aut manu carptim fodicare foedum
alitis anum?*
13. *Fortium crudus cibus est virorum,
nec reor lautis opus esse mensis,
mens quibus belli meditatur usum
pectore forti.*
14. *Aptius barbam poteras rigentem
mordicus presso lacerare dente
quam vorax lactis vacuare sinum
ore capaci.*
15. *Fugimus lautae vitium popinae,
rancidis ventrem dapibus foventes ;
coctiles paucis placuere suci
tempore prisco.*

9. Fièvre de son faste, soldat de Vénus, avide de chère, à la fois elle rejette la saine tempérance et instaure l'art de la goinfrerie.

10. Les raves bouillies sur un plat élégant, les galettes trempées dans une sauce délicate, voilà vers quoi la porte la démangeaison de son ventre, — et toute l'armée des coquillages.

11. Je ne me souviens pas que le grand Frotho ait consacré sa dextre à la viande des oiseaux ni qu'il ait déchiré, d'un pouce recourbé, le croupion d'une volaille cuite.

12. Lequel des précédents rois a pu, glouton, remuer les saletés putrides des boyaux ou, de la main, détachant les morceaux, piquer dans l'immonde anus d'un volatile.

13. Crue est la nourriture des braves et je ne crois pas qu'il faille des tables luxueuses à ceux qui, d'un cœur vaillant, se préparent au combat.

14. Tu aurais mieux fait de mordre et de déchirer sous ta dent ta barbe dure, que, vorace, de vider à pleine bouche des bols de lait.

15. Nous fuyions le vice d'une cuisine luxueuse, ne flattant notre ventre que de mets rances. Peu d'hommes, dans les anciens temps, prenaient plaisir aux sauces cuites.

16. *Discus herbosi vacuus saporis
arietum carnes dabat et suillas ;
temperans usus nihil immodesto
polluit ausu.*
17. *Lacteam qui nunc adipem liguris,
induas mentem, petimus, virilem ;
esto Frothonis memor et paterni
funeris ultor !*
18. *Occidet nequam pavidumque pectus,
nec fugax fati stimulum refellet,
valle condatur licet aut opacis
incubet antris.*
19. *Undecim quondam proceres eramus,
regis Haconis studium secuti ;
hic prior Belgo Begathus resedit
ordine cenae.*
20. *Hic famis primae stimulum licebat
aridis pernae natibus levare ;
ventris ardorem rigidi domabat
copia crusti.*
21. *Offulam nemo vapidam petebat ;
quisque communes celebrabat escas ;
simplici tantum stetit apparatu
cena potentum.*
22. *Vulgus externum fugiebat esum,
nec fuit summis epuli libido ;
ipse rex parvo meminit modestam
ducere vitam.*

16. Dépourvu d'herbes savoureuses, le plat ne nous présentait que les viandes du bœlier et du porc. Notre tempérance ne souillait aucune nourriture par l'excès d'audaces culinaires.

17. Toi qui lèches aujourd'hui la crème du lait, revêts une âme virile, nous te le demandons ! Souviens-toi de Frotho, venge la mort de ton père !

18. Un cœur vil et peureux périra. La fuite ne le protégera pas de l'aiguillon du destin, même s'il se cache au creux d'une vallée ou qu'il se blottisse dans des cavernes ténébreuses.

19. Nous étions jadis onze chefs attachés au service du roi Haco. Là, dans les préséances des festins, Begathus siégeait avant Helgus.

20. Là, on pouvait émousser le premier aiguillon de la faim par la viande sèche du haut d'un jambon, et c'était l'abondance de durs croûtons qui domptait les ardeurs de l'estomac.

21. Nul ne demandait de boulettes fumantes, chacun s'en tenait aux mets ordinaires. La table des puissants n'était garnie qu'avec simplicité.

22. Le commun des guerriers fuyait les nourritures étrangères et les grands n'avaient pas la passion des festins. Le roi lui-même ne voulait mener, à peu de frais, qu'une vie tempérante.

23. *Mellei temnens speciem saporis
combibit tostum Cereris liquorem,
nec parum coctis dubitabat uti,
assa perosus.*
24. *Mensa perstabat modico paratu
exhibens sumptum tenui salino,
ne quid externo variaret usu
docta vetustas.*
25. *Amphoras nemo paterasve quondam
intulit mensis; dolio profudit
poculum promus, nec erat catillis
copia pictis.*
26. *Nemo transacti venerator aevi
cantharis iunxit teretes diotas,
nec cibus lancem cumulavit olim
comptus agaso.*
27. *Non brevi concha cyathove levi
prandium vanus decorabat hospes;
nunc recens morum facies pudenda
omnia pressit.*
28. *Aere quis sumpto toleraret unquam
funus amissi redimi parentis
aut loco patris peteret necati
munus ab hoste?*
29. *Qui valens heres subolesque fausta
talibus iunctum latus applicaret,
ut viri nervos vacuaret omnes
pactio turpis?*

23. Insensible au goût de l'hydromel, il ne buvait, brassée, que la liqueur de Cérès. Il n'hésitait pas à manger la viande à peine cuite, détestant les rôtis.

24. La table était dressée avec des moyens modestes, étalant pour tout luxe une petite salière. Ainsi évitait-il d'altérer par des pratiques étrangères la sage tradition des ancêtres.

