

## ITINÉRAIRES DU MYTHE

### I. L'antiquité gréco-romaine

Préface (Pierre CAZIER).

Mythe et poésie lyrique chez Pindare. Réflexions sur la première Olympique (Jacques BOULOGNE).

Entre Mythe et Littérature : La traduction de l'*Odyssée* par Livius Andronicus (René LECLERCQ).

D'Eschyle à Ovide : le traitement du mythe d'Io à travers divers genres littéraires (Annie HOURIEZ).

Mythe et création scientifique à Rome (Françoise TOULZE).

### II. Le XX<sup>e</sup> siècle

Le mythe apocalyptique dans la littérature fantastique allemande entre décadence et fascisme (Jean-Jacques POLLET).

Le mythe et l'«esthétique postmoderne» (Dominique VIART).

Mythe et Théologie de la Parole dans *La Symbolique du Mal* de Paul Ricœur (Jacques SYS).

*Histoire d'Eurydice pendant la remontée* de Michèle Sarde : un contre Orphée ? (Marie MIGUET-OLLAGNIER).

### DOSSIER :

Idéologie, Mythe et Littérature. Quelles perspectives pour les acquis du comparatisme dumézilien ? (Christophe VIELLE).

### COMPTES RENDUS :

Jacques BOULOGNE et Alain DEREMETZ

### BIBLIOGRAPHIE :

Jacques BOULOGNE

CHRISTOPHE VIELLE

## Idéologie, Mythe et Littérature

### Quelles perspectives pour les acquis du comparatisme dumézilien ?

Il serait regrettable qu'un degré d'abstraction peut-être trop haut dans la conception du modèle explicatif (la désormais célèbre «théorie des trois fonctions»), ainsi qu'une attention sans doute trop peu marquée pour la précision dans la définition de certains outils conceptuels ou pour la rigueur d'utilisation dans certains choix terminologiques, entraînent l'œuvre de Georges Dumézil<sup>1</sup> à se voir à son tour victime de généralisations réductrices qui la condamneraient tout entière<sup>2</sup> et la feraient désormais négliger par les spécialistes, alors que son apport essentiel, les *faits comparés* eux-mêmes — dans leur richesse et dans leur pertinence — méritent et se doivent d'être

1. — Abréviations pour les œuvres de Dumézil utilisées (cf. références complètes dans la bibliographie) : *DSIE* (*Les dieux souverains des Indo-Européens* 1977) ; *EM I, II, III* (*Esquisses de mythologie* 1982, 1983, 1985a) ; *EntrDE* (*Entretiens avec Didier Éribon* 1987) ; *EntrJB* (*Entretiens avec Jacques Bonnet* 1981) ; *HMG* (*Heur et malheur du guerrier* 1985b) ; *ITIE* (*L'idéologie tripartite des Indo-Européens* 1958) ; *LH* (*Le livre des héros* 1965) ; *LOKI* (*Loki* 1986a) ; *ME I, II, III* (*Mythe et épopée* 1968, 1971, 1973) ; *MR* (*Du mythe au roman* 1970) ; *PropFE* (*Propos recueillis par François Ewald* 1986b) ; *RSA* (*Romans de Scythie et d'alentour* 1978).

2. — Comme c'est encore le cas récemment avec Bélier 1991a & b, dont le prétexte pour refuser l'apport dumézilien sont justement les incohérences terminologiques ou explicatives (résultant, selon lui, de la trop grande flexibilité du modèle) apparaissant à la lecture de l'œuvre. On notera cependant qu'en traitant ainsi comme un tout artificiellement synchronique une œuvre s'étendant sur plus de 60 ans, cet auteur néerlandais néglige de façon quelque peu malhonnête l'aspect évolutif essentiel (et scientifiquement heureux) de la pensée de Dumézil, qui n'a jamais cessé ni de se remettre en question, ni de demander que l'on ne prenne en compte pour chaque dossier que la dernière mise à jour de son analyse (cf. son «empirisme», *EntrJB*, pp. 24 et 40, ainsi que Desbordes 1981, p. 48).

examinés attentivement, quitte à les replacer «dans une perspective nouvelle, imprévue, plus vaste»<sup>3</sup>.

Notre prétention se limitera ici à tenter d'en repenser quelques aspects dans le contexte d'une culture proto-historique traditionnelle (telle qu'a dû être la culture des Indo-Européens<sup>4</sup>), c'est-à-dire — et on l'oublie trop souvent du fait de l'idée de permanence connotant celle de «tradition»<sup>5</sup> — une culture inscrite irrémédiablement dans le *devenir* temporel et soumise donc aussi, malgré elle, au *changement* inhérent à celui-ci (même si l'évolution culturelle, dont les facteurs sont multiples, a pu être plus ou moins rapide selon les époques).

## 1. *Idéologie et théologie*

### 1.1. *L'idéologie*

Dans ses dernières formulations<sup>6</sup>, on peut comprendre que, pour Dumézil, l'idéologie<sup>7</sup> est un système, situé au niveau de la conscience (individuelle et collective), dans lequel se trouve classée et organisée idéalement, selon un certain nombre de structures, une vision de la société et du monde en général, et à travers lequel ce dernier est à son tour appréhendé et pensé. La principale de ces structures serait

3. — *EntrDE*, p. 105.

4. — Dont il n'est pas question ici de remettre en cause (cf. pour cela Demoule 1991, avec mise au point immédiate par Charachidzé 1991) l'hypothèse de l'existence comme *communauté plus ou moins homogène de langue et de culture, circonscrite dans le temps et dans l'espace*, même si tant l'identification archéologique de celle-ci que l'explication de son émergence (pouvant résulter d'un processus différenciatore et/ou combinatoire) et de sa divergence (précédant l'apparition de communautés historiques désormais distinctes, à l'héritage linguistique et culturel «indo-européen» plus ou moins important) ont fait récemment l'objet de très vifs débats parmi archéologues et comparatistes (cf. Gamkrelidzé & Ivanov 1984; Renfrew 1987; Sergent 1987; Mallory 1989; Renfrew, Szemerényi & alii 1989).

5. — Cf. la vision actualisée de nos «ancêtres» indo-européens selon l'imagination déformante de Haudry (par exemple 1981 & 1986; à ne consulter qu'avec au moins en regard Sergent 1982 & 1990b) ou de ses moins brillants complices de l'extrême-droite «scientifique».

6. — Cf. la synthèse que constitue *ITIE*, puis la reprise de tous les dossiers à partir de *ME I*.

7. — Dont il n'a jamais donné de définition précise, mais dont on peut remarquer que la conception, au départ plus restrictivement sociologique (c'est-à-dire telle que notamment la sociologie de Marcel Mauss la concevait, cf. encore *ITIE*, p. 18), a finalement évolué vers quelque chose de plus globalement anthropologique (*ME III*, p. 7, *EM III*, p. 312); cf., pour l'étude détaillée de l'évolution de ce concept chez Dumézil, Dubuisson 1991b, ainsi que les propres travaux de ce dernier (1980, 1981 & 1985) sur les implications (et déjà les interrogations) théoriques d'une approche anthropologique et structurale de l'idéologie dans son acception dumézilienne.

dans le monde indo-européen celle des «trois fonctions» (ou «structure trifonctionnelle»), d'où le nom d'idéologie «triparti(t)e».

Si le caractère plus ou moins conscient du système, à la fois produit et mode de pensée (sauvage ou considérée comme ne l'étant plus<sup>8</sup>), n'est pas une question fondamentale<sup>9</sup>, il est par contre important que celui d'«acquis» culturel, hérité et transmis, ne fasse aucun doute<sup>10</sup>. Quant à l'usage du terme «idéologie» — plutôt qu'«imaginaire», «mentalité», «système symbolique», «représentation» ou «vision» du monde — il nous semble aussi<sup>11</sup> effectivement bien choisi pour désigner cette donnée essentielle inhérente à toute culture humaine<sup>12</sup>.

Cependant, c'est la conception de l'organisation de son contenu qui nous paraît moins appropriée et quelque peu simplificatrice. En effet, l'importance exclusive accordée à l'étude d'un type de structures correspondantes, défini lui-même génériquement comme «structure trifonctionnelle», a conduit à une conception de l'idéologie indo-européenne comme «moule», «cadre» répartissant, «structurant» ses éléments en trois «domaines d'activités» ou «fonctions». Or, d'abord une structure (ternaire) au sens strict ne pourrait avoir de «valeur (tri)fonctionnelle» en elle-même (ce par quoi Dumézil se démarque fondamentalement des structuralistes<sup>13</sup>). Ensuite, et malgré sa prudence de départ (projet d'étude d'un type de structures parmi

8. — Les différences constatables dans l'organisation des multiples systèmes idéologiques humains ne signifient en effet nullement que la pensée (qui les a érigés et les utilise) soit essentiellement différente: seules les conditions (l'environnement, notamment linguistique et idéologique) de fonctionnement de celle-ci peuvent notablement varier, cf. ainsi Lévi-Strauss 1958, p. 255 et 1962, et Sperber 1974 & 1979, par opposition aux théories «primitivistes» d'une pensée pré-logique et métaphysiquement participative, comme pour Lévy-Bruhl par exemple (cf. Cazeneuve 1961).

9. — Il y a toujours eu, dans les différentes cultures humaines, des discours spéculatifs de penseurs ou normatifs de doctrinaires, pour tenter d'explicitier ou de justifier le système idéologique, mais sa possession collective est le plus généralement de l'ordre de l'implicite, cf. Lévi-Strauss 1958, pp. 25-28 et 308-310, Desbordes 1981, pp. 59-60.

10. — Ce qui ne semble pas être le cas pour certains auteurs s'exprimant dans les périodiques *Études indo-européennes* ou *The Mankind Quarterly*, dont la conception de l'«indo-européanité» est fortement teintée d'innéisme.

11. — Cf. Dubuisson 1980, p. 281.

12. — Le terme «idéologie» ainsi pris dans un sens anthropologique global ne s'oppose en effet nullement à l'usage plus précis qui en est fait dans l'étude sociologique de nos sociétés contemporaines complexes, cf. Pouillon 1978, pp. 7-8.

13. — À côté d'autres aspects de sa démarche qui peuvent l'en rapprocher (cf. par exemple Smith & Sperber 1971, pp. 580-586; Loicq 1988) ou l'en distinguer (Scott Littleton 1974b). On notera d'ailleurs que le critère «fonctionnel» n'est, *a contrario*, pas retenu par Lévi-Strauss 1991, pp. 299-320, dans son essai (malheureux) sur «l'idéologie bipartite des Amérindiens».

d'autres<sup>14</sup>), cette conception de l'idéologie ne laisse finalement aucune place libre en dehors du moule triparti ainsi défini, où d'autres types de structures correspondantes (notamment ternaires) seront au mieux logées comme « aspects » de l'une des « fonctions ». Enfin, si ce cadre est un mode de catégorisation commode pour le chercheur, les concepts d'une abstraction maximale (« souveraineté magico-juridique », « force guerrière », « fécondité ») qui lui servent de titres n'ont jamais été formulés comme tels par les plus spéculatifs des idéologues de l'Inde.

Au regard des travaux de l'anthropologie culturelle (que le comparatiste gagne à poser sur sa table de travail), il nous semble qu'il serait plus adéquat de décrire l'idéologie comme un système complexe dont le propre est d'être précisément constitué d'« idées »<sup>15</sup> — ses éléments mêmes<sup>16</sup>. Chaque culture, révélant (notamment par l'expression linguistique) un découpage sélectif original du réel, posséderait ainsi ses atomes conceptuels propres, variables par leur nombre et par leur extension sémantique. Ces éléments idéologiques minimaux se verraient répartis en codes (catégories générales), dans chacun desquels ils se trouveraient organisés (par des rapports de contraste, de succession ou d'inclusion) en de multiples schèmes (binaire, ternaire, etc., de forme variable) de relations, s'entremêlant entre eux<sup>17</sup>. Ces schèmes eux-mêmes entretiendraient à leur tour des relations d'homologie (de forme, de position et de rapports internes) avec des schèmes appartenant à d'autres codes, pour constituer alors des réseaux d'associations (« symboliques »).

Certes, la complexité du système idéologique ainsi conçu fait qu'il ne pourrait être représenté que de façon tridimensionnelle. Nous avons choisi de le représenter, par commodité graphique, au moyen d'un polyèdre rectangle<sup>18</sup>, dont les strates représentent les codes, les

14. — *ITIE*, p. 5, *EntrJB*, p. 34.

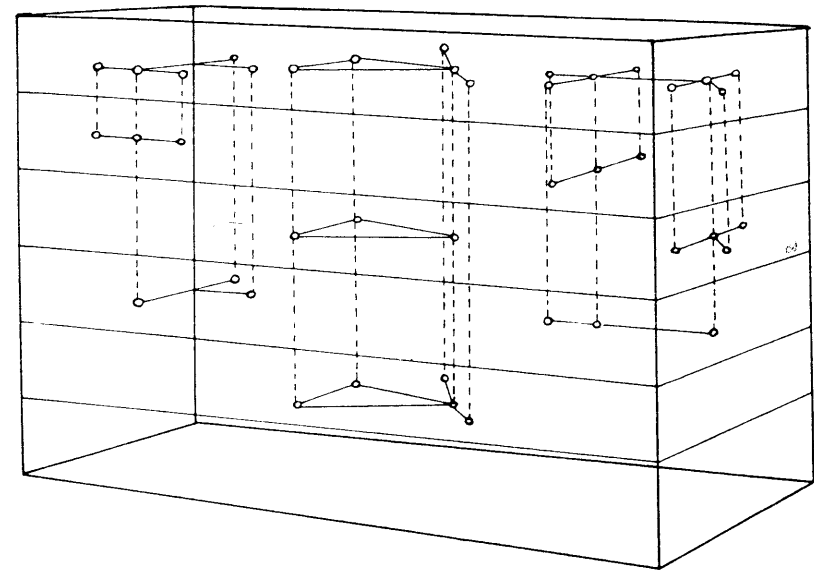
15. — On notera ici que Dumