

L'INDE ET L'IRAN
DANS LA THÉORIE TRIFONCTIONNELLE
DE GEORGES DUMÉZIL
(1898-1986)

édité par

Céline REDARD
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2025

L'INDE ET L'IRAN

DANS LA THÉORIE TRIFONCTIONNELLE

DE GEORGES DUMÉZIL
(1898-1986)

édité par

Céline REDARD
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2025

Ouvrage publié avec le soutien
de l'Institut Thématique Interdisciplinaire
d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions
de l'Université de Strasbourg

Responsable éditorial
Céline REDARD

Image de couverture
Calque de Max Müller (1823-1900) du premier hymne du *RigVeda*
(Ms. 4.665 – Bnu de Strasbourg)
© G. Duceœur 1998

Institut d'histoire des religions
Faculté des Sciences historiques
Palais universitaire
9, Place de l'Université
67084 Strasbourg cedex

© 2025 Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg

ISBN 978-2-494259-40-9

Du *Ṛgveda* au *Mahābhārata*
La trifonctionnalité indo-européenne
et la tradition « paravédique »

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

Depuis l'Antiquité, les civilisations de l'Asie du Sud, leurs rites et leurs productions intellectuelles ont souvent servi de comparants dans les discours des savants résidant au ponant des rives occidentales de l'Indus. Darius n'aurait-il pas pris déjà en son temps, selon Hérodote¹, les pratiques d'endocannibalisme des Kirāta, tribu montagnarde d'origine tibéto-birmane, comme comparant face à celles des Grecs ? Dès la venue d'Alexandre le Grand dans les territoires du Nord-Ouest indien, l'Inde brāhmanique et śramanique a procuré aux Occidentaux nombre de matériaux de comparaison dans des domaines aussi divers que la philosophie, la mythologie et la cosmologie, l'art de la politique et de la guerre, le commerce, l'ethnographie, mais aussi la botanique ou encore la zoologie. Mais, il fallut attendre la fin du xviii^e s. en Europe pour que les langues indo-ārya, quant à elles, entrassent définitivement dans le jeu des comparaisons. La grammaire comparée des langues indo-

¹ Hérodote, *Enquête* 3.38.

européennes ouvrit alors une nouvelle page de l'histoire des langues de l'humanité qui eut une répercussion sans précédent sur l'interprétation des mythologies védiques et postvédiques. Plus encore, par l'étude des structures du langage, la linguistique saussurienne offrit aux mythologues l'opportunité de repenser leur propre approche méthodologique des mythes. Georges Dumézil (1898-1986) fut ainsi tout autant marqué, dans sa démarche comparative, par les avancées de la sociologie que par celles de la linguistique comparée qui lui permirent progressivement d'aboutir, en 1938, non plus à un comparatisme du type frazérien ou à la résolution de mises en équation telles qu'elles se pratiquaient encore à la fin du XIX^e s. et au début du XX^e s., mais à la reconstruction d'une hypothétique idéologie indo-européenne structurée selon un schéma tripartite. De la sorte, si la langue sanskrite a fourni aux linguistes « un terme de comparaison » et « un instrument de précision »² qui avaient fait défaut à Nicolas Fréret (1688-1749) et à Charles de Brosses (1709-1777), en leur temps, pour reprendre les termes de Michel Bréal (1832-1915), la classification structurée de la société idéalisée brāhmanique a fourni à G. Dumézil un comparant fondamental considéré comme la clé interprétative d'une structure sous-jacente à la préhistoire des flamines majeurs et, par-delà le domaine romain, à la préhistoire d'une idéologie trifonctionnelle indo-européenne. Or, d'un point de vue de la méthode, la

² BRÉAL 1864, 5.

linguistique comparée, fondée sur l'analyse morphophonologique des mutations consonantiques et des processus d'alternance vocalique des langues appartenant à la famille dite indo-européenne, eut à sa disposition des éléments de comparaison mieux attestés et bien plus fiables que ne le furent les idéologèmes relevés et sélectionnés par G. Dumézil dans des récits mythologiques ou des textes normatifs produits par un ensemble de cultures hétérogènes dont le point commun le plus significatif demeure leur parenté linguistique. De ce fait, la théorie trifonctionnelle dumézilienne a été regardée soit comme le vestige d'un système de pensée archaïque ayant survécu tant bien que mal aux mutations idéologiques de ces cultures au cours de leur histoire, soit comme la construction par son auteur d'un métamythe à partir d'éléments disparates réagencés et restructurés, un métamythe qui relèverait d'un transfert culturel d'une classification tripartite brāhmanique sur des structures non-brāhmaniques et qui tendrait au final à déplacer ses ouvrages au rayon des romans³.

Dans le domaine de l'indianisme européen, la théorie de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne de G. Dumézil ne fut guère acceptée voire fut réfutée par des indianistes de renom tel l'orientaliste néerlandais Jan Gonda (1905-1991) de l'Université d'Utrecht, notamment à partir des années 1950, ou bien l'indianiste allemand Paul

³ DUMÉZIL 1987, 220.

Thieme (1905-2001) de l'Université de Tübingen. Les sources sanskrites représentaient assurément pour Dumézil l'un des comparants les plus importants dans l'énoncé de sa théorie trifonctionnelle. C'est pourquoi, il convient, dans ce bilan critique d'aujourd'hui, de revenir sur le traitement opéré par Dumézil sur ces textes indiens. Si nous avons déjà montré par le passé que ni son repérage de l'idéologie trifonctionnelle dans des sources bouddhiques⁴, ni son hypothèse tripartite des mariages dans les textes normatifs brāhmaniques⁵ n'étaient recevables, car reposant sur un comparatisme analogique, décontextualisé et arbitraire, faisant fi de toute considération des contextes proche et lointain qui forment système, et plus encore de tout examen historico-critique, laissant de côté l'histoire rédactionnelle de ces mêmes sources, qui, en tant que système de pensée, doivent être confrontées également à leurs systèmes de pensée concurrents contemporains, nous nous proposons d'évaluer son approche méthodologique des sources indiennes, à savoir *Veda* et *Mahābhārata*, dans l'économie de sa théorie. Il va sans dire que cette brève évocation de sa méthode et de ses résultats se doit d'être replacée dans le contexte duquel ces derniers sont sortis et ne peuvent aucunement être comparés aux avancées philologiques et historiques sur le *Veda* et le *Mahābhārata* de ces trente dernières années. Par

⁴ DUCŒUR 2014.