25. Nul jamais n'apportait sur les tables amphores ni grands vases à vin. C'est au tonneau même que l'échanson remplissait les coupes et l'on n'usait pas de vaisselle décorée.

26. Respectueux des anciens usages, nul ne posait de *diotes* bien polies auprès des *canthares*, et l'on n'avait pas de serveur élégamment paré pour entasser les nourritures sur un plat.

27. On ne voyait pas l'hôte vaniteux embellir sa table de petites écuelles ni de coupes reluisantes. Aujourd'hui, les modes nouvelles ont refoulé toute pudeur.

28. Qui eût autrefois supporté que la mort d'un père fût rachetée à prix d'argent ? Qui, à la place de son père tué, eût réclamé de l'ennemi un présent ?

29. Quel héritier sain de corps, quel noble rejeton eût accepté de s'asseoir côte à côte près de telles gens, — sachant qu'un pacte honteux détruit toute la force d'un homme ?

30. *Unde, cum regum tituli canuntur
et ducum vates memorant triumphos,
pallio vultum pudibundus abdo
pectore tristi.*
31. *Cum tuis nil eniteat trophaeis,
quod stilo digne queat adnotari,
nemo Frothonis recitatur heres
inter honestos.*
32. *Improbis quid me laceras ocellis,
qui reum patris veneratus hostem
panibus tantum tepidoque iuri
crederis ultor?*
33. *Vindices quando scelerum probantur,
quo minus mentem pudeat profanam,
aurium prompto vacuatus usu
esse peropta!*
34. *Saepe nam virtus aliena suavit
conscium culpa lacerare pectus,
et boni fama premitur malignus
pectore sensus.*
35. *Appetas ortum licet aut remotus
occidentali regione degas,
seu situm mundi medium sequaris
concitus istinc,*
36. *seu plagam caeli gelidam revisas,
qua poli vertex patet impetuque
versili sphaeram rapit et propinquam
despicit Ursam,*

30. C'est pourquoi, quand sont chantés les mérites des rois et que les poètes célèbrent les triomphes des chefs, je cache de honte mon visage dans mon manteau.

31. Comme nul lieu ne brille de l'éclat de tes trophées, que tu n'as rien fait qui mérite d'être consigné par écrit, l'héritier de Frotho, comme s'il n'existait pas, n'est pas cité parmi les hommes de cœur.

32. Pourquoi me déchires-tu de mauvais regards, toi qui, honorant l'ennemi meurtrier de ton père, n'exerces ta vengeance qu'à coups de pain et de sauce tiède?

33. Quand on célèbre ceux qui ont su châtier des crimes, souhaite d'être privé de l'usage de tes oreilles, pour éviter la honte à ton âme impie!

34. Car souvent la vaillance d'autrui déchire un cœur conscient de sa faute et la gloire de l'homme de bien accable les âmes mauvaises.

35. Que tu gagnes l'Orient ou que tu ailles passer ta vie au loin sur les terres occidentales; que, fuyant ces lieux, tu parcoures le milieu du monde,

36. ou que tu visites les pays au climat glacé, où l'axe du monde se manifeste, emportant la voûte des cieux dans un vif tournoiement, et contemple de près la Grande Ourse,

37. *te pudor late comes insequetur
et gravi vultum feriet rubore,
quando magnorum sociata ludit
contio regum.*
38. *Dedecus quem commaculat perenne,
inter illustres medius venire
non potes turmas reprobisque in omni
climate deges.*
39. *Fata Frothoni subolem dedere
editam mundo superis sinistris,
cuius affectum scelus et libido
sordida cepit.*
40. *Sicut in navi fit, ut obsoletum
foeda sentinae gremium requirant,
sic in Ingellum vitiosa verum
copia fluxit.*
41. *Ergo vulgatum veritus ruborem
angulis pressus patriae iacebis,
torpidus foedo lare nec videndus
agmine claro.*
42. *Sorte tum barbam quaties sinistra,
concubinarum stimulis repressus,
cum tibi pelex querulis perurat
vocibus aurem.*
43. *Cum pavor mentem gelidus repigret,
et patris vindex fieri timescas,
degener plane parilisque servi
ritibus exstas.*

37. la honte t'accompagnera partout et fera impitoyablement rougir ton visage lorsque l'assemblée des grands rois se distraira dans les fêtes.

38. Flétri d'un éternel déshonneur, tu ne peux plus venir te mêler aux réunions des hommes illustres. Sous n'importe quel ciel, tu passeras ta vie au rebut.

39. Le destin a donné à Frotho une postérité que les dieux n'ont pas bénie à sa naissance et dont le crime et une ignoble passion ont occupé le cœur.

40. De même que, dans un navire, les ordures vont s'accumuler dans le fond infect de la sentine, de même tout ce qu'il y a de vices à conflué en Ingellus.

41. C'est pourquoi, craignant ton infamie trop connue, tu resteras prostré, blotti dans les recoins de ta patrie, dans ta honteuse demeure, engourdi, loin du regard des guerriers illustres.

42. Alors, dans ton infortune, tu te tourmenteras la barbe, pressé par les railleries des concubines, tandis que les querelles des courtisanes te brûleront les oreilles.

43. Tandis que la peur glace et paralyse ton esprit et que tu n'oses pas te faire le vengeur de ton père, on te voit tout dégénéré et pareil, dans ta conduite, à l'esclave.

44. *Obrui parvo poteris paratu,
ut quis arreptum iugularet haedum
aut ovem cultro teneram trucidet
guttur secto.*
45. *Ecce Suertingo genitus tyranno
Dania post te potietur heres,
cuius ignavam retines sororem
foedere turpi.*
46. *Dum gravem gemmis nitidamque cultu
aureo gaudes celebrare nuptam,
nos dolor probro sociatus urit,
turpia questos.*
47. *Quando te praeceps agitat voluptas,
anxius nobis animus prioris
temporis formam revocat monetque
multa dolere.*
48. *Nam secus quam tu scelus aestimamus
hostium, quos nunc veneraris; unde
prisca noscenti facies molesta est
temporis huius.*
49. *Re magis nulla cuperem beari,
si tui, Frotho, iuguli nocentes
debitas tanti sceleris viderem
pendere poenas.*

44. Tu pourras être abattu sans grand effort, tel le chevreau qu'un homme saisit et égorge, ou l'agneau que le couteau tue en lui tranchant la gorge.

45. Voici qu'un fils de l'usurpateur Svertingus, après toi, commandera au Danemark en héritier légitime : déjà, en vertu d'un pacte honteux, tu as avec toi sa sœur, qui n'est bonne à rien !

46. Tandis que tu mets ta joie à alourdir ta femme de pierres précieuses et à l'illuminer de parures d'or, la douleur unie à la honte nous brûle et nous fait gémir sur ta conduite infâme.

47. Lorsque le plaisir te mène en aveugle, notre cœur plein d'angoisse évoque le souvenir des beaux temps révolus et nous donne mille raisons de souffrir.

48. Car nous ne regardons pas du même œil que toi le crime des ennemis que tu traites avec honneur : à celui qui connaît les anciens usages, pénible est le spectacle du temps présent.

49. Je ne souhaiterais pas de plus grand bonheur que de voir, Frotho, ceux qui t'ont égorgé subir le châtement dû à un tel crime !

NOTE DE 1977

Les trois études réunies dans ce livre n'ont pas donné lieu à beaucoup de discussions et je n'ai pas moi-même de grands changements à y apporter.

Dans la première (p. 67 et 110-111), on m'a opposé que la sixième offense de Śiśupāla à Kṛṣṇa n'est pas homogène aux cinq précédemment énumérées. Certainement, et peut-être aurais-je dû souligner cette différence entre les traitements du même thème : Héraclès, Starcatherus périssent du fait du dernier des trois péchés qu'ils ont commis et qui se trouvent distribués sur les trois fonctions (de même la déchéance progressive d'Indra est achevée avec, par, son troisième péché, de troisième fonction). La fatalité qui frappe Śiśupāla est plus complexe : il commet successivement les cent péchés qui lui ont été, à sa naissance, non pas imposés, mais concédés, ou plutôt tolérés (p. 63), et dont les cinq spécimens que son accusateur extrait de la masse se distribuent bien sur les trois fonctions; mais, du fait même qu'ils ont été d'avance tolérés, ils n'appellent aucune sanction; en conséquence, pour le perdre, il faut un péché supplémentaire, hors série et hors fonctions, une sorte d'acte de lèse-majesté frappant directement Kṛṣṇa-Viṣṇu. Cet enrichissement du thème n'en altère pas la signification, il la rehausse de toute la puissance mystique qui s'attache au personnage de Kṛṣṇa.

P. 126, à propos du § 9, sur les variantes de la blessure de Philoctète, v. P. Vidal-Naquet, « Philoctète et l'éphébie », *Annales E.S.C.*, 1971, 3-4, p. 625 (Sophocle) et 630 (Servius, *ad Aen.* 3, 402).

La deuxième partie a inspiré à mon ami Stig Wikander moins une critique qu'un reproche, qu'on trouvera dans la *RHR* 185, 1974, p. 3-8, sous le titre « Épopée et mythologie, examen cri-

tique de récentes publications de G. Dumézil ». Peut-être en effet ai-je trop brièvement présenté (p. 145, 228-238) la thèse connue de M. Wikander, à laquelle je me suis depuis longtemps rallié, sur l'identité foncière des matières des épopées indienne et iranienne et sur la structure du Shāh Nāme. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas encore publié ses *Haskell Lectures* de 1967 (cf. sa p. 6) : quand je lui ai succédé en 1968 dans le même honneur, *uerba*, hélas, *uolauerant*. Les deux conférences dont il m'a par la suite communiqué le texte sont pleines de nouveautés importantes.

M. Wikander a aussi appelé mon attention sur un vieil article de Hyacinthe de Charencey, « Djemschid et Quetzalcoatl », *Revue des Traditions Populaires*, 8, 1893, p. 241-247. Comme toujours, ce curieux bienfaiteur des études orientales y louvoie dangereusement entre les écueils et les rapides de l'ingéniosité, mais il donne à réfléchir.

La troisième partie, qui avait été préparée dans les *Haskell Lectures* de 1968, a paru en traduction anglaise aux Presses de l'Université de Chicago, 1973, sous le titre *The Destiny of a King*.

