



Reconstruire Troie

PERMANENCE ET RENAISSANCES D'UNE CITÉ EMBLÉMATIQUE

Éditeurs

Michel Fartzoff, Murielle Faudot, Évelyne Geny
et Marie-Rose Guelfucci

Presses universitaires de Franche-Comté

Le cheval d'Épeiós et l'éléphant de Pradyota ou le stratagème de l'absurde

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

En matière de stratégie militaire, les forces armées des grandes puissances étatiques ont su s'adapter lors de leurs conquêtes ou de leur défense aux diverses situations rencontrées ou subies et ont continuellement recherché le meilleur moyen de l'emporter sur l'adversaire. À la période antique, ni la Grèce, ni l'Inde ne se seraient laissées vaincre sans opposer une farouche résistance ou ne se seraient pas donné les moyens, grâce à ses nombreux ingénieurs, de venir à bout de toute résistance ennemie. Si la force physique ne pouvait garantir la victoire, il était à bon droit soit d'utiliser la ruse afin de contourner l'obstacle et de l'anéantir, soit de renoncer. Bien qu'il fût un grand stratège, Alexandre le Grand ne put guère opposer indéfiniment les phalanges de son armée épuisée à la puissance des éléphants des rois indiens qui l'attendaient au-delà de l'Hyphase¹. À défaut de stratagèmes adéquats à la situation, qui auraient pu lui permettre de poursuivre sa conquête de l'Inde, il dut prendre la sage décision militaire de battre en retraite. Dans la littérature gréco-latine, le cheval en bois d'Epeiós apparaît bel et bien comme une habile manœuvre ayant permis de venir à bout d'un siège de Troie qui s'éternisait tout comme, dans l'indienne, l'éléphant en bois de Pradyota semble avoir été l'ultime recours afin de capturer l'invincible Udayana, roi des Vatsa. Au XIX^e siècle, lorsque les indianistes découvrirent dans les contes indiens la ruse de Pradyota, il fut vite admis que leurs auteurs s'étaient inspirés de l'histoire de Troie. Ceci semblait confirmer le témoignage de Dion Chrysostome qui, au I^{er} siècle apr. J.-C., affirmait que les rhapsodies homériques étaient déclamées chez les Indiens qui les

1 Alexandre le Grand avait trouvé un habile moyen de venir à bout de cette charge militaire considérable. Il avait donné l'ordre de tuer en priorité les cornacs. En leur absence, les éléphants n'avaient plus aucune volonté d'attaquer et ne savaient guère où se diriger.

avaient traduites dans leurs langues² [ὁπότε καὶ παρ' Ἰνδοῖς φασιν ἄδεσθαι τὴν Ὀμήρου ποίησιν, μεταβαλόντων αὐτὴν εἰς τὴν σφετέραν διάλεκτόν τε καὶ φωνήν, *Orationes* 53.6]. Or, si dans la recherche scientifique l'intuition et l'imagination sont deux facteurs indispensables à la mise en place de nouvelles théories, elles se doivent de laisser place à la démonstration qui confirmera ou infirmera leur bien-fondé. À lire les indianistes qui se sont intéressés aux ressemblances entre le cheval d'Épeios et l'éléphant de Pradyota, l'intuition semble avoir prévalu sur la démonstration. Aucune étude comparée n'a été vraiment faite sur ce sujet. Nombre d'indianistes de cette période, de formation classique, voyaient, au fur et à mesure de leurs lectures des textes indiens, une importante influence de la littérature hellénistique sur l'indienne. Le *Mahābhārata*, tout comme le *Rāmāyaṇa*, devait sa trame narrative en grande partie aux rhapsodies homériques. Rien d'étonnant à cela puisque les Grecs ne s'étaient pas contentés de fouler le sol du nord-ouest indien depuis la conquête d'Alexandre le Grand mais avaient également fondé des royaumes indo-grecs et contribué, quelques siècles plus tard, au développement de l'art bouddhique dans ces régions. D'ailleurs, Plutarque lui-même ne rapporte-t-il pas que les poèmes d'Homère étaient la consolation d'Alexandre le Grand partout où il se rendait : « Si pourtant on nous dit que l'*Iliade* et l'*Odyssee* l'accompagnaient pour le reconforter de ses fatigues et lui faire passer agréablement ses loisirs... »³ [ἀν δέ τις φῆ τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσειαν παραμύθιον πόνου καὶ διατριβὴν ἔπεσθαι σχολῆς γλυκείας ..., *La fortune ou la vertu d'Alexandre* 1.4.327-328].

Dès 1868, Albrecht Weber reconnaissait dans l'histoire de l'éléphant en bois de Pradyota due au moine bouddhiste *Buddhaghosa* dans son *Commentaire du Dhammapada*, un lien direct avec celle du cheval de Troie⁴ et mettait ce rapprochement au compte de tous ceux qui restaient plausibles entre les littératures hellénistique et indienne. Un demi-siècle plus tard, la même impression se lit dans les manuels d'indianisme de Moriz Winternitz qui considère ce récit bouddhique comme un écho du

2 Ces renseignements sont à considérer avec beaucoup de prudence eu égard à ce que l'auteur dit lui-même de ses sources : « Sur ce qui se passe dans ce pays-là, mon récit est sans mensonge ; en effet, certains de ceux qui s'y rendent l'ont déjà raconté. Mais ils ne sont pas nombreux à s'y rendre, juste quelques-uns pour y commercer ; et encore ces gens-là ne fréquentent-ils que les habitants du littoral. Or, parmi les Indiens, cette catégorie est peu estimée ; les autres les méprisent. », *Orationes* 35.22, Cl. BOST POUDERON, 2006, tome I, p. 178-179. Voir également Cl. MUCKENSTURM-POULLE, 1998, p. 288.

3 Plutarque, 1990, p. 118. Voir J.D.M. DERRETT, 1992, p. 49-50.

4 « Insbesondere ist auch der hölzerne im Innern mit Soldaten gefüllte Elephant, durch welchen die Gefangennahme des Udena gelingt, und der so direct an das trojanische Pferd erinnert, daselbst verwendet. », A. WEBER, 1868, note 1, p. 370. Voir également A. WEBER, 1870, p. 14 et 1879, p. 16.

stratagème grec⁵ dramatisé chez certains auteurs, notamment Bhāsa⁶. La publication en 1923⁷ de la découverte d'un bas-relief gandhârien datant des II^e-III^e siècles apr. J.-C. sur lequel figure le cheval de Troie entouré de Laocoon, Cassandre, Priam et Sinon devant la porte Scée (fig. 1), a confirmé archéologiquement que le cycle troyen, tel qu'il était conservé dans l'*Énéide* de Virgile, était bel et bien connu dans le nord-ouest indien sous le règne des rois kusāṇa⁸. Bien que ces identifications fussent sujettes à caution, elles furent confirmées par l'ensemble de la communauté des archéologues spécialistes de l'art gréco-bouddhique⁹. Dès lors, deux problématiques différentes se développèrent, l'une posant le problème de la représentation du siège de Troie sur un bas-relief qui selon toute probabilité ornait un stūpa dans un monastère bouddhique, bien qu'il n'ait pas été retrouvé en place mais dans le périmètre d'un sanctuaire bouddhique, l'autre cherchant à déterminer les possibles influences de ce même cycle troyen sur la littérature indienne. Ainsi, en 1928, dans son chapitre « The Fables and Märchen of Greece and India », Berriedale Keith s'interrogeait sur la chronologie des fables, sur leurs motifs propres ou communs, voire sur leur provenance indo-européenne. Prenant comme contre exemple ces deux stratagèmes, l'auteur considère que, si le cycle de Troie est bien plus ancien que l'histoire indienne de la capture d'Udayana par Pradyota, le motif de soldats cachés se retrouve également en Égypte ancienne. Il ne serait donc pas propre à l'Inde¹⁰. Pour sa part, J. Ph. Vogel est le premier à faire le lien entre cette découverte archéologique et l'histoire indienne de l'éléphant en bois. Mais sa référence à l'épisode du cycle d'Udayana est, à défaut de trouver dans la littérature bouddhique, et notamment dans les *jātaka*, une histoire se rapprochant de celle figurée sur le bas-relief :

5 « Wenn wir aber in dem Roman von Udena und Vasuladatta lesen, wie der König Pajjota, um den Udena in einem Hinterhalt zu locken und ihn in seine Gewalt zu bekommen, einen hölzernen Elefanten verfertigen liess, in de mer sechzig Krieger verborgen hatte, so werden wir hierin eher einen Wiederhall der nach Indien gedrunenen Sage vom trojanischen Pferd sehen. », M. WINTERNITZ, 1920, band 2, p. 155. Sur les recherches actuelles portant sur les correspondances possibles entre le théâtre indien et le théâtre grec voir Marie-Hélène GARELLI-FRANÇOIS, 2004.

6 M. WINTERNITZ, 1920, band 3, note 3, p. 179-180.

7 H. HARGREAVES, 1923.

8 Nous ne traiterons pas ici de cette découverte et de ses implications. Ceci fera l'objet d'une prochaine publication.

9 W. ZWALF, 1996, vol. I, p. 233-234 et vol. II, p. 179.

10 « Much that has been adduced definitely in favour of Greek priority is extremely dubious. The Trojan horse, however, is much older than the capture by an elephant of wood filled with soldiers of Udayana, but the motif is traced also in Egypt, and cannot be deemed too recondit to be original in India. », B. KEITH, 1928, p. 355-356.

« In all probability the relief once belonged to a Buddhist sanctuary and the question arises: how are we to explain its occurrence on such a monument? An adaptation of the legend of the wooden horse of Troy is not known from Buddhist literature. The nearest approach is the story of the wooden elephant harbouring sixty warriors which king Pradyota of Avanti used to capture his rival, Udayana of Kausāmbi. If we were to assume that this story had been inspired by the classical legend, it would prove that the latter was known in India from an early date. »¹¹

Bien que l'auteur ne se réfère qu'au seul *Commentaire du Dhammapada* de Buddhaghosa datant du milieu du V^e siècle apr. J.-C., il considère néanmoins que cette histoire d'éléphant en bois attesterait que le récit du cheval de Troie devait être connu bien avant l'exécution de ce bas-relief. Son sentiment repose avant tout sur l'ancienneté qui était alors accordée au pāli, langue bouddhique employée par Buddhaghosa, que l'on faisait remonter haut dans l'histoire du bouddhisme theravāda, parfois jusqu'aux temps du Buddha. Quoi qu'il en soit, l'incompréhension des scientifiques face à la présence dans un monastère bouddhique (vihāra) d'un motif absent de la littérature bouddhique est notoire. Preuve de la diffusion du cycle troyen dans le nord-ouest indien, ce bas-relief posa bien plus de questions aux savants qu'il n'apportait de réponses. Certains, comme G. Combaz¹², ne feront finalement que reprendre ce que J. Ph. Vogel avait déjà écrit à son sujet sans apporter d'éléments nouveaux. Cette énigme obligea le grand archéologue Alfred Foucher¹³ à émettre une hypothèse nouvelle et audacieuse en 1950. Pour expliquer la présence d'un tel bas-relief au sein d'un vihāra, il partit du principe que l'indianisation de Cassandre devait renvoyer à une autre figure, celle de la divinité protectrice de la cité, la nagaradevatā. La scène ainsi représentée, devenant alors ambivalente, renvoyait, d'un côté, les Grecs devant la prise de Troie, de l'autre, les Gandhāriens devant le récit de l'une des nombreuses vies antérieures du Buddha. Les protagonistes seraient donc à identifier comme suit : Laocoon / Buddha, Priam / roi de Bénarès, Cassandre / nagaradevatā, Sinon / Devadatta. Cette théorie, loin d'être satisfaisante, lui permettait de justifier avant tout la présence de ce bas-relief au sein d'un sanctuaire bouddhique. Bien qu'il ne pût appliquer ici la règle qu'il s'était lui-même dicté

11 J. Ph. VOGEL, 1929, p. 7.

12 « Mais il y a surtout le cheval monté sur quatre roues dont la présence est inexplicable. Y a-t-il un texte bouddhique pouvant expliquer pareil sujet ? L'histoire indienne s'en rapprochant le plus, est celle de l'éléphant de bois, dans lequel sont dissimulés les soldats, avec lesquels le roi Pradyota d'Avanti s'empara de son rival Udayana de Kausāmbi (réf. T.W. Rhys Davids : *Buddhist India*, Londres, 1903, p. 4). Faut-il admettre ce rappel tout à fait inattendu de la légende homérique ? Sous toutes réserves sans doute, car à vrai dire les représentations de l'histoire du cheval de Troie ne sont pas abondantes dans l'art classique, et il semble que ce sujet n'a guère inspiré les artistes de l'antiquité. », G. COMBAZ, 1937, p. 207.

13 A. FOUCHER, 1950.

de suivre, à savoir que toute représentation artistique des épisodes des vies antérieures du Buddha provient systématiquement de *Jātaka*, cette histoire de cheval en bois n'y figurant pas, il n'a guère fait référence à la capture du roi Udayana telle qu'elle est pourtant relatée par un moine bouddhiste. Soit que le savant français n'y voyait aucun lien direct ou indirect, soit qu'il l'ait évincée, car dérangeante pour sa démonstration. Nous devons à Olaf Hansen, l'année suivante, une tentative de datation de l'arrivée du cycle troyen dans le nord-ouest indien *via* l'Iran oriental. Cette dernière aurait eu lieu sous le règne des rois indo-grecs. De même, il lui semble évident que la légende de Pradyota telle qu'elle est conservée dans l'oeuvre de Somadeva (XI^e siècle apr. J.-C.) provient de l'histoire de Troie, comme en témoignerait également le nombre de parallèles possibles entre les écrits homériques et les épopées indiennes. Il suppose donc qu'une découverte de la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya (III^e siècle apr. J.-C.) pourrait confirmer une forme plus ancienne de l'histoire, plus proche certainement de celle de Troie¹⁴. Force est de constater que tous les auteurs qui se sont intéressés à cette problématique n'ont pas étudié les sources concernées et qu'ils ont sans cesse répété l'hypothèse d'une intuition non confirmée, à tel point que la même année l'indianiste français P. Masson-Oursel affirmait sans retenue aucune, au sujet des contes savants indiens, que « des motifs occidentaux s'y rencontrent. Tel le cheval de Troie ; il apparaît trois fois dans la littérature indienne, drame ou contes, à cette différence près que, conformément à la couleur locale, il y est éléphant »¹⁵.

