

Heur et Malheur de Dumézil en Inde

Christophe Vielle

Résumé : Cet article propose une évaluation critique de l'apport, pour l'indianisme, de l'œuvre mythologique de Georges Dumézil centrée sur sa théorie comparative des « trois fonctions » indo-européennes (que Nick Allen, en tant que continuateur, a enrichie en en élargissant la perspective). Il souligne d'abord l'importance de son exégèse théologique de l'épopée sanskrite (Mahābhārata), dont la pertinence ne repose pas directement sur une interprétation au prisme de l'idéologie tripartite. Est ensuite étudiée la survivance de quelques motifs clairement trifonctionnels dans les traditions mytho-héroïques indiennes anciennes, épiques et purāniques, avec en conclusion la question de la valeur historique qui peut leur être accordée.

Mots-clés : Georges Dumézil, indianisme, mythologie comparée indo-européenne, théorie des trois fonctions, Mahābhārata, purāṇa, traditions mytho-héroïques, motifs trifonctionnels.

Abstract : This article offers a critical assessment of the contribution, for Indology, of the mythological works of Georges Dumézil centered on his comparative theory of the Indo-European “three functions” (which Nick Allen, as a follower, enriched by broadening the perspective). It first emphasizes the importance of his theological exegesis of the Sanskrit epics (Mahābhārata), the relevance of which does not directly rest on an interpretation through the prism of the tripartite ideology. The survival of some clearly trifunctional motifs in the ancient Indian, epic and purāṇic, mytho-heroic traditions is then studied, with, in conclusion, the question of the historical value that can be attributed to them.

Keywords : Georges Dumézil, Indology, Indo-European comparative mythology, theory of the three functions, Mahābhārata, Purāṇa, mytho-heroic traditions, trifunctional motifs.

Quand j'informai l'*Indology List* (liste de discussion de référence pour la communauté scientifique indianiste) du décès de Nick Allen, les hommages émus furent nombreux, de la part notamment de plusieurs éminents spécialistes des études védiques (Michael Witzel, Joanna Jurewicz), épiques, purāniques et (dharma)śāstriques (James Hegarty, Greg Bailey, John et Mary Brockington, Patrick Olivelle, Jonathan Duquette, Dominik Wujastyk)¹ qui, comme la plupart

1. Florilège : « Nick was a major part of Indian studies at Oxford for half a century. He always pushed the boundaries of our understanding of ancient Indian epics and culture, a unique voice » (Wujastyk) ; « Nick was such a wise, and, at the same time, kind and straightforward person » (Jurewicz) ; « Nick was an inspiration to me as both a person and as an intellectual; he was unworried by the fashions of the day, inclusive in his interests, and could walk up a mountain like a sprightly goat after good pasture » (Hegarty) ; « Wonderful man » (Bailey) ; « a good man and a great friend (...) I particularly liked his comment (about my myth book) criticizing me that I had quoted him too many times! » (Witzel). Je lui dois

des contributeurs de ce recueil, avaient eu la chance de rencontrer cet homme affable, spirituel et profondément sympathique. Son ouvrage-testament, anthologie de ses études de mythologie comparée², y reçut aussi un accueil enthousiaste. Sur la même liste, il délivra en décembre 2016 un message qui peut apparaître comme une forme de bilan de ses travaux dans le domaine :

“As one of the relatively small number of would-be continuators of Dumézil’s work, I am always delighted when an eminent Indologist such as Jan Houben expresses interest in the great comparativist. But, in my view, things have moved on since the days when Dumézil was arguing with Brough (and others). While he established, I think, that our sources contain a great deal of seldom-recognised Indo-European cultural heritage (complementing the well-recognised linguistic heritage), his theory of IE ideology, as expressed in trifunctionalism, is increasingly recognised as too narrow. He himself explicitly denied that the three functions exhausted the ideology, but he did not succeed in systematising what lies outside them.

Dumézil saw his mature work as starting in 1938 with a paper comparing the hierarchy of the three twice-born *varṇas* with that of three Roman priests, the *flamines maiores*. But the comparison could have been more inclusive. The triad of *flamens* stands in the middle of the five-member *ordo sacerdotum*, which opens with the *rex sacrorum* and ends with the *pontifex maximus*. The myth of origin of Hindu society in RV 10.90 opens with the undivided body of Puruṣa and, after dealing with the twice-born categories, ends with the Śūdras. Comparison of the two pentads suggests an alternative view of IE ideology: if one omits sovereignty from the definition of the first function, one glimpses the possibility of developing a systematic approach to IE ideology that subsumes Dumézil’s and circumvents some of the objections to it.

This is what I have been attempting over the last 25 or 30 years.”

Le contraste est marqué quand on observe la place de Dumézil lui-même, en tant que figure fondatrice dans la continuité de laquelle Allen inscrit son travail, au

moi-même beaucoup dans l'accueil à Wolfson College pour un séjour postdoctoral en 1998, là-même où je le revis une dernière fois lors d'un *workshop* en novembre 2019. Signe de sa modernité, la même année Guillaume Ducœur le présentait dans son ouvrage sur le mythe du déluge comme le premier savant du XXI^e siècle (Ducœur, 2019, p. 309-311), quand sur ce même thème il me classa (p. 304) parmi les derniers du XX^e siècle !

2. Allen, 2019.

sein des études indiennes actuelles. On peut en effet parler aujourd'hui d'une quasi-absence ou ignorance de l'œuvre dumézilienne chez les indianistes, notamment en Inde. L'illustre comparatiste qui a pourtant tant écrit 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)³, le Belge Étienne Lamotte (1903-1983) ou, à Chicago, le Néerlandais J.A.B. (Hans) van Buitenen (1928-1979) et (la disciple de Micea 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 il eut, selon ses propres mots, des « discussions peu agréables »⁴ — apparaît aujourd'hui oublié de l'indologie. Même un Alf Hiltebeitel (1942-), 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)⁵ 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-purāniques de Madeleine Biardeau (1922-2010), ne s'est ensuite plus réclamé que de cette dernière, en pape (vieillissant) de l'exégèse synthétique du *Mahābhārata* (abrév. MBh) qu'il est aujourd'hui devenu. L'approche analytique de l'épopée par un John Brockington 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 d'Allen mise à part, seuls les travaux plus récents sur les héros du MBh par le poète Kevin McGrath⁶, un disciple de Gregory Nagy, ont conservé dans leur aspect comparatif quelques renvois à Dumézil. Du côté des études védiques, le constat du purgatoire où se trouve notre savant s'établit pareillement⁷.

3. Lequel resta néanmoins réservé à son égard, comme Dumézil (1987, p. 201) le déclara lui-même à Didier Éribon, ainsi que le rappelle Ducœur, 2015b, p. 112 n. 24.

4. Cf. Dumézil, 1985, p. 327 n. 3 (voir aussi Ducœur, 2015b, p. 112-113).

5. Cf. Dumézil, 1985b (1969¹) et 1977 (1971¹) *partim*.

6. Par exemple McGrath, 2004, 2016 et 2017. 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.

7. 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 Malamoud, centrée sur l'idéologie ritualiste, les références aux travaux de Dumézil restent anecdotiques : ainsi dans son recueil *Cuire*

Moi-même en tant qu'indianiste ayant commencé mes travaux par des recherches de mythologie comparative indo-européenne, je me suis aujourd'hui épistémologiquement éloigné, moins de la comparaison mythologique elle-même, qui garde selon moi un pouvoir explicatif éclairant (même si, toute structuraliste 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 le comparatisme indo-européen lui-même⁸. 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 purāniques indiennes.

Certes sans avoir jamais été « dumézilien » en mythologie, je n'ai jamais non 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 m'apparaît toujours aussi indéniable¹⁰.

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, p. 195-6, cf. p. 174, n. 35 ; on se rappellera que Malamoud 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.* p. 158-9 (étude de 1982 sur les buts de l'homme) et p. 180 (étude de 1968 en l'honneur de Louis Renou), ainsi que son compte rendu de Dumézil, 1979, repris dans son recueil *Féminité de la parole* (2005), p. 261-71 (« 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, p. 238-54, réitéré par celui-ci en 1985, p. 318-38).

8. Cf. Vielle, 1997. Voir maintenant la somme de Jean-Paul Demoule, 2014.

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

10. Ce qui n'empêche pas pour certaines leurs réévaluations nécessaires. Pour le domaine indien, signalons ainsi la critique pertinente réévaluations nécessaires. Pour le domaine indien, signalons ainsi la critique pertinente réévaluations nécessaires. Pour le domaine indien, signalons ainsi la critique pertinente réévaluations nécessaires.

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 » (*aṃśāvatarāṇa*) 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 E.W. Hopkins, le concept d'*aṃśāvatarāṇa* 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*¹². Certes, on peut aussi considérer que le système symbolique des *aṃśāvatarāṇa* 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, p. XIX-XXI), ou, à l'opposé, celle, théologique, des « dieux transposés » défendue par Dumézil (ex. en *Mythe et épopée I*, p. 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

trifonctionnelle proposée par Dumézil, 1983 et 1985, dans ses *Esquisses de mythologie* (26-28, et 66), sur « le Bouddha hésitant » ; ou, par le même (Ducœur, 2015), celle du classement trifonctionnel des (cinq à huit) formes du mariage indien ancien tel qu'exposé par Dumézil, 1979 (Ducœur, 2015, p. 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 7). 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 ṛgvédiques et de son analyse du panthéon indo-aryen du Mitanni, on consultera Pirart, 1995, p. 429-33 (« Les fonctions duméziliennes et les strophes védiques »), et 2007, p. 27-55.

11. Cf. Dumézil, 1974 (1968¹), p. 35-257, et Vielle, 1996, p. 77-78, 82-83, 115-116.

12. Hopkins, 1915.

processus qui les a systématiquement affectés. Car comme l'a expliqué avant moi Hildebeitel, 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/incarnée¹³.

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 pas¹⁴ que 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 principale¹⁵, 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 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 (*Samkarṣaṇa*) 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 Aśvin entourent Indra, et dans lequel Dyaus, Sūrya, Bṛhaspati, Varuṇa, Agni, Soma, Śiva et d'autres sont en position significative (ensemble difficilement réductible à une structure trifonctionnelle), Viṣṇu/Nārāyaṇa occupe une place en voie de prééminence conforme au développement du bhāgavatism attesté par les sources historiques des III^e-I^{er} siècles avant notre ère, période qui me

13. Hildebeitel, 1976, p. 58-59.

14. Cf. Vielle, 2011, pour davantage de détails.

15. Thèse soutenue par Oldenberg, 1922, p. 37-43 ; cf. *contra* celle-ci, déjà Winternitz, 1981, p. 439, n. 2, et surtout les analyses de Hildebeitel, 1976.

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*¹⁶ (cf. déjà aussi dans ses ouvrages antérieurs, l'analyse des caractères des héros royaux Purūravas, Manu ou Pṛthu)¹⁷, celles-là 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, ma 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 évidence¹⁸ 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 » (*śaśāda*) apparaissent de façon évidente. Daṇḍa le plus jeune, tel le grec 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 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

16. Cf. Dumézil, 1977 (1971¹) *passim*.

17. Cf. pour ces trois derniers, respectivement Dumézil, 1948 (1940¹), p. 33-35, 103-106 (dans le prolongement d'aspects traités précédemment, selon une perspective mythologique frazérienne ensuite abandonnée, dans *Le Problème des Centaures* de 1929), p. 71-75, 100-103 (Manu-Numa), et 1943 *passim* (aussi 1979b [1969¹], p. 103-24).