⁵ DUCŒUR 2015^a.

ailleurs, beaucoup a déjà été écrit sur les données indiennes dans la théorie des trois fonctions de Dumézil. Pensons, entre autres, aux travaux de ses contemporains tels ceux des indianistes Jan Gonda, P. Thieme, John Brough (1917-1984) et Franciscus B. J. Kuiper (1907-2003), ou bien d'après 1986, comme ceux de John Brockington et d'Éric Pirart. Doivent être pris en considération, d'un point de vue chronologique, et ses repérages dans les compositions védiques tels qu'ils se présentent dans son article de 1961 intitulé « Les "trois fonctions" dans le *R̥gVeda* et les dieux indiens de Mitani »⁶, et ses recherches sur le *Mahābhārata* à partir de 1947, suite à la lecture de l'étude de Stig Wikander⁷, qui furent exposées pour l'essentiel dans *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Les éditions révisées et complétées de cette dernière publication s'échelonnent de 1968 à 1986.

Depuis ses recherches doctorales sur la boisson d'immortalité⁸ publiées en 1924, l'Inde a toujours représenté pour Georges Dumézil un comparant fondamental. Cependant, tout indianiste peut s'interroger sur l'Inde de Dumézil. À la lecture de l'ensemble de son œuvre, on remarque combien sa vision de l'Inde n'a guère changé au cours de sa carrière intellectuelle lors même que les avancées de l'indianisme d'après-guerre furent significatives.

⁶ DUMÉZIL 1961.

⁷ WIKANDER 1947.

⁸ DUMÉZIL 1924.

Toujours les mêmes sources sanskrites – au demeurant fort peu nombreuses –, relevant des milieux intellectuels brāhmaniques, les mêmes traductions en langues européennes, remontant pour certaines au XIX^e s., toujours les mêmes études ne laissant guère de place aux nouvelles qui, certes mettaient à mal sa théorie, mais qui lui auraient permis peut-être de la repenser. On sait que les seules « discussions » qu’il accepta d’avoir portaient pour l’essentiel sur les ouvrages de J. Gonda⁹ ou de P. Thieme. Pour le reste, il garda volontairement le silence¹⁰. Aussi, l’Inde de Dumézil est-elle fortement datée. Elle est le produit d’une époque, celle de la fin du XIX^e s., encore marquée par la philologie allemande qui avait travaillé sur les corrélations entre langage et pensée, par les indianistes européens qui, pour des raisons plus idéologiques qu’historiques, se plaisaient à penser que l’Inde avait su la mieux préserver à travers les millénaires ses croyances archaïques proches alors de ses origines indo-européennes, par les grammairiens qui restituaient progressivement une langue proto-indo-européenne unitaire, enfin, par les mythologues qui reconstruisaient des mythes communs et des cycles mythologiques indo-européens. À l’Inde était alors accordée une primauté certaine, celle de l’ancienneté et du conservatisme. Si l’on peut dire que, dans le monde des études de l’Antiquité classique, les historiens et

⁹ DUMÉZIL 1977^b.

¹⁰ DUMÉZIL 1977^a.

philologues étaient parvenus à verrouiller toute tentative de comparatisme interculturel, dans le monde de l'indianisme, beaucoup avaient passé outre toute approche historique des sources textuelles, puisant librement des passages décontextualisés afin d'étayer leur propos, faisant alors de l'Inde une civilisation sans histoire, imperméable à tout processus historique, et des sources sanskrites un monolithe sans histoire rédactionnelle, faisant des compositeurs et des auteurs de simples répétiteurs d'une tradition plurimillénaire sans aucune capacité intellectuelle d'innovations, de remises en question, de changements. G. Dumézil partageait en partie cette vision de l'Inde et, dans le domaine du comparatisme indo-européen, considérait les cycles mythologiques indiens comme les mieux conservés et les plus complets. L'Inde apparaît de ce fait telle une nébuleuse où des structures sociales et idéologiques indo-européennes furent les mieux conservées, une nébuleuse où les sources textuelles sanskrites, difficilement datables, offraient une grande liberté anhistorique, une nébuleuse, enfin, par laquelle il était toujours indispensable de passer avant de s'appliquer à l'étude des autres sphères culturelles indo-européennes. Et le *Mahābhārata* ne souffrit d'aucune exception. Bien que les indianistes s'efforçassent d'en préciser l'histoire rédactionnelle, Dumézil préférait, encore en 1967, n'y voir qu'un « texte immense, sans histoire et presque sans

contexte »¹¹. Déjà, en mars 1956, Jan de Vries, qui résistait « à l'explication wikandérienne du *Mahābhārata* »¹², mettait en garde Dumézil dans le domaine des études scandinaves sur sa vision trop étriquée, trop réductrice de l'histoire des cultures et ne manquait pas de lui signifier combien ses conceptions sur l'histoire des corpus littéraires étaient datées :

« Il me semble que votre vue sur cette tradition scandinave a laissé trop dans l'ombre l'évolution considérable, que la religion germanique a parcourue. En démontrant le schéma indo-européen on risque de diminuer le caractère spécial d'une tradition purement scandinave. Vous y mettez une étiquette, qui est surannée et n'est plus valable pour la saga, telle qu'elle se présente dans sa forme littéraire. »¹³

Ce fut l'Inde qui offrit à Dumézil, en 1938, l'idée même d'une tripartition, à partir de la structure sociale des trois varṇa, telle que la prônaient

¹¹ DUMÉZIL 1968, 25 (= 1995, 55).

¹² « Je m'étonne seulement que vous résistiez à l'explication wikandérienne du *Mahābhārata* : elle a été généralement admise ; c'est elle qui a décidé G. Morgenstierne (jusqu'alors hostile à W.), comme sakkunnig, à se prononcer pour lui lors de sa candidature à la chaire d'Upsal. Et Louis Renou, qui est plus que réservé à mon égard, a du moins été sensible à la démonstration de W. Mais, bien entendu, il faut toujours peser et repeser les arguments. », DUCCEUR 2015^b, 163 [Lettre 47].

¹³ DUCCEUR 2015^b, 145 [Lettre 23].

certaines écoles brāhmaniques, structure tripartite qu'il avait pensée, dès 1930, être plus ancienne que le *Ṛgveda* lui-même et dont il avait recherché l'origine dans un fonds commun indo-iranien¹⁴. L'Inde post-ṛgvédique et post-védique témoignait alors à ses yeux d'une tradition populaire prévédique des classes sociales sans pour autant que ces dernières aient entraîné des divisions marquées dans la société indo-iranienne. On sait que c'est vers cette vision historique de l'idéologie tripartite, sans « division tripartite *réelle* »¹⁵ des sociétés, qu'il revint en 1950. Mais il faut constater que, dans son étude de 1938, si Dumézil prit comme comparant védique les strophes *Ṛgveda* 10.90.12 et *Atharvaveda* 19.6.6 du *puruṣasūkta*, témoignant de la division des classes sociales, il ne justifia d'aucune manière son choix délibéré d'écarter la classe des *śūdra* qui, chez le poète, formait aux côtés de celles des *brāhmaṇa*, des *kṣatriya* et des *vaiśya*, une société quadripartite, et, plus encore, formait système dans l'économie de sa composition hymnique.