Arion Rosu, indianiste roumain, est le premier à prendre en considération les sources indiennes. Le titre de son article, « The Trojan Horse in India: a Query »¹⁶, montre qu'en matière de comparatisme, rien n'est moins sûr que la notion d'influence directe. Après avoir rappelé les doutes qui subsistent quant au sens à donner au

14 « Im vorliegenden Fall möchte ich annehmen, daß die Fassung der Pradyota-Legende im Kathāsaritsāgara der ältest-faßbare Reflex der griechischen Sage in Indien ist. Vielleicht gelingt es einmal auch, die voraussetzende Fassung der Bṛhatkathā in der ursprünglichen Paiśāci zu finden, in der eine ältere Form der Sage erhalten sein kann. », O. HANSEN, 1951, p. 196.

15 P. MASSON-OURSEL, 1951, p. 388. Dans sa synthèse sur l'histoire du bouddhisme indien, E. Lamotte ne fait également que constater la ressemblance et répété ce qui avait déjà été dit et redit sur le bas-relief : « Mais la légende troyenne a son correspondant indien dans la légende de l'éléphant de bois de Pradyota, roi de l'Avanti (Comm. du Dhammapada, I, p. 192-193 ; Pratijñāyauḡandharāyaṇa de Bhāsa, Kathāsaritsāgara, II, ch. 12). Et, sans nier que l'origine du bas-relief soit à chercher 'dans l'imitation plus ou moins directe d'une de ces illustrations de l'épopée homérique qui circulaient au I^{er} siècle de notre ère dans le bassin de la Méditerranée', les indianistes croient deviner en lui 'un démarquage indien de la légende classique' (Foucher). En d'autres termes, la *tabula iliaca* se serait muée en *jātaka*. », E. LAMOTTE, 1958, p. 751.

16 A. ROSU, 1958.

stratagème grec, en dehors du caractère militaire que la littérature gréco-latine a bien voulu y voir *a posteriori*, l'auteur fait remarquer avec justesse que, d'une part, d'un point de vue archéologique, le cheval de Troie du bas-relief bouddhique n'a pas été indianisé par la substitution d'un éléphant, et que, d'autre part, la littérature indienne tant politique que religieuse atteste l'emploi par des stratèges d'éléphants vivants ou artificiels, symboles par excellence de la fonction royale en Inde. Enfin, si le motif de soldats cachés dans un animal en bois lui semble bel et bien grec, il n'exclut pas que les stratagèmes grec et indien ne seraient que le résultat de pratiques magico-religieuses plus anciennes non comprises et donc déformées (voir ci-dessous). Malgré cette avancée qui a le mérite certain de problématiser ce qui ne l'avait jamais vraiment été, quelques auteurs continueront à véhiculer des « évidences » non démontrées comme U. P. Arora¹⁷ ou N. A. Khan. En publiant la découverte d'un second bas-relief gandhârien représentant le cheval de Troie (fig. 2), ce dernier en vient à altérer les conclusions de l'indianiste : « Rosu, however, reports that in Indian literature the Trojan Horse seems to have been replaced by the elephant and used as an analogous stratagem »¹⁸. Les possibles parallèles entre l'histoire du cheval d'Epeiôs et celle de l'éléphant de Pradyota ont nourri l'imaginaire des chercheurs depuis le XIX^e siècle jusqu'à disparaître pour ne devenir qu'une seule et même réalité sous la plume de M.-Y. Guet :

« Trop enclin aux plaisirs de la chasse, de la musique, de la boisson, il [Udayana] doit être marié malgré lui. Le roi d'Ujjayini ne peut donner sans déshonneur, sa fille Vāsavadattā à Udayana son ennemi. Que faire ? Des guerriers surgissant d'un cheval de bois placé en pleine forêt, capturent Udayana. Le prisonnier est contraint à enseigner la musique à Vāsavadattā. »¹⁹

Nous sommes arrivés au terme du mirage où le scientifique réécrit l'histoire et donne à lire une version nouvelle du conte indien. Tout lecteur non averti sera persuadé que l'Inde a repris l'histoire du cheval de Troie et transmettra à son tour cette méprise à qui voudra bien l'entendre et la diffuser. La force du mytheme grec surpasse dès lors l'approche philologique des sources indiennes. L'Occident ne peut voir dans cet éléphant en bois que ce à quoi il ne peut que l'identifier, à savoir le cheval en bois de Troie. Nous sommes au terme de la comparaison où le comparé et le comparant se confondent.

17 « Among the Greek legends which have surfaced in secular Indian texts is that of the Trojan horse which metamorphoses into an elephant in the Indian version. The Indian myth states that the king of Ujjain commissioned a hollow wooden elephant and filled it with soldiers. When Udayana, the king of the Vatsa kingdom, attempted to charm the elephant with his lyre, the sides fell open, the warriors emerged en masse and captured the unwary prince », U. P. ARORA, 1985, p. 51.

18 N. A. KHAN, 1990, p. 316.

19 M.-Y. GUET, 1994, p. 533 ; 2001, p. 62-63.

Les études comparées touchant aux mondes grec et indien posent de réels problèmes aux chercheurs qui se doivent de prendre en considération toutes les hypothèses possibles entre ces deux aires culturelles : la parenté génétique due au fonds commun indo-européen, l'influence directe après la conquête de la vallée indusienne par Alexandre le Grand puis la fondation des royaumes indo-grecs, enfin un développement commun dû au hasard ou à une nécessité naturelle. Autant de facteurs qui compliquent grandement la tâche de l'historien. Le cheval d'Epeiós et l'éléphant de Pradyota ne peuvent se dérober à ces conjectures historiques. Ainsi, tout comme il est possible que le stratagème utilisé contre Udayana soit une indianisation de celui du cheval de Troie, il est possible que les deux histoires ne soient qu'une relecture par les auteurs grecs et indiens de pratiques archaïques remontant à un fonds indo-européen dont le sens aurait été perdu.

Pour leur part, les hellénistes ne se sont jamais contentés du seul récit légendaire d'un prétendu fait militaire. Comme le note Pierre-Maxime Schuhl, « derrière le récit du poète, on devine un mélange complexe de traditions et d'interprétations »²⁰. Le cheval de Troie a donc été sujet à de nombreuses hypothèses, depuis l'interprétation militaire par Plin l'ancien qui y voyait une machine de guerre du type bélier²¹, jusqu'à celle magico-religieuse de W. F. J. Knight²², pour qui l'équidé aurait permis de rompre le charme divin protecteur de la cité troyenne, ou celle funéraire de P.-M. Schuhl, qui a montré les liens possibles entre la nature chthonienne du cheval et celle du mort²³, ou bien encore celle de V. I. Abaev, qui voyait dans cette ruse les vestiges d'un rituel chamanique archaïque :

« Pour les rhapsodes grecs, le sens originel, magique, du motif du 'héros dans une enveloppe de cheval', s'est également perdu. Ils se rappelaient seulement qu'en l'absence de ce motif, la structure restait incomplète et Troie invaincue. Et ils le repensèrent rationnellement, en en faisant une ruse de guerre. Dans sa puérile naïveté, ce stratagème est simplement risible et évoque les anecdotes sur le thème : 'Qui est le plus stupide ?'. Faut-il s'étonner de la stupidité des Grecs, qui ont confectionné ce cheval, ou de celle des Troyens, qui l'ont introduit dans leur ville sans s'inquiéter de ce qu'il contenait ? En tant que ruse de guerre, le cheval de Troie est absurde. En tant que rituel chamanique, il est parfaitement à sa place. »²⁴

20 P.-M. SCHUHL, 1968, p. 63.

21 « Le cheval, qui fait partie des machines de siège (il porte maintenant le nom de bélier), par Epius, devant Troie », Plin l'ancien, 1977, (trad. R. SCHILLING), p. 116-117.

22 W. F. J. KNIGHT, 1930 et 1932.

23 P.-M. SCHUHL, 1968.

24 V. I. ABAEV, 1963, p. 1055-1056.

L'auteur affirme que le héros, en tant que guerrier confronté à un obstacle, ne peut le franchir qu'à l'aide d'une pratique chamanique, ici se revêtir de la forme équine, qui lui fait accéder à un pouvoir autre relevant de la première fonction magico-religieuse de l'idéologie indo-européenne. Devenu un être aux fonctions hybrides, le héros-chamane possède alors une puissance dépassant la simple force guerrière. Si G. Dumézil voyait dans cette pratique, visant à se revêtir d'un corps ou d'une peau d'animal afin de franchir toute résistance, une autre origine²⁵, nous pouvons également avancer qu'il convient de bien distinguer ce qui relève de la première fonction de ce qui appartient en propre à la seconde. Ce que l'auteur russe a pris comme un passage de la seconde à la première n'est en fait que l'expression dédoublée de la fonction guerrière : à savoir le passage de la force brutale (personnifiée en Inde par Vāyu) qui peut se heurter à une puissance supérieure, à la ruse et à la stratégie militaire (personnifiées par Indra, qui, pour parvenir à ses fins, en fait souvent usage). A. Rosu a supposé également une origine commune de pensée entre ces deux récits, qui remonterait à des pratiques magico-religieuses au sein d'un vaste espace s'étendant de la Crète à la vallée indusienne :

« In the light of the data mentioned above I consider myself to be in a position to present another explanation. A non-rationalist interpretation of the counterfeit horse stratagem has been attempted in the Greek world, and also in India some elements made plausible a similar explanation of the artificial elephant. Therefore it is not surprising if the motif should respond to a certain magico-religious conception to be found on a vast area of civilisation from Indus to Crete. It is apparently justified that, within this area, coincidences should not always be considered as late loans, but survivals of a common fund of thought. »²⁶

Près d'un siècle et demi d'indianisme n'ont pas permis de trancher définitivement la question au sujet de la présence dans la littérature indienne de l'éléphant en bois du roi Pradyota. De même, le stratagème du cheval de Troie n'a pas trouvé d'explication arrêtée et acceptable jusqu'à ce jour. Seule une analyse rigoureuse de l'ensemble des données indiennes pourrait permettre soit de confirmer ou de compléter une des hypothèses déjà avancées, soit de tenter une nouvelle thèse. Nous avons donc réexaminé les possibilités d'une originalité toute indienne, d'un emprunt historique et d'un héritage proto-indo-européen. Néanmoins, cette étude ne vise en rien à l'exhaustivité et se doit d'être considérée comme une esquisse d'un travail de recherche toujours en devenir. L'ensemble présenté se résume donc à l'essentiel de nos réflexions et de nos interrogations que nous proposons à nos collègues hellénistes. Les siècles qui séparent tout autant l'*Iliade* de la *Bṛhatkathā* que les petites épopées proto-indo-européennes de

25 V. I. ABAEV, 1963, p. 1041-1042.

26 A. ROSU, 1958, p. 27.

L'*Iliade*, les contacts gréco-indiens rendant possibles des emprunts insoupçonnables car absorbés et vite devenus méconnaissables, rendent les résultats de la recherche toujours incertains et provisoires. Cela est d'autant plus vrai que l'hypothèse indo-européenne repose sur des présupposés et des réalités linguistique, sociologique et idéologique fort hétérogènes. Les données étudiées ne sortant pas du domaine historique, la méthode suivie se veut donc avant tout historico-critique bien qu'il soit difficile de déterminer avec exactitude la chronologie des sources indiennes. Conscient qu'en matière de comparatisme, tout rapprochement opéré peut se révéler bien plus hasardeux qu'évident, d'autant plus lorsque nous abordons la sphère proto-indo-européenne, nous n'avons jamais cessé de nous rappeler en temps utiles la mise en garde professée par Georges Dumézil : « Toute ressemblance aperçue pour la première fois est un rêve et peut-être un mirage »²⁷.

1. Les circonstances de la capture

La capture d'Udayana, roi de Vatsa (capitale Kausāmbī), par Caṇḍamahāsenā Pradyota, roi d'Avanti (capitale Ujjayinī), est narrée aussi bien dans des contes populaires, des œuvres dramatiques que dans des sources bouddhiques ou jaïna. Félix Lacôte²⁸ a retracé l'histoire rédactionnelle des cycles de ces deux rois. Celui d'Udayana a été réécrit par Guṇāḍhya dans sa *Bṛhatkathā* (III^e siècle apr. J.-C.), aujourd'hui perdue²⁹, celui de Pradyota a profité aux moines bouddhistes de l'École Mūlasarvāstivāda dans leur *Vinaya* (fixé au IV^e siècle apr. J.-C.), conservé grâce aux traductions chinoise et tibétaine, et repris par Buddhaghoṣa (V^e siècle apr. J.-C.) dans son *Commentaire du Dhammapada*. Il faut donc considérer une diffusion, certainement orale et très complexe, de ces deux cycles au cours des siècles qui ont précédé la composition de tous ces écrits. L'indianiste français a tenté de restituer la structure de la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya grâce à la confrontation entre la version cachemirienne [VII^e – X^e siècle], (reconstituée à partir de la *Bṛhatkathāmañjarī* de Kṣemendra [XI^e siècle] et du *Kathāsaritsāgara* de Somadeva [XI^e siècle]), et celle népalaise due à Budhasvāmin dans son *Bṛhatkathāślokaṃgraha*

27 G. DUMÉZIL, 1987, p. 182.

28 F. LACÔTE, 1908.

29 La disparition de la *Bṛhatkathā* est due probablement au fait qu'elle fut rédigée par son auteur en un *prākṛit*, la *paśācī*, langue du nord-ouest indien (?) qui devint progressivement incompréhensible des lettrés au fur et à mesure du renouveau du sanskrit comme langue littéraire. Somadeva se présente comme le traducteur obligé de cette œuvre ancienne.

[VIII^e – IX^e siècle]. Dans l'état actuel des sources indiennes³⁰, il n'est guère possible d'aller plus avant dans la restitution d'une chronologie de l'histoire de la diffusion de ces deux cycles, bien que certains chercheurs aient néanmoins porté leur effort sur la restitution de la trame narrative primitive du cycle d'Udayana³¹. La Tradition bouddhique fait remonter la naissance des rois Udayana et Pradyota, tout comme celle des rois Bimbisāra et Prasenajit, au temps de celle du Buddha. Certains indianistes³² acceptent qu'Udayana ait été contemporain du Buddha (VI^e ou V^e siècle av. J.-C.)³³, d'autres que ce dernier n'aurait connu que son fils³⁴. A. Bateau³⁵ penche plutôt pour une récupération de l'histoire d'Udayana par les moines bouddhistes et confirme ainsi la thèse de F. Lacôte³⁶ selon laquelle les bouddhistes enchâssèrent le cycle d'Udayana dans celui de Pradyota lorsqu'ils s'implantèrent à Kauśāmbī. Ce procédé, fort habituel, leur assura une autorité certaine auprès d'une population qui tenait en haute estime les exploits fameux de leur roi des temps passés, que F. Lacôte reconstitue comme suit :

« Un mystère avait entouré sa naissance, des pouvoirs magiques lui avaient valu de recouvrer le trône de ses pères : il savait les charmes qui domptent les éléphants et sa main ne déposait jamais une *vīṇā* enchanteresse, don d'ascètes divins ou de *nāgas*. Il possédait des chars volants et frayait avec les Génies – je ne vois pourquoi nous ne suivrions pas le témoignage de Guṇāḍhya sur des détails si conformes au reste de la légende. C'était un prince chevaleresque, séduisant, fort adonné aux plaisirs, aimé des femmes, né sous une heureuse étoile : prisonnier de son ennemi juré, le perfide Pradyota, il lui échappa en lui enlevant sa fille. Dans sa vie ce ne furent qu'aventures galantes et drames d'amour : une de ses femmes, jalouse d'une rivale, incendia le palais pour la faire périr. »³⁷

Malgré les avancées des savants européens et indiens, le cycle d'Udayana original ou **Udayanacarita* reste lacunaire. Il l'est d'autant plus que le héros principal de la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya n'est pas le roi Udayana mais son fils Naravāhanadatta. Ceci induit que l'histoire du roi Udayana, enchâssée par Guṇāḍhya dans son œuvre comme

30 Nous laissons ici de côté la version tamoule, *Peruṅkatai*, qui n'apporte aucun élément spécifique et significatif. R. VIJAYALAKSHMY, 1981, p. 62-65 et 1982 ; D. NELSON, 1974 et 1980.