18. Cf. pour le détail, Vielle, 2004.

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 tous consister 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 mytheme des « trois péchés du guerrier » bien mis en évidence par Dumézil¹⁹ et que, pour l'Inde, Daniel Dubuisson²⁰ a reconnu en filigrane de la geste du plus grand des héros, Rāma (*rāmaḥ śastrabhṛtām 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 montrer²¹ 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 l'interruption d'une cérémonie en cours et qui s'apparente en même temps à une forme de mariage violente dite *rākṣasa* typiquement *kṣatriya*²² ; et

19. Dumézil, 1985b.

20. Dubuisson, 1986.

21. Cf. Vielle 2017 pour l'analyse détaillée.

22. 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, de Dumézil, 1979.

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 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 sacrificiant 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 évidents 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.

- Allen, N.J., 2019: *Arjuna-Odysseus: Shared Heritage in Indian and Greek Epic*, London, Routledge.
- Biardeau, M. 1976 : « Études de mythologie hindoue (IV) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 63, p. 111-263 ;
- , 1994 : *Études de mythologie hindoue*, t. 2 : *Bhakti et avatāra*, Paris – Pondichéry, ÉFEO, « Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 171 » ;
- , et Malamoud, Ch., 1976 : *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, 79 ».
- Brockington, J.L., 1998: *The Sanskrit Epics*, Leiden, Brill, "Handbuch der Orientalistik, Abt. 2, Bd. 12".
- Demoule, J.-P., 2014 : *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle ».
- Dubuisson, D., 1986 : *La Légende royale dans l'Inde ancienne. Rāma et le Rāmāyaṇa*, Paris, Economica.
- Ducœur, G., 2014 : « Georges Dumézil et 'le Buddha hésitant' », in Tallet, G., et Zivie-Coche, Chr. (éd.), *Le Myrte & la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, Montpellier, Institut d'Égyptologie François Dumas - Université Paul-Valéry, « CENiM - Cahiers 'Égypte Nilotique et Méditerranéenne', 9 », p. 199-209 ;

- , 2015 : « Les traités normatifs brāhmaniques dans le comparatisme des mariages indo-européens de G. Dumézil », *Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité* 22, p. 27-48 ;
- , 2015b : « '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), p. 99-176 ;
- , 2019 : *Les Mythes du déluge de l'Inde ancienne. Histoire d'un comparatisme sémitico-indien*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain – Peeters, « Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 72 ».
- Dumézil, G., 1943 : *Servius et la Fortune*, Paris, Gallimard, « Les mythes romains, 2 » ;
- , 1948 (1940¹) : *Mitra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, « La Montagne Sainte-Geneviève, 7 ». Trad. américaine par Derek Coltman, *Mitra-Varuṇa: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, New York, Zone Books, 1988 ;
- , 1949 : *L'Héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries « Jupiter, Mars, Quirinus »* et « *Les Mythes romains* », Paris, Gallimard, « La Montagne Sainte-Geneviève, 9 » ;
- , 1974 (1968¹, 1986⁵) : *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 » ;
- , 1977 (1971¹, 1986⁴) : *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, 2^e éd. révisée, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ». 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 ;
- , 1979 : *Mariages indo-européens, suivi de Quinze questions romaines*, Paris, Payot, « Bibliothèque historique » ;
- , 1979b (1969¹) : *Idées romaines*, 2^e éd., Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines » ;
- , 1983 : *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50)*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines » ;
- , 1985 : *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 » ;