Quoi qu'il en soit de ces débuts d'un comparatisme orienté, le mythologue français consacra ses premières recherches d'après 1938 au *Veda*, car les textes védiques avaient la primauté de l'ancienneté. Max Müller, qui avait tenté de déterminer une chronologie relative, de 1200 av. J.-C. pour les *Chandas* à 600 av. J.-C. pour les *Sūtra*, avait pu alors affirmer, en son temps, que « dans la

¹⁴ DUMÉZIL 1930.

¹⁵ DUMÉZIL 1968, 15 (= 1995, 45).

mesure où nous sommes Aryens par le langage, c'est-à-dire, en pensée, jusqu'à présent, le *Rg Veda* est notre livre le plus ancien »¹⁶. En 1952, Dumézil l'exprimait ainsi :

« Comme procèdent les linguistes dans leur domaine, il y faut l'observation analytique et comparative des faits religieux, mythiques, observés le plus anciennement possible sur les principales provinces de l'ensemble indo-européen. Et, comme en linguistique, c'est l'Inde des *Vedas*, à la fois par la richesse et par l'antiquité de l'information qu'elle présente, qui fournit à l'enquête les premiers éléments et les plus utiles. »¹⁷

Ce fut donc dans le *Rgveda* que Dumézil essaya de retrouver une structure tripartite dont le comparé, et non des moindres, demeurerait la liste des divinités d'un traité hourrite-hittite du XIV^e s. av. J.-C. Les études qu'il publia en 1941¹⁸, 1945¹⁹ et 1947²⁰ l'amènèrent à la regarder comme la liste canonique archaïque des dieux patrons des trois fonctions, à savoir Mitra-Varuṇa, Indra, les Nāsatya²¹. Mais, là encore, son choix de ne prendre en considération

¹⁶ « In so far as we are Aryans in speech, that is, in thought, so far the *Rg Veda* is our own oldest book », KAEGI 1886, 25.

¹⁷ DUMÉZIL 1952, 6.

¹⁸ DUMÉZIL 1941, 61.

¹⁹ DUMÉZIL 1945, 15.

²⁰ DUMÉZIL 1947^a, 38.

²¹ DUMÉZIL 1947^b ; 1948, 13-35.

que les seuls théonymes traduits phonétiquement tout en délaissant Ellat, possible traduction sémantique de la déesse des eaux Sarasvatī, est notoire²².

Dans son article de 1961, aboutissement de sa recherche védique, on constate combien le comparatiste eut bien du mal à trouver les trois fonctions juxtaposées et hiérarchisées dans le *Ṛgveda* qui auraient assuré « l'intention classificatoire du poète »²³. De fait, aucune des structures relevées ne correspond à celle du traité du royaume du Mitanni et les études minutieuses des indianistes comme celles de Jan Gonda en 1974 et en 1976²⁴ ont largement démontré qu'il n'y avait pas d'idéologie trifonctionnelle dans le *Veda* telle qu'elle avait été énoncée par G. Dumézil. Il y a, au contraire, une diversité de pensées, évidemment structurées selon des principes relevant, par exemple, de la cosmologie, de l'arithmologie, des nombres grammaticaux. Ainsi, les triades sont-elles fort nombreuses, mais sans jamais correspondre à l'idéologie tripartite dumézilienne entendue comme séries des trois divinités (Mitra-Varuṇa, Indra, les Nāsatya), des trois groupes sociaux (brāhmaṇa,

²² Les études linguistiques ont depuis montré que les noms des rois du pays du Mitanni et les théonymes n'étaient en rien indo-iraniens mais indo-ārya. Par conséquent, cette liste dite canonique n'est pas plus archaïque que les autres listes de théonymes présentes dans le *Ṛgveda*.

²³ DUMÉZIL 1961, 266.

²⁴ GONDA 1974 et 1976.

rājanya ou kṣatriya, vaiśya), des trois principes (brahman, kṣatra, viś) et des notions qui s'y rapportent respectivement. Ces triades védiques, d'ailleurs, ne sont pas systématiquement mises en relation avec une quelconque division sociale. Il en résulte un problème méthodologique évident puisque Dumézil s'est enfermé dans un raisonnement à rebours et qu'il n'a guère pris en compte la diversité des structures comme productions à part entière et non, selon lui, comme le résultat de modifications volontaires ou dues à l'incompétence des poètes dépositaires, qu'ils furent, d'une idéologie tripartite archaïque. Comme l'a bien saisi Daniel Dubuisson²⁵, le *Veda* lui a donc fourni un ensemble d'éléments qui, dès 1938, sont entrés dans la comparaison avec la Rome antique et qui ont été au fondement de l'établissement d'une tripartition sociale et idéologique archaïque que Dumézil a ensuite recherchée dans le *Veda* lui-même.

²⁵ « L'Inde apparaît, initialement, lors de la définition du critère indo-européen dominant (la tripartition sociale et idéologique qui sert de référence aux études comparatives) et, ensuite, grâce à l'excellence de sa documentation, tout au long de ces études particulières. Mais sachant que ces dernières à leur tour servent à confirmer la validité de ce critère originel, peut-on échapper au sentiment que, dans le cadre de l'axiomatique dumézilienne, l'Inde apporte simultanément la référence "sociale" décisive, la norme qui l'évalue favorablement et les meilleurs exemples susceptibles de l'illustrer ? », DUBUISSON 1993, 90-91.

Le *Ṛgveda* et plus généralement le *Veda* ne lui ayant nullement permis de démontrer l'ancienneté de sa théorie trifonctionnelle en Inde, alors même que les hymnes ṛgvédiques avaient toujours été regardés comme les plus archaïques et les plus conservateurs de la pensée indo-européenne, le mythologue français s'appliqua alors à démontrer la survivance de cette trifonctionnalité dans le *Mahābhārata*, poème appartenant à la littérature sanskrite post-védique. Ses recherches débutées en 1947, dès la lecture de l'étude de S. Wikander, et ponctuées de quatre articles²⁶, aboutirent, en 1968, à la publication de *Mythe et épopée I*.