Je n'ai rien à modifier dans la comparaison de Mādhavī avec Medb (et Clothru). Un critique attentif, tout en se disant sensible aux analogies des deux personnages, a demandé : « But if it is true that Medb is in some sense the objective correlative of the Indo-European beliefs about the virtues of royalty, why do some accounts paint her so black ? » Il ne faut pas entendre vertus au sens chrétien du mot. Ce que Medb écarte, comme « non royal », dans sa célèbre exigence, c'est nommément la jalousie, la lâcheté et l'avarice; cet assortiment ne lui interdit pas d'être, quand il lui plaît, *ruthless* ou *treacherous*.

NOTES DE 1982

Il n'y a pas eu de nouvelles discussions sur les données indiennes et scandinaves de la première partie, dont une traduction anglaise, présentée par le professeur Jaan Puhvel, est en cours de publication aux Presses de l'Université de Californie, sous le titre *The Stakes of the Warrior*.

P. 117, l. 4 du bas. Plusieurs auteurs, utilisant ce livre, semblent avoir compris que la première faute d'Héraclès est d'avoir

tué ses enfants dans sa folie. Ce n'est pas exact : sa *faute* est d'avoir, en hésitant à se mettre au service d'Eurysthée, désobéi à l'ordre de Zeus et d'avoir ainsi compromis l'accord conclu entre Zeus et Héra dans une matière concernant la royauté; le *châtiment* a consisté en une folie dont la conséquence, appelant *expiation*, a été le meurtre des enfants.

P. 117-124. Ni dans ces pages, ni dans le texte de *Heur et malheur du guerrier* qu'elles résument, je n'ai prétendu que *tout* Héraclès, avec son caractère complexe, ses exploits, son statut posthume de héros-dieu, ses cultes, se ramenait au cadre des « trois péchés fonctionnels du guerrier » : Héraclès n'est ni Starkadr, ni Śisúpāla, et chacun de ces héros a une personnalité propre; j'ai seulement voulu rendre probable que ce cadre, bien qu'il ne soit attesté comme tel, au complet, que dans les sommes de Diodore et de la *Bibliothèque*, était ancien, indo-européen, et que la matière héracléenne, immense et indéfiniment extensible, l'avait trouvé prêt à la recevoir et à l'organiser. Je prévoyais bien qu'il se trouverait des spécialistes de la Grèce pour m'attribuer un impérialisme que je ne professe pas. Ce fut même pour moi une bonne surprise que d'avoir à attendre si longtemps (*Aspects de la fonction guerrière*, première forme de *Heur et malheur du guerrier*, est de 1956). Finalement, après vingt-cinq ans, mon attente a été satisfaite. Dans l'article « Héraclès » que M^{me} Nicole Loraux a rédigé pour le *Dictionnaire des mythologies* de Flammariion (1981), on lit (vol. I, p. 497 b) que « Héraclès ne se laisse réduire ni au héros dorien de Wilamowitz, ni au démon de la végétation cher à J. Harrison, ni au guerrier dumézilien avec ses trois péchés ». Où ai-je fait cette affligeante « réduction » ? On ne demande pas à M^{me} Loraux, bien que plusieurs passages de son article donnent à penser qu'elle y serait utile, de s'associer à des études comparatives pour lesquelles, visiblement, elle n'a pas de goût, mais puisqu'elle se sent obligée de prononcer une sentence, ne devrait-elle pas se tenir au courant des principaux développements ? Or, en 1981, elle ne connaît encore que *Heur et malheur* (1969) [« l'ensemble du livre éclaire mieux la figure d'Héraclès que les pages explicitement consacrées aux trois péchés d'Héraclès qui, à trop vouloir prouver, emportent peu la conviction »] et elle ignore *Mythe et épopée II* (1971) — le présent livre — avec les confirmations et les arbitrages, avec les nouveaux problèmes aussi, qu'apporte au dossier la légende de Śisúpāla.

P. 118-122. Sur Déjanire et généralement sur les mariages d'Héraclès, voir mes *Mariages indo-européens*, 1979, p. 59-63.

P. 130, l. 20-23. Ce constat d'absence du thème des trois péchés fonctionnels du guerrier dans l'épopée irlandaise a été brillamment démenti par David J. Cohen, *Celtica*, 12, 1977,

p. 112-124 : dans le *Buile Suibhne*, la vie du guerrier errant Suibhne Geilt est scandée par deux fautes réelles et par une fausse accusation qui provoque sa mort : il outrage saint Ronan ; il fuit du champ de bataille de Magh Rath ; accusé d'adultère, il meurt de mort violente dans la maison de saint Moling, non sans avoir reçu le sacrement des mourants de la main du saint.

La collecte des attestations de ce thème se poursuit. Daniel Dubuisson en a reconnu une, importante, dans la structure de la seconde épopée indienne : « Trois thèses sur le Rāmāyaṇa », *Annales E.S.C.*, 1979, p. 464-489 (« les trois fautes », p. 466-474 ; « des trois fautes aux trois fonctions », p. 474-477). D'autres utilisations, dans d'autres sociétés indo-européennes, sont en cours d'analyse.

Deuxième partie. — P. 211-212. Le terme lydien *kavi* est sans doute un emprunt à l'iranien, ce qui pose un problème, étant donné la différence des emplois, mais ce qui réduit au domaine indo-iranien la portée de la concordance Kāvya Uśanas ~ Kavi Usan.

