

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)

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. Ducœur 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

Introduction

Céline REDARD

Université de Strasbourg

Dans son entretien avec Bernard Pivot (1935-2024) – « Georges Dumézil ou au plaisir des dieux », *Apostrophes*, 20 juillet 1986 –, Georges Dumézil (1898-1986) mentionne sa disposition, innée et poussée à l'extrême, de comparer deux réalisations de l'esprit humain qui ont l'air de se ressembler. Cependant, selon ses termes, il pataugea durant 15 ans, jusqu'au jour où il eut l'intuition de faire entrer dans la comparaison, non plus des éléments épars, mais des structures, à la suite des conseils que lui prodigua, en 1933, Marcel Granet (1884-1940), sinologue français. S'ensuivra alors, à partir de 1938, le développement de sa théorie de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne selon laquelle trois fonctions – souveraineté religieuse, force et fécondité – se laisseraient restituer dans différents systèmes religieux issus d'une sphère culturelle et linguistique commune, ce qui l'amena à plaider l'existence d'un prototype archaïque commun indo-européen. Dans le cadre de ses écrits, l'Inde et l'Iran occupaient une place importante – deux des termes récurrents de la comparaison –, et il convient donc 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*.

Le présent ouvrage rassemble trois contributions issues du colloque international « Georges Dumézil, 30 ans après ... Bilan critique de l'œuvre d'un savant » qui s'est tenu du 23 au 25 novembre 2016 à Paris et qui fut organisé par l'Université Paris-Sorbonne et l'École Pratique des Hautes Études sous le haut patronage de l'Académie française. Sont intervenus dans ce colloque 17 conférenciers¹, avec trois contributions portant sur le monde indo-iranien, à savoir : « Le *Mahābhārata* et la trifonctionnalité prévédique » par Guillaume Ducœur (Université de Strasbourg), « L'exégèse avestique et la théorie des trois fonctions » par Philippe Swennen (Université de Liège) et « Heur et Malheur de Dumézil en Inde » par Christophe Vielle (Université de Louvain). Ce colloque n'ayant pas fait l'objet d'une publication, il nous a semblé utile d'éditer ces trois textes qui entrent dans la thématique de la présente collection.

Le versant iranien est traité par Philippe Swennen qui repart notamment de *Naissance d'archanges* (1945), ouvrage dans lequel Georges Dumézil traite de la liste des *Amāša Spənta*, les « Immortels Bienfaisants », au nombre de six, qu'il répartit entre les trois fonctions. En prenant en compte les avancées dans le domaine iranien,

¹ Programme disponible en ligne : <https://www.etudes-nordiques.fr/wp-content/uploads/2016/10/Conférences-Colloque.pdf>.

Philippe Swennen montre les faiblesses de cette tripartition.

Christophe Vielle propose, quant à lui, une évaluation critique de l'apport, pour l'indianisme, de l'œuvre mythologique de Georges Dumézil. Il étudie également les thèses de ce dernier dans leur rapport avec les données mythiques épiques et purāṇiques indiennes.

Enfin, Guillaume Ducœur, un des rares universitaires à avoir lu l'œuvre intégrale de Dumézil, propose une contribution faisant suite à un enseignement de plus de vingt ans sur le comparatisme dumézilien à l'Université de Strasbourg dans le cadre des cours d'histoire comparée des religions. Dans cet article synthétique, il revient sur la méthodologie utilisée lors du traitement des textes du *Veda* puis du *Mahābhārata*, en pointant les apories mettant à mal l'analyse structurelle de G. Dumézil qui, passant outre l'histoire rédactionnelle complexe des textes sanskrits retenus, laissa de côté des éléments fondamentaux qu'il ne pouvait pas faire entrer dans sa structure tripartite indo-européenne.



Naissance d'archanges, ou l'impasse mazdéenne

Philippe SWENNEN

Université de Liège

Il n'est pas possible de comprendre comment la théorie des trois fonctions s'est progressivement formée dans l'esprit de Georges Dumézil sans porter à nouveau sur les sources iraniennes le regard de l'auteur de *Mythe et Épopée*.

Le point de départ de l'enquête fut une recherche dont les conclusions ont été énoncées dans un article intitulé « La préhistoire indo-iranienne des castes »¹. Georges Dumézil est alors en fonction en Turquie, dans ce qu'il appelle encore Constantinople. Il y occupe une chaire d'Histoire des Religions voulue, en un temps qui paraît aujourd'hui très lointain, par un Mustafa Kemal soucieux d'accélérer le processus de laïcisation de la Turquie.

Pour le jeune chercheur parisien, le principal profit de ce séjour est sans doute la découverte des langues caucasiennes, dont il deviendra le spécialiste incontesté. Il y apprend aussi l'ossète², langue iranienne moderne qu'il est permis de percevoir comme la seule postérité, indirecte certes, mais toujours vivante des vieilles tribus scythes dont les sources antiques parlent si souvent, et dont

¹ DUMÉZIL 1930^a.

² Dans l'article précité, Dumézil parle toujours des « Osses ».

nous savons si peu. Les locuteurs de la langue ossète se souviennent toujours de héros ancestraux qu'ils appellent les Nartes³. Ils disent que ces derniers étaient répartis entre trois grandes familles, dont les tâches étaient spécialisées : « une d'agriculteurs, une d'intellectuels, une de guerriers »⁴.

Certes, ces sources parlent de familles, et non de classes ou de castes, mais pareille répartition, dont le caractère tranché surprend d'autant plus qu'elle ne correspond guère à l'aspect homogène de la société des Nartes, résonne dans l'esprit de Georges Dumézil comme l'écho lointain des données récurrentes attestées par les sources antiques, et c'est précisément ce point qu'il met en exergue.

Une question classique des études indiennes n'avait pas pu être tranchée. Le système des castes soigneusement décrit par les traités hindous trouve-t-il un ancrage antérieur dans la société archaïque productrice de l'abondante littérature védique ? Plus particulièrement, comment doit-on interpréter la mention des quatre *varṇa* fondamentaux, à savoir *brahmanes*, *kṣatriya*, *vaiśya* et *śūdra* dans la strophe 12 du célèbre hymne X 90 du Rigvéda dédié au Puruṣa ? Au moment où Dumézil prend la plume, l'idée dominante⁵ est déjà que la composition quadripartite de la société envisagée par ce poème

³ La traduction et l'étude des récits laissés par ces derniers fait l'objet d'un volume particulier : DUMÉZIL 1930^b.

⁴ DUMÉZIL 1930^a, 126.

⁵ Elle a été formulée par SENART 1896.

reflète une mutation secondaire, car le reste du Rigvéda, plus particulièrement les *maṇḍalas* familiaux, ignore tout de cette organisation. Par ailleurs, l'étanchéité des castes, leur définition fermement endogame, du moins en théorie, n'évoquent rien qui soit connu d'une autre province de l'aire indo-européenne archaïque⁶.

Le témoignage ossète permet de consolider la démonstration en ce qu'il fait écho à deux sources plus anciennes. La première est la plus importante des sources iraniennes remontant à l'Antiquité, à savoir l'Avesta lui-même qui, en quelques passages brefs mais apparemment convergents, semble connaître une distribution des membres de la société mazdéenne ancienne entre trois fonctions fondamentales, à savoir les *aθauruuan*, ou « prêtres », les *raθaēštar*, ou « guerriers se tenant debout en char », et les *vāstriia fšuiiaṇt'*⁷, c'est-à-dire les « pâtres qui prennent soin du bétail ». Seul le Yasna 19 mentionne des *hūiti*, ou artisans, dont la présence semble par conséquent secondaire ou marginale. On voit comment cette tripartition fondamentale épouse aisément celle du monde

⁶ Georges Dumézil s'en remet alors à bon droit à l'état des lieux fait sur cette question par DE LA VALLÉE-POUSSIN 1924, en particulier les pages 144 à 154.

⁷ La présentation que donne DUMÉZIL (1930, 110) crée l'illusion qu'il s'agirait d'un composé. Ce n'est nullement le cas. Les deux mots sont indépendants, mais apparaissent fréquemment ensemble, formant alors une formule toute faite : BARTHOLOMAE 1904, 1416.

védique, qui distingue la classe des brahmanes, celle des détenteurs du *kṣatra* et enfin le menu peuple des *vaiśya*.

Le seul problème porte sur le point de savoir qui est l'auteur mazdéen de cette répartition entre fonctions : selon les sources en pehlevi ou en persan, on a tantôt l'impression que c'est Yima, tandis que d'autres passages affirment qu'elle a pour fondateur Zaratuštra lui-même, ou encore ses différents fils. Ce point n'est pas capital aux yeux de Dumézil, car l'essentiel était de montrer que les témoignages iraniens, ou d'autres relatifs à l'Iran, permettaient de trancher en faveur d'une tripartition indienne archaïque antérieure à la production de l'hymne au Puruṣa, opinion que rend apparemment plausible l'existence d'une tripartition sociale contemporaine de l'Avesta lui-même.