L'étude du *Mahābhārata* commença alors que Dumézil était sur le point de modifier définitivement les termes de sa théorie trifonctionnelle. De 1938 à 1949, sa théorie initiale reposait sur une réalité sociale historiquement attestée au moins en Inde, voire, pensait-il, dans le monde indo-iranien. Cette hypothèse fut grandement influencée par les travaux des sociologues sur la classification collective, notamment ceux d'Émile Durkheim (1858-1917) et Marcel Mauss (1872-1950) :

« Mais c'est surtout à travers les mythologies que l'on voit apparaître, d'une manière presque ostensible, des méthodes de classement tout à fait analogues à celles des Australiens ou des Indiens de l'Amérique du Nord. Chaque

²⁶ DUMÉZIL 1954 ; 1956 ; 1959^a ; 1959^b.

mythologie est, au fond, une classification, mais qui emprunte ses principes à des croyances religieuses, et non pas à des notions scientifiques. Les panthéons bien organisés se partagent la nature, tout comme ailleurs les clans se partagent l'univers. Ainsi l'Inde répartit les choses, en même temps que leurs dieux, entre les trois mondes du ciel, de l'atmosphère et de la terre, tout comme les Chinois classent tous les êtres suivant les deux principes fondamentaux du *yang* et du *yin*. Attribuer telles ou telles choses naturelles à un dieu, revient à les grouper sous une même rubrique génétique, à les ranger dans une même classe. »²⁷

Les modifications apportées à sa théorie furent, en grande partie, consécutives au revers qu'il essuya après avoir voulu démontrer en 1941, dans *Jupiter Mars Quirinus*, que les trois tribus légendaires de Rome (*Ramnes*, *Luceres*, *Tities*) étaient les équivalents mythiques de classes fonctionnelles réelles. Les critiques à l'encontre de cette lecture des trois tribus légendaires de Rome l'obligèrent à reporter sa théorie trifonctionnelle sociale dans le domaine de la spéculation intellectuelle qui, dès lors, était considérée comme autonome dans chacune des cultures héritières de la langue et, donc pour lui, de la pensée proto-indo-européenne et n'avait donc plus nécessité de calquer une réalité sociale. Cette avancée théorique ouvrit G. Dumézil à une plus grande liberté qui lui permit alors d'investir l'ensemble des textes mythologiques sans plus être

²⁷ DURKHEIM et MAUSS 1901-1902, 41.

tributaire de quelconques divisions sociales historiquement attestées :

« L'“idéologie tripartie” ne s'accompagne pas forcément, dans la vie d'une société, de la division tripartie *réelle* de cette société, selon le modèle indien ; qu'elle peut au contraire, là où on la constate, n'être (ne plus être, peut-être n'avoir jamais été) qu'un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes. Le prestige des varṇa indiens se trouvant ainsi exorcisé, bien des faux problèmes ont disparu. »²⁸

L'un des principaux problèmes qu'il put, dès lors, outrepasser et contrecarrer, dans le domaine indo-ārya, fut l'inexistence dans le *Ṛgveda* de la plus ancienne attestation de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne. En 1961, il pouvait alors affirmer à ce sujet que « le fond mythique du *Mahābhārata* qui, révélant dans l'Inde archaïque une mythologie paravédique a modifié profondément la formulation de plusieurs problèmes de mythologie védique »²⁹. La littérature épique, à elle seule, témoignait de la survivance de la trifonctionnalité indo-européenne qui avait été conservée en Inde en marge des écoles védiques par les plus anciens bardes indo-ārya. Un tel contournement de l'histoire des compositions

²⁸ DUMÉZIL 1968, 15 (= 1995, 45).

²⁹ DUMÉZIL 1977^b, 291.

sanskrites se devait alors de faire silence sur les études de plus en plus minutieuses de l'histoire rédactionnelle du *Mahābhārata*. De fait, *Mythe et épopée* s'ouvre sur une présentation générale du poème sanskrit d'une pauvreté voulue. Son histoire rédactionnelle se résume à un court passage de Louis Renou (1896-1966) extrait de *L'Inde classique* dans lequel l'affirmation selon laquelle « certains traits mythiques peuvent être de date védique, certains même pré-aryens »³⁰ semble avoir retenu toute son l'attention et justifier à elle seule sa propre démarche.

Ses recherches portant sur le *Mahābhārata* montrent combien il n'est jamais parvenu à se libérer entièrement d'une approche, si ce n'est historique, au moins chronologique des sources sanskrites. Malgré la nouvelle orientation de sa théorie à partir de 1949, il ne put s'empêcher de tisser des corrélations entre *Mahābhārata* et *Veda*, d'établir, en quelque sorte, l'histoire de l'évolution du panthéon védique au regard de son état dans l'épopée alors qu'il supposait une structure épique paravédique : « C'est un véritable panthéon – et, comme il avait été reconnu pour les Pāṇḍava, un panthéon très archaïque, sinon prévédique – qui a été transposé en personnages humains par une opération aussi minutieuse qu'ingénieuse »³¹. Mais une chose est de faire l'analyse interne d'un corpus dans lequel le ou les auteurs signalent eux-mêmes la

³⁰ DUMÉZIL 1968, 33 (= 1995, 61).

³¹ DUMÉZIL 1968, 21 (= 1995, 51).

parenté entre les cinq Pāṇḍava ou autres protagonistes et les dieux, une autre est de voir dans ce travail l'héritage d'une trifonctionnalité idéologique indo-européenne. Madeleine Biardeau l'exprimait ainsi :

« Ce n'était pas la trifonction qui me paraissait l'essentiel de cette nouveauté, mais, avant elle, la méthode de mise en relation des personnages les uns avec les autres, une structuration des héros épiques qui ne relevait plus de la psychologie ni de la littérature, mais de leurs positions respectives dans la mise en scène de l'action qui allait constituer la trame du poème et lui donner son sens. »³²

D'un point de vue méthodologique, ce qui est assez remarquable chez Dumézil est le passage d'un ensemble de repérages et de comparatismes analogiques dont les structures ne coïncident nullement, excepté en admettant la plus grande élasticité des termes de la comparaison, à des certitudes historiques. Ainsi, la surimposition divinités/héros lui suffit pour y voir une structure « remarquablement archaïque »³³ et, malgré les réserves quant à la présence de Vāyu/Bhīma aux côtés d'Indra/Arjuna et le rajeunissement de Mitra en Dharma/Yudhiṣṭhira, d'affirmer que la liste épique reproduit la formule de la liste du traité du

³² BIARDEAU 2002, 15-16.

³³ DUMÉZIL 1968, 57 (= 1995, 85).