P. 215-227. Sur le caractère mythique ou historique des Kayanides, voir maintenant Jean Kellens, « L'Avesta comme source historique : la liste des Kayanides », *Acta Asiatica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 24, 1976, p. 37-49. L'auteur me donne son accord sur l'essentiel, avec une réserve, p. 42, n. 8. Sur Xšaθra, cf., du même auteur, « L'Iran réformé ou les malheurs du guerrier », dans le volume que les éditions Pandora et le Centre Beaubourg viennent de consacrer à mon travail, *Georges Dumézil (Cahiers pour un temps, II, 1981)*, p. 159-172. Personnellement, je continue à penser que Xšaθra, qui occupe la place d'*Indra dans la liste des Archanges substituée à la liste des divinités indo-iraniennes des trois fonctions, avait dû conserver, en marge des spéculations abstraites seules retenues dans les Gāthās, le caractère guerrier de son prototype (confirmé par les données védiques et scythiques), et que c'est ce caractère conservé qui se manifeste plus tard, par exemple sur les monnaies : de la même façon, sous les abstractions (aux noms féminins) Haurvatāt et Amərətāt, « Intégrité » et « Non-mort », leurs prototypes, les jumeaux *Nāhatya ont dû survivre puisque, dans l'angéologie judéo-musulmane, les deux anges (bien mâles !) qui portent leurs noms, Hārūt et Mārūt, sont encore les héros d'une aventure proche d'un des principaux mythes des Nāsatya védiques. Voir mes *Dieux souverains des Indo-Européens*, 1980, p. 40-51, spécialement p. 46, n. 2.

Troisième partie. — Les analyses des chapitres I, II, IV, V, sont maintenant à la fois confirmées, enrichies et éclairées par le

très beau travail de Joël Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale, structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le Cycle des Narbonnais*, Paris (Payot), 1981 : le correspondant le plus complet et le plus riche d'enseignements de Yayāti (avec ses fils et ses petits-fils) est Aymeri de Narbonne (avec ses groupes de fils). Ce parallélisme prolongé, qu'il est difficile d'expliquer par le hasard ou par l'emprunt, ouvre de vastes perspectives à nos études.

P. 274-292. Sur le péché du Souverain (généralement l'orgueil), depuis les plus vieux textes indiens et iraniens jusqu'au XVII^e siècle européen, voir le rapide mais substantiel examen d'ensemble de François Delpesch, « Un souverain, un ange et quelques folies : avatars d'un *exemplum* médiéval », dans A. Redondo et A. Rochon, *Visages de la folie (1500-1650), publications de la Sorbonne (Université de Paris III)*, 1981, p. 56-65.

P. 313-314. On conteste de plus en plus, à la suite de Humbach, que *Yasna* 32, 8, fasse référence à la consommation de la viande. Ces pages sont donc sans doute à annuler.

P. 324-327. Daniel Dubuisson poursuit l'exploration comparative de l'idéologie royale chez les peuples indo-européens : « Les talismans du roi Cormac et les trois fonctions », *Revue Historique*, 1973, p. 289-294; « L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande », *Revue de l'histoire des religions*, 1978, p. 153-164; « Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions », *Annales E.S.C.*, 1978, p. 21-34.

NOTES DE 1986

Sur le progrès des études comparatives depuis 1982, voir les indications, surtout bibliographiques, à la fin de la cinquième édition de *Mythe et épopée I*, qui paraît en même temps que ce livre.

Première partie. — Sur « les trois péchés du guerrier », on se reportera à la première partie de *Heur et malheur du guerrier*, enrichi dans la deuxième édition (Flammarion, 1985). On trouvera là notamment l'analyse détaillée des « trois péchés d'Héraclès », p. 100-103, qui ne sont ici (ci-dessus, p. 117-118) que brièvement rappelés; « les derniers Tarquins, père et fils », p. 105-114; « les trois péchés de Soslan et de Gwynn », p. 115-126; des faits celtiques, p. 130-131; à quoi il faut joindre la brillante étude d'Udo Strutynski, « Honi soit qui mal y pense,

the Warrior Sins of sir Gawain », dans *Homage to Georges Dumézil* (= *J. of Indo-European Studies, Monogr. n° 3*, ed. by Edgar Polomé), p. 35-52.

Le livre de Dubuisson sur le Rāmāyaṇa, annoncé p. 406, l. 7-13, est sous presse aux éditions Economica.

Deuxième partie. — P. 232-235. La question des couples « père et fils » valant jumeaux sera reprise, à propos de Luhrāsp-Guštāsp (et de Njörðr-Freyr, des deux Aray arméniens) dans une *Esquisse* du quatrième recueil (*Esq.* 76-100), en préparation.

P. 211-212 (et p. 406 dans les *Notes* de 1982). À propos du sens propre de l'indo-iranien *kavi*, qui a dû être proprement « voyant » (cf. la variante à s initial de la racine : all. *schauen*, etc.), il faudra prendre en compte le groupe latin de *caueo* (*cautio*, etc.) : nouvel exemple de correspondance lexicale entre des notions religieuses dans l'Inde, juridiques ou partiellement juridiques à Rome (cf. *Idées romaines* : *ius*, *credo*, etc., Gallimard, 1965); une utilisation rituelle de la racine est attestée en grec dans le nom de « celui qui prédit l'avenir par l'examen du feu », *pursko(v)os* déjà mycénien (autre structure, en *p*) dans celui de l'interprète du vol des oiseaux, *oionôskopos*, etc.