Ce point de vue ne satisfait pas totalement celui qui va à la fois appuyer le plus Dumézil et contraindre de la façon la plus sensible le cadre régissant la première formulation de cette hypothèse pré-trifonctionnelle. Dès 1932, toujours dans le *Journal asiatique*, Émile Benveniste revient sur les classes sociales de l'Avesta⁸. Il valide l'hypothèse des trois fonctions fondamentales, mais insiste sur leur présence explicite dans le seul Avesta récent, tandis que les Gāthās, c'est-à-dire les textes reflétant le mieux l'enseignement personnel de Zoroastre, décrivent une société organisée en

⁸ BENVENISTE 1932.

cercles concentriques de plus en plus englobants. La « famille », *x^vaētu-*, vit dans une « maisonnée », *dāmāna-*. Elle est incluse dans un *vis*⁹, un « clan », qui vit dans un *vərəzāna-*, un « domaine clanique ». Ce clan est à nouveau contenu par un *airiīaman-*, une « tribu », qui occupe un *šōiθra-*, un « district ». L'institution la plus englobante est le *daxīiu-*, la « nation ». Cette organisation n'a plus qu'une relation très lâche avec la tripartition originelle car, du point de vue de Zoroastre, ce qui compte est de savoir si le croyant s'est converti ou pas à sa doctrine. Si la tripartition réapparaît dans l'Avesta récent, c'est parce que le clergé a été obligé de composer avec une réalité difficile à négliger, mais antérieure à Zoroastre et à sa doctrine. C'est ce que continuent à vouloir dire les textes qui attribuent la paternité des trois classes à Yima. La fermeté avec laquelle s'exprime Benveniste mérite une citation :

« Dès lors, il se confirme définitivement que la tradition populaire ne séparait pas la création des classes de la création tout court, à laquelle Yama avait présidé, et que les classes passaient pour un héritage du mazdéisme prézoroastrien. À présent, on distingue plus clairement pourquoi l'enseignement des théologiens hésitait, comme on l'a vu, entre Zarathuštra et ses fils. C'est que la notion d'une organisation tripartite préexistait à la réforme, et que le clergé devait s'en

⁹ Ce mot a pour origine étymologique la même racine que le védique *viś-*.

accommoder. Pour adapter à l'univers réformé cette conception d'un autre âge, il fallait bien la rapporter, soit dans son principe général à Zarathuštra, patron de l'ordre nouveau, soit dans son aspect tripartite aux trois fils de Zarathuštra. Même travestie, elle affirme son existence, avant de s'exprimer librement chez Firdousī et Thaʿālibī. »¹⁰

La description des cercles concentriques gâthiques n'a jamais perdu sa validité, ce qui explique que cet article de Benveniste soit resté un classique. Il eut toutefois un autre impact, sur lequel il me faudra revenir : il appelait un ancrage de la tripartition dans l'histoire, ou ce que l'on prend pour telle, c'est-à-dire par rapport à la supposée réforme religieuse zoroastrienne reflétée par les Gāthās.

La deuxième source corroborant les légendes nartes n'est plus iranienne, et consiste en une anecdote, rapportée par Hérodote IV 5-6, racontant comment s'est constituée la société scythe.

Targitaos, fils de Zeus et d'une fille du fleuve Borysthène, eut trois fils, Lipoxaïs, Arpoxaïs et Kolaxaïs. Quatre objets d'or tombèrent du ciel : une charrue, un joug, une hache et une coupe. Cet or était brûlant pour les mains des deux aînés, mais s'éteignit quand Kolaxaïs s'en empara, motif pour lequel il fut reconnu comme roi. Il devint ainsi le

¹⁰ BENVENISTE 1932, 120-121.

fondateur de ce peuple de Scythes royaux qu'on nomme les Paralatai¹¹.

Georges Dumézil peine à convaincre que les quatre objets d'or et les quatre clans fondamentaux des Scythes doivent être ramenés à trois. On y voit indubitablement plus clair après une nouvelle intervention décisive d'Émile Benveniste, datée cette fois de 1938¹². Il renonce à chercher un reflet de la tripartition fonctionnelle préhistorique dans la répartition des Scythes entre Auchates, Katiars, Trapiens et Paralates. Cet épisode du récit n'a pour unique objectif que de légitimer la primauté des derniers nommés, les Scythes royaux fondés par le jeune Kolaxais, sur le reste de la société. En revanche, les quatre objets reflètent parfaitement la tripartition archaïque, dès l'instant que l'on a bien compris que la charrue et le joug ne font rien d'autre que représenter les deux parties d'un seul et même mécanisme, celui qui symbolise la fonction agricole, tandis que la coupe représentait la classe sacerdotale et la hache la militaire.

Résumons-nous. Appuyé par Benveniste, Dumézil a réussi à avancer des arguments solides permettant de plaider l'organisation sociale trifonctionnelle de la société indo-iranienne préhistorique. Cette réalité ancestrale n'est plus présente qu'à l'état de fossile, car elle caractérise très mal les diverses cultures se souvenant encore

¹¹ DUMÉZIL 1930^a, 116.

¹² BENVENISTE 1938.

d'immémoriales anecdotes. La seule chose vraiment remarquable est la persistance de ces souvenirs dans des sources aussi éloignées les unes des autres dans le temps et dans l'espace.

En 1938, Georges Dumézil donne une ampleur nouvelle aux recherches relatives à la trifonctionnalité. Il se convainc en effet qu'elle constitue la clé interprétative d'autres données, comme par exemple la présence au sein du collège sacerdotal romain d'un sous-groupe, celui des flamines majeurs¹³. Ainsi sort-il de l'aire indo-iranienne pour projeter la triade fonctionnelle sur un plan qui est forcément indo-européen. En aucun cas cette tripartition ne doit être confinée à la structure permettant d'identifier l'organisation sociale. La correspondance précise des flamines majeurs avec différentes divinités suggère que la même répartition tripartite organise le panthéon lui-même, reflétant la perception que les peuples indo-européens archaïques avaient de l'ordre cosmique. Il n'est pas vain de rappeler que c'est bien l'évaluation de l'actualité de cette théorie qui reste en discussion. On confond trop souvent la théorie dumézilienne avec une proclamation de l'organisation sociale tripartite. Si tel était le cas, son œuvre ne relèverait que superficiellement de l'histoire des religions au sens scientifique de l'expression. Georges Dumézil a tenté beaucoup plus que cela : il a voulu élucider le discours par lequel

¹³ DUMÉZIL 1938.

ces sociétés très anciennes s'efforçaient de rendre compte de la place de l'homme dans le réel et dans le surréal, et c'est cela qui relève du questionnement religieux.

Dès lors qu'il a donné cet infléchissement à ses recherches, Georges Dumézil se doit de revenir au monde indo-iranien, car en ne parlant que des castes archaïques, il est resté à la surface du problème. Il lui faut maintenant décrire leur articulation au panthéon. Pour ce qui concerne le versant iranien, qu'il mentionne à de très nombreuses reprises dans l'ensemble de son œuvre, c'est par la monographie intitulée « Naissance d'archanges »¹⁴, constituant le troisième volet de la série « Jupiter Mars Quirinus » qu'il précise sa pensée de la façon la plus approfondie.

La démonstration prend pour point de départ un exposé relatif à la liste de divinités āryas figurant dans le traité de Bogazköy par lequel le roi hittite Suppiluliuma accordait sa protection au roi mitannien Matiwaza¹⁵. Ce dernier invoquait certains de ses dieux traditionnels, connus du monde védique sous les noms de Mitra et Varuṇa, unis par un composé de type dvandva, Indra et les jumeaux Nāsatyas. Quoique grevé par l'état de l'art de l'époque, en particulier sur le point de savoir qui

¹⁴ DUMÉZIL 1945.

¹⁵ DUMÉZIL 1945, 15-55. Il ne m'a pas semblé utile au présent exposé de reprendre en détail ce volet de la discussion, ni de traiter l'abondante bibliographie qui en a résulté, réservant le traitement de cette question pour une autre publication.

étaient ces Āryas du Mitanni, le développement conduit par Dumézil s'impose aujourd'hui encore par sa clarté et, contrairement à ce qu'on lui reproche parfois, par sa franchise. Il comporte par ailleurs une indiscutable avancée scientifique. Alors que, sous l'influence de l'iraniste Arthur Christensen, on se croyait tenu de chercher dans cette brève liste un reflet du caractère hérité de la supposée polarité entre *devas* et *asuras*, Dumézil apporte l'éclatante démonstration que la position médiane d'Indra, seul dieu à figurer au singulier, structure un groupe comportant donc forcément trois sous-groupes, Mitra et Varuṇa d'abord, Indra donc au milieu, les Nāsatyas à la fin.

Cette avancée objective, Dumézil l'affecte aussitôt à sa préoccupation trifonctionnelle, car c'est elle qui, selon lui, donne la clé de lecture d'un panthéon védique qui paraît inextricable lorsque son élucidation passe par l'exégèse des dix mille strophes du Rigvéda. Chacun sait que la première fonction, sacerdotale, est représentée par Mitra et Varuṇa, la deuxième, militaire, par Indra, la troisième, agro-pastorale, par les jumeaux Nāsatyas que la mythologie védique désigne plus communément par le nom d'Aśvins. C'est ce même noyau de panthéon qu'il faudrait pouvoir identifier du côté mazdéen.

La plus élémentaire équité commande de rappeler ce qu'est l'état consensuel du dossier en 1945. Tout le monde percevait l'Avesta comme l'assemblage de deux corpus dont le plus archaïque

est confiné aux seules Gāthās. L'ancienneté relative de ces dernières sur le reste du canon est matière à discussion. Il ne paraît pas impossible que leur période de production soit très proche de celle des textes tenus pour les meilleurs de l'Avesta récent, typiquement les grands Yašts. Il est en revanche tenu pour certain que les Gāthās reflètent l'enseignement fondamentalement moral que le prophète Zaratuštra délivra à l'auditoire des convertis qu'il avait attirés à lui. Le caractère pleinement historique de cet épisode n'est même pas mis en doute : la certitude de sa réalité fonde le ton autoritaire sur lequel s'exprimait Benveniste dans la citation donnée ci-dessus. Sur le plan métaphysique, cette morale zoroastrienne prend appui sur le choix fondamental exprimé par la proclamation de l'existence d'une seule divinité vraie, l'ineffable Ahura Mazdā, créateur de toutes choses. L'ancrage historique de Zaratuštra paraît si évident que même l'historicité des Kavis souverains dont parlent certains hymnes paraît plausible aux yeux du même Arthur Christensen¹⁶. C'est du reste Dumézil lui-même qui, plus tard, rendra à l'Avesta sa mythologie par la mise en exergue de l'évidente identité originelle de Kavi Usan et kāvya Uśanas, connu des Védas et de l'épopée indienne¹⁷. Comme tous les comparatistes du monde, Georges Dumézil compare des données sur base des interprétations formulées par les différentes communautés

¹⁶ CHRISTENSEN 1932.