Mitanni et du *Ṛgveda*. Or, aucune des trois listes n'offre exactement les mêmes éléments dont les structures tout à fait singulières ne peuvent être déterminées qu'à partir d'une étude précise de leur contexte. La présence de Vāyu dans la liste épique et son absence et dans la liste du traité du Mitanni et dans celles védiques, prétendues identiques, n'ont guère arrêté Dumézil. Bien au contraire, malgré cette absence, le Vāyu épique identifié au Vāyu indo-iranien par Stig Wikander confirmait l'ancienneté du panthéon de l'épopée. Mieux encore la « liste des dieux pères se dénonce comme préhistorique : préhistorique doit être aussi la correspondance des dieux pères et des héros fils, la transposition de la mythologie en épopée »³⁴. Par cet argument, la reconstruction historique était achevée. La structure tripartite soi-disant retrouvée dans le *Mahābhārata* était prévédique de même que le travail de transposition de ce mythe archaïque que les Indiens historicisèrent par la suite. À l'exception de lui seul, tous les indianistes et historiens de l'Inde s'y étaient laissés tromper :

« À la question histoire ou mythe ? : « Mythe certainement, doit-on répondre, mythe savamment humanisé sinon historicisé, qui ne laisse pas de place à des “faits”, ou, s'il y a eu au départ des faits (une bataille de Kurukṣetra ; un roi Yudhiṣṭhira victorieux...), les a si bien recouverts et transformés qu'il n'en subsiste pas de

³⁴ DUMÉZIL 1968, 58 (= 1995, 86).

vestige identifiable ; ce n'est que plus tard, par des généalogies, que l'Inde a négligemment orienté ces événements vers l'histoire, offrant aux savants d'Europe une prise trompeuse qu'ils n'ont pas manqué de saisir. »³⁵

Ainsi, pour Dumézil, l'histoire compositionnelle du *Mahābhārata*, ou du moins du panthéon mythique, remontait bien avant le temps du *Ṛgveda* et donc à un fonds indo-iranien, voire mieux, indo-européen. Pourtant, le Vāyu épique n'a que peu à voir avec le Vāyu iranien et à plus forte raison indo-iranien. Il est le vent (Vāta) comme le précisent non seulement l'auteur en Mbh 1.61.84 (bhīmasenaṃ tu vātasya), mais encore les upamā qui embellissent l'agir tempétueux de Bhīma tout au long du poème. Il est également notoire que Dumézil n'ait pas insisté sur les continuités évidentes entre le *Veda* et le *Mahābhārata* quant aux liens structurels entre les divinités, notamment Indra et Vāyu, et plus encore entre le grand absent de ses études, Viṣṇu, aux côtés d'Indra, c'est-à-dire la relation fondamentale entre Kṛṣṇa et Arjuna ; Arjuna, le héros central de l'épopée, dont le patronyme provient directement du *Veda* puisqu'il est le nom secret (guhyaṃ nāma³⁶) du dieu Indra lui-même. Quant à Draupadī, cette dernière ne peut être aussi facilement identifiée à la Sarasvatī, à Ellat du traité du Mitanni, à la Vāc de *Ṛgveda* 10.125.1-2, lors même qu'elle est dite dans le

³⁵ DUMÉZIL 1968, 21-22 (= 1995, 51-52).

³⁶ *Śathapatha Brāhmaṇa* 2.1.2.11 et 5.4.3.7.

Mahābhārata être une part de la déesse Śrī. Il convient également de s'interroger sur le concept même de descente partielle (amśāvatarana³⁷) des deva dans le naraloka, au fondement de « la correspondance des dieux pères et des héros fils ». Cette notion n'est ni prévédique ni proprement védique – les deva usant de leur pouvoir magique (māyā), Indra allant jusqu'à revêtir un déguisement de brāhmane, aussi bien dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* que dans les *Jātaka* bouddhiques, pour visiter tout autant le sacrificiant (yajamāna) que le bodhisattva (le thème du déguisement dans le *Virāṭaparvan* est donc peut-être une reprise d'une thématique ancienne) -, mais est post-védique et propre au bhāgavatism - le *Mahābhārata* ne comptant pas moins de 1950 occurrences du terme bhagavant. Ce qui reste védique est l'idée de part sacrificielle, mais seulement dans l'économie de l'allégorie de la bataille opposant les Bhārata au Kaurava et regardée à l'égal d'un grand sacrifice. Allant à l'encontre des avancées des indianistes quant à l'histoire rédactionnelle du *Mahābhārata*, aux problèmes posés non seulement par l'ancienneté des livres premier (*Ādiparvan*) et quatrième (*Virāṭaparvan*) – le manuscrit de Spitzer était connu depuis les travaux de Dieter Schlingloff en 1969 – et à la possible réécriture tardive de la transposition mythologique, mais aussi au repérage de la grande diversité des styles littéraires et de la métrique, aux incohérences

³⁷ *Mahābhārata* 1.2.76 ; 1.61.99, 101 et 102 ; 1.62.1 ; 1.109.3 ; 2.33.12. Voir VIELLE 2011.

dans la trame narrative, Dumézil n'hésita pas à reporter la trame mythologique elle-même et sa transposition en épopée avant l'époque védique.

Alors que sa théorie de 1949 ne l'y obligeait nullement, Dumézil persista à vouloir retrouver des corrélations entre les trois fonctions, leur patron et les classes sociales brāhmaniques historiquement attestées. En effet, si l'idéologie tripartite indo-européenne avait reposé sur une construction imaginaire idéaltypique de la société, comme il le supposait, pourquoi aurait-il encore eu la nécessité de mettre en corrélation les séries des cinq Pāṇḍava (Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula, Sahadeva) et des cinq divinités, leur père divin respectif (Dharma, Vāyu, Indra, les deux Nāsatya) avec les trois varṇa (brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya)? Il fut en cela doublement influencé, d'une part, par sa théorie d'avant 1949, d'autre part, par l'analyse wikandérienne du *Virāṭaparvan* dans lequel Yudhiṣṭhira se déguise en brāhmane et Sahadeva se proclame vaiśya. On notera au passage que les protagonistes défilent dans un ordre différent de la liste hiérarchisée des patrons des trois fonctions dite canonique : Yudhisthira, Bhīma, Sahadeva, Arjuna et enfin Nakula.

