

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 Hildebeitel, 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 MALAMOUD (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 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.* 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 » (*Ṛgveda* 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 Aśvin 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 bhāgavatism 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 śaṣṭrabhṛtām 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

¹⁷ Cf. VIELLE 2017 pour l'analyse détaillée.

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*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/Śasāda, 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

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).

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 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 Trīṣaṅku 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.