Troisième partie. — P. 251. Sur les partages du monde, voir l'*Esquisse* 42, « L'univers de l'augure », dans *La Courtisane et les seigneurs colorés*, 1983, p. 161-170.

P. 327-330, la déesse italique *Mefitis*, s'il faut expliquer son nom par *medhu-iti-* serait actuellement orientée : maléfique, elle présiderait à une forme moins glorieuse d'« intoxication ».

P. 370, lignes 6 et 2 du bas. Il faut sans doute retirer l'équivalence « Juturne-Cymodocée », voir *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Gallimard, 1975, p. 64-65 et l'*Esquisse* 43, « Hora Quirini », dans *La Courtisane...*, 1983, p. 176-178.

P. 371, n. 2. — Voir maintenant l'*Esquisse* 59, « La quatrième branche du *Mabinogi* et la théologie des trois fonctions », dans *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Gallimard, 1985, p. 93-111.

P. 407. Le livre de Grisward prend une importance croissante dans nos études. Il faudra examiner parallèlement la tradition espagnole *Los infantes de Lara* : dans certaines variantes, les frères paraissent être caractérisés dans le cadre des trois fonctions.

Appendice I. — Les fragments cités de la *Mythologie des Indous* ont été remis à leur place dans l'ensemble épique résumé par Polier, que j'ai republié sous le titre *Le Mahabarat et le Bhagavat du colonel de Polier*, Gallimard, 1986.

PREMIÈRE PARTIE

L'ENJEU DU JEU DES DIEUX :
UN HÉROS

(Śiśupāla, Starkadr, Héraclès)

13

INTRODUCTION.

17

CHAPITRE PREMIER. — Starkadr.

25

1. *Les textes.*

25

2. *Naissance, destin et premier crime de Starkadr.*

27

3. *Óðinn, Þórr et Starkadr dans la Gautrekssaga et dans Saxo.*

33

4. *Les facinora, Starcatherus et les rois.*

42

5. *La fin de Starcatherus; Starcatherus et Hatherus.*

49

6. *Höðr.*

53

CHAPITRE II. — Śiśupāla.

59

1. *Naissance et destin de Śiśupāla.*

59

2. *Rudra-Śiva, Kṛṣṇa-Viṣṇu et Śiśupāla.*

64

3. *Les offenses.*

66

4. *Śiśupāla et les rois.*

68

5. *La fin de Śiśupāla; Śiśupāla et Kṛṣṇa-Viṣṇu.*

72

CHAPITRE III. — Starkadr et Śiśupāla.

76

1. *Comparaison des légendes de Starkadr et de Śiśupāla.*

76

2. *Héritage commun?*

78

3. *Rudra et Viṣṇu.*

81

4. *Óðinn et Þórr.*

87

5. *Les rôles des dieux dans les deux légendes.*

92

CHAPITRE IV. — Jarāsandha.

96

1. *Óðinn, Rudra-Śiva et les rois sacrifiés.*

96

2. *Jarāsandha et Śiśupāla.*

99

3. <i>La fin de Jarāsandha.</i>	102
4. <i>Aporie.</i>	105
CHAPITRE V. — La femme et les antécédents.	109
1. <i>Rivalités de mâles.</i>	109
2. <i>Démon réincarné, petit-fils de géant.</i>	114
CHAPITRE VI. — Héraclès.	117
1. <i>Les fautes d'Héraclès.</i>	117
2. <i>Héra, Athènes et Héraclès.</i>	118
3. <i>La fin d'Héraclès, Héraclès et Héra.</i>	121
4. <i>Héraclès, Starkadr, Sisupāla.</i>	122
Bilan.	125

DEUXIÈME PARTIE

ENTRE LES DIEUX
ET LES DÉMONS : UN SORCIER

(Kāvya Uśanas, Kavi Usan)	133
Introduction.	137
CHAPITRE PREMIER. — 1887-1939.	147
1. <i>Kāvya Uśanas et Kavi Usa(ḍa)n (Kay Ūs, Kaūs).</i>	147
2. <i>Friedrich von Spiegel (1871, 1887).</i>	149
3. <i>1887-1939.</i>	151
4. <i>Herman Lommel (1939).</i>	153
CHAPITRE II. — Le roman de Kāvya Uśanas.	158
1. <i>Kāvya Uśanas dans la généalogie des Pāṇḍava.</i>	158
2. <i>Kāvya Uśanas, chapelain des démons, et le secret de résurrection.</i>	160
3. <i>Les démons humiliés et soumis.</i>	166
4. <i>Le vieillissement et le rajeunissement de Yayāti.</i>	170
CHAPITRE III. — Le kavi, les dieux et les démons.	173
1. <i>Valeur ancienne de kavi.</i>	173
2. <i>Les richesses de Kāvya Uśanas et de Kay Ūs.</i>	176
3. <i>Kay Ūs, les démons et Dieu.</i>	180
CHAPITRE IV. — Puissance du kavi.	186
1. <i>Le pouvoir de résurrection dans les luttes des dieux et des démons.</i>	186
2. <i>Kaūs et la drogue de vie.</i>	190
3. <i>Kāvya Uśanas, Kay Ūs et la manipulation des âges.</i>	194
CHAPITRE V. — Deux romans.	197
1. <i>La légende de Kāvya Uśanas et le type de Kavi Usan.</i>	197
2. <i>Autres traditions sur Kāvya Uśanas.</i>	200
CHAPITRE VI. — Maîtres et disciples, hommes et femmes.	206
1. <i>Le disciple dans le corps du maître, le petit-fils dans le corps du grand-père.</i>	206
2. <i>Amours interdites et vengeances des femmes.</i>	209

Table des matières

411

CHAPITRE VII. — Fabrication d'une dynastie.	213
1. <i>Les Kayanides, dynastie historique?</i>	213
2. <i>Discussion des arguments d'Arthur Christensen.</i>	215
3. <i>Autres thèmes mythiques dans l'histoire des Kayanides ; le héros dans le roseau marin.</i>	218
4. <i>L'interdiction de l'ivresse.</i>	221
5. <i>Kay Us et Srit.</i>	224
6. <i>Problèmes.</i>	226
Programme.	228

TROISIÈME PARTIE

ENTRE LES DIEUX ET LES HOMMES : UN ROI

(Yayāti, Yima, Eochaid Feidlech) 239

Introduction.	243
---------------	-----

CHAPITRE PREMIER. — Yayāti et ses fils.	251
1. <i>Les partages du monde.</i>	251
2. <i>Yayāti et le partage du monde.</i>	258
3. <i>Vieux et jeunes, Yayāti et Aun.</i>	264
4. <i>Les fils irrespectueux et le partage du monde, Yayāti et Noé.</i>	266

CHAPITRE II. — Yayāti et les fils de sa fille.	272
1. <i>Les quatre petits-fils de Yayāti et les trois fonctions.</i>	272
2. <i>Péché, chute et rédemption de Yayāti, le transfert des mérites.</i>	274
3. <i>Péché, déchéance et héritage de Yima.</i>	282
4. <i>La Vérité.</i>	289
5. <i>Yima, Yayāti, la manipulation des âges et l'occupation du monde.</i>	292
6. <i>Yima : personnage unitaire ou synthétique?</i>	299

CHAPITRE III. — Vasu Uparicara.	301
1. <i>Vasu Uparicara dans la généalogie des Pāṇḍava.</i>	301
2. <i>Vasu Uparicara, le char de cristal et la fête de la Guir- lande d'Indra.</i>	306
3. <i>Vasu Uparicara, le mensonge, la nourriture carnée.</i>	308
4. <i>Yima, le char de cristal et la fête du Nouvel An.</i>	310
5. <i>Yima, le mensonge, la nourriture carnée.</i>	312

CHAPITRE IV. — Mādhavī.	316
1. <i>Gālava, Yayāti, Mādhavī et les quatre fils de Mādhavī.</i>	316
2. <i>Mādhavī, les vertus royales et le salut du roi.</i>	324
3. <i>Le nom de Mādhavī.</i>	327
4. <i>Medb.</i>	329

CHAPITRE V. — Eochaid Feidlech, ses filles et ses fils.	331
1. <i>Les reines Medb.</i>	331
2. <i>Medb, la Souveraineté et les vertus royales.</i>	335
3. <i>Medb et Mādhavī.</i>	340
4. <i>Eochaid, ses fils et sa fille Clothru.</i>	345
5. <i>Lugaid aux Raies Rouges.</i>	350
Perspectives.	354

CONCLUSION.

375

APPENDICES :

I. Extraits de la « Mythologie des Indous » de la chanoinesse de Polier : Jarāsandha, Śiśupāla, Yayāti.

381

II. Starcatherus et Ingellus, les invectives (Saxo Grammaticus, VI, ix, 3-7, 8-16).

392

Note de 1982.

404

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard :

JUPITER, MARS, QUIRINUS, ESSAI SUR LA CONCEPTION INDO-EUROPÉENNE DE LA SOCIÉTÉ ET SUR LES ORIGINES DE ROME, « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1941.

HORACE ET LES CURIACES, « *Les Mythes romains* », 1942.

SERVIUS ET LA FORTUNE, « *Les Mythes romains* », 1943.

NAISSANCE DE ROME (JUPITER, MARS, QUIRINUS, II), « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1944.

NAISSANCE D'ARCHANGES, ESSAI SUR LA FORMATION DE LA THÉOLOGIE ZOROASTRIENNE (JUPITER, MARS, QUIRINUS, III), « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1945.

TARPEIA, ESSAIS DE PHILOGIE COMPARATIVE INDO-EUROPÉENNE, « *Les Mythes romains* », 1947.

MITRA-VARUNA, ESSAI SUR DEUX REPRÉSENTATIONS INDO-EUROPÉENNES DE LA SOUVERAINETÉ, « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1948.

L'HÉRITAGE INDO-EUROPÉEN À ROME, INTRODUCTION AUX SÉRIES « JUPITER, MARS, QUIRINUS » ET « LES MYTHES ROMAINS », « *La Montagne Sainte-Geneviève* », 1949.

DISCOURS DE RÉCEPTION À L'ACADÉMIE FRANÇAISE ET RÉPONSE DE M. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *jeudi 14 juin 1979. Collection Blanche*, 1979.

« ... LE MOYNE NOIR ET GRIS DEDANS VARENNES », *sortie nostradamique*, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate, *Collection Blanche*, 1983.

LA MAHABARAT ET LE BHAGAVAT DU COLONEL DE POLIER, *Collection Blanche*, 1986.

ENTRETIENS AVEC DIDIER ÉRIBON, *Folio essais*, n° 51, 1987.

Dans la Bibliothèque des Sciences humaines :

MYTHE ET ÉPOPÉE

I. L'IDÉOLOGIE DES TROIS FONCTIONS DANS LES ÉPOPÉES DES PEUPLES INDO-EUROPÉENS, 1968.

II. TYPES ÉPIQUES INDO-EUROPÉENS : UN HÉROS, UN SORCIER, UN ROI, 1971.

III. HISTOIRES ROMAINES, 1975.

IDÉES ROMAINES, 1969.

FÊTES ROMAINES D'ÉTÉ ET D'AUTOMNE suivi de DIX QUESTIONS ROMAINES, 1975.

LES DIEUX SOUVERAINS DES INDO-EUROPÉENS, 1977.

APOLLON SONORE ET AUTRES ESSAIS. *Esquisses de mythologie* (1-26), 1982.

LA COURTISANE ET LES SEIGNEURS COLORÉS ET AUTRES ESSAIS.

Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50), 1983.

L'OUBLI DE L'HOMME ET L'HONNEUR DES DIEUX ET AUTRES

ESSAIS. *Vingt-cinq esquisses de mythologie* (51-75), 1985.

*Reproduit et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, le 23 décembre 1993.
Dépôt légal : décembre 1993.
1^{er} dépôt légal : mars 1971.
Numéro d'imprimeur : 35239.
ISBN 2-07-027797-6 / Imprimé en France.*

GEORGES DUMÉZIL

Mythe et épopée II

**Types épiques indo-européens :
un héros, un sorcier et un roi**

Le premier volume de *Mythe et épopée* avait montré que l'idéologie des trois fonctions (souveraineté magique et juridique, force, fécondité), caractéristique des Indo-Européens préhistoriques, est restée longtemps vivace chez la plupart des peuples dérivés d'eux, domine quelques-unes des grandes œuvres épiques produites dans cette famille, en particulier le Mahābhārata indien, transposition d'une très vieille mythologie qui développait le conflit cosmique des dieux (groupés autour des dieux patrons des trois fonctions) et des démons. Le second volume aborde un autre type de problèmes. Trois épisodes de l'immense poème y sont analysés, et pour chacun, il est montré qu'il prolonge un récit déjà constitué avant que l'entité nationale indienne se fût dégagée.

Le premier essai met en évidence le parallélisme d'un héros scandinave et d'un héros indien, Starkadhr et Çiçupāla, enjeux de la rivalité de deux divinités antagonistes. Nés monstrueux, leur vie, remplie d'exploits comme celle d'Héraclès, est scandée de crimes dont le nombre est imposé par ces divinités. Après le dernier, tous deux se font décapiter par la divinité antagoniste et dans l'instant de cette mort violente, tournant leur hostilité en amour, ils se fondent dans le meurtrier-justicier.

Le second essai, limité à l'Inde et à l'Iran, pose un grand problème : l'histoire traditionnelle de l'Iran, avant les Achéménides, et notamment la dynastie des rois *Kavi* ou « Kayanides » qui occupe une si grande place dans le *Shānāmāh*, conserve-t-elle le souvenir de faits, de règnes authentiques, ou n'est-elle que de la fable historicisée ? La confrontation du plus illustre des Kayanides, Kavi Usan, avec son presque homonyme indien, le mythique Kāvya Uçanas, engage au scepticisme. G. Dumézil montre ici que l'un dans le type sorcier, l'autre dans le type roi, présentent de nombreuses concordances.

La troisième étude relie l'Inde et l'Irlande. Le roi indien Yayāti, lointain ancêtre des Pāndava, et l'un des premiers rois suprêmes d'Irlande ont des rapports semblables avec leurs enfants : ils ont à se défendre contre leurs fils révoltés et trouvent tous deux un appui dans le dévouement de leur fille, l'Irlandaise allant jusqu'à se prostituer à ses frères pour les affaiblir avant le combat, et l'Indienne, pour sauver son père, enfantant avec quatre rois différents quatre fils, futurs rois, marqués chacun dans une des fonctions. En outre, Medb, fille du roi d'Irlande, très proche de Mādhavī, son homologue indienne, confère le pouvoir royal à ses époux successifs en leur imposant la condition trifonctionnelle d'être et de rester « sans jalousie, sans peur, sans avarice ». On entrevoit ici une théorie pré-indienne, pré-irlandaise, indo-européenne, des chances, risques et conditions d'un bon exercice de la royauté.

Des fragments d'une littérature préhistorique survivent donc, diversement évolués, dans celles des Indiens, des Scandinaves, des Grecs, des Celtes. C'est une situation unique dans l'histoire littéraire que de pouvoir suivre, sur plusieurs millénaires, dans des sociétés sans communications, les carrières divergentes d'un héritage littéraire commun.