Par ailleurs, si le système des trois castes s'était très tôt durci en Inde, comme il l'affirmait depuis 1938³⁸, les sources brāhmaniques auraient alors dû fournir bien plus d'exemples de cette idéologie

³⁸ DUMÉZIL 1938, 191 ; 1968, 49 (= 1995, 77).

trifonctionnelle. Or, il n'en est rien. Dans le *Mahābhārata*, la société est pensée selon une structure quadripartite. Nulle part les composés *trivarna*, *traivarna*, *trivaṁśa* n'apparaissent. On peut rencontrer *trayo varṇās*³⁹, mais dans ce cas précis, regroupant *kṣatriya*, *vaiśya* et *sūdra* en opposition avec *brāhmaṇa*, une structure du type 3 + 1. À l'inverse, *caturvarṇa* et *cāturvarṇya* sont attestés à soixante-dix-huit reprises. Dans le *Vanaparvan*, lors de la joute oratoire arithmologique entre Bandin et Aṣṭāvakra, ce qui fait trois sont les trois pressurages, les trois *Veda*⁴⁰, l'univers et la lumière, ce qui fait quatre sont les quatre étapes de la vie d'un *brāhmaṇa*, les quatre officiants du rite sacrificiel, les quatre régions, les quatre classes sociales (*caturaś ca varṇās*), les quatre pattes de la vache⁴¹. Comme l'affirmait Madeleine Biardeau à l'encontre de la théorie des trois fonctions, « la société indienne n'a jamais été trifonctionnelle »⁴².

Trop sûr que tout pouvait trouver une explication, que tout pouvait être rangé dans l'une des cases de son tableau trifonctionnel, Dumézil essaya, dans le domaine des modes de mariage de Kuntī et de Mādri, par exemple, de rattacher celui de la mère des jumeaux Nakula et Sahadeva, à savoir le

³⁹ *Mahābhārata* 5.81.62.

⁴⁰ Il s'agit de la dénomination ritualiste védique la plus traditionnelle (*R̥gveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*) qui exclut l'*Atharvaveda*.

⁴¹ *Mahābhārata* 3.134.9-10.

⁴² BIARDEAU 2002, 35.

mode d'union āsurique ou par achat, à la classe des vaiśya. Rien n'est plus faux. Sur huit traités normatifs brāhmaniques, seuls deux, le *Baudhayana-dharmaśāstra* et le *Mānavadharmasāstra*, mettent en corrélation les modes de mariages avec les classes sociales. Or, le *Baudhayana-dharmaśāstra* rattache le mode āsurique au varṇa des kṣatriya, et le *Mānavadharmasāstra* à l'ensemble des quatre varṇa avant de l'interdire car considéré adharmique par son auteur. Quant au *Mahābhārata* lui-même, le mode d'union de type āsura est possible pour les kṣatriya, les vaiśya et les śūdra. On ne peut donc rattacher le mode de mariage de Pāṇḍu et de Mādri à un mode d'union qui n'aurait été réservé qu'aux seuls vaiśya comme l'affirmait Dumézil. Au contraire, il s'agit bien d'un mode d'union kṣatriya lié à un droit local ou familial (kuladharmā) en pratique chez le peuple des Madra, voisin du Gandhāra. D'un point de vue historique, nous savons qu'en 326 av. J.-C., Aristobule de Cassandreia assista sur la place du marché de Taxila à la vente par des pères pauvres de leurs filles nubiles⁴³. Ce sont les brāhmanes qui, dans leurs traités normatifs, classèrent ce mode d'union en cinquième ou sixième place et lui attribuèrent le qualificatif d'āsura⁴⁴. Dumézil surinterpréta donc le texte épique à la lumière de sa théorie trifonctionnelle voyant dans l'achat l'héritage de sa troisième fonction. Et de conclure à ce sujet : « En inventant ce “statut de

⁴³ Strabon, *Géographie* 15.1.62.

⁴⁴ DUCŒUR 2015^a.

famille” anormal, hybride, en chargeant d’un usage vaiśya la lignée des kṣatriya qui fournit la mère des jumeaux, les auteurs du poème ont à la fois sauvé la dignité et annoncé l’orientation de ces deux héros, eux-mêmes, si l’on peut dire, “kṣatriya de troisième fonction” »⁴⁵. En procédant à de telles identifications erronées, il renforçait alors la construction de son métamythe.

L’histoire de ou des sociétés indiennes est bien plus complexe que ne se le fût imaginé Dumézil au travers du prisme d’une tripartition sociale prônée par certains milieux brāhmaniques. Depuis l’hymne ṛgvédique du puruṣasūkta, c’est-à-dire probablement à la charnière entre la fin de l’âge du Bronze et du début de l’âge du Fer (vers 1000 av. J.-C.), la ou plutôt les sociétés de langue indo-ārya semblent avoir été pour certaines d’entre elles divisées en quatre classes hiérarchisées. C’est cette division quadripartite sociale que l’on peut suivre dans les compositions des écoles védiques postérieures à la *Ṛksaṃhitā*. L’école du Yajur veda blanc, par exemple, connaît et reconnaît quatre varṇa hiérarchisés pour lesquels il existe des formules liturgiques propres dans le rituel comme l’attestent le *Śatapatha Brāhmaṇa*⁴⁶ ou la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*⁴⁷. Mais, en

⁴⁵ DUMÉZIL 1968, 75 (= 1995, 103).

⁴⁶ *Śatapatha Brāhmaṇa* 5.5.4.9 ; 1.1.4.12. La structure idéologique oppose brāhmaṇa-kṣatriya à vaiśya-sūdra (*Śatapatha Brāhmaṇa* 6.4.4.13) comme elle opposait, dans la *Ṛksaṃhitā*, brahman-kṣatra à viś.

⁴⁷ *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1.4.15.

Inde, cette hiérarchie a été également remise en question. D'autres systèmes de pensée, tout aussi bien structurés que les systèmes brāhmaniques, avaient une autre conception de la hiérarchie sociale quadripartite. Dans les sources bouddhiques pālies ou sanskrites, par exemple, les bhikṣu érudits, concurrents directs des brāhmanes, n'ont pas manqué de placer systématiquement le varṇa kṣatriya devant les trois autres varṇa : khattiyo brāhmaṇo vesso suddo ou kṣatriyā brāhmaṇā vaiśyā sūdrā⁴⁸. Sous le règne d'Aśoka, la chancellerie maurya, quant à elle, n'employa jamais le terme varṇa dans les édits royaux, mais utilisa jana ou varga et scinda la société en deux grandes catégories, l'une religieuse divisée en brāhmaṇa et śramaṇa, l'autre familiale à la tête de laquelle se trouvaient les pères et mères. La société tripartite indienne de Dumézil ne reflète donc en rien une réalité historique pour laquelle il convient d'ajouter tant d'autres termes juridiques tels que kula, jāti, grāma, deśa, saṃgha, etc., présents dans les traités normatifs brāhmaniques⁴⁹ qui montrent combien les structures sociales étaient bien plus complexes qu'une tripartition unique présente sous différentes formes dans le système sacrificiel védique relevant, outre d'une représentation cosmologique, de l'opposition ou de la complémentarité au sein de la société indo-ārya (viś) entre ceux possédant le

⁴⁸ Le *Milindapañha* (II^e s. av. J.-C.), quant à lui, ajoute aux khattiyo brāhmaṇo vesso suddo, le terme caṇḍālo (hors-caste).

⁴⁹ *Mānavadharmasāstra* 8.41.

brāhman et ceux possédant le kṣatra. Le *Mahābhārata* ne reflète en rien l'ancienne société védique, pas plus qu'une société prévédique, mais une société plurielle certainement de type maurya dans laquelle le ou les auteurs revendiquent à travers une construction mythologique très élaborée, mais non tripartite, une identité brāhmanique forte et une fonction royale reposant sur le dharma brāhmanique et s'opposant à toute autre conception dharmique, notamment bouddhique. Si Pāṇini (IV^e s. av. J.-C.) témoignait déjà de l'existence d'un récit sur la lignée royale des Bhārata⁵⁰, qui remonte lui-même vraisemblablement à la période védique⁵¹, la forme qu'on lui connaît aujourd'hui a dû être travaillée à la charnière du III^e-II^e s. av. J.-C., exceptés certains passages de l'*Ādiparvan* et le *Virāṭaparvan*, plus tartifs, puis a dû être plus ou moins fixé dans les différentes régions de l'Inde vers le IV^e-V^e s. ap. J.-C.⁵², durant la période Gupta.

Pour le domaine de l'Inde ancienne, la seule avancée que l'on puisse accorder à Dumézil est la mise en lumière des liens structurels entre les protagonistes du *Mahābhārata* et le panthéon brāhmanique tel que le connaissent le ou les compositeurs en leur temps. Pour le reste, sa mise en équation de ces liens structurels avec sa théorie de 1938, révisée en 1949, n'emporte nullement la

⁵⁰ *Aṣṭādhyāyī* 6.2.38.

⁵¹ WITZEL 1995.

⁵² BROCKINGTON 1998.

conviction. Ce qui fait assurément défaut dans la méthode dumézilienne est d'avoir tout pensé à travers des structures, d'avoir supposé que le structuralisme à lui seul pût tout expliquer, de s'être enfermé dans une trifonctionnalité dont il modifiait trop librement les bornes en fonction de chaque cas particulier étudié, de s'être focalisé sur la recherche de triades au point d'éliminer des éléments présents et de faire abstraction des ensembles. Dans le domaine indien, le paradoxe le plus notoire en matière de méthodologie historique fut de ne jamais avoir recontextualisé une seule source textuelle, à part le traité hourrite-hittite du Mitanni⁵³ – clé de sa recherche –, tout en affirmant trop facilement qu'au moment de leur rédaction le ou les auteurs avaient opéré des modifications des trois fonctions en raison de facteurs historiques qu'il ne restitua jamais.

En 1986, dans son entretien avec Didier Éribon, Dumézil avouait qu'il ne lui était plus guère possible de repenser sa théorie structurale : « Si j'ai eu tort, elle [ma théorie] aura eu une fonction, elle m'aura amusé. De toute façon, aujourd'hui, il est trop tard pour la refaire, je ne peux plus lui échapper »⁵⁴. Mais, il en était conscient bien avant cette date. Déjà, en juin 1964, avant même la publication de *Mythe et Épopée I*, il avouait implicitement, dans un courrier adressé à Jan de Vries, que les recherches historiques sur les cultures appartenant à la sphère

⁵³ DUMÉZIL 1977^a, 23-26.

⁵⁴ DUMÉZIL 1987, 220.

linguistique indo-européenne rendaient de plus en plus difficile l'explication trifonctionnelle fondée sur une approche structuraliste :

« J'achève de lire votre nouvelle Altnordische Literaturgeschichte I, avec un plaisir continu, – et le découragement que me donnent toujours des œuvres aussi richement informées et fortement pensées. Merci de tout cœur. Je ne pense pas, dorénavant, reparler beaucoup des choses germaniques ni-même [...] indo-européennes : la passion de ma vieillesse se réserve, de plus en plus, pour les Caucasiens, [spécialement les Oubykhs, les Tcherkesses, les Abkhaz. Je repars la semaine prochaine et passerai en Anatolie tout l'été.] Si j'étais plus jeune, je pourrai penser à reprendre mon travail indo-européen après une période de silence, de recul, qui me permettrait de le reconsidérer objectivement, en m'en détachant. Mais je suis trop sûr, maintenant, de ne plus pouvoir faire qu'une chose, et j'ai choisi le Caucase. »⁵⁵

Dix ans plus tard, combien plus ont dû le décourager les études de fond, si minutieuses et argumentées, de Jan Gonda sur les couples de dieux indiens et les triades védiques. Le comparatisme de G. Dumézil avait assurément la faiblesse de vouloir systématiquement retrouver, dans des textes sanskrits de périodes différentes composés dans des

⁵⁵ DUCCEUR 2015b, 170 [Lettre 55].

contextes historiques différents en des lieux géographiques différents, une structure archétypale qu'il avait lui-même prédéfinie à partir de ces mêmes sources et qu'il se donnait la liberté d'élargir et de modifier au gré des cas étudiés, mettant alors toute incohérence structurelle au compte d'évolutions préhistoriques ou historiques et perdant souvent son lecteur dans les méandres de sa pensée plusieurs fois reformulée. Il aurait été heureux que G. Dumézil appliquât les conseils méthodologiques généraux qu'il avait lui-même formulés à plusieurs reprises afin d'éviter tant faire se peut le terrible écueil du comparatisme et de ses « mirages »⁵⁶ : « On sait aujourd'hui que, devant un corpus mythologique, il faut [...] en respecter surtout la richesse, la variété, voire les contradictions »⁵⁷. On sait aujourd'hui, grâce à G. Dumézil dont la théorie des trois fonctions obligea positivement les meilleurs indianistes de son temps à travailler sur les triades védiques et brāhmaniques, que c'est cette même richesse de structures que l'Inde indo-ārya a produite tout au long de son histoire, qu'il convient avant tout de respecter préalablement à toute tentative de comparatisme extra-indien.



⁵⁶ DUMÉZIL 1987, 182.

⁵⁷ DUMÉZIL 1968, 11 (= 1995, 41).

Bibliographie

BIARDEAU 2002

Madeleine Biardeau, *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, Tome I, Paris, Seuil, 2002.

BRÉAL 1864

Michel Bréal, *De la méthode comparative appliquée à l'étude des langues*, leçon d'ouverture du cours de grammaire comparée au Collège de France, Paris, Germer Baillière, 1864.

BROCKINGTON 1998

John Brockington, *The Sanskrit Epics*, Leiden, E. J. Brill, 1998.

DUBUISSON 1993

Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle - Dumézil, Lévi-Strauss, Éliade*, Lille, Presses universitaire de Lille, 1993 (= Daniel Dubuisson. *Twentieth century mythologies*, translated by Martha Cunningham, Routledge, Oxford, 2014).

DUCŒUR 2014

Guillaume Ducœur, « Georges Dumézil et le Buddha hésitant », dans Gaëlle TALLET et Christiane ZIVIE-COCHE (dir.), *Le Myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, tome 2, CENiM 9, Montpellier, 2014, p. 199-209.

DUCŒUR 2015^a

Guillaume Ducœur, « Les traités normatifs brāhmaniques dans le comparatisme des mariages indo-européens de G. Dumézil », *Anabases, Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, n° 22, 2015, p. 27-48.

DUCŒUR 2015^b

Guillaume Ducœur, « 'Nous avons combattu ensemble' : correspondance de Georges Dumézil et Jan de Vries de 1949 à 1964 », *Deshima, revue d'histoire globale des pays du Nord*, n° 9, Strasbourg, 2015, p. 99-176.

DUMÉZIL 1924

Georges Dumézil, *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Paul Geuthner, 1924.

DUMÉZIL 1930

Georges Dumézil, « La préhistoire indo-iranienne des castes », *Journal asiatique*, tome 216, 1930, p. 109-130.

DUMÉZIL 1938

Georges Dumézil, « La préhistoire des flamines majeurs », *Revue de l'histoire des religions*, tome 118/2-3, 1938, p. 188-220.

DUMÉZIL 1941

Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941.

DUMÉZIL 1945

Georges Dumézil, *Naissances d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne. Jupiter, Mars, Quirinus III*, Paris, Gallimard, 1945.

DUMÉZIL 1947^a

Georges Dumézil, *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris, Gallimard, 1947.

DUMÉZIL 1947^b

Georges Dumézil, « Mitra-Varuna, Indra, les Nâsatya, comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales », *Studia Linguistica* I, 1947, p. 121-129.

DUMÉZIL 1948

Georges Dumézil, « Les dieux patrons des trois fonctions dans le Rg-Veda et dans l'Atharva-Veda », in *Jupiter, Mars, Quirinus IV*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, p. 13-35.

DUMÉZIL 1952

Georges Dumézil, *Les dieux des Indo-européens*, Paris, Presses universitaires de France, 1952.

DUMÉZIL 1954

Georges Dumézil, « Karṇa et les Pāṇḍava », *Mélanges H. S. Nyberg, Orientalia Suecana*, tome 3, 1954, p. 60-66.

DUMÉZIL 1956

Georges Dumézil, « Les pas de Kṛṣṇa et l'exploit d'Arjuna », *Orientalia Suecana*, tome 5, 1956, p. 183-188.

DUMÉZIL 1959^a

Georges Dumézil, « La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le *Mahābhārata* », *Indo-Iranian Journal*, vol. 3, 1959, p. 1-16.

DUMÉZIL 1959^b

Georges Dumézil, « Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr », *Études celtiques*, vol. 8, 1959, p. 263-283.

DUMÉZIL 1961

Georges Dumézil, « Les “trois fonctions” dans le *RgVeda* et les dieux indiens de Mitani », *Bulletin de la*

Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques,
tome 47, 1961, p. 265-298.

DUMÉZIL 1968

Georges Dumézil, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968 (= *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1995).

DUMÉZIL 1977^a

Georges Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-européens*, Paris, Gallimard, 1977.

DUMÉZIL 1977^b

Georges Dumézil, « Les trois fonctions vues par M. Gonda », *Les dieux souverains des Indo-européens*, Paris, Gallimard, 1977, p. 252-265.

DUMÉZIL 1987

Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Éribon*, Paris, Gallimard, 1987.

DURKHEIM et MAUSS 1901-1902

Émile Durkheim et Marcel Mauss, « De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique* 6, 1901-1902, p. 1-72.

GONDA 1974

Jan Gonda, *The dual deities in the religion of the Veda*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1974.

GONDA 1976

Jan Gonda, *Triads in the Veda*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1976.

KAEGI 1886

Adolf Kaegi, *The Rigveda: the Oldest Literature of the Indians*, Boston, Ginn and Company, 1886.

VIELLE 2011

Christophe Vielle, « L'exégèse théologique du *Mahābhārata*. Le système symbolique des *aṃśāvatarāṇa* », dans Alain MEURANT (dir.), *Routes et parcours mythiques : des textes à l'archéologie*, Bruxelles, Safran, 2011, p. 295-302.

WIKANDER 1947

Stig Wikander, « Pāṇḍavasagan och *Mahābhārata*s mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, tome 6, 1947, p. 27-39.

WITZEL 1995

Michael Witzel, « Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State », *Electronic Journal of Vedic Studies* 1-4, 1995, p. 1-26.

Table des matières

Céline REDARD

Introduction 1

Philippe SWENNEN

*Naissance d'archanges, ou l'impasse
mazdéenne* 5

Christophe VIELLE

Heur et Malheur de Dumézil en Inde 33

Guillaume DUCŒUR

Du *Ṛgveda* au *Mahābhārata*. La
trifonctionnalité indo-européenne
et la tradition « paravédique » 57

Table des matières 91

PUBLICATIONS D'ÉTUDES INDO-IRANIENNES

- Vol. 1 Georges REDARD, *À travers les déserts de l'Iran. Rapport d'expédition 1951-1952*, édité par Céline REDARD, 2025, 307 p.
- Vol. 2 Jean KELLENS, *Le Yasna Haptaṅhāiti*, 2025, 81 p.

Ce volume s'inscrit dans les travaux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm qui bénéficie du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), ainsi que du financement du programme SFRI (projet STRAT'US, ANR-20-SFRI-0012) dans le cadre du Programme d'Investissements d'Avenir du gouvernement français.

ISBN 978-2-494259-40-9

Tous droits réservés

Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage,
est interdite sans l'autorisation préalable de l'éditeur.

Département Imprimerie
Direction des Moyens Généraux
Université de Strasbourg

Dépôt légal – 1^{er} semestre 2025

Dans le cadre de la théorie trifonctionnelle de Georges Dumézil (1898-1986), l'Inde et l'Iran occupent une place importante. Le présent ouvrage se propose de revenir sur le traitement opéré par Georges Dumézil, d'une part, sur les textes iraniens anciens, et, d'autre part, sur les textes indiens du *Veda* au *Mahābhārata*.

Ont contribué à ce volume Guillaume DUCÉUR, Céline REDARD, Philippe SWENNEN et Christophe VIELLE.

**Histoire, sociologie, archéologie
et anthropologie des religions | HiSAAR**

Les instituts thématiques interdisciplinaires

de l'Université de Strasbourg

Inserm

dans le cadre de l'initiative d'excellence