31 P. D. GUNE, 1921 ; G. V. DAVANE, 1957 ; N. ADAVAL, 1970 ; P. PAL, 1970 ; D. NELSON, 1974 et 1978.

32 N. N. GHOSH, 1937 ; H. C. SETH, 1941 ; L. B. KENY, 1944.

33 La date de l'extinction totale (parinirvāṇa) du Buddha retenue par les bouddhologues actuels serait aux alentours de 400 av. J.-C. Le Buddha aurait donc enseigné sa doctrine durant la deuxième moitié du V^e siècle av. J.-C. Voir H. BECHERT, 1991 et 1992 ; L. S. COUSINS, 1996.

34 L. B. KENY, 1944, p. 66.

35 A. BATEAU, 1993, p. 20 et 37.

36 F. LACÔTE, 1908, p. 248-268.

37 F. LACÔTE, 1908, p. 268.

récit-cadre afin de légitimer la vie romanesque de son propre héros, est bien plus ancienne. Il va sans dire qu'en l'absence de tout élément datable relatif à la vie et au règne du roi Udayana, l'approche historico-critique des sources s'avère fort délicate et incertaine. En ce qui concerne l'épisode de la capture, l'analyse comparée analogique, menée sur l'ensemble des nombreuses variantes, permet de restituer une structure commune dont le parallélisme des éléments narratifs montre combien la trame primitive devait être assez simple et devait aborder le thème récurrent de la mé-prise formulé bien des siècles plus tard en France par Jean de La Fontaine en son adage fameux, « Tel est pris qui croyait prendre » :

A Le roi Pradyota veut s'emparer du roi Udayana.

B Sur le conseil de ses ministres, qui exploitent la faiblesse d'Udayana liée à son pouvoir de charmer les éléphants, Pradyota fait construire un faux éléphant.

C Averti par ses sujets qu'un bel éléphant se trouve dans la forêt, Udayana part le capturer. Se retrouvant seul face au faux éléphant, il tente de le charmer mais des guerriers surgissent et le capturent.

A' Devenu le maître de musique de Vāsavadattā, tous deux tombent amoureux. Udayana veut l'épouser.

B' Sur le conseil de son ministre déguisé et introduit dans la ville, ils échafaudent un plan d'évasion.

C' Sur le dos d'une éléphante vivante, il enlève Vāsavadattā³⁸, l'emmène dans son royaume et l'épouse au grand dam de Pradyota.

Les auteurs bouddhistes ont dépeint Pradyota comme un monarque au caractère violent et colérique. L'épithète *caṇḍa* (cruel, colérique, violent) qu'ils lui ont attribué le confirme. Ainsi, la jalousie qui tiraille le roi Pradyota paraît être le motif premier de la capture d'Udayana. Celui-ci est parfaitement exprimé dans le commentaire du *Dhammapada* de Buddhaghōṣa. Un jour, tout en admirant sa propre magnificence, Pradyota demande à son ministre si quelqu'un en posséderait une encore plus grande. Ce dernier lui avoue que la magnificence d'Udayana dépasse la sienne. Il ordonne alors de le capturer³⁹. Ceci fait, Udayana est trainé dans une geôle et Pradyota lui enjoint, sous peine de mort, de lui enseigner son art de charmer les éléphants. Ce sera finalement

38 Il semble bien que la fuite d'Udayana et de Vāsavadattā chevauchant l'éléphante Bhadravatikā et poursuivis par Gopāla, fils de Pradyota, monté sur l'éléphant Naḍagiri, soit une reprise par Guṇāḍhya de la fuite du médecin Jivaka chevauchant la même éléphante et poursuivi par Kāka juché sur le même éléphant, ou du moins, que Guṇāḍhya et les auteurs bouddhistes aient puisé à la même source. F. LACÔTE, 1908, p. 240 et 271.

39 « – N'existe-t-il vraiment personne d'autre qui possède une magnificence telle que la mienne ? – Une magnificence comme celle-ci, le roi Udena du Kosambi en possède une encore plus grande. – Très bien, alors capturons-le, répondit [le roi] » ['atthi nu kho aññassa pi kassaci evarūpā sampattī' ti vatvā 'kiṃ sampattī nāṃ'esā, Kosambiyāṃ Udenassa rañño atimahatī' sampattī ti vutte, āha : 'tena hi gaṇhissāma naṃ' ti].

sa fille qui sera son élève. Cette histoire se retrouve également dans le *Kandjur* tibétain, reprenant le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin. Dans cette version, Udayana apparaît sous les traits de l'ennemi juré de Pradyota. Un jour, alors que le roi Pradyota donne permission aux femmes de son gynécée de parcourir à leur guise la ville de nuit, Udayana tente de rencontrer la belle Tārā. Par deux fois, ses tentatives échouent et le roi ne doit son salut qu'à la ruse de son ministre Yaugandhara qui lui permet de s'échapper. En apprenant l'audace de son adversaire, Pradyota somme son ministre Bharata de capturer Udayana afin de le mettre à mort. Mais Bharata voit plutôt l'occasion de lui ravir son art musical qui le rend invincible. Pradyota lui ordonne de se faire enseigner cet art d'appriivoiser les éléphants, mais Bharata, selon les devoirs qui lui incombent, propose que Vāsavadattā devienne son élève⁴⁰.

Dans l'œuvre dramatique *Pratijñāyugaṃdharāyaṇa*⁴¹, attribuée à Bhāsa, que l'on date sans certitude du II^e siècle apr. J.-C.⁴², Pradyota fait prisonnier Udayana par rivalité. Ce dernier doit au coup du sort de ne pas être décapité par les guerriers sur le lieu même de sa capture lors d'une mise à mort ritualisée (Acte I). Arrivé à Ujjayinī, il reçoit le traitement de tout prisonnier politique. Pradyota le qualifie d'ennemi (Acte II, p. 279) et s'enorgueillit d'être désormais « Mahāsena, le chef d'une puissante armée » (Acte II, p. 279). Dans la recension cachemirienne, le motif repose sur le désir de Pradyota de s'assujettir Udayana en le mariant à sa fille. Nous sommes dans un contexte d'alliance matrimoniale politique. Udayana étant épris de la belle Vāsavadattā, la coalition semble donc évidente. C'est sans compter qu'aucun des deux rois, imbus d'eux-mêmes tout autant qu'ils sont, ne veut céder à l'autre et tomber sous sa domination. Les ministres respectifs redoublent de conseils et cherchent les moyens de se concilier la partie adverse. Des faux-semblants sont trouvés. Une ambassade d'Avanti est dépêchée afin de convier Udayana à enseigner la musique à Vāsavadattā. Son refus, sous prétexte qu'un élève se doit de venir auprès d'un maître et non l'inverse, rend furieux le père qui décide de le capturer. La recension népalaise étant lacunaire, nous n'avons aucun point de comparaison afin de restituer le motif de la capture du jeune roi telle qu'elle devait se présenter dans la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya. Néanmoins, notons que dans la *Svapnavāsavadattā* (Acte VI), autre œuvre dramatique de Bhāsa, Aṅgāravatī,

40 F. LACÔTE, 1908, p. 242-243.

41 A. D. PUSALKER, 1968, p. 265-278 ; L. BANSAT-BOUDON, 2006, p. 259-298.

42 A. B. KEITH, 1924, p. 93-95 ; L. BANSAT-BOUDON, 2006, p. XXI et p. 1187-1189. Les datations hautes et basses, à savoir II^e siècle et VII^e-VIII^e siècles posent de véritables problèmes quant à la place chronologique que nous pouvons accorder aux œuvres de ce dramaturge. Se situent-elles avant ou après la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya ?

mère de Vāsavadattā, fait dire à Udayana qu'il fut toujours considéré comme leur enfant et désiré comme gendre⁴³. Les auteurs jaïna, tout comme Hemacandra (XII^e siècle apr. J.-C.) dans son *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra*⁴⁴, n'ont retenu ni l'un, ni l'autre de ces deux motifs. Pour eux, si Pradyota capture Udayana, c'est afin d'enseigner l'art musical à sa fille. En effet, versée dans tous les arts, seule la musique lui fait défaut. Udayana n'apparaît plus comme celui qui possède le pouvoir redoutable de charmer les éléphants, mais est décrit comme le plus réputé de tous les musiciens.

Chacune de ces traditions, brāhmanique, bouddhique et jaïna, a mis en exergue un motif singulier en fonction de sa visée rédactionnelle. Au thème, dans la *Bṛhatkathā*, du héros galant, certes impétueux, mais dont les connaissances dans l'art d'appriivoiser les éléphants en font un allié de valeur, répond celui édifiant des bouddhistes. La cruauté de Pradyota, portée à son paroxysme, n'a lieu d'être qu'eu égard au bienfait de sa conversion progressive. Nous retrouvons dans cet épisode le schéma narratif récurrent de cette littérature didactique visant à montrer combien le Saddharma (la bonne Loi) vient à bout des mauvais penchants des grands de ce monde, tel le cruel roi Aśoka de la légende bouddhique. Quant à Bhāsa, le motif varie en fonction de l'intrigue de ses pièces. Dans le *Pratijñāyugaṃdharāyaṇa*, le thème central tourne autour des qualités de Yugaṃdharāyaṇa, ministre rusé d'Udayana. Tout n'est qu'affaire de sagesse politique. Au contraire, dans son autre œuvre dramatique, la *Svapnavāsavadattā*, son choix s'est porté sur le sentiment amoureux et Udayana est donc présenté comme le gendre idéal, celui qui avait été choisi depuis toujours par le couple royal d'Avanti. Nous pouvons donc en déduire qu'au temps de Bhāsa circulaient des cycles d'Udayana et de Pradyota qui mettaient fortement l'accent, tantôt sur les rivalités politiques qui les opposaient, tantôt sur les liens matrimoniaux qui les unissaient et l'amour partagé des deux jeunes gens. Si les bouddhistes ont opté pour le premier thème, le choix de Guṇadhya s'est porté sur le second sans pour autant être exclusif⁴⁵.

43 « Mahāsena et moi, nous te considérons à l'égal de Gopālaka et de Pālaka, et nous t'avons toujours désiré pour gendre. C'est pourquoi tu fus amené à Ujjayini. Avec les leçons de vīṇā pour prétexte, nous te la donnâmes sans que le feu fût pris à témoin. Dans ta fougue, tu partis avant que le mariage fût célébré. Nous fîmes alors peindre vos portraits, le tien et celui de Vāsavadattā, sur un même tableau et nous célébrâmes votre union. », L. BANSAT-BOUDON, 2006, p. 340.

44 H. M. JOHNSON, 1946.

45 En *Kathāsaritsāgara* 2.4.11, lorsque le roi Udayana apprend l'existence d'un éléphant semblable à celui de son rival, il voit là l'occasion de devenir son égal, voire même de le soumettre et d'obtenir de lui sa fille Vāsavadattā. Mais si ce jeu des rivalités entre les protagonistes participe à l'intrigue qui se noue et tient le lecteur-auditeur en haleine, il est dénué de toute cruauté.

Suite au désir du roi Pradyota de capturer Udayana, un stratagème est mis en place. Celui-ci doit permettre, d'une part, de surmonter un obstacle incontournable, l'invincibilité du jeune roi due à son pouvoir de charmer les éléphants, et/ou, d'autre part, de s'appuyer pour contrer cette puissance sur l'exploitation de son point faible, à savoir son plaisir d'appivoiser des éléphants sauvages. Dans le commentaire du *Dhammapada* de Buddhaghosa, la connaissance des formules magiques (mantra) que possède Udayana le rend invincible⁴⁶. Personne ne peut donc prétendre ni à lever une armée contre lui, ni à le capturer⁴⁷. L'incapacité militaire face au pouvoir du roi Udayana est proclamée par le ministre Yaugamdharaṇa dès l'ouverture du *Pratijñāyugamdharaṇa* de Bhāsa⁴⁸. Le seul moyen qui puisse pallier une telle impuissance doit donc être recherché du côté de la stratégie. Là encore, chez le dramaturge, la ruse repose sur la faiblesse bien connue d'Udayana ou en tout cas sur son pouvoir si singulier : « Il sait, de sa *viñā*, charmer les éléphants. Profiter de cet art était bien une ruse »⁴⁹. Dans le *Kathāsaritsāgara* de Somadeva, l'initiative de la capture est donnée à Udayana. Mais Pradyota possède une épée merveilleuse et l'éléphant Naḍāgiri.

46 Dans le *Vidhuraṇḍita-jātaka*, le Buddha possède une éloquence si grande que ses auditeurs demeurent indéfiniment sous son charme comme des éléphants sauvages sous celui du son du luth : « Once upon a time in the Kuru kingdom in the city of Indapatta a king ruled named Dhanāñjaya-korabba. He had a minister named Vidhuraṇḍita who gave his instructions concerning temporal and spiritual matters; and having a sweet tongue and great eloquence in discoursing of the law, he bewitched all the kings of Jambudīpa by his sweet discourses concerning the law as elephants are fascinated by a favourite lute. » et « It is as if a Buddha had appeared in Jambudīpa! A hundred kings in all Jambudīpa, being caught in his sweet words, do not return to their own kingdoms, but remain like wild elephants fascinated by the sound of their favourite lute; this is the character of his eloquence! », E. B. Cowell, 2005, p. 127 et 130.