- , 1985b (1969¹) : *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2^e éd. remaniée, Paris, Flammarion, « Nouvelle Bibliothèque scientifique ». Trad. américaine de la 1^{re} éd. par Alf Hiltebeitel, *The Destiny of the Warrior*, Chicago UP, 1970 ;
- , 1986 (1977¹) : *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 3^e éd. revue et corrigée, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines » ;
- , 1987, *Entretiens avec Didier Éribon*, Paris, Gallimard, « Folio – Essais ».
- Éribon, D., 1992 : *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*, Paris, Flammarion.
- Hiltebeitel, A., 1976 : *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*, Ithaca, Cornell UP.
- Hopkins, E.W., 1915 : *Epic Mythology*, Strassburg, Trübner, “Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde, Bd. 3.1b”.
- Katz, C.K., 1989 : *Arjuna in the Mahabharata: Where Krishna is, There is Victory*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Malamoud, Ch., 1989 : *Cuire le monde. Rites et pensée dans l’Inde ancienne*, Paris, La Découverte, « Textes à l’appui / Histoire classique » ;
- , 1991 : « Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne », *Revue de l’Histoire des Religions* 208/2, p. 115-121 ;
- , 2005 : *Féminité de la parole. Études sur l’Inde ancienne*, Paris, Albin Michel.
- McGrath, K., 2004 : *The Sanskrit Hero: Karṇa in the Mahābhārata*, Leiden, Brill, “Brill’s Indological Library, 20” ;
- , 2016 : *Arjuna Pāṇḍava: The double hero in epic Mahābhārata*, New Delhi, Orient BlackSwan ;
- , 2017 : *Rāja Yudhiṣṭhira: Kingship in epic Mahābhārata*, Ithaca, Cornell University Press.
- Oldenberg, H., 1922 : *Das Mahābhārata. Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pirart, É., 1995 : *Les Nāsatyā*, 1, Liège – Genève, Droz, « Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l’Université de Liège, 261 » ;
- , 2007 : *Georges Dumézil face aux démons iraniens*, Paris, L’Harmattan, « Kubaba ».
- Sullivan, B.M., 1990 : *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata: A New Interpretation*, Leiden, Brill ; 2^e éd. *Seer of the Fifth Veda: Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa in the Mahābhārata*, 1999, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Vielle, C., 1992 : « Idéologie, Mythe et Littérature. Quelles perspectives pour les acquis du comparatisme dumézilien ? », *Uranie. Mythes et Littératures* 2, p. 165-186 ;

- , 1996 : *Le Myths-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 » ;
- , 1997 : « 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. D. Dubuisson), p. 433-448 ;
- , 2004 : « Aux origines de Rāma : Bâton (Daṇḍa), Clin-d'Œil (Nimi) et Gros-Ventre (Vikukṣi), les trois fils fonctionnels d'Ikṣvāku », in Deproost, P.-A., et Meurant, A. (éd.), *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 », p. 325-334 ;
- , 2005 : « Correspondances et transformations en mythologie comparée indo-européenne », in Vanséveren, S., et Doyen, F. (éd.), *Modèles linguistiques et idéologies : « Indo-européen » III : Les Indo-Européens et le modèle comparatif indo-européen dans les sciences humaines*, Bruxelles, Ousia, « Ébauches, 12 », p. 329-361 ;
- , 2011 : « L'exégèse théologique du *Mahābhārata* : le système symbolique des *aṃśāvatarāna* », in Meurant, A. (éd.), *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, « Langues et cultures anciennes, 17 », p. 297-304 ;
- , 2017 : « Les trois péchés de Triśaṅku et son catastérisme », in Meurant, A. (éd.), *Traditions indo-européennes et patrimoines folkloriques. Mélanges offerts à Bernard Sergent*, Paris, L'Harmattan, « Kubaba », p. 741-757.
- Wikander, St., 1947 : « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel* 6, p. 27-39. Traduction française partielle par G. Dumézil dans *Jupiter Mars Quirinus IV. Explication de textes indiens et latins*, Paris, PUF, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, 62 », 1948, p. 37-53.
- Winternitz, M., 1981 (1927¹): *A History of Indian Literature*, t. 1, Delhi.