¹⁷ DUMÉZIL 1971, 133-238.

scientifiques spécialisées réputées faire autorité. Il ne peut pas savoir que ce consensus n'a plus vingt ans d'espérance de vie¹⁸. Il est donc fatal qu'il parte de l'hypothèse selon laquelle il lui faut regarder à travers la source fondatrice d'un monothéisme réformateur historique pour identifier ce qu'il appelle dans d'autres circonstances « les fossiles de la tripartition antérieure ». C'est à la même logique que Benveniste obéissait quand il se demandait s'il fallait attribuer la genèse de cette dernière à Zoroastre, ou la faire remonter plus haut, à l'époque de Yima.

Or, il est tout pareillement consensuel que Mazdā, s'il est bien le seul vrai dieu, n'est pas tout à fait seul pour la cause. Il est entouré de figures surnaturelles qu'il est habituel de qualifier d'entités (*Wesenheit* en allemand) depuis les travaux de référence de Christian Bartholomae¹⁹, lequel avait habilement choisi cette étiquette pour ne pas devoir se prononcer fermement sur la nature de ceux qui constituent le groupe connu dans l'Avesta récent sous le nom d'*Aməša Spənta*, les « Immortels Bienfaisants ». Ce sont ceux que Dumézil nommera des « archanges ».

Conformément à la doctrine exégétique alors en vigueur, il percevait ce groupe gâthique comme déjà

¹⁸ La première contestation radicale de cette lecture historicisante et moralisatrice des Gâthās est en effet formulée par MOLÉ 1963.

¹⁹ BARTHOLOMAE 1924.

formé et définitivement clos, même si l'expression d'*Amāša Spənta* ne figure pas dans les discours de Zaratuštra. C'est ce même groupe qu'il décrit et analyse de telle manière à plaider l'hypothèse selon laquelle il représenterait une refonte de la répartition trifonctionnelle qui le constitue et le structure. La tâche est difficile, ne fût-ce que parce que les *Amāša Spənta* ne sont ni trois, comme les fonctions décisives qu'il leur faut représenter, ni cinq, comme les divinités listées dans le traité mitannien, mais six. La moitié de ces six archanges portent des noms de genre neutre : *Aša Vahišta* « l'ordre excellent », *Vohu Manah* « la bonne pensée », *Xšaθra Vairiia* « le pouvoir digne du choix ». Se présentent en regard trois abstractions de genre féminin : *Hauruuatāt* « l'intégrité physique », *Amərətāt* « l'immortalité », enfin *Ārmaiti* « la déférence, la soumission mentale ». Dumézil construit sa démonstration en se laissant guider par deux types de données. Les premières sont les convictions qu'il a commencé à se former à propos de la nature et de la représentation structurale des trois fonctions. Les deuxièmes procèdent d'une clé analytique traditionnelle solidement attestée dans la littérature mazdéenne secondaire de langue pehlevie, clé analytique connectant chaque entité à un élément naturel particulier : le feu pour *Aša Vahišta*, le bœuf pour *Vohu Manah*, le métal pour *Xšaθra Vairiia*, la terre pour *Ārmaiti*, les eaux et les plantes pour *Hauruuatāt* et *Amərətāt*, dont les deux noms apparaissent généralement ensemble.

La nature des trois fonctions a déjà été définie, et j'ai déjà dit qu'elle est inspirée par la comparaison indo-iranienne. Pour ce qui est de la représentation structurale des trois fonctions, la liste de Bogazköy pèse lourd, mais ce n'est pas le seul critère. Analysant les récits de fondation de Rome, Dumézil s'est formé l'opinion qu'il était inhérent au système de représentations hérité de répartir entre deux figures divines la complexité des ingrédients constitutifs de la fonction sacerdotale, de telle manière que, par exemple, le contraste entre Romulus et Numa doit être perçu comme une réinterprétation de l'immémoriale ambivalence si bien exprimée en Inde par le dvandva qui solidarise Varuṇa et Mitra tout en les distinguant.

Une fois que tout ceci a été posé, les modalités de l'analyse de la liste des six immortels bienfaisants prend un tour mécanique, et jamais la finesse, parfois un peu contrainte, de l'argumentation ne parviendra à dissiper le soupçon que les choses sont interprétées comme elles le sont parce qu'il faut bien qu'elles le soient de cette façon. Fatalement, *Xšaθra Vairiia*, le *kṣatrā-* du sanskrit, incarne la deuxième fonction, et il le fait seul, puisqu'il en va ainsi d'Indra. La symbolique pehlevie l'associe au métal, évidemment celui dont on fait les armes.

Puisque la troisième entité de genre neutre désigne la deuxième fonction, la présomption est forte que les deux premières en font de même avec la vieille fonction sacerdotale. C'est que celle que l'on cite habituellement en premier, *Aṣa Vahišta*, en

ce qu'elle correspond au *ṛtá*- védique, a des affinités particulières avec le dieu Varuṇa, ce qui, d'ailleurs, se laisse plaider si aisément que l'on peut se dispenser d'expliquer en détail ce qui fonde le lien symbolique entre Aṣa et le feu. Identifier *Vohu Manah* à Mitra et au bœuf est plus difficile, mais on a le sentiment que, dans l'esprit de Dumézil, puisqu'on en tient déjà deux sur trois, le principe de majorité génère une sorte de force d'attraction suffisante à absorber *Vohu Manah*. La connexion pehlevie entre cette entité et le bœuf paraît pouvoir reposer sur le rôle cosmogonique et magique tenu par cet animal dans les représentations mazdéennes. Il faut comprendre que ce qui renvoie à la magie relève prioritairement de la fonction sacerdotale. On se bornera ensuite à expliquer, sur une base dont la friabilité est cette fois perceptible, que l'aspect éloigné d'Aṣa correspond au caractère intimidant de Varuṇa, caractère que l'on n'osera toutefois pas appeler sombre dès lors que c'est le feu qui lui est associé. Par la force des choses, *Vohu Manah* et le bœuf paraissent plus proches de l'humanité, ce qui paraît probant, même si on ne comprend pas tout à fait en quoi ce qui est éloigné devrait être inquiétant.

Il reste à s'occuper des trois archanges de genre féminin, et l'affaire se complique, car Dumézil sent d'intuition qu'il n'est pas suffisant de proclamer que tous trois expriment une seule et même fonction. Ce sont les pages de « Naissance d'archanges » où l'auteur peine le plus à surmonter des difficultés

qu'il a d'ailleurs la franchise de ne pas occulter. Ce que les noms de *Hauruuatāt* et d'*Aməratāt* ont de commun, à savoir la mécanique dérivationnelle et le caractère trisyllabique, mais surtout leur propension à apparaître unies par la composition de type dvandva trahissent une sorte de gémellité qui, quoique formulaire, paraît équivalente à celle des *Nāsatyas*. *Hauruuatāt* est traditionnellement associée aux eaux, *Aməratāt* aux plantes, c'est-à-dire que leur complémentarité représente les conditions d'une fécondité naturelle attribuée à la troisième fonction parce que c'est celle de l'activité agricole, et parce que le monde védique attribue aux *Nāsatyas* d'importantes compétences guérisseuses.

Enfin, il faut envisager *Ārmaiti*, la « piété », pour le dire comme Dumézil. Ce dernier se laisse guider par la symbolique pehlevie, associant l'ultime entité de la liste à la terre. Comment interpréter cette donnée ? L'auteur avoue son embarras et offre une alternative à son lecteur. Une première explication serait que deux listes d'entités auraient originellement coexisté avant qu'une fusion secondaire se produise, fusion qu'aurait continué à trahir une double présentation de la troisième fonction. Une deuxième possibilité serait que le contenu originel de la troisième fonction aurait bel et bien été rendu manifeste par la cohabitation d'une divinité de la fécondité associée à un tandem de dieux, ce que suggère aussi la mythologie scandinave, qui lie *Njördhr* et *Freyr* à la déesse *Freyja*. Dumézil doit donc bien admettre entre les

lignes qu'il n'a pas complètement achevé sa démonstration.

Il n'est que trop commode de relire un classique un peu daté sous l'éclairage des progrès accomplis entretemps, et c'est ce qui rendait trop facile la relecture des chapitres trois à cinq de *Naissance d'archanges*. Si l'on fait l'effort paradoxal de perdre de vue cette évolution de l'état de l'art pour tenter de retrouver l'œil qu'il fallait avoir en 1945, il apparaît alors que Georges Dumézil a certes exploité les lacunes du dossier à son avantage, mais qu'il n'a pas défiguré les connaissances prévalant alors, bien au contraire. Un point quand même est contestable, c'est celui qui consistait à ne prêter que très peu d'intérêt au fait que l'Avesta récent parle toujours des sept *Amaša Spənta*, dont le premier est évidemment Mazdā lui-même. Pour un chercheur focalisé sur des questions de structure, Dumézil a évacué un peu rapidement le problème formulaire aux termes duquel il apparaît que de simples entités abstraites sont autorisées à porter le même titre que le dieu suprême. C'est une facilité qu'il s'accorde là, car l'exégèse qui fait alors autorité lui offre cette simplification du problème. Il en tire argument de façon très perceptible au moment où il énonce ses conclusions :

« Dans la religion de Zoroastre, les conditions sont bien différentes. Il y a eu réforme, révolution religieuse. Une puissante personnalité a repensé l'héritage des ancêtres, a

transformé ce qu'il en gardait à la lumière de quelques principes nouveaux et simples dont le principal est une affirmation puissante de l'unicité de Dieu. On peut être sûr que rien n'a subsisté sans qu'il l'ait voulu, que rien n'a trompé sa vigilance : en effet, sous Mazdāh, plus un seul nom de dieu, plus une figure de dieu indo-iranien n'apparaît dans les *Gāthā*. »²⁰

En dépit des apparences, Georges Dumézil n'est pas exactement l'auteur de ces lignes. Il a laissé Martin Haug, Christian Bartholomae et, plus encore, Émile Benveniste les lui dicter, et il ne s'est trouvé personne pour lui signaler que des alternatives étaient possibles, pour la simple raison que cette approche était totalement consensuelle. On ne pourrait même pas l'accuser d'avoir forcé le ton péremptoire qu'avaient l'usage de prendre ces biographes de Zoroastre qui parlaient de lui avec un aplomb que n'a pas toujours un témoin oculaire. Malheureusement pour Dumézil, comme pour d'autres, c'est tout ce cadre qui s'est ultérieurement effondré. Ce n'est pas le lieu de décrire à nouveau en détail ce que connaissent tous les familiers de l'exégèse avestique²¹. Pour les autres, les points essentiels sont les suivants.

²⁰ DUMÉZIL 1945, 185.

²¹ La synthèse la plus récente de l'évolution de cette exégèse a été faite par KELLENS 2006.

Dès la fin des années cinquante, l'approche du corpus gâthique change, sous l'impulsion du jeune Helmut Humbach²². Les Gâthās ne sont plus caractérisées comme des sermons adressés par un prophète à un auditoire de croyants, mais bien comme hymnes qu'un groupe humain offre à un panthéon. L'amélioration de la description du système verbal, plus tard celle de la syntaxe, relativiseront profondément le statut d'auteur accordé à Zaratuštra, mais aussi le caractère autobiographique des poèmes, rendant progressivement impalpable la délimitation du message inhérent à sa soi-disant réforme²³. Le caractère volontaire de la reconfiguration du panthéon est inévitablement contesté par la même occasion.

En outre, les années quatre-vingt verront émerger une nouvelle délimitation du corpus archaïque de l'Avesta, qui influera profondément sur le discours analytique relatif aux modalités de la constitution du panthéon mazdéen en général, et vieil-avestique en particulier. Les impulsions fondamentales furent données par Johanna Narten, ce en deux temps. En 1982, la monographie qu'elle consacra aux *Aməša Spənta* dans l'Avesta démontra le caractère secondaire de la symbolique pehlevie²⁴.

²² HUMBACH 1959.

²³ Ces approfondissements de tous les aspects de l'analyse grammaticale se trouvent au cœur de l'ouvrage de KELLENS et PIRART 1988-1991.

²⁴ NARTEN 1982.

La lecture serrée des textes archaïques de l'Avesta conduit à la conclusion que cette symbolique n'était nullement en vigueur à l'époque de la production des textes. Il en résulte qu'il est vain de chercher dans les associations inhérentes à cette symbolique les indications permettant de conforter une lecture trifonctionnelle de la structure du groupe des entités.

Dans la foulée de cette monographie, la même Johanna Narten publiait en 1985 une exégèse exemplaire du Yasna Haptaṅhāiti dont les conséquences étaient plus lourdes encore²⁵. Narten élucidait enfin un texte mystérieux, inséré au beau milieu du Yasna de l'Avesta, c'est-à-dire au cœur des Gāthās. Jusqu'alors, sa lecture difficile lui avait valu un rejet dans la catégorie des textes mal écrits, donc tardifs. Il s'agissait en réalité de l'un des témoignages les plus anciens, peut-être même le plus ancien, éclairant l'emploi liturgique qu'il était possible de donner à une prose raffinée de qualité éminemment artistique. Dès l'instant que l'on avait pris conscience du fait qu'il était composé dans la même langue que celle des Gāthās, cette langue que l'on appellerait désormais le vieil-avestique, on se mettait en état d'en décrire l'excellente valeur grammaticale, ce que Narten faisait avec une sûreté de méthode pratiquement insurpassable.

Cette avancée capitale de l'exégèse avestique dégageait d'importantes conséquences relatives au

²⁵ NARTEN 1986.

système de représentations. Contrairement aux Gāthās, le Yasna Haptaṅhāiti utilise l'expression *Amaša Spənta*. Il s'agit d'un élément de titulature divine englobant une large liste de figures dépassant de loin celle, fermée, des six entités prévalant dans l'Avesta récent. Dès l'époque de production de ce texte, l'expression « Immortel bienfaisant » est une désignation conventionnelle des dieux. Elle est appliquée à un riche répertoire de personnages surnaturels ou d'éléments de l'ordre physique qui sont certes dominés par Mazdā, mais constituent avec lui la société des destinataires légitimes du sacrifice. Il reste certainement des choses à dire à la fois sur les relations liant les Gāthās et le Yasna Haptaṅhāiti comme sur les listes d'immortels bienfaisants, et ces choses incluent le peaufinage de la description des voies par lesquelles cette liste s'est fermée pour aboutir à celle que Dumézil tentait de structurer dans *Naissance d'archanges*. Ce n'est en rien le lieu d'essayer de parler de cela²⁶. L'essentiel est que la différence sensible de ton distinguant le Yasna Haptaṅhāiti des Gāthās, le fait qu'il soit arbitraire d'attribuer ce texte en prose à Zaraθuštra, dont le nom n'est même pas mentionné, enfin le caractère divergent des listes ne permettent plus de tracer les lignes datées de 1945 que j'ai citées quelques lignes plus haut.

Georges Dumézil n'a évidemment pas eu le temps de réagir aux travaux de Johanna Narten,

²⁶ Sur cette question, voir en particulier KELLENS 2014.

spécifiquement à la question de la liste des *Amaša Spənta*, qui n'est envisagée qu'à partir de 1985, et dont le commentaire sera d'ailleurs approfondi ultérieurement, notamment par Jean Kellens. C'est précisément ce qui rend ce dossier exemplaire, car il a été bâti sur un état des questions précis, tenu alors pour légitime, dont le total renouvellement nous permet aujourd'hui de diagnostiquer lucidement et équitablement les faiblesses de la méthode dumézilienne. J'ai rappelé que l'importance cruciale du domaine indo-iranien fut de permettre à Dumézil de plaider le caractère trifonctionnel de l'organisation sociale indo-européenne archaïque.

Il eut ensuite l'ambition d'aller plus loin, et il consacra la plus grande partie de ses travaux à la démonstration du fait que la structuration du panthéon, reflétant elle-même celle de l'ordre cosmique, obéissait à la même répartition. Du point de vue de la méthode, la démarche reste exemplaire, pour au moins deux raisons. D'une part, elle donne enfin au traitement de l'épineux problème des origines une raison d'être qui ne soit pas engluée dans des considérations spiritualistes. D'autre part, elle impose l'exigence de démontrer l'unité de sens globale d'un système religieux, système qui, dans les sociétés dont nous parlons, concerne beaucoup plus que les questions surnaturelles, mais ne prend son sens qu'au départ des normes par lesquelles il régit toute la description du réel et, plus encore, assigne à l'humain la place qu'il occupe dans ce dernier.

Rétrospectivement, c'est l'articulation la plus importante dans le système dumézilien, celle qui joint l'organisation sociale à la structure du panthéon, qui n'a finalement pas été durablement démontrée. Sans doute la clé de lecture est-elle trop simple, se révélant parfois artificielle, comme c'était le cas lorsqu'il s'agissait de parler d'*Ārmaiti*. Trois fonctions, c'est peut-être assez pour organiser la société archaïque, c'est visiblement beaucoup trop peu pour analyser un panthéon, même si c'est aussi un début : une qualité essentielle de la théorie trifonctionnelle est de commencer à montrer qu'un panthéon polythéiste repose sur un réseau de relations multiples et doit être décrit comme tel. Par ailleurs, Dumézil n'a sans doute pas pris en compte l'intégralité des données disponibles. Même s'il va beaucoup plus loin que certains de ses devanciers, la religion reste pour lui un discours avant toute autre chose. On peut regretter qu'il n'ait pas tenté d'étudier la pratique religieuse avec le même soin, notamment au niveau de l'aire indo-iranienne. Nous ne voyons que trop rarement le système religieux agir sur la société, narrer le destin moral et spirituel d'une culture, ou même, plus simplement, de l'un de ses membres.

Cela ne signifie nullement qu'il faille renoncer aux objectifs qui l'animaient, et il est du reste piquant de relever aujourd'hui à quel point certains de ses anciens détracteurs utilisent désormais sa méthode globale de décroisement des textes. C'est à un état de l'art actualisé et à une définition

affinée de la religion qu'il faut affecter les moyens
qu'il mit au point pour offrir de nouvelles conquêtes
à la connaissance.



Bibliographie

BARTHOLOMAE 1904

Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904.

BARTHOLOMAE 1924

Christian Bartholomae, *Zarathustra's Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924.

BENVENISTE 1932

Émile Benveniste, « Les classes sociales dans la tradition avestique », *Journal asiatique* 218, 1932, p. 117-134.

BENVENISTE 1938

Émile Benveniste, « Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales », *Journal asiatique* 224, 1938, p. 529-549.

CHRISTENSEN 1932

Arthur Christensen, *Les Kayanides*, Copenhague, 1932.

DUMÉZIL 1930^a

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

DUMÉZIL 1930^b

Georges Dumézil, *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques*, Paris, 1930.

DUMÉZIL 1938

Georges Dumézil, « La préhistoire des flamines majeurs », *Revue de l'histoire des religions* 118, 1938, p. 188-200.

DUMÉZIL 1945

Georges Dumézil, *Naissance d'archanges (Jupiter Mars Quirinus, III)*, Paris, 1945.

DUMÉZIL 1971

Georges Dumézil, *Mythe et Épopée II*, Paris, 1971.

HUMBACH 1959

Helmut Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, 2 volumes, Heidelberg, 1959.

KELLENS 2006

Jean Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris, 2006.

KELLENS 2014

Jean Kellens, « Sur l'origine des Aməṣas Spəntas », *Studia Iranica* 43, 2014, p. 163-175.

KELLENS et PIRART 1988-1991

Jean Kellens et Éric Pirart, *Textes vieil-avestiques*, 3 volumes, Wiesbaden, 1988-1991.

MOLÉ 1963

Marijan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963.

NARTEN 1982

Johanna Narten, *Die Aməša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden, 1982.

NARTEN 1986

Johanna Narten, *Der Yasna Haptañhāiti*, Wiesbaden, 1986.

SENART 1896

Émile Senart, *Les Castes dans l'Inde*, Paris, 1896.

DE LA VALLÉE-POUSSIN 1924

Louis de la Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens. L'Inde jusqu'à vers 300 av. J.-C.*, Paris, 1924.

Heur et Malheur de Dumézil en Inde

Christophe VIELLE

F.R.S. – FNRS

Université Catholique de Louvain

S'il faut juger de la place de Dumézil dans les études indiennes, force est de constater la quasi-absence sinon l'ignorance de son œuvre chez les indianistes d'aujourd'hui, notamment en Inde¹. L'illustre comparatiste qui a pourtant tant écrit à propos et sur base des sources sanskrites, qui fut soutenu par le grand Sylvain Lévi (1863-1935), considéré avec bienveillance par Jules Bloch (1880-1953), Armand Minard (1906-1998) et Jean Filliozat (1906-1982), respecté et cité par Jean Przyluski (1885-1944), Louis Renou (1896-1966)², le Belge Étienne Lamotte (1903-1983) ou, à Chicago, le Néerlandais Johannes A. B. (Hans) van Buitenen (1928-1979) et (la disciple de Mircea Eliade) Wendy Doniger (1940-) — certes aussi vertement critiqué par des savants comme le Britannique John Brough (1917-1984), l'Allemand Paul Thieme (1905-2001) ou le Néerlandais Jan Gonda (1905-1991) avec lesquels

¹ Ainsi, même un article indien spécifiquement consacré à la mythologie comparée ne lui accorde qu'un bref paragraphe de huit lignes (CHAKRABARTI 1995, 18).

² Lequel resta néanmoins réservé à son égard, comme DUMÉZIL (1987, 201) le déclara lui-même à Didier Éribon, ainsi que le rappelle DUCÉUR (2015^b, 112 n. 24).

il eut, selon ses propres mots, des « discussions peu agréables »³ — à la différence de tous ces noms restés fameux, est, dans la tradition indologique, tombé dans l'oubli. Même Alf Hiltebeitel (1942-2023), qui traduisit en anglais un de ses ouvrages et une partie d'un autre (*The Destiny of the warrior*, 1970 ; *The Destiny of a King*, 1973)⁴ et dont la thèse de doctorat sur Kṛṣṇa dans le *Mahābhārata* (1976) s'inscrivait clairement dans sa perspective tout en faisant déjà aussi référence aux travaux épico-purāṇiques de Madeleine Biardeau (1922-2010), ne s'est ensuite plus réclamé que de cette dernière pour soutenir une exégèse synthétique du *Mahābhārata* (abr. MBh). L'approche analytique de l'épopée par John Brockington (1940-) dans son ouvrage de référence (*The Sanskrit Epics*, 1998) n'accordait pour sa part que quelques lignes, critiques, aux *structural approaches* de Dumézil (et Biardeau, au prisme de Hiltebeitel, pour le MBh, p. 67-76 ; à propos de Dubuisson et du *Rāmāyaṇa*, p. 79-80, 519). L'œuvre proprement comparatiste de Nick Allen (1939-2020) mise à part (cf. son ouvrage-testament de 2019), seuls les travaux plus récents sur les héros du MBh par le poète Kevin McGrath (ex. 2004, 2009, 2016,

³ DUMÉZIL 1985^a, 327 n. 3 — la critique de, sous forme de réponse à, ses contradicteurs occupe une place importante dans son œuvre ; cf. DUCŒUR 2015^b, 112-113, ainsi que, pour quelques références, VIELLE et COMET à paraître, notes 46-48, 56, 58, 65, 67, 107.

⁴ Cf. DUMÉZIL 1985^b (1969¹) et 1977 (1971¹) *partim*.

2017, 2019)⁵, un disciple de l'helléniste Gregory Nagy (1942-), ont conservé dans leur aspect comparatif quelques renvois occasionnels à Dumézil. Du côté des études védiques, le constat du purgatoire où se trouve notre savant s'établit pareillement⁶, alors

⁵ On citera aussi, dans la continuité des premiers travaux de Hiltebeitel, les ouvrages plus anciens des Américains Ruth Cecily KATZ (1989) et Bruce M. SULLIVAN (1990).

⁶ Y compris en France, où la comparaison dans le domaine védique est restée essentiellement linguistique (indo-iranologique notamment). Même dans l'œuvre d'inspiration structuraliste de Charles MALAMOU (1929-), centrée sur l'idéologie ritualiste, les références aux travaux de Dumézil restent anecdotiques : ainsi dans son recueil *Cuire le monde* (1989) reproduisant une étude de 1984, la note 10 de la p. 198 (à propos du fait que Dumézil a distingué plusieurs niveaux de narration dans le MBh) contraste avec l'éloge appuyé des travaux de Biardeau sur la même épopée (*ibid.* note 3, 195-196, cf. 174 n. 35 ; on se rappellera que MALAMOU et BIARDEAU ont co-signé un ouvrage sur *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne* en 1976). Cependant Malamoud ne conteste pas la validité de la théorie des trois fonctions, qu'il considère comme opérante en Inde ancienne : cf. *ibid.* 158-159 (étude de 1982 sur les buts de l'homme) et page 180 (étude de 1968 en l'honneur de Louis Renou), ainsi que son compte-rendu de DUMÉZIL 1979^a repris dans son recueil *Féminité de la parole* (2005), 261-271 (« Les Indo-Européens, les femmes et les chemins de la liberté »), où Malamoud pose *in fine* le problème épistémologique de la conception dumézilienne de l'« héritage idéologique », soulignant implicitement les apories du modèle (ce qu'il développera en 1991 dans sa présentation du fascicule spécial de la *Revue de l'histoire des religions* consacré à « Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne », sur base notamment du « Pro Domo » de DUMÉZIL 1949, 238-254, réitéré par celui-ci en 1985^a, 318-338).

que ses écrits consacrés aux divinités et à la théologie védiques méritent assurément d'être encore pris en compte⁷.

En tant qu'indianiste ayant commencé par des travaux de recherches en mythologie comparative indo-européenne, je me suis pour ma part épistémologiquement éloigné, moins de la comparaison mythologique elle-même, qui garde selon moi un pouvoir explicatif éclairant (même si, toute structurale qu'elle se prétende, elle manque toujours d'un outillage descriptif adéquat réellement scientifique, tel celui de la linguistique), que de certains postulats, aussi intangibles qu'infondés, sur lesquels s'est construit à l'origine, et auxquels s'accroche encore toujours, le comparatisme indo-européen⁸. Je voudrais pourtant saisir l'occasion de cette contribution pour revenir quelque peu sur les thèses de Dumézil dans leur rapport avec les données mythiques épiques et purāṇiques indiennes. Certes sans avoir jamais été « dumézilien » en mythologie, je n'ai jamais non

⁷ Nous avons ainsi entamé un relevé des passages védiques traités dans ses nombreux travaux (dont plusieurs non repris ici en bibliographie) dans le cadre d'une étude sur la structure du panthéon védique posée par lui comme prototypiquement principale (VIELLE et COMET à paraître). À ce premier corpus, on ajoutera par exemple son analyse, avec traduction, d'« un hymne à Manyu » (*Rgveda* X, 83 =± *Atharvaveda* IX, 32), dont l'intérêt intrinsèque demeure au-delà de sa perspective trifonctionnelle (voir DUMÉZIL 1948^b, 101-111).

⁸ Cf. VIELLE 1997. Voir maintenant la somme de Jean-Paul DEMOULE 2014.

plus « abandonné » Dumézil ; et tout en prenant très tôt mes distances par rapport à sa fameuse théorie des « trois fonctions », telle du moins qu'il l'avait formulée⁹, j'ai en même temps toujours considéré qu'une grande partie de ses brillantes analyses étaient susceptibles d'être lues et appréciées en faisant abstraction de celle-ci, ou en ne donnant du moins pas à ce cadre théorique toute l'importance idéologique structurante qu'il/on pouvait lui prêter. Il est à vrai dire regrettable que nombre de ses analyses pertinentes soient à présent négligées dans les études indiennes, alors que leur apport à la bonne compréhension des matériaux mythiques apparaît toujours aussi indéniable¹⁰.

⁹ Cf. VIELLE 1992, 1996, xi et *passim*, et 2005 pour un exemple d'application d'une approche comparative lévi-straussienne en mythologie comparative indo-européenne.

¹⁰ Ce qui n'empêche pas pour certaines leurs réévaluations nécessaires. Pour le domaine indien, mentionnons ainsi la critique pertinente par DUCŒUR 2014 de l'analyse trifonctionnelle proposée par DUMÉZIL 1983 et 1985^a, dans ses *Esquisses de mythologie* (26-28, et 66), sur « le Bouddha hésitant » ; ou, par le même (DUCŒUR 2015^a), celle du classement trifonctionnel des (cinq à huit) formes du mariage indien ancien tel qu'exposé par DUMÉZIL 1979^a (Ducœur, *ibid.*, 32 n. 17-18, néglige juste de tenir compte du compte rendu positif de cet ouvrage, du point de vue indianiste, par Malamoud, originellement paru en 1980, cité *supra* note 6). Dans ce dernier article, Ducœur considère aussi (p. 33) comme « nullement probant[e] » l'interprétation trifonctionnelle du panthéon indo-aryen le plus ancien (cf. sur ce point, dans sa dernière expression, DUMÉZIL 1986) — pour une critique plus précise de l'utilisation par Dumézil des matériaux rgvédiques

Je pense d'abord à sa magistrale mise en évidence de la substructure théologique du *Mahābhārata*¹¹. À la suite de l'exégèse pionnière de Stig WIKANDER (1947) qui lui-même se basait sur les premières esquisses de sa théorie, Dumézil dans la première partie du tome I de *Mythe et épopée* nous livre les clés d'une bonne compréhension de la signification théologique de l'*itihāsa-saṃhitā* qu'est le *Mahābhārata* : le fait que les héros principaux, ceux de l'intrigue centrale du récit, y sont présentés comme les « descentes/incarnations de parties » (*aṃśāvataṛaṇa*) de divinités, c'est-à-dire des parties incarnées de dieux. Le mot *aṃśa* « partie » dénote bien leur nature *partiellement* divine, leur « semi-divinité », génétique et/ou physio-symbolique, en tant que portion de la substance divine qu'est le *tejas* : sans qu'il y ait donc nécessité qu'il soit aussi géniteur, chaque dieu fait apparaître, à partir d'une fraction de son *tejas*, une manifestation héroïque de lui-même sur terre. Ainsi que le soulignait déjà

et de son analyse du panthéon indo-aryen du Mitanni (qui, faut-il le souligner, présente une structure particulière qui ne se trouve nulle part identiquement attestée dans les sources védiques, au grand dam de Dumézil et malgré tous ses efforts pour l'y voir « malgré tout »), on consultera notamment, après PIRART 1995, 429-433 (« Les fonctions duméziliennes et les strophes védiques »), 2007, 27-55, et DUCŒUR 2024 (ainsi qu'*infra* dans ce volume), le nouvel examen minutieux que nous lui avons récemment consacré (VIELLE et COMET à paraître).

¹¹ Cf. DUMÉZIL 1974 (1968¹), 35-257, et VIELLE 1996, 77-78, 82-83, 115-116.

Edward Washburn HOPKINS (1915), le concept d'*aṃśāvataṛaṇa* doit être bien distingué de la doctrine plus récente des *avatāra* de Viṣṇu (ou plus précisément d'abord de ses *prādurbhāva*), ces « manifestations » rédemptrices successives, par incarnation allomorphe, du dieu suprême de la *bhakti*. Certes, on peut aussi considérer que le système symbolique des *aṃśāvataṛaṇa* est lui-même tardif, et cela pour des raisons opposées : vision historicisante des héros originellement « simples hommes » d'un van Buitenen (intr. à sa trad. du *Mahābhārata*, 1973, xix-xxi), ou, à l'opposé, celle, théologique, des « dieux transposés » défendue par Dumézil (ex. en *Mythe et épopée* I, 46) ; les deux s'accordant cependant pour voir dans ce système le résultat d'une opération théologique réfléchie (avec soit « mythification », soit « humanisation » savantes). Mais si cette dernière doit en effet être postulée, le fait de reconnaître dès le départ des héros purement *mythiques* conduit à un changement radical de la vision du processus qui les a systématiquement affectés. Car comme l'a expliqué avant moi HILTEBEITEL (1976, 58-59), il ne peut s'être agi d'une *transposition* des dieux en héros (par une sorte de dégradation du mythe comme « histoire de dieux », en épopée comme « histoire de héros »), mais bien d'une forme particulière de *mise en relation* (*corrélation* ou *correspondance*) systématique de chaque héros avec un dieu, faisant de celui-ci le modèle de celui-là, sans pour autant que le rôle du héros (caractère, fonctions, histoire) ne se réduise

exclusivement au rôle du dieu dont il est présenté comme la « partie » descendue/incarnée.

C'est ici qu'il s'agit de relever les limites d'une interprétation strictement védique (et, au-delà, « proto- » indo-iranienne ou indo-européenne) telle que l'a pratiquée Dumézil (à la suite de Wikander) et qui l'a conduit à parfois proposer des reconstructions internes invérifiables. Je ne pense ainsi pas¹² que, dans l'épopée, le dieu Dharma se soit « substitué » à un plus ancien Mitra, ou que Bhaga ou Aryaman aient jamais été liés aux héros Dhṛtarāṣṭra ou Vidura. Le panthéon « transposé » est d'abord celui qui nous est donné, lequel, s'il peut avoir hérité de structures plus anciennes, ne doit cependant pas être négligé quant à celles que l'on estimerait plus récentes. En ce qui concerne Kṛṣṇa, je ne suis ainsi plus d'avis que c'est une viṣṇuisation secondaire qui aurait fortement amplifié son rôle « religieux » dans le MBh. Car de même qu'il est impossible de suivre ceux qui imaginèrent un *Ur-Mahābhārata* sans Kṛṣṇa, dont la présence n'aurait pas été nécessaire à l'intrigue principale¹³, alors qu'il y occupe un rôle central, sublimé dans la *Bhagavagītā* — *upaparvan* au cœur de l'œuvre —, il me paraît qu'en tant que « partie » de Viṣṇu incarnée, les rapports symboliques du personnage avec son paradigme divin sont beaucoup plus riches que s'il

¹² Cf. VIELLE 2011 pour davantage de détails.

¹³ Thèse soutenue par OLDENBERG 1922, 37-43 ; cf. *contra* celle-ci, déjà WINTERNITZ 1981 (1927¹), 439 n. 2, et surtout les analyses de HILTEBEITEL 1976.

s'agissait du seul Viṣṇu védique auquel l'a réduit Dumézil. Ce dernier a ainsi totalement passé sous silence la symbolique du couple Kṛṣṇa-Baladeva (Saṃkarṣaṇa) parallèle à celui Nārāyaṇa-Śeṣa. En réalité, au sein du panthéon « post-védique » paradigmatique du MBh qui, sous la supervision lointaine de Brahmā, voit associée à la déesse Śrī une pentade centrale où Dharma, Vāyu et les deux Ásvin entourent Indra, et dans lequel Dyaus, Sūrya, Br̥haspati, Varuṇa, Agni, Soma, Śiva et d'autres se trouvent en position significative (ensemble difficilement réductible à une structure trifonctionnelle), Viṣṇu/Nārāyaṇa occupe une place en voie de prééminence conforme au développement du bhāgavatisme attesté par les sources historiques des III^e-I^{er} siècles avant notre ère, période qui me paraît bien correspondre à celle de l'élaboration théologique du noyau ancien de l'épopée telle qu'on la possède.

En ce qui concerne ensuite les analyses duméziliennes des « types » dits « épiques », tels ceux représentés par les personnages de Śiśupāla, Kāvya Uśanas, Yayāti, Vasu Uparicara, ou Mādhavī, traités dans *Mythe et épopée II*¹⁴ (cf. déjà aussi dans ses ouvrages antérieurs, l'analyse des caractères des héros royaux Purūravas, Manu ou Pṛthu)¹⁵, celles-là

¹⁴ Cf. DUMÉZIL 1977 (1971¹) *passim*.

¹⁵ Cf. pour ces trois derniers, respectivement DUMÉZIL 1948^a (1940¹), 33-35, 103-106 (dans le prolongement d'aspects traités précédemment, selon une perspective mythologique frazérienne ensuite abandonnée, dans *Le Problème des Centaures*

aussi me semblaient pouvoir se passer du carcan supposé structurant de l'« idéologie tripartite » sans que cela nuise en rien à leur valeur intrinsèque. Pourtant, la fréquentation des généalogies royales de nature mythique contenues dans les *purāṇa* les plus anciens m'a conduit à nuancer ma position et à reconnaître que des schèmes ternaires « trifonctionnels » ont effectivement aussi pu, parmi d'autres structures idéologiquement plus ou moins opératoires, marquer çà et là l'organisation de ces traditions mytho-héroïques, comme elles ont pu le faire dans d'autres mytho-systèmes indo-européens, tel par exemple celui qui fut à la base de la fabrication de l'histoire des origines de Rome.

Le premier exemple que j'ai ainsi pu mettre en évidence¹⁶ concerne les trois fils du premier roi de la lignée solaire, le célèbre Ikṣvāku, ce lointain ancêtre de Rāma le grand héros du *Rāmāyaṇa*. Les distinctions fonctionnelles entre ces trois fils que sont « Bâton » (*daṇḍa*) le frappeur, « Clin-d'Œil » (*nimi*) le « sans corps » (*vi-deha*) et « Gros-/Large-Ventre » (*vi-kukṣi*) le « mangeur de lièvre » (*śāsāda*) apparaissent de façon évidente. Daṇḍa le plus jeune, tel Héraclès, gagne le ciel grâce à ses exploits guerriers au profit des dieux contre leurs irréductibles ennemis asuriques. Nimi le cadet, après avoir été « décorporé », fait l'expérience du *brahman* suprême védāntique. Quant à l'aîné

de 1929), 71-75, 100-103 (Manu-Numa), et 1943 *passim* (aussi 1979^b [1969¹], 103-124).

¹⁶ Cf. pour le détail VIELLE 2004.

Vikukṣi, trop gourmand et aussi piètre guerrier qu'ignorant de l'injonction védique, c'est lui qui, paradoxalement, perpétue la branche majeure de la lignée solaire installée à Ayodhyā. S'ils sont tous trois également « rois », ces trois frères sont bien distincts fonctionnellement : le premier ignorant du savoir religieux, inapte à la guerre mais préoccupé par son ventre et les voies digestives ; le second trop exclusivement soucieux de spiritualité et des voies de la libération de son âme ; le troisième n'écoutant que son cœur et la voix de sa puissance physique. Il est difficile de ne pas qualifier de « trifonctionnelle » au sens dumézilien cette triade de fils/frères et de décrire ceux-ci comme représentant respectivement la troisième (Vikukṣi), la première (Nimi) et la seconde (Daṇḍa) « fonction ». Quant aux péchés qui furent en outre commis par chacun, s'ils ont en commun de consister tous en une transgression du *dharma*, de l'ordre brahmanique établi, ils sont en même temps structurés de façon contrastive, impliquant, par intempérance dans l'appétit (Vikukṣi), impatience dans le désir (Nimi) ou violente incontinence dans la passion (Daṇḍa), le non-respect de la nourriture utilisée par le brahmane dans le rituel domestique pour le premier, le non-respect de l'office même du brahmane au cours du rite solennel pour le second, et enfin le non-respect des règles traditionnelles du mariage brahmanique pour le troisième.

Un autre exemple de structure trifonctionnelle est ce que l'on peut appeler le mythème des « trois

péchés du guerrier » bien mis en évidence par DUMÉZIL (1985^b) et que, pour l'Inde, Daniel DUBUISSON (1986) a reconnu en filigrane de la geste du plus grand des héros, Rāma (*rāmaḥ śāstrabhṛtām aham*, « parmi les guerriers je suis Rāma » déclare l'Être suprême à Arjuna en *Bhagavagītā* 10.31). Il existe pourtant un autre héros « triple pécheur » mythique, ancêtre de ce Rāma : le roi Triśaṅku, dont le nom même est interprété par l'étymologie indigène comme signifiant celui « dont les péchés furent trois ». J'ai pu montrer¹⁷ que la geste de ce personnage offre un clair exemple supplémentaire du mytheme des « trois péchés » du guerrier ou du roi (tout *kṣatriya* étant un *rājanya*), idéologiquement distribués selon les « trois fonctions », tel qu'on le trouve attesté en différentes traditions de l'aire mythologique indo-européenne, geste se concluant en outre dans ce cas par un catastérisme remarquable du personnage qui prend place dans le ciel nocturne (comme astre fixe ou comme planète, selon les différentes interprétations). La comparaison avec les fautes commises respectivement par les trois fils d'Ikṣvāku se révèle ici éclairante. Le premier péché de Triśaṅku, celui qu'il commit en tant que jeune prince-héritier et qui mécontenta le roi son père, est en effet très semblable au péché commis par Daṇḍa, guerrier excessif qui par violente incontinence dans sa passion viola la fille d'un brahmane. La faute de « deuxième fonction » est néanmoins ici moins grave : il ne s'agit que de

¹⁷ Cf. VIELLE 2017 pour l'analyse détaillée.

l'interruption d'une cérémonie en cours et qui s'apparente en même temps à une forme de mariage violente dite *rākṣasa* typiquement *kṣatriya*¹⁸ ; et c'est le roi lui-même et lui seul qui condamne son fils pour ce crime (un texte insiste sur le fait que le brahmane chapelain n'intervint pas). Le second péché est propre au chasseur et consommateur de viande au comportement déviant, semblable en cela aux hors-caste « mangeurs de chiens » (*śvapāka*), lequel pour sa subsistance commet le crime d'abattre et de manger une vache d'abondance, laitière sacrée appartenant à un brahmane. C'est là sans doute le véritable crime, car le récit n'avait auparavant en rien insisté sur l'« autre » faute alors aussi révélée et qu'aurait constitué, comme dans le cas de Vikukṣi/Śaśāda, le fils aîné d'Ikṣvāku, le fait de consommer de la viande non « consacrée ». Si le crime de « troisième fonction » lié à un comportement alimentaire hors-norme paraît bien dans cette histoire avoir d'abord été celui de tuer et de manger une vache interdite, crime renforcé secondairement par l'affirmation d'une seconde entorse au code alimentaire (pour constituer la *nirukti* ou explication étymologique du nom du héros triplement fautif selon les sources purāṇiques qui ne racontent que cette partie de son histoire), il manque alors encore un péché dans l'histoire pour rendre celle-ci trifonctionnelle (le fait que la vache

¹⁸ Ce caractère proprement *kṣatriya* du mode d'union par rapt dit *rākṣasa* n'est nullement remis en question par la critique que fait DUCŒUR 2015^a de DUMÉZIL 1979^a (cf. *supra* note 10).

appartienne à un brahmane n'étant certes pas suffisant pour faire de son meurtre le péché de « première fonction » dans la triade ainsi forgée). On se rappelle que l'histoire du troisième fils fonctionnel d'Ikṣvāku, le saint roi Nimi, raconte comment celui-ci, grand sacrifiant et philosophe, fut maudit par son chapelain, le brahmane Vasiṣṭha, pour n'avoir pas respecté la parole et l'office de ce dernier, s'étant passé de lui et ayant eu recours à un autre officiant lors d'un sacrifice solennel. Or c'est précisément un péché de ce type, de première fonction dira-t-on, lui valant la malédiction des brahmanes ainsi outragés, que Triśaṅku commit encore selon la version ancienne la plus détaillée de la conclusion de son histoire, celle livrée par le premier *kāṇḍa* du *Rāmāyaṇa*, et qui se conclut là par la description du catastérisme, opéré par le bienveillant sage Viśvāmitra, du roi précédemment maudit pour avoir méprisé la parole de son guru (Vasiṣṭha). Ainsi, tel le chasseur-guerrier Héraclès ou le roi Romulus, Triśaṅku triple pécheur sur terre et *in fine* devenu immortel par une forme d'apothéose physique (monté au ciel « avec son corps »), trouvant sa place dans le ciel des dieux (sans être néanmoins l'égal de ceux-ci), offre un notable exemple de schéma mythique ancien associant une structure trifonctionnelle à un catastérisme.

Ces deux exemples tripartis manifestes n'autorisent cependant pas à conclure qu'une « idéologie trifonctionnelle » ait jamais structuré

l'ensemble du corpus des histoires relatives aux lignées royales mythiques, solaires et lunaires, indiennes, tout comme la trifonctionnalité ne structure assurément pas l'intrigue centrale du *Mahābhārata*, ou le mytheme des trois péchés celle du *Rāmāyaṇa*. Ces quelques schèmes trifonctionnels conservés par la tradition brahmanique apparaissent davantage comme des archaïsmes, survivances d'un état plus ancien des différentes traditions mytho-héroïques de l'aire indo-européenne où, plus nombreux et idéologiquement plus signifiants, ils ont pu en être des caractéristiques, même si l'appréhension d'un tel passé proto-historique, dans toute la complexité de sa profondeur et de sa diversité intrinsèques, demeurera toujours, selon moi, purement hypothétique. En se gardant de toute reconstruction globale, forcément spéculative, et en ayant conscience des limites inhérentes à la méthode comparative, il s'agit pourtant de ne point renoncer aux vertus et lumières de celle-ci et de tenter prudemment de mettre nos pas dans les voies exemplaires tracées par ces deux maîtres de la comparaison mythologique que furent Georges Dumézil et Claude Lévi-Strauss.



Bibliographie

ALLEN 2019

Nick. J. Allen, *Arjuna-Odysseus: Shared Heritage in Indian and Greek Epic*, London : Routledge, 2019.

BIARDEAU 1976

Madeleine Biardeau, « Études de mythologie hindoue (IV) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 63, 1976, p. 111-263.

BIARDEAU 1994

Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue*, t. 2 : *Bhakti et avatāra*, Paris - Pondichéry : ÉFEO (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 171), 1994.

BIARDEAU et MALAMOUD 1976

Madeleine Biardeau et Charles Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris : PUF (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, 79), 1976.

BROCKINGTON 1998

John L. Brockington, *The Sanskrit Epics*, Leiden : Brill (*Handbuch der Orientalistik*, Abt. 2, Bd. 12), 1998.

CHAKRABARTI 1995

Samiran Chandra Chakrabarti, « Comparative Mythology », *Sri Venkateswara University Oriental Journal* 38, 1995, p. 1-20.

DEMOULE 2014

Jean-Paul Demoule, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris : Seuil (*La Librairie du XXI^e siècle*), 2014.

DUBUISSON 1986

Daniel Dubuisson, *La légende royale dans l'Inde ancienne. Rāma et le Rāmāyaṇa*, Paris : Economica, 1986.

DUCŒUR 2014

Guillaume Ducœur, « Georges Dumézil et “le Buddha hésitant” », dans Gaëlle TALLET & Christiane ZIVIE-COCHE (dir.) *Le myrte & la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, Montpellier : Institut d'Égyptologie François Daumas - Université Paul-Valéry (CENiM - Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 9), 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* 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* 9 (Correspondance savante entre la France et les Pays-Bas), 2015, p. 99-176.

DUCŒUR 2024

Guillaume Ducœur, « India, history and comparativism: the case of the Dumézil's para-Vedic theory », dans Susmita BASU MAJUMDAR (dir.) *Transcending Boundaries: Premodern Cultural Transactions across Asia, Essays in Honour of Osmund Bopearachchi*, Delhi : Ratna Sagar, 2024, p. 651-662.

DUMÉZIL 1943

Georges Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris : Gallimard (*Les mythes romains*, 2), 1943.

DUMÉZIL 1948^a (1940¹)

Georges Dumézil, *Mitra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris : Gallimard (*La Montagne Sainte-Geneviève*), 1948. Trad. américaine par Derek COLTMAN, *Mitra-Varuṇa: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, New York : Zone Books, 1988.

DUMÉZIL 1948^b

Georges Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus IV. Explication de textes indiens et latins*, Paris : Presses universitaires de France (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, 62), 1948.

DUMÉZIL 1949

Georges Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes romains"*, Paris : Gallimard (*La Montagne Sainte-Geneviève*, 9), 1949.

DUMÉZIL 1974 (1968¹, 1986⁵)

Georges Dumézil, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 2^e éd. révisée, Paris : Gallimard (*Bibliothèque des sciences humaines*), 1974.

DUMÉZIL 1977 (1971¹, 1986⁴)

Georges Dumézil, *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, 2^e éd. révisée, Paris : Gallimard (*Bibliothèque des sciences humaines*), 1977. Trad. américaine de la troisième partie (de la 1^{re}

éd.) par Alf HILTEBEITEL, *The Destiny of a King*, Chicago UP, 1973, et des deux autres parties par David WEEKS éd. par Jaan PUHVEL, *The Stakes of the Warrior et Plight of a Sorcerer*, Berkeley : University of California Press, 1983 et 1986.

DUMÉZIL 1979^a

Georges Dumézil, *Mariages indo-européens, suivi de Quinze questions romaines*, Paris : Payot (Bibliothèque historique), 1979.

DUMÉZIL 1979^b (1969¹)

Georges Dumézil, *Idées romaines*, 2^e éd., Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1979.

DUMÉZIL 1983

Georges Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50)*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1983.

DUMÉZIL 1985^a

Georges Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1985.

DUMÉZIL 1985^b (1969¹)

Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2^e éd. remaniée, Paris : Flammarion (Nouvelle Bibliothèque scientifique), 1985. Trad. américaine de la 1^{re} éd. par Alf HILTEBEITEL, *The Destiny of the Warrior*, Chicago UP, 1970.

DUMÉZIL 1986 (1977¹)

Georges Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, 3^e éd. revue et corrigée, Paris : Gallimard (*Bibliothèque des sciences humaines*), 1986.

DUMÉZIL 1987

Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Éribon*, Paris : Gallimard (*Folio - Essais*), 1987.

ÉRIBON 1992

Didier Éribon, *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*, Paris : Flammarion, 1992.

HILTEBEITEL 1976

Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*, Ithaca : Cornell UP, 1976.

HOPKINS 1915

Edward Washburn Hopkins, *Epic Mythology*, Strassburg : Trübner (*Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Bd. 3.1b), 1915.

KATZ 1989

Ruth Cecily Katz, *Arjuna in the Mahabharata: Where Krishna is, There is Victory*, Columbia : University of South Carolina Press, 1989.

MALAMOUD 1989

Charles Malamoud, *Cuire le monde. Rites et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris : La Découverte (*Textes à l'appui / Histoire classique*), 1989.

MALAMOUD 1991

Charles Malamoud, « Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne », *Revue de l'histoire des religions* 208/2, 1991, p. 115-121.

MALAMOUD 2005

Charles Malamoud, *Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*, Paris : Albin Michel, 2005.

MCGRATH 2004

Kevin McGrath, *The Sanskrit Hero: Karna in the Mahābhārata*, Leiden : Brill (*Brill's Indological Library*, 20), 2004.

MCGRATH 2009

Kevin McGrath, *Strī: Women in epic Mahābhārata*, Boston : Ilex Foundation (*Ilex Foundation Series*, [2]), 2009.

MCGRATH 2016

Kevin McGrath, *Arjuna Pāṇḍava: The double hero in epic Mahābhārata*, New Delhi : Orient BlackSwan, 2016.

MCGRATH 2017

Kevin McGrath, *Rāja Yudhiṣṭhira: Kingship in epic Mahābhārata*, Ithaca : Cornell University Press, 2017.

MCGRATH 2019

Kevin McGrath, *Vyāsa Redux: Narrative in Epic Mahābhārata*, Londres : Anthem Press, 2019.

OLDENBERG 1922

Hermann Oldenberg, *Das Mahābhārata. Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1922.

PIRART 1995

Éric Pirart, *Les Nāsatya*, Volume 1, Liège - Genève : Droz (*Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège*, 261), 1995.

PIRART 2007

Éric Pirart, *Georges Dumézil face aux démons iraniens*, Paris : L'Harmattan (Coll. Kubaba), 2007.

SULLIVAN 1990

Bruce M. Sullivan, *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata: A New Interpretation*, Leiden, Brill, 1990 ; 2^e éd. *Seer of the Fifth Veda: Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa in the Mahābhārata*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1999.

VIELLE 1992

Christophe Vielle, « Idéologie, Mythe et Littérature. Quelles perspectives pour les acquis du comparatisme dumézilien ? », *Uranie. Mythes et Littératures* 2, 1992, p. 165-186.

VIELLE 1996

Christophe Vielle, *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne : Correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain - Peeters (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 46), 1996.

VIELLE 1997

Christophe Vielle, « Du mythe des langues/peuples originels aux "proto"-langues/-peuples de la linguistique », *Strumenti Critici* 12/3 (n° 85, *Poétique et rhétorique des savoirs en sciences humaines*, éd. Daniel DUBUISSON), 1997, p. 433-448.

VIELLE 2004

Christophe Vielle, « Aux origines de Rāma : Bâton (Daṇḍa), Clin-d'Œil (Nimi) et Gros-Ventre (Vikukṣi), les trois fils fonctionnels d'Ikṣvāku », dans Paul-Augustin DEPROOST et Alain MEURANT (dir.), *Images*

d'origines, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet, Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'UCL, série *Transversalités*, 4), 2004, p. 325-334.

VIELLE 2005

Christophe Vielle, « Correspondances et transformations en mythologie comparée indo-européenne », dans Sylvie VANSÉVEREN et Florence DOYEN (dir.), *Modèles linguistiques et idéologies : "Indo-européen" III : Les Indo-Européens et le modèle comparatif indo-européen dans les sciences humaines*, Bruxelles : Ousia (Coll. *Ébauches*, 12), 2005, p. 329-361.

VIELLE 2011

Christophe Vielle, « L'exégèse théologique du *Mahābhārata* : le système symbolique des *aṃśāvataṛaṇa* », dans Alain MEURANT (dir.), *Routes et parcours mythiques : des textes à l'archéologie. Actes du Septième Colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée* (Louvain-la-Neuve, 19-21 mars 2009), Bruxelles : Safran (Coll. *Langues et cultures anciennes*, 17), 2011, p. 297-304.

VIELLE 2017

Christophe Vielle, « Les trois péchés de Trīśaṅku et son catastérisme », dans Alain MEURANT (dir.), *Traditions indo-européennes et patrimoines folkloriques. Mélanges offerts à Bernard Sergent*, Paris : L'Harmattan (Coll. *Kubaba*), 2017, p. 741-757.

VIELLE et COMET, à paraître

Christophe Vielle et Ilya Comet, « Dieux souverains des Indo-Aryens : pentade socio-fonctionnellement tripartie ou triade cosmologiquement répartie ? »,

dans Yann BERTHELET, Guillaume DUCŒUR et Philippe SWENNEN, (dir.), *Les dieux souverains dans les mondes anciens à l'épreuve du comparatisme*, Rome : Quasar.

WIKANDER 1947

Stig Wikander, « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel* 6, 1947, p. 27-39. Traduction française partielle par Georges DUMÉZIL, 1948, p. 37-53.

WINTERNITZ 1981 (1927¹)

Moriz Winternitz, *A History of Indian Literature*, t. 1, Delhi, 1981.

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 étiquée, 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. », DUCÉUR 2015^b, 163 [Lettre 47].

¹³ DUCÉUR 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 tripartie *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 *Ṛg 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 *Ṛgveda* que Dumézil essaya de retrouver une structure tripartite dont le comparé, et non des moindres, demeurerait la liste des divinités d'un traité hurrite-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 *Ṛg 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 Biarreau 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 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 (amśāvatarāṇa³⁷) 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 bhāgavatisme - 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 *trivaṇṇa*, *traivaṇṇa*, *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 varṇāś*), les quatre pattes de la vache⁴¹. Comme l'affirmait Madeleine Biarreau 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 Mādrī, 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 (*Ṛgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*) qui exclut l'*Atharvaveda*.

⁴¹ *Mahābhārata* 3.134.9-10.

⁴² BIARREAU 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 *Mānavadharmaśāstra*, 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 *Mānavadharmaśāstra* 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 Mādrī 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 (kuladharma) 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 DUCÉUR 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 *Ṛksamhitā*. 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-śūdra (*Śatapatha Brāhmaṇa* 6.4.4.13) comme elle opposait, dans la *Ṛksamhitā*, 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 śūdrā⁴⁸. 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 DUCŒUR 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 Biarreau, *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 universitaires 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 Heimdalr », *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 Haptaṇhāiti*, 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