47 « – C'est impossible de le capturer, [répondit le ministre]. – En agissant de quelque façon, capturons-le. – C'est impossible, votre majesté. – Quelle en est la raison ? – Il connaît l'art de charmer les éléphants. En récitant des formules magiques et en jouant de son luth qui enchante les éléphants, il les fait s'éloigner ou les capture à son gré. Personne ne possède autant d'éléphants à monter que lui. – Il m'est donc impossible de le capturer. » ['Na sakkā so gahetuṃ' ti. 'Yaṃ kiñci katvā gaṇhissāṃ' evā' ti. 'Na sakkā devā' ti. 'Kiṃ kāraṇā' ti. 'So hatthikantaṃ nāma sippaṃ jānāti, maṇṭaṃ parivattetvā hatthikantaṃ vārento nāge palāpeti pi gaṇhāti pi hatthivāhanasampanno tena sadiso nāma natthi' ti. 'Na sakkā mayā taṃ gahetuṃ' ti].

48 « On m'a informé que Pradyota veut tromper le roi en disposant un éléphant bleu et en cachant son corps derrière des éléphants sauvages. J'espère que Sa Majesté se montrera perspicace. Pradyota doit avoir vraiment peur des Vatsa. Ses forces sont à l'évidence inefficaces. Car son armée est nombreuse, certes, mais elle manque d'unité. Elle compte quelques héros, mais n'est pas dévouée à son maître. Aussi à l'heure du combat, il se fie plutôt à la ruse. Car une armée sans dévouement ne vaut guère plus qu'une femme. », L. BANSAT-BOUDON, 2006, p. 264.

49 L. BANSAT-BOUDON, 2006, p. 296.

Comparé à Indra chevauchant Airāvata⁵⁰, il se révèle être de ce fait invincible⁵¹. À l'inverse, Pradyota ne redoute en rien Udayana. Son art de charmer les éléphants, à la différence du texte bouddhique, n'est en rien garant de sa supériorité. Ainsi chez Somadeva, et peut-être Guṇāḍhya avant lui, l'élaboration du stratagème repose uniquement sur l'utilisation d'un des vices du roi, à savoir le plaisir de la chasse à l'éléphant⁵².

Buddhaghoṣa rapporte plus en détail la construction de l'éléphant artificiel de Pradyota qui nécessite l'assemblage d'un certain nombre de matériaux (bois, tissu, peinture)⁵³. De même, il précise que son fonctionnement mécanique est animé par des hommes à l'intérieur. Leur nombre varie selon les sources bouddhiques, soixante chez Buddhaghoṣa, cinq cents dans le *Kandjur* tibétain⁵⁴. Outre le pilotage de cet éléphant de course⁵⁵, ces hommes ont aussi la charge de le faire paraître véritable et, pour ce faire, jettent à l'extérieur des pelletées d'excréments, lui font battre les oreilles, bouger la trompe. Seul l'auteur bouddhiste sous-entend que le stratagème peut être mis en place à l'aide soit d'un éléphant, soit d'un cheval [so *hatthivāhanaṃ vā assavāhanaṃ vā sutvā dūram pi gacchati*], si Udayana entend parler de l'existence d'une monture à capturer, il se précipitera, quelle que soit la distance à parcourir, afin de la compter au nombre des

50 Somadeva, 1997, p. 73.

51 « Roi, tu ne peux vaincre le roi Caṇḍamahāsena : il a cette supériorité que je viens d'évoquer, et il réside dans un pays difficile d'accès. », Somadeva, 1997, p. 75.

52 « En ce monde, il n'y a pas de mari qui vaille ma fille : il y a bien Udayana, mais il est mon ennemi de toujours. Comment en faire mon gendre et mon sujet ? Il n'y a qu'un stratagème possible, vu ses randonnées en forêt ! Solitaire, il piège les éléphants : son vice, c'est la chasse ! C'est son point faible : grâce à cela, usant d'un stratagème, je le ferai prisonnier et l'amènerai ici. Il s'y entend en musique : je ferai de ma fille son élève, et, pour sûr, de lui-même son regard se fixera amoureux sur elle. Il n'y a pas d'autre moyen pour me l'assujettir. », Somadeva, 1997, p. 72.

53 « – Si tu désires le faire, ordonne de fabriquer un éléphant en bois et dépose-le près de chez lui. Après avoir entendu qu'il y a une monture, que ce soit un éléphant ou un cheval, il ira, fût-elle loin. Quand il sera arrivé, il te sera alors possible de le capturer. – En voilà un stratagème ! Alors le roi fit construire un éléphant mécanique fait de bois, recouvert de bandes de tissu, habilement peint, et le laissa sur la rive d'un étang, non loin du pays de son ennemi. À l'intérieur du ventre de l'éléphant, soixante hommes faisaient les cent pas. De temps en temps, ils chargèrent leurs pelles d'excréments d'éléphants et les jetaient à l'extérieur. » [*Sace te ekantena ayaṃ nicchayo, tena hi dāruhatthiṃ kāretvā tassāsannaṭṭhānaṃ pesehi, so hatthivāhanaṃ vā assavāhanaṃ vā sutvā dūram pi gacchati, tattha naṃ āgataṃ gahetuṃ sakkā bhavissati*] ti. Rājā 'atth'eso upāyo' ti dārumayaṃ yantahatthiṃ kāretvā bahi pilotikāhi veṭhetvā katacittakammaṃ tassa vijite āsannaṭṭhāne ekasmim saratṭre vissajjāpesi. Hatthino antokucchiyaṃ satthi purisā aparāparaṃ caṅkamanti ; hatthilaṇḍaṃ āharitvā tattha tattha chaḍḍesuṃ.]

54 F. LACÔTE, 1908, p. 243.

55 Chez Buddhaghoṣa, Udayana est obligé de délaissier son propre éléphant et de monter à cheval s'il veut avoir une chance de rattraper le pachyderme.

siennes. Cette occurrence est-elle un lointain écho du cheval de Troie, disparu dans les sources indiennes au profit de l'éléphant ? Certainement pas. Buddhaghosa montre combien le désir du roi de Kauśāmbī est infini. Cette soif de montures royales, chevaux et éléphants, l'entraînera à sa perte ou du moins à sa capture tout comme l'homme dont la soif d'existence l'entraîne inexorablement dans le cycle des transmigrations et l'y maintient prisonnier. Si l'histoire rapportée par l'auteur était bien connue, sa portée didactique, quant à elle, ne vaut que dans les limites de l'illustration de la doctrine bouddhique. Au cheval en bois (δούρειος ἵππος, ἵππος δουράτεος) des Grecs correspond donc l'éléphant fait de bois du bouddhiste Buddhaghosa (dāruhatthī) et de Hemacandra.

Dans toutes les sources indiennes, l'éléphant artificiel doit faire illusion et Udayana s'y méprendre. La description qu'en fait Hemacandra va dans ce sens⁵⁶. Chez Somadeva, Pradyota fait exécuter une copie conforme de Naḍāgiri, magnifique éléphant qu'Udayana aimerait tant posséder⁵⁷. Cette version suit celle du Kandjur tibétain. Le ministre Bharata fait entendre partout dans le pays que l'éléphant Naḍāgiri s'est enfui. C'est donc la raison essentielle pour laquelle Udayana accourt afin de s'en emparer⁵⁸. L'éléphant de Bhāsa est tout autre. Il est de couleur bleue [nīlahastin] et les traités le nomment Nénuphar bleu⁵⁹. Caché parmi un troupeau d'éléphants sauvages et à l'ombre

56 « Just as he captures elephants in the forest by the device of singing, even so there is a means of capturing him and bringing him here. An elephant must be made from wood, just like a real one, in the forest there, which will make motions, walking, sitting down, et cetera, by mechanical means. Armed soldiers will stand within the wooden elephant. They will make the elephant move and they too will capture him (Udayana). After they have captured him in this way and brought him here, at your order the King of the Vatsas will teach music to your daughter, Vāsavadattā.' The minister, approved by the king saying, 'Very good,' had such an elephant made that it was superior to a real elephant in its qualities. Skilled foresters made a life-like elephant that could bite, toss up its trunk, trumpet, walk, et cetera. », H. M. JOHNSON, 1946, p. 296.

57 « Réflexion faite, après délibération avec ses ministres, il fit faire un énorme éléphant artificiel, à la ressemblance du sien. Après l'avoir garni de preux cachés à l'intérieur, le roi plaça l'éléphant artificiel dans la forêt des Vindhya. », Somadeva, 1997, p. 76.

58 F. LACÔTE, 1908, p. 243.

59 « On m'a informé que Pradyota veut tromper le roi en disposant un éléphant bleu et en cachant son corps derrière des éléphants sauvages. J'espère que Sa Majesté se montrera perspicace [...] Alors le roi récompensa ce scélérat de cent pièces d'or et dit : 'C'est le plus estimé des éléphants, celui qu'on nomme Nénuphar bleu, et dont j'ai appris l'existence dans les traités. Surveillez le troupeau. Je vais attirer cet éléphant avec ma vīṇā.' [...] Nous parcourûmes le chemin en deux fois moins de temps qu'il n'en fallait, et, à environ cent dhanus, nous vîmes ce semblant d'éléphant merveilleux. Son bleu se fondait dans l'ombre des sāla, mais il se révélait par ses deux défenses brillantes, qui paraissaient surgir d'une absence de corps. », L. BANSAT-BOUDON, p. 264. Déjà sous les Han, le Buddha Vajrasattva-Akṣobhya, qui a le pouvoir de transmuter la colère, a

des arbres, seuls ses défenses se distinguent. Le dramaturge ne signale à aucun moment qu'il est fait de bois et qu'il est mobile. De même Somadeva et Kṣemendra ne parlent pas des matériaux de construction utilisés et encore moins de bois. L'un (yantrahastī ; yantramayaṃ gajam ; māyāgajam) comme l'autre (kūṭakuñjara ; yantrakṛtrimo hastī) qualifient cet éléphant d'artificiel, de mécanique. Les indications selon lesquelles le pachyderme aurait été fabriqué en bois sont donc propres aux bouddhistes et seront reprises par les auteurs jaïna.

L'information selon laquelle un éléphant erre dans la forêt voisine parvient aux oreilles d'Udayana par l'intermédiaire, soit d'un ou de plusieurs forestiers dans les sources bouddhique⁶⁰ et jaïna⁶¹, soit de ses éclaireurs⁶², voire même chez Bhāsa d'un traître au sein de sa garde rapprochée⁶³. Seuls Somadeva et Bhāsa parlent d'une récompense offerte par le roi, respectivement, de cent mille pièces d'or pour les éclaireurs, de cent pièces d'or pour le traître. Il est intéressant de constater que Bhāsa, encore une fois, fait preuve d'originalité lorsqu'il introduit le personnage du traître. Serait-ce là un écho lointain du Sinon de Virgile ? Il semble plutôt que la dramatisation du cycle d'Udayana et l'exploitation par l'auteur des différentes catégories de personnes servant les intérêts de leur roi, des ministres aux espions et aux agents infiltrés, soient des

pour monture un éléphant bleu. Voir *Hōbōgiri*, p. 40. Un éléphant bleu dont les actes méritoires ne furent pas reconnus par un Lama, incarne encore aujourd'hui le Mal chez certains peuples bouddhistes comme chez les Bouriates de Russie et de Chine qui voient, en Staline, sa réincarnation, voir C. HUMPHREY, 2001.

60 « Un forestier vit l'éléphant et, après avoir pensé en lui-même : 'Voilà bien ce qui conviendrait à notre majesté', alla dire au roi : - Seigneur, j'ai vu un noble éléphant, aussi immaculé que le pic de Kelasa, le genre d'éléphant que sa majesté convoite. Udena monta sur son éléphant. Prenant le forestier comme guide, escorté par sa suite, il se mit en chasse. », [Eko vanacarako hatthiṃ disvā, 'amhākaṃ rañño anucchaviko' ti cintetvā, gantvā rañño ārocesi : 'deva mayā sabbaseto Kelāsakūṭapaṭibhāgo tumhākañ ñeva anucchaviko varavāraṇo diṭṭho' ti. Udeno tam eva maggadesikaṃ katvā hatthiṃ abhiruyha saparivāro nikkhami.]

61 « Foresters described the elephant to Udayana and Udayana went to the forest to capture it. », H. M. JOHNSON, 1946, p. 296.

62 « Des éclaireurs appointés par le Roi des Vatsa, que la capture des éléphants passionnait, l'y virent de loin. Revenus en hâte, ils informèrent le roi : 'Maître, nous avons vu un éléphant solitaire errer dans la forêt des Vindhya ; en ce vaste monde, on ne saurait voir ailleurs un tel animal qui atteigne le ciel par sa stature, tels les monts Vindhya en mouvement !' Ces mots remplirent d'aise le Roi des Vatsa, qui leur donna cent mille pièces d'or en récompense : 'si j'attrape ce roi des éléphants, rival de Naḍāgiri, pour sûr, je me soumettrai Caṇḍamahāsena, qui m'offrira de lui-même Vāsavadattā !' se dit le roi la nuit durant. », Somadeva, 1997, p. 76.

63 « Pendant que les soldats l'observaient, le troupeau, pris de méfiance, se regroupa. Alors un fantassin, cause de notre infortune, s'approcha du roi. [...] Alors le roi récompensa ce scélérat de cent pièces d'or et dit : 'C'est le plus estimé des éléphants, celui qu'on nomme Nénuphar bleu, et dont j'ai appris l'existence dans les traités. Surveillez le troupeau. Je vais attirer cet éléphant avec ma viṇā.' », L. BANSAT-BOUDON, p. 266.

Reconstruire Troie. Permanence et renaissances d'une cité emblématique

facteurs plus probables (voir ci-dessous). D'ailleurs, il fallait bien qu'un des soldats aperçût l'éléphant pour que le malheur s'abatte sur le roi. Bhāsa ne justifie-t-il pas cette trahison en affirmant par la bouche du ministre Yaugandharāyaṇa que « même quand on s'y attend, le destin est le plus fort ! »⁶⁴ [jāgrato'pi balavattaraḥ kṛtāntaḥ].

La chasse à l'éléphant et la capture d'Udayana diffèrent en fonction des sources. Chez Buddhaghosa, l'éléphant artificiel sert à l'entraîner loin des siens, afin de l'isoler à la frontière du royaume ennemi. Ainsi, ce ne sont pas les hommes à l'intérieur de l'éléphant qui surgissent pour le maîtriser mais des guerriers postés de part et d'autre du chemin emprunté⁶⁵. L'isolement du roi dans les autres sources, Bhāsa⁶⁶, Somadeva⁶⁷ et Hemacandra⁶⁸ est dû à sa propre volonté d'approcher seul l'éléphant avec sa vīṇā.

64 L. BANSAT-BOUDON, p. 266.

65 « Son arrivée fut épiée par des espions qui allèrent en informer Candapajjota. Ce dernier dépêcha immédiatement ses armées sur les deux flancs de son ennemi, permettant à l'espace entre celles-ci de rester ouvert. N'ayant pas eu conscience de l'approche des ennemis, Udena continua sa chasse à l'éléphant. Il récita les formules magiques et joua de son luth, mais en vain. L'éléphant de bois, conduit à grande vitesse par les hommes dissimulés dans son ventre, fit comme s'il n'avait pas entendu le charme et poursuivit sa route. Incapable de rattraper l'éléphant, le roi monta sur son cheval. Il pressa sans arrêt sa monture et galopa si rapidement que progressivement il laissa loin derrière lui sa suite et se retrouva totalement seul. Alors les hommes de Candapajjota qui étaient postés sur chacun des côtés du chemin, capturèrent Udena et l'amènèrent à leur roi. La suite d'Udena, s'étant aperçu que leur chef était tombé aux mains de l'ennemi, dressa un camp juste à la frontière d'Ujjeni et y demeura. » [Tassāgamaṇaṃ ñātvā carapurisā gantvā Caṇḍapajjotassa ārocesuṃ, so āgantvā majjhe tucchāṃ katvā ubhosu passesu balakāyaṃ payojesi. Udeno tassāgamaṇaṃ ajānanto hatthiṃ anubandhi, anoṭhitamanussā vegena palāpesuṃ, kaṭṭhahatthi rañño mantāṃ parivattetvā vīṇaṃ vādentassa tantisaddaṃ asuṇanto viya palāyati yeva. Rājā hatthināgaṃ pāpuṇituṃ asakkonto assaṃ abhiruyha anubandhi, tasmīṃ vegena anubandhante balakāyo ohiyi; rājā ekako va ahoṣi. Atha naṃ ubhosu passesu payuttā Caṇḍapajjotassa purisā gaṇhitvā attano rañño adamsu; ath'assa balakāyo amittavasagatabhāvaṃ ñātvā bahi khandhāvāraṃ nivevetvā acchi.]

66 « Nous nous retournâmes pour examiner ce lion. Il s'avéra que l'éléphant était factice et abritait des hommes en armes, des guerriers combattant à dos d'éléphant. », L. BANSAT-BOUDON, p. 267.

67 « Arrivé dans la forêt des Vindhya, de peur de déranger l'éléphant, le roi des Vatsa retint ses troupes au loin. Seuls les éclaireurs l'accompagnaient, quand, avec son luth mélodieux, il entra dans la grande forêt, aussi immense que son propre vice. Sur le versant sud des Vindhya, le roi vit l'éléphant, indiqué de loin par ses éclaireurs : il paraissait vrai. Seul, pinçant son luth, ne pensant qu'à la capture, chantant de doux airs, il s'en approcha doucement, l'attention portée à la musique conjuguée à l'obscurité du crépuscule l'empêchèrent de reconnaître en cet éléphant sauvage un faux éléphant. Il faisait claquer ses oreilles, comme il goûtait la musique, et ses mouvements répétés entraînèrent le roi au loin. Soudain, du pachyderme mécanique sortirent des hommes en armes, qui cernèrent le roi des Vatsa. Les voyant, il tira avec colère son épée, se battit contre ceux qui lui faisaient face, et fut pris par d'autres arrivés par derrière. », Somadeva, 1997, p. 76-77.

68 « He dismissed his attendants at a distance and entered the forest, walking about very slowly as if looking for birds. When he approached the trick-elephant, Udayana sang aloud, surpassing the Kinnaras; and

Toutefois, si le pachyderme de Somadeva entraîne au loin le roi et le sépare de sa suite, celui de Bhāsa demeure immobile parmi les arbres. Tous ces auteurs affirment qu'à son approche des hommes en armes sortirent de l'intérieur de la bête afin de le capturer.

2. L'éléphant indien au cœur de la stratégie militaire

Tout comme le stratagème du cheval de Troie a pu paraître absurde aux auteurs gréco-romains⁶⁹, de même celui de l'éléphant de Pradyota le fut aux yeux de certains écrivains indiens tel Bhāmaha, commentateur de Bhāsa, qui y voyait un développement puéril⁷⁰. Comment, en effet, Udayana n'aurait-il pas remarqué combien artificiel était cet éléphant ? Était-il possible de construire un éléphant articulé capable de se déplacer à la vitesse du galop ? Certaines sources trahissent le scepticisme de leur auteur. Ainsi, lorsque Somadeva écrit que « seul, pinçant son luth, ne pensant qu'à la capture, chantant de doux airs, il s'en approcha doucement. L'attention portée à la musique conjuguée à l'obscurité du crépuscule l'empêchèrent de reconnaître en cet éléphant sauvage un faux éléphant. »⁷¹, il faut y voir un ajout de l'auteur qui tente de convaincre ses lecteurs. Ainsi, l'obscurité, la concentration et le désir aveugle de s'emparer de l'éléphant sont tour à tour ou ensemble les facteurs qui furent à l'origine de la méprise. Chez Bhāsa, si ce n'est l'obscurité, c'est l'ombre des arbres qui cache le pachyderme, tout

while Udayana sang a nectar-sweet song, the men inside kept the elephant motionless. The Lord of Kauśāmbi thought it was lulled by his song and approached it very slowly, as if he were walking in the dark. 'He has been hypnotized by my song.' With this thought, the king approached, jumped up, and mounted the elephant, like a bird lighting on the tree. The soldiers, who were Pradyota's agents, descended from the interior of elephant, threw the King of the Vatsas from the elephant's shoulder, and took him prisoner. Alone, unarmed, unsuspecting, surrounded by a hundred soldiers, like a boar by dogs, he did not resist. », H. M. JOHNSON, 1946, p. 296.

69 « Comment Épeios, même avec l'aide divine d'Athéna, aurait-il pu bâtir en quelques mois une machine assez vaste pour contenir trois mille guerriers en armes ? L'absurdité d'un pareil projet devait apparaître même aux yeux d'un poète emporté par son inspiration. », A. SEVERYNS, 1926, p. 314.

70 « The play is criticized severely, though not by name, by Bhāmaha, on the score that Udayana could never have been deceived by an artificial elephant, and if deceived his life would not have been spared by the enemy forces. The contentions are obviously of little value in this form; the essence, of course, is that such an incident which may pass in a tale seems too childish for a drama, but, if this troubles us, we may console ourselves with the reflexion that the trees were thick, and Udayana ardent in the chase. », A. B. KEITH, 1924, p. 102.

71 Somadeva, 1997, p. 77.

autant qu'une masse de jasmins⁷². Udayana et les siens ne purent donc véritablement l'observer.

Force est de constater que si certains auteurs comme Pline l'Ancien ont voulu voir dans le cheval de Troie une sorte de machine de guerre et qu'ils ont tenté de rationaliser son emploi, les conteurs indiens n'en sont pas arrivés jusque-là. Ceci provient, semble-t-il, d'une tradition militaire, ou au moins littéraire, d'utiliser des éléphants vivants, voire factices. D'aussi loin que nous pouvons remonter, les éléphants devaient déjà être apprivoisés et utilisés pour divers travaux ou à des fins militaires au sein de la civilisation indusienne comme le prouvent les nombreux sceaux de stéatites, mis au jour à Mohenjo-Daro et Harappa, sur lesquels sont représentés des pachydermes (fig. 3)⁷³. Le célèbre Śiva, personnage énigmatique figurant, si ce n'est une divinité, tout du moins un être au contact de pratiques magico-religieuses, est entouré de quatre animaux sauvages dont l'éléphant⁷⁴. Les archéologues ont également mis au jour une petite figurine en bronze d'un éléphant dont la base permettait d'y fixer des roues et dont la datation remonte au milieu du II^e millénaire av. J.-C. (fig. 4). Dans le *Ṛg Veda*, l'éléphant sert de comparant dans l'ornementation poétique. Ainsi, l'éléphant sauvage brise les arbres (1.64.7 ; 1.140.2), est puissant (4.16.14), se rue sans que l'on puisse l'arrêter (8.33.8) ou se tient majestueusement sur une colline (8.45.5). En 10.40.4, des divinités sont comparées à des chasseurs d'éléphants sauvages. Ceci atteste que dans la société védique de la fin du II^e millénaire av. J.-C., la chasse à l'éléphant était connue, voire même pratiquée.

Puisque la réussite de tout stratagème militaire repose sur le maintien du secret qui l'entoure jusqu'à sa réalisation⁷⁵, il est donc assez rare que la littérature nous en fournisse de nombreux exemples. Quant aux techniques employées pour leur mise en place et leur exécution, nous n'avons guère de détails si ce n'est quelques interprétations approximatives souvent *a posteriori*. Il en est de l'Inde comme de la Grèce :

72 « Construire un éléphant à l'ombre de sāla recouverts de jasmins était bien une ruse. », L. BANSAT-BOUDON, 2006, p. 296.

73 J. P. JOSHI et A. PARPOLA, 1987, p. 68-69 et 189.

74 J. P. JOSHI et A. PARPOLA, 1987, p. 75.

75 « Le roi, qui a les yeux partout et dont le plan reste inconnu des étrangers comme des proches, jouit longtemps du pouvoir. », [yasya mantram na jānanti bāhyās cābhyantarās ca ye sa rajā sarvataś cakṣuś ciraṃ aiśvaryaṃ aśnute, Mbh 5.38.15] ; « On dit qu'il est sage celui dont le plan ou le plan délibéré reste inconnu d'autrui et n'est connu d'eux qu'une fois accompli. », [yasya kṛtyaṃ na jānanti mantram vā mantritaṃ pare kṛtam evāsya jānanti sa vai pañḍita ucyaṭe, Mbh 5.33.18].

« Dans le domaine militaire, notre documentation est peut-être un peu plus abondante grâce aux chroniqueurs, aux historiens. Elle est cependant fort imprécise. Maints auteurs nous rapportent en effet le détail de sièges fameux, mais ils s'étendent plutôt sur les valeurs humaines que sur les réalisations techniques : les termes demeurent, dans beaucoup de cas, vagues et ambigus. Nombre de ces auteurs, en outre, sont tardifs et ne rapportent pas les faits avec toute la certitude voulue. Thucydide en particulier, dans d'assez nombreux passages, parle de toutes sortes de machines, mais, sauf le cas des béliers, emploie précisément ces mots vagues dans lesquels l'histoire des techniques a de la peine à reconnaître son bien. »⁷⁶

Dans les littératures de l'Inde, l'une des sources les plus explicites sur les techniques de combat et les stratégies militaires reste l'*Arthaśāstra* dont l'auteur aurait été Kauṭilya (IV^e siècle av. J.-C.). Les études fort nombreuses qui ont porté sur ce traité de politique ont montré que la datation haute n'était pas absolument certaine, et que la fixation définitive de l'ouvrage a pu avoir lieu vers le III^e siècle apr. J.-C. Ceci n'aurait pas eu grande importance pour notre recherche si l'ouvrage n'avait contenu la description d'un stratagème bien trop proche de celui employé par Pradyota. Aussi, la datation du traité demeure fondamentale si nous voulons démêler les différentes étapes chronologiques qui ont participé à l'édification de l'histoire de la capture du roi Udayana telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui dans les différentes sources indiennes.

Au sein d'une armée, les éléphants formaient une phalange à part entière et représentaient une puissante force de frappe⁷⁷. Mais Kauṭilya avance également qu'un roi, passionné par la chasse à l'éléphant, peut être tué ou fait prisonnier à l'aide d'un éléphant :

« Ou bien, les gardiens d'éléphants sauvages peuvent attraper l'[ennemi] passionné d'éléphants à l'aide d'un éléphant aux marques auspicieuses. [Lorsque l'ennemi] a décidé [de le chasser], après l'avoir capturé dans une [forêt] impénétrable ou sur un chemin par lequel une seule personne peut passer à la fois, ils peuvent soit le tuer, soit l'enlever [comme prisonnier]. Par ce [stratagème] est expliqué[e la capture de] l'[ennemi] passionné de chasse. »⁷⁸

Ce stratagème fait partie d'une longue liste de traîtrises visant à s'emparer d'un roi lorsque celui-ci est retranché derrière les fortifications imprenables de son palais. L'idée maîtresse est donc de l'en faire sortir en exploitant ses faiblesses : superstitions, dévotions, plaisirs des femmes, des richesses, de la chasse, désir de posséder les plus belles montures royales. Les espions et les traîtres ont donc pour mission de mettre en place le

76 B. GILLE, 1980, p. 13.

77 K. RAO, 1979, p. 149-150.

78 hastikāmaṃ vā nāgavanapālā hastinā lakṣanyena pralobhayeyuḥ [39] pratipannaṃ gahanam ekāyanaṃ vā'tinīya ghātayeyuḥ, baddhvā vā'pahareyuḥ [40] tena mṛgayākāmo vyākhyātaḥ [41], *Kauṭilya arthaśāstra* 13.2.39-41, R. P. KANGLE, 1960, part I, p. 259.

piège grâce auquel ils pourront l'éloigner de sa garde rapprochée. Rendre visite à d'éminents ascètes, contribuer au bon déroulement d'un sacrifice, fréquenter des lieux saints, honorer une fête de sa présence, rencontrer de belles et jeunes femmes sont autant de prétextes garants de la bonne réussite du plan. De même, faire croire à un roi ennemi qu'un magnifique éléphant erre dans la forêt et que celui-ci ornerait merveilleusement bien ses étables royales participe de ces tromperies. La différence entre cette dernière et celle de Pradyota réside dans le fait que nous avons d'un côté un éléphant vivant, de l'autre un éléphant factice. Est-ce le ton burlesque des contes qui aurait voulu que l'éléphant fût en bois ? Ou est-ce parce que les auteurs indiens ont substitué à l'éléphant de chair et d'os, le cheval en bois du cycle troyen ? Mais ne sont-ce pas des questions mal posées ? En effet, quels ont été les rois indiens qui furent effectivement victimes d'un tel stratagème ? La littérature n'en fournit qu'un seul : Udayana. Et les commentateurs de l'*Arthaśāstra* sont bel et bien embarrassés lorsqu'il leur faut citer des exemples. Śrīmūla ne peut évoquer que le cas du roi Udayana capturé par Pradyota, encore qu'il ne s'agisse en rien d'un éléphant vivant. La véritable question est donc : avons-nous affaire dans l'*Arthaśāstra* à une ruse véritable ou est-ce l'histoire de la capture d'Udayana telle qu'elle était racontée dans les contes qui fut à son origine ? Si cette œuvre, attribuée à Kauṭilya, a été fixée au III^e siècle apr. J.-C., il se pourrait alors que le texte, notamment cette liste de stratagèmes, ait été interpolé à une période où le cycle d'Udayana était très en vogue. Preuve en est que dans le traité de Kauṭilya, Udayana est mentionné aux côtés de Suyātra comme exemple de rois qui, en fuyant leurs ennemis, ont pu retrouver leur royaume⁷⁹. Son nom n'apparaissant nullement dans les épopées du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa*, l'auteur ne put se référer qu'au cycle d'Udayana⁸⁰. Du reste, les liens sont étroits entre le récit de Buddhaghōṣa et l'*Arthaśāstra*. En effet, chez l'auteur bouddhiste, si le pachyderme est mécanique et est piloté de l'intérieur, les guerriers qui capturent le roi n'en surgissent pas mais sont postés de part et d'autre du sentier. De même, mais cela est une constante dans les sources, des signes auspiceux caractérisent cet éléphant factice qui en font une proie de choix. Nous ne pouvons donc pas affirmer que l'histoire de la capture d'Udayana telle qu'elle se présente dans les contes provienne d'une adaptation du stratagème de l'*Arthaśāstra*.

79 « For, the coming back to the throne of one continuing to live is observed as in the case of Suyātra and Udayana. » [*Kauṭilya arthaśāstra* 9.7.32], R. P. KANGLE, 1963, part II, p. 497.

80 « Some of the other tales referred to in this text appear to have a non-epic origin. In 9.7.36 Suyātra and Udayana are mentioned as kings who were able to recover their lost kingdoms. The commentators identify Suyātra with Nala. But Udayana is definitely unknown the epics. He is admitted to be a historical king, more or less contemporaneous with Gautama Buddha », R. P. KANGLE, part III, 1963, p. 58.

La littérature bouddhique connaît un autre emploi d'un éléphant factice, celui qu'Asoka fit construire, après la mort de son père, par son ministre Rādhagupta afin d'assassiner son frère Susīma et de monter sur le trône :

« Un éléphant mécanique fut placé par Rādhagupta à la porte orientale ainsi qu'une statue d'Asoka, après avoir creusé une fosse remplie de charbons [ardents] de bois de khadira, l'avoiron couverte d'herbes et l'avoiron entourée de poussière. Susīma fut interpellé [par Rādhagupta] : 'Si tu peux tuer Asoka, [tu seras alors] roi', et dès qu'il arriva à la porte orientale, [il déclara] : 'Je combattrai contre Asoka. [Mais] il tomba dans la fosse remplie de charbons [ardents]. C'est là qu'il périt par imprudence. »⁸¹

La légende d'Asoka (*Aśokāvadāna*) du *Divyāvadāna* puise ses origines en grande partie dans le canon de l'École bouddhique des Mūlasarvāstivādin et daterait des premiers siècles de l'ère chrétienne. D'après F. Lacôte Guṇāḍhya aurait également tiré de ce même canon un certain nombre d'histoires se rapportant à Udayana. Dans ce cas ne faudrait-il pas supposer un lien possible entre les bas-reliefs gandhâriens représentant le cheval de Troie et retrouvés dans le périmètre de sanctuaires bouddhiques et la construction littéraire du stratagème de l'éléphant en bois ? Il faut bien admettre qu'aucune histoire d'éléphants mécaniques ne se retrouve ailleurs dans la littérature sanskrite et plus largement indienne. Le *Mahābhārata*, aussi riche en fables et en contes soit-il, ne nous offre qu'une seule occurrence d'un éléphant en bois pris comme comparant et dénonçant l'inutilité des apparences : « Comme un éléphant fait de bois, comme une antilope faite de cuir ainsi est un brahmane qui n'étudie pas, ces trois-là ne sont ce qu'ils sont que de nom. » [yathā dārumayo hastī yathā carmamayo mṛgaḥ brāhmaṇas cānadhīyānas trayas te nāmadhāarakāḥ, 12.37.39] ou bien « Comme un éléphant fait de bois, comme une antilope faite de cuir, comme un char sans conducteur sur une route, comme un champ stérile, ainsi sont un brahmane qui n'étudie pas et un roi qui ne protège pas. Comme un nuage qui ne verse pas de pluie, ils sont tous deux inutiles. » [yathā dārumayo hastī yathā carmamayo mṛgaḥ yathā hy anetraḥ śakaṭaḥ pathi kṣetraṃ yathoṣaram evaṃ brahmānadhīyānaṃ rājā yaś ca na rakṣitā na varṣati ca yo meggaḥ sarva ete nirarthakāḥ 12.79.41-42]. Bien qu'il soit employé comme comparant⁸², l'éléphant en bois dont il est question ici, renvoie certainement à quelque représentation figurée de pachydermes comme celles promenées lors de processions religieuses sous le

81 Rādhaguptena ca purvasmin dvāre yantramayo hastī sthāpitaḥ aśokasya ca pratimāṃ parikhāṃ khanayitvā khadirāṅgāraiś ca pūrayitvā tṛṇācchādya pāṃśunākīrṇaḥ susīmas cābhīhito yadi śakyase' śokaṃ ghātayitum rājeti sa yāvad pūrvadvāraṃ gataḥ aśokena saha yotsyāmīti aṅgārapūrṇāyāṃ parikhāyāṃ patitaḥ tatraiva cānayena vyasanam āpannaḥ, *Divyāvadāna* 26.14-19, E. B. COWELL and R. A. NEIL, 1970, p. 373.

82 Afin d'illustrer l'inutilité, Kṣemendra prend également comme exemple l'éléphant en bois qui ne sert à rien au cours d'une bataille [na hi dārumayo hastī karoti samarakriyāṃ], *Bṛhatkathāmañjarī* 2.100cd.

règne d'Asoka : « On lit partout qu'Asoka, pour l'édification de ses sujets, organisa des spectacles et des processions, montrant des images de dieux, des chars célestes, des images d'éléphants sacrés et des feux »⁸³. Par ailleurs, dans le *Bṛhatkathāślokaśaṃgraha*, les Grecs sont qualifiés d'habiles artisans capables de construire des chars aériens :

« Nous connaissons, dirent-ils, quatre espèces de machines, les machines à eau, les machines à pierres, les machines à poussière et celles qui sont faites d'une masse de morceaux. Quant aux machines à voler, les Grecs les connaissent [ākāśayantrāṇi punaryavanāḥ kila jānate], mais nous n'avons jamais eu l'occasion d'en voir. »⁸⁴

L'histoire de Viśvīla qui, se voyant obligé de travailler pour le roi de Bénarès, construit un coq mécanique [yantrakukkuṭa] afin de rentrer le plus rapidement possible la nuit pour retrouver sa bien-aimée et revenir au labeur avant l'aurore⁸⁵, n'est pas sans rappeler l'éléphant mécanique [yantrahastī] de Pradyota. L'art de construire de telles machines lui a été enseigné par les Grecs [yavana]. C'est d'ailleurs dans le Gandhāra ou dans l'une des régions du nord-ouest indien qu'il repart vivre avec son épouse. Les correspondances entre cette histoire et celle conservée dans le *Kandjur* tibétain montrent encore une fois que Guṇāḍhya a dû l'emprunter au canon de l'École des Mūlasarvāstivādin⁸⁶ et qu'il fut peut-être inspiré par des modèles littéraires helléniques :

« Pour mesurer exactement l'originalité de Guṇāḍhya, il faudrait savoir si, à défaut de modèles indigènes, il n'en a pas eu d'étrangers. Sans doute le Rāmāyaṇa d'une part, les contes bouddhiques de l'autre, avec tout ce que ces derniers comportaient de réalisme, et les récits de voyage qui n'ont pas pu manquer à l'Inde, suffirent amplement pour expliquer la genèse de la Bṛhatkathā. Cependant l'influence grecque qui s'est exercée à cette époque avec tant de force – le fait n'a plus besoin d'être prouvé – pourrait bien y être pour quelque chose. Le type du roman grec est l'histoire d'amour encadrée dans des voyages fabuleux. Les 'Merveilles d'au-delà de Thulé' d'Antonius Diogène (I^{er}-II^e siècle ?) montraient l'arcadien

83 L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, 1930, p. 109 ; voir la quatrième édition sur roche de Ginar (hastidassaṇā).

84 Budhasvāmin, 1908, p. 38.

85 « ... dès la première étape, Viśvīla, monté sur un coq mécanique [yantrakukkuṭamāsthāya], était parti quelque part au loin ; la dernière veille de la nuit n'était pas commencée qu'il était de retour ; la tête voilée, sans être aperçu, il regagna sa couche. Une fois, les ambassadeurs se trouvèrent éveillés quand il revint ; il tomba à leurs pieds et les supplia, désolé : 'On ne doit révéler à personne, artisan ou autre, le secret des machines aériennes, difficile à acquérir pour qui n'est pas Grec. Il en serait comme de celui de la fabrication des lits ; il deviendrait commun et le public le dédaignerait, car la mode est momentanée.' [...] Viśvīla lui-même en une minute se trouva revenu de Bénarès sur une machine volante et il rentra chez lui pendant la nuit. [...] 'Cette science des machines aériennes que tu as révélée à ton gendre, révèle-la-moi, à moi aussi, et sans restriction ; je le désire ! – Ce n'est pas moi, ai-je répondu, qui la lui ai révélée ; ce sont des artisans grecs dont il avait conquis les bonnes grâces.' [...] Il monta sur sa machine en forme de coq, avec sa femme et, pendant la nuit, il prit son essor et s'enfuit dans son pays d'origine. », Budhasvāmin, 1908, p. 41-42.

86 F. LACÔTE, 1908, p. 273.

Dinias, qui raconte lui-même ses aventures, poussant vers le Nord jusque près de la lune. Lucien qui passe pour avoir parodié Antonius Diogène dans son 'Histoire vraie', va beaucoup plus loin que Guṇāḍhya en fait d'inventions fantastiques ; il est curieux qu'on trouve chez lui le tableau d'une armée d'êtres aériens sous lequel un lecteur familier avec la Bṛhatkathā mettrait sans hésiter l'armée des Vidyādhara ! [...] En outre, la place éminente réservée aux Grecs dans la Bṛhatkathā, de même que dans certains contes du Kanjur que nous avons relevés plus haut, mérite attention. Cette estime où sont tenus les artistes grecs porte sa date ; c'est celle de l'époque où l'art grec rénovait la sculpture et l'architecture dans le Gandhāra. Dans les arts décoratifs aussi le goût hellénique avait prévalu : un certain temps, les lits grecs (ceux de table vraisemblablement) furent à la mode, dit Budhasvāmin, sinon Guṇāḍhya. N'est-il pas curieux qu'on ait attribué aux Grecs – et aux Grecs seuls – l'art de fabriquer des machines aériennes permettant aux simples mortels de rivaliser avec les Vidyādhara ? C'est sous les traits d'un 'étranger', et le contexte permet d'ajouter à coup-sûr d'un 'Grec', que Bhadrā en construit une pour Udayana ; personne ne s'étonne de voir cet étranger à Kauṣāmbī. Viṣvabhadrā, prêté comme architecte par Pradyota à Brahmādatta de Bénarès, est un indigène, mais c'est à l'école des Grecs, nous dit-on, qu'il a appris son métier. Des traités techniques comme les 'Mécaniques' de Héron d'Alexandrie, qui ont joui d'une célébrité méritée, témoignent de l'habileté théorique et pratique que possédaient les constructeurs grecs ; il est naturel qu'elle ait fait impression et que des pouvoirs magiques des Vidyādhara – conception strictement indienne – on ait rapproché la science grecque. »⁸⁷

Au terme de ces conjectures, une forte probabilité veut que l'histoire de l'éléphant en bois ait été inventée dans les milieux bouddhiques en calquant le stratagème du cheval de Troie. Les datations concordent également entre l'exécution artistique des bas-reliefs gandhāriens représentant le cheval d'Epeios, la fixation du canon des Mūlasarvāstivādin et la rédaction de la *Bṛhatkathā*. Néanmoins, ceci réduirait grandement l'ancienneté du ou des cycles d'Udayana et de Pradyota tels qu'ils devaient être célébrés en Vatsa et en Avanti bien avant l'ère chrétienne et certainement avant l'implantation des bouddhistes de cette École. Par ailleurs, si les pouvoirs magiques des Vidyādhara ont pu être rapprochés de la science grecque et leurs chars aériens « rationalisés » en engins mécaniques, il a pu en être de même avec l'éléphant de Pradyota. Afin de se différencier des autres conteurs, les moines bouddhistes auraient ainsi procédé à une transformation des animaux vivants ou mythiques (éléphant, coq, Garuda⁸⁸) en des engins articulés et mécaniques et fait d'Udayana et de Pradyota des contemporains du Buddha. Si le *Mahābhārata* signale l'existence de traités de machines

87 F. LACÔTE, 1908, p. 284 et 286.

88 « Le commandant-en-chef réunit tous les artisans, leur fit donner le fouet, puis leur demanda de construire la machine. Sur ces entrefaites, un étranger se présenta et dit : 'Je vous construirai la machine ; ne fouettez pas les artisans ! Donnez-moi tout de suite les objets nécessaires.' [...] En un rien de temps, il fabriqua un char volant en forme de Garuda, paré de fleurs de mandāra. », Budhasvāmin, 1908, p. 42.

de guerre (yantrasūtra) et de poupées articulées (yantraputrikā) ou d'oiies et de paons mécaniques (yantrahamsa, yantramayūrika), seuls, les bouddhistes⁸⁹ ont précisé les matériaux de construction et le nombre d'hommes se tenant en son sein. Ceci dénoterait une tentative de rationalisation de ce stratagème, tout comme chez certains auteurs grecs⁹⁰, alors même qu'il devait probablement se présenter tout autrement dans le cycle original d'Udayana. En effet, bien que Budhasvāmin indique que les Yavana sont des artisans spécialisés dans la fabrication d'engins mécaniques, aucune source ne fait mention d'eux lors de la construction si complexe de l'éléphant artificiel, comme si l'assemblage d'une telle machine était évident. Il convient donc de se demander si derrière ces apparentes techniques artisanales dues à une réécriture rationalisante, ne se cache pas un récit beaucoup plus ancien dont la portée ne put guère être saisie par les auteurs indiens.

3. Ruse guerrière contre puissance magico-religieuse

Nombreux sont ceux qui s'accordent pour voir dans le cheval de Troie autre chose qu'un simple stratagème militaire quelque peu, ou même grandement, absurde. Du côté indien, nous pouvons d'ores et déjà remarquer qu'il l'est d'autant plus que l'éléphant en bois est articulé et qu'il peut être déplacé à grande vitesse au gré des mécaniciens. Seul Bhāsa donne la description d'un pachyderme bleu immobile⁹¹ caché à l'ombre des arbres d'une forêt dense et duquel surgissent des hommes armés. Si nous considérons que les bouddhistes ont repris et rationalisé l'histoire de la capture du roi Udayana à un moment donné de l'histoire de sa diffusion, tout comme Homère et ses successeurs ont pu le faire pour le cheval de Troie, nous devons alors admettre que l'éléphant de Pradyota avait une fonction toute autre que celle qui lui sera par la suite attribuée par des auteurs qui n'en saisissaient plus la signification. En effet, il convient de remarquer que les deux stratagèmes sont intimement liés à un récit de mariage. Dans le cycle troyen, Hélène a été enlevée, consentante, par Pâris, et le cheval en bois n'a d'autre fonction que de permettre à Ménélas de retrouver et de ramener son épouse. Dans le cycle d'Udayana, l'éléphant en bois permet à Pradyota de capturer son gendre qui

89 Dans le *Lalitavistara*, lors du concours à l'arc, la cible que doit atteindre le futur Buddha afin d'obtenir en mariage Gopā, n'est autre qu'un sanglier artificiel muni d'un mécanisme [yantrayuktavarāhapratimā].

90 Le nombre de guerriers fluctue dans le cycle troyen mais il semble bien qu'aux origines, les auteurs ne l'aient guère précisé. A. SEVERYNS, 1926, p. 317.

91 Est-ce le fait d'un décor de scène de théâtre ? Difficile à admettre car dans l'acte premier la scène se passe au palais d'Udayana où Hamsaka relate au ministre Yaugamdharyāna les événements qui ont contribué à la malheureuse capture du roi.

refuse d'épouser sa fille mais qui finira par l'enlever, consentante, à son père. Dans les deux cas, le stratagème de l'animal en bois apparaît dans le contexte d'unions maritales.

Depuis les travaux de Georges Dumézil⁹² sur les mariages indo-européens et les recherches complémentaires de Nick Allen⁹³, il ne fait plus aucun doute que certains récits grecs et indiens reposent sur un schéma archaïque de petites épopées dans lesquelles le héros vit successivement les trois types de mariages (en Inde, brāhma [don] ; rākṣasa [rapt] / gāndharva [consentement mutuel] ou svayaṃvara [par concours] ; āsura [achat]), qui « correspondent non aux cases d'une division sociale effective, mais aux niveaux de la structure abstraite des trois fonctions et de leurs principes : un mode se fondait sur le prestige du sacré, deux modes sur cet avers et ce revers de la fonction guerrière que sont la force d'une part, la liberté d'autre part, le quatrième sur l'intérêt matériel, et l'on peut penser que tous ces modes étaient accessibles à n'importe quel membre d'une société moins fermement trifonctionnelle dans son organisation que dans son idéologie »⁹⁴. Ainsi, Héraclès, Ulysse, Sigurdr, Arjuna⁹⁵ incarnent le héros qui durant sa vie procède à chacun de ces types d'unions maritales. Après leur pérégrination et leurs mariages, Ulysse et Arjuna retrouveront leur épouse. En serait-il de même dans l'*Iliade* et le cycle d'Udayana ? Ce qu'il nous reste aujourd'hui de l'histoire d'Hélène dans ses différentes versions montre que les Grecs ont pu célébrer leur héroïne à l'égal du héros et narrer ainsi les trois ou quatre mariages que tout héros des petites épopées proto-indo-européennes contracte au cours de ses aventures. Tour à tour enlevée par Thésée, donnée par son père à Ménélas, enlevée par Pâris, donnée par Priam à Déiphobe, elle retrouve son époux Ménélas après la chute de Troie. N'aurions-nous pas là une version féminine de l'épopée aux unions maritales dont la compréhension aurait échappé aux auteurs gréco-romains tels Euripide et Sénèque, qui accusèrent Hélène de tous les maux et d'avoir été une femme volage ? L'héroïne aux mariages successifs ne reçut guère la considération qui fut accordée à ses pendants masculins, et fut donc déconsidérée jusqu'à être traitée de prostituée. Pourtant, n'incarnait-elle pas dans la version primitive, pour autant que nous pouvons aujourd'hui l'entr'apercevoir au travers de celles qu'il nous reste, l'épouse qui surmonta toutes les épreuves, à l'instar d'Ulysse, et qui retrouva après tant d'années d'infortune son mari ? De même, Udayana

92 G. DUMÉZIL, 1979.

93 N. J. ALLEN, 1993 et 1995.

94 G. DUMÉZIL, 1979, p. 44-45.

95 « I argue that this story goes back to Proto-Indo-European times, and is related to Proto-Indo-European matrimonial law (or custom, if one prefers that word in a non-literate context). », N. J. ALLEN, 1995, p. 1.

n'incarne-t-il pas le héros galant à qui Pradyota, après avoir examiné que seul ce dernier avait les qualités requises, donne Vāsavadattā en mariage (brāhma) mais qui l'enlèvera consentante (rākṣasa devenant svayaṃvara) ? Marié également à Padmāvati selon le type brāhma, son union avec la jeune princesse Bandhumatī ou Mañjulikā fut célébrée en cachette dans le jardin selon les rites du mariage gāndharva⁹⁶. À ces principaux mariages s'ajoute un grand nombre d'autres dû aux versions successives dans lesquelles les auteurs ont développé à souhait le personnage du héros galant tombant systématiquement amoureux au premier regard. Dans cette longue liste, certaines épouses ne sont en fait que des figures composites d'autres⁹⁷. Les réécritures successives des auteurs bouddhistes afin d'illustrer et de transmettre leur doctrine, des auteurs comme Guṇāḍhya, Budhasvāmin, Kṣemendra ou encore Somadeva afin d'exalter Naravāhanadatta, type du bel amant idéal, fils du roi Udayana et de la reine Vāsavadattā, ne nous permettent plus de restituer parfaitement l'histoire originale des différents mariages d'Udayana. Enchâssée comme récit-cadre à la geste de Naravāhanadatta, elle remonte peut-être bien plus haut dans l'histoire des petites épopées locales transmises oralement, bien avant en tout cas son réemploi par ces différents auteurs. Il est donc impossible d'y retrouver une structure parfaite remplissant toutes « les conditions requises pour qu'on les interprète comme des applications de la 'théorie matrimoniale' tripartite qui a été d'abord dégagée par la comparaison des droits romain et indien. Ces conditions sont les mêmes que pour les interprétations trifonctionnelles d'autres ensembles : quant aux éléments de l'ensemble, tous les trois (ou, avec le rapt, tous les quatre) doivent être *distincts, solidaires, homogènes, exhaustifs* ; quant à l'interprétation de chaque élément, elle doit être immédiatement *évidente* »⁹⁸. Ce qui paraît néanmoins évident est le parallèle possible entre deux stratagèmes mis en place dans le contexte d'unions maritales propres à la classe guerrière.

Nous avons vu que la finalité des deux ruses n'était pas identique. L'une, le cheval d'Epeiós, a permis de pénétrer dans Troie et de récupérer Hélène, l'autre, l'éléphant de Pradyota, a permis de capturer un ennemi ou un gendre qui se mariera avec la fille du stratège. Si l'un aide à forcer l'entrée d'une ville fortifiée, l'autre a pour but d'attirer en dehors de sa forteresse l'ennemi afin de le faire prisonnier, eu égard à la ruse énoncée par Kauṭilya. Or, le mode opératoire montre que la finalité des deux animaux artificiels est tout autre. En effet, si nous acceptons l'analyse faite par W. F. J. Knight selon laquelle le

96 Somadeva, 1997, p. 101.

97 Sur la liste de ces épouses voir l'étude de N. ADAVAL, 1970, p. 135-180.

98 G. DUMÉZIL, 1979, p. 77.

cheval en bois est un instrument magique et non militaire ayant eu comme pouvoir de faire tomber l'enceinte magique de la ville, œuvre de Poséidon⁹⁹, alors nous trouvons un procédé identique du côté indien. L'éléphant en bois n'a d'autre finalité que de permettre de rompre le charme magico-religieux qui protège le jeune roi Udayana. Ce charme protecteur provient de sa viṇā, son luth, Ghoṣavatī qu'un serpent (nāga), demi-dieu chthonien, lui offrit pour l'avoir sauvé. C'est donc durant son éducation dans l'ermitage d'un sage (Jamadagni chez Somadeva ou Vasiṣṭha chez Budhasvāmin) qu'il acquit le pouvoir de contrôler les bêtes sauvages et notamment les éléphants. En somme, il devint invincible car aucun roi, aussi puissantes auraient été ses phalanges de cavalerie et d'éléphants, n'aurait pu le vaincre. Si certaines réécritures du cycle d'Udayana n'ont fait de lui qu'un simple musicien, le *Pratijñāyugaṃdharāyaṇa*¹⁰⁰ de Bhāsa atteste que Pradyota a emprisonné Udayana afin de lui ravir son luth et de le remettre à sa fille dans le seul but d'apprendre du captif l'art d'en jouer. La ruse a donc ici pour finalité de s'emparer d'un pouvoir magico-religieux. Pradyota devient alors Mahāsena, le grand chef d'armée, celui qui n'a plus à redouter le jeune Udayana. De même, nous avons vu que dans la traduction tibétaine du canon des Mūlasarvāstivādin, le ministre Bharata conseille au roi de ne pas mettre à mort Udayana mais de lui ravir et son luth et son art. La construction d'un éléphant en bois (dāruhatthi) prend là tout son sens et calque parfaitement celle du cheval en bois (δοῦρειος ἵππος)¹⁰¹. La mêtis d'Ulysse ou d'Epeiós, selon les sources, et la vañcanā de Bharata viennent à bout d'une puissance magico-religieuse restée infranchissable et imprenable par la simple force brutale. À ce titre, nous pouvons voir dans cette supériorité de la première sur la seconde, la victoire de la force d'intelligence (deuxième fonction) sur la puissance magique (première fonction). Ces deux forces en concurrence se traduisent dans l'épopée homérique par l'opposition entre Athéna et Poséidon et culmine, entre autres, dans la construction du cheval en bois, inspirée par Athéna¹⁰², contre la protection magique de la muraille de Troie due à Poséidon. De même, nous avons vu que Pradyota et son éléphant Naḍagiri étaient identifiés à Indra et à Airāvata et qu'Udayana obtint son luth d'un être semi-divin chthonien, un nāga, terme qui sert à désigner en sanskrit tout autant le serpent que

99 « The wooden horse of Troy was a magical, not a tactical, device, intended to break the magical potency of the ring-wall of Troy, and – on another plane of thought – to reverse the protection of the deity of the wall; and its true ideology was probably from the first understood only by a few adepts, and was soon almost obliterated by rationalizing constructions. », W. F. J. KNIGHT 1930, p. 366.

100 L. BANSAT-BOUDON, 2006, p. 280.

101 δοῦρειος et dāru < i-e *derw.

102 M. DÉTIENNE et J.-P. VERNANT, 2009, p. 231.

l'éléphant. Chez Budhasvāmin, Udayana reçut la viṇā Ghoṣavati lors de sa visite du royaume souterrain des Nāga desquels il apprit l'art d'en jouer et de charmer les bêtes chthoniennes¹⁰³. Ainsi, deux dieux s'affrontent, l'un guerrier et rusé (Athéna, Indra), l'autre maître des abîmes (Poséidon, Nāga). À ce combat primordial entre divinités ouraniennes et chthoniennes se substitue, dans le cycle troyen et les cycles d'Udayana et de Pradyota, la guerre entre héros-rois. L'éléphant en bois n'est donc pas une simple indianisation du stratagème grec mais répond à un procédé récurrent. Si les Grecs charpentent un cheval en bois, c'est afin de venir à bout du charme protecteur de Poséidon, maître des chevaux. Si les indiens d'Avanti construisent un éléphant en bois insensible, c'est afin de venir à bout du charme de Ghoṣavati, le luth du roi des Nāga, maître des éléphants. La construction est donc fonction de l'animal-attribut de la divinité. La ruse guerrière consiste donc à annihiler la puissance magique en la retournant contre elle-même. Ce procédé d'intelligence devait également être celui employé dans la légende narte afin de pénétrer dans la forteresse imprenable¹⁰⁴. Les rusés guerriers cachés à l'intérieur de l'animal-attribut de la divinité à renverser en sont dès lors

103 « À partir de ce jour, Udayana charma les serpents qui hantent le Mont-Oriental, grâce aux sons délicieux de la ghoṣavati ; il revenait à l'ermitage, le luth retentissant à la main, monté sur les éléphants sauvages domptés par lui, balancé sur les lions et autres bêtes sauvages. », Budhasvāmin, 1908, p. 36.

104 « La belle Gunda a été promise en mariage au puissant Ertchkhjou, mais elle est enlevée par Khuazhuarpys, et Ertchkhjou se lance à la poursuite du ravisseur. Khuazhuarpys s'enferme dans la forteresse Gumbeu. La guerre commence. Au cours d'une escarmouche, Ertchkhjou enlève à son adversaire un morceau de crâne. Khuazhuarpys se rend alors chez le forgeron Ajnar-Izhi, qui lui pose sur le crâne une plaque de cuivre ; après quoi, la guerre se poursuit. Ertchkhjou s'efforce longtemps de s'emparer de la forteresse Gumbeu, sans y parvenir. Ayant appris cela, le Narte Patraz se présente. 'Enveloppez-moi dans une peau de vache et lancez-moi dans la forteresse', dit-il. Les Nartes revêtent Patraz d'une peau de vache et le lancent dans la forteresse, au moyen d'une arme de jet. Patraz brise les murs et les Nartes s'emparent de la forteresse. Ertchkhjou épouse Gunda. », V. I. ABAEV, 1963, p. 1047. Néanmoins, notre conclusion est l'inverse de celle de V. I. Abaev qui voyait dans ces textes la victoire du héros-chamane sur la force guerrière : « Et si le héros narte, après une lutte par les armes interminable et sans effet, se glisse dans une peau de bœuf ou de vache, si les héros de l'*Iliade*, après de longs efforts infructueux pour réduire les Troyens par la force des armes, se glissent dans l'enveloppe d'un cheval, leur conduite ne peut avoir qu'un seul sens : là où les armes sont impuissantes, la victoire est assurée par l'acte magique qui consiste à prendre l'apparence de l'animal totemique. Le Narte Patraz n'a réussi à s'emparer de la forteresse Gumbeu que sous l'enveloppe d'une vache ; Ulysse et ses compagnons ne parviennent à prendre Troie que dans l'enveloppe d'un cheval. En d'autres termes, le sujet qui a servi de prototype et à l'*Iliade* et aux légendes nartes constituait un récit sur le thème suivant : la magie est plus forte que les armes, le chamane plus fort que le guerrier. Cette idée devait autrefois dominer et ordonner toute la structure, toute la composition du récit. », V. I. ABAEV, 1963, p. 1055.

protégés et peuvent ainsi la vaincre¹⁰⁵. Si ces stratagèmes apparaissent dans des épopées où sont exaltés courage et ruse c'est avant tout parce que leurs protagonistes sont des héros qui ont appris à vaincre par leur intelligence d'autres guerriers demeurés sous la protection magico-religieuse des tenants de la première fonction.

Au terme de ces remarques, il apparaît que le stratagème de l'éléphant en bois de Pradyota, tout comme le cheval en bois imaginé par Ulysse et construit par Epeios, proviendrait d'un fonds commun indo-européen, et plus particulièrement dans un thème propre aux petites épopées proto-indo-européennes dans lesquelles le héros devait certainement faire preuve, outre de courage et de bravoure guerrière contre ses semblables, d'intelligence, et montrer ainsi sa capacité à détourner les forces magico-religieuses adverses et protectrices, voire même à les annihiler. Les rapsodies homériques et les cycles d'Udayana et de Pradyota reposent en partie sur ce thème de la ruse guerrière tout autant que sur le thème des mariages successifs. Il en est de même des légendes nartes relevées par V. I. Abaev. L'Inde n'aurait donc pas plagié et indianisé un épisode du cycle troyen à un moment de son histoire où ce dernier était figuré sur des bas-reliefs gandhâriens bouddhiques. D'ailleurs l'hypothèse de la réécriture indienne devrait faire face à un problème de taille : comment les Indiens auraient-ils pu si parfaitement rendre et calquer ce thème archaïque sous-jacent, en un temps où Grecs et Romains eux-mêmes n'y voyaient guère plus qu'un engin militaire ayant permis la prise de Troie ? L'histoire de la tradition rédactionnelle du cycle troyen et des cycles des rois d'Avanti et de Vatsa montre que l'origine du cheval d'Epeios et de l'éléphant de Pradyota remonte à une période bien plus ancienne que ne l'attestent les réécritures successives qui nous sont parvenues. Loin de saisir le sens premier de la construction d'un éléphant en bois, les auteurs l'ont vite relégué au rang d'absurde stratagème militaire qui convenait néanmoins parfaitement tant à la littérature édifiante bouddhique qu'aux contes et aux œuvres dramatiques. Si le romanesque et le burlesque ont recouvert au cours des siècles la vieille strate épique proto-indo-européenne, il semble cependant encore possible de mettre au jour quelques éléments protohistoriques propres à une idéologie sous-jacente qui justifiait pleinement l'utilisation d'un cheval d'Epeios ou d'un éléphant de Pradyota.

105 Il ne suffit pas de boucher à l'aide de cire les oreilles d'un éléphant vivant comme Ulysse boucha celles de ses compagnons face aux sirènes, il faut aussi que l'éléphant puisse abriter les hommes afin de les protéger. Aucun éléphant vivant n'aurait donc pu faire l'affaire. Là encore, le stratagème de l'éléphant artificiel diffère grandement de celui énoncé par Kauṭilya.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

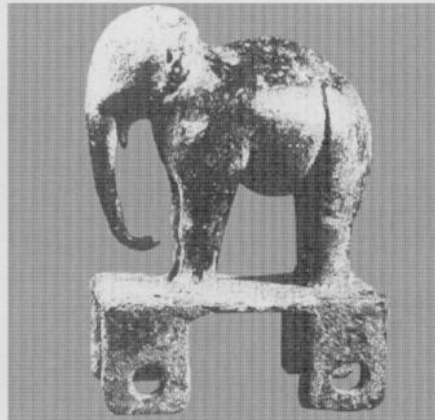


Fig. 4

Reconstruire Troie. Permanence et renaissances d'une cité emblématique

Bibliographie

- Vasilij Ivanovitch ABAEV, 1963, « Le cheval de Troie : parallèles caucasiens », *Annales, économies, sociétés, civilisations*, 18/6, Paris, p. 1041-1070.
- Niti ADAVAL, 1970, *The Story of King Udayana as gleaned from Sanskrit, Pali and Prakrit Sources*, The Chowkhamba Sanskrit Studies vol. 74, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Nick J. ALLEN, 1993, « Arjuna and Odysseus: a comparative approach », *South Asia Library Group Newsletter* 40, p. 39-43.
- Nick J. ALLEN, 1995, « The Hero's five relationships: a Proto-Indo-European story », in *Myth and Mythmaking: continuous evolution in Indian tradition*, edited by Julia Leslie, Curzon, London, p. 1-19.
- U. P. ARORA, 1985, « Metamorphoses in Myth » in *India and Greece, connections and parallels*, ed. by S. Doshi, Bombay, p. 43-52.
- Lyne BANSAT-BOUDON (éd. sous la dir.), 2006, *Théâtre de l'Inde ancienne*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- André BAREAU, 1993, « Le Bouddha et les rois », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, tome 80.1, Paris, p. 15-39.
- H. BECHERT (ed. by), 1991 et 1992, *The Dating of the Historical Buddha*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 2 vol., Göttingen.
- C. BOST-POUDERON, 2006, *Dion Chrysostome, trois discours aux villes (Orr. 33-35), T. I: Prolégomènes, édition critique et traduction*, Salerno, Helios.
- C. BOST-POUDERON, 2006, *Dion Chrysostome, trois discours aux villes (Orr. 33-35), T. II: Commentaires, bibliographie et index*, Salerno, Helios.
- BUDHASVĀMIN, 1908, *Bṛhatkathāślokaśamgraha I – IX*, traduction française du texte sanskrit par F. Lacôte, Paris, E. Leroux.
- Gisbert COMBAZ, 1937, *L'Inde et l'Orient classique*, texte, Paris, P. Geuthner.
- L. S. COUSINS, 1996, « The Dating of the Historical Buddha: A review article », *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 6, n° 1, Cambridge University Press, p. 57-63.
- E. B. COWELL, 2005, *The jātaka or stories of the Buddha's former births*, volumes V-VI, Motilal Banarsidass, (reprint 1895).
- E. B. COWELL and R. A. NEIL, 1970, *The Divyāvadāna, a collection of early Buddhist Legends*, Amsterdam, Oriental Press.
- G. V. DAVANE, 1957, « The Legend of Udayana », *Taraporewala Mem. Vol., Bulletin of Deccan College*, p. 344-373.
- Marcel DETIENNE et Jean-Pierre VERNANT, 2009, *Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*, Champs essais, Paris, réédition de 1974.
- J. D. M. DERRETT, 1992, « Homer in India: the Birth of the Buddha », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd series, n° 2, p. 47-57.
- Georges DUMÉZIL, 1979, *Mariages indo-européens suivi de quinze questions romaines*, Paris, Payot.
- Georges DUMÉZIL, 1987, *Entretiens avec Didier Erigon*, Paris, Gallimard.

Reconstruire Troie. Permanence et renaissances d'une cité emblématique

- Alfred FOUCHER, 1950, « Le cheval de Troie au Gandhāra », in *Comptes rendus des séances de l'année 1950*, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, C. Klincksieck, p. 407-412.
- Marie-Hélène GARELLI-FRANÇOIS (éd. scientifique), 2004, *Intrigue et représentation dans le théâtre sanskrit et le théâtre gréco-romain*, Coll. Les Travaux du CRATA, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail.
- N. N. GHOSH, 1937, « On the Chronology of King Udayana », *Proceedings and Transactions of the Eighth All-India Oriental Conference Mysore*, december 1935, Bangalore, p. 482-486.
- Bertrand GILLES, 1980, *Les mécaniciens grecs*, Paris, Seuil.
- M.-Y. GUET, 1994, « Bṛhatkathā », in *Dictionnaire universel des littératures*, vol. 1, A-F, Paris, PUF, p. 533 (réédition 2001, *Dictionnaire des littératures de l'Inde*, sous la direction de P.-S. Filiozat, Paris, Quadrigé, PUF, p. 62-63).
- P. D. GUNE, 1921, « Pradyota, Udayana and Śrenika, a jain Legend », *Annals of the Bhandarkar Institute*, vol. 11, Poona, p. 1-21.
- Olaf HANSEN, 1951, « Ein nicht identifiziertes Gandhāra-Relief », in *Berträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, Hamburg, De Gruyter, p. 192-197.
- H. HARGREAVES, « Two Unidentified Reliefs from Gandhāra », in *Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1923-1924*, p. 125.
- Hōbōgirin, 1929, premier fascicule : A – Bombai, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, publié sous le haut patronage de l'Académie impériale du Japon et sous la direction de Sylvain Lévi et J. Takakusu, Tokyo.
- Caroline HUMPHREY, 2001, « Staline et l'éléphant bleu : paranoïa et complicité dans les métahistoires postcommunistes », *Diogenes*, n° 194, p. 31-42.
- H. M. JOHNSON, 1946, « The Udayana-Vāsavadattā romance in Hemacandra », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 66, p. 295-298.
- J. P. JOSHI and A. PARPOLA, 1987, *Corpus of Indus Seals and Inscriptions, 1. Collections in India*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- R. P. KANGLE, 1960, *The Kauṭilya Arthaśāstra, Part I: A Critical Edition with a Glossary*, University of Bombay.
- R. P. KANGLE, 1963, *The Kauṭilya Arthaśāstra, Part II: An English Translation with Critical and Explanatory Notes*, University of Bombay.
- R. P. KANGLE, 1965, *The Kauṭilya Arthaśāstra, Part III: A Study*, University of Bombay.
- A. Berriedale KEITH, 1924, *The Sanskrit Drama in its Origin, Development, Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- Berriedale KEITH, 1928, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, Clarendon Press.
- Liladhar B. KENY, 1944, « The supposed identification of Udayana of Kauśāmbī with Udāyin of Magadha », *Annals of the Bhandarkar Institute*, vol. 24, Poona, p. 60-66.
- Nazir Ahmad KHAN, 1990, « A New Relief from Gandhāra Depicting the Trojan Horse », *East and West*, vol. 40, n° 1-4, December 1990, p. 315-319.
- W. F. J. KNIGHT, 1930, « The Wooden Horse », *Classical Philology*, vol. XXV, January-October, p. 358-366.
- W. F. J. KNIGHT, 1932, « The Wooden Horse at the Gate of Troy », *The Classical Journal*, vol. XXVII, p. 254-262.

- Félix LACÔTE, 1908, *Essai sur Guṇādhya et la Bṛhatkathā*, Paris, E. Leroux.
- Etienne LAMOTTE, 1958, *Histoire du bouddhisme indien 1 : Des origines à l'ère Śāka*, Louvain, Bibliothèque du Muséon n° 43, Louvain.
- P. MASSON-COURSEL, H. de WILLMAN-GRABOWSKA et Ph. STERN, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, Albin Michel.
- Claire MUCKENSTURM-POULLE, 1998, *Les gymnosophistes dans la littérature grecque de l'époque impériale*, Thèse de doctorat, Université de Nanterre.
- Donald NELSON, 1974, *The Bṛhatkathā: A Reconstruction from Bṛhatkathāślokaśaṅgraha, Peruṅkatai and Vasudevahimṇi*, Ph. D., University of Chicago.
- Donald NELSON, 1978, « Bṛhatkathā Studies: The Problem of an Ur-text », *Journal of Asian Studies*, vol. 37, n° 4, p. 663-676.
- Donald NELSON, 1980, « Bṛhatkathā Studies: The Tamil Version of the Bṛhatkathā », *Indo-Iranian Journal* 22, p. 221-235.
- Purabi PAL, 1970, *King Udayana, Mahasena Pradyota and their Circle circa sixth century B.C. in History, Legends and Dramas*, Chinsurah.
- PLINE L'ANCIEN, 1977, *Histoire naturelle*, livre VII, texte établi, traduit et commenté par Robert SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres.
- PLUTARQUE, 1990, *Œuvres morales*, tome V - 1^{re} partie, texte établi et traduit par F. FRAZIER et Ch. FROIDEFOND, Paris, Les Belles Lettres.
- A. D. PUSALKER, 1968, *Bhāsa, A Study*, Delhi, Munshi Ram Manohar Lal.
- Krishna RAO, 1979, *Studies in Kautilya*, Delhi, Munshi Ram Manohar Lal.
- Arion ROSU, 1958, « The Trojan Horse in India : a Query », in *Journal of the Asiatic Society*, vol. 24, n° 1, p. 19-27.
- Pierre-Maxime SCHUHL, 1968, « Platon et le 'cheval de Troie' », in *La fabulation platonicienne*, Paris, J. Vrin, p. 61-70 (= *Revue archéologique*, 6^e série, Tome VII, Janvier-Mars 1936, p. 183-188).
- H. C. SETH, 1941, « Identification of Udayana of Kausāmbi with Udāyin of Magadha », *Proceedings and Transactions of the Tenth All-India Oriental Conference Tirupat*, march 1940, Madras, p. 469-471.
- Albert SEVERYNS, 1926, « Le cheval de Troie », *Revue belge de philologie et d'histoire*, n° 2-3, Bruxelles, p. 297-322.
- SOMADEVA, 1997, *Océan des rivières de contes*, sous la dir. de Nalini BALBIR, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- Louis DE LA VALLÉE-POUSSIN, 1930, *L'Inde au temps des Mawryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris, E. De Boccard.
- R. VIJAYALAKSHMY, 1981, *A Study of the Peruṅkatai, an authentic version of the story of Udayana*, Madras, International Institute of Tamil Studies.
- R. VIJAYALAKSHMY, 1982, « The Tamil Peruṅkatai and its Relationship to the Bṛhatkathā », *Indo-Iranian Journal* 24, p. 27-36.
- J. Ph. VOGEL, 1929, « Five Newly Discovered Graeco-buddhist Sculptures », in *Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1927*, Leyden, E. J. Brill, p. 6-7.

- Albrecht WEBER, 1868, *Indische Streifen*, band 1, Leipzig, F. A. Brockhaus.
- Albrecht WEBER, 1870, *Über das Rāmāyana*, Berlin.
- Albrecht WEBER, 1879, *Indische Streifen*, band 3, Leipzig, F. A. Brockhaus.
- Moriz WINTERNITZ, 1920, *Geschichte der Indischen Literatur*, band 2, *Die Buddhistische Literatur und die heiligen Text der Jainas*, Stuttgart, K.F. Koehler, 1968, p. 155.
- Moriz WINTERNITZ, 1920, *Geschichte der Indischen Literatur*, band 3, *Die Kunstdichtung die wissenschaftliche Literatur neuindische Literatur*, Stuttgart, K.F. Koehler, 1968, note 3, p. 179-180.
- W. ZWALF, 1996, *A Catalogue of the Gandhāra Sculpture in the British Museum*, vol. I: Text, London, British Museum Press.
- W. ZWALF, 1996, *A Catalogue of the Gandhāra Sculpture in the British Museum*, vol. II: Plates, London, British Museum Press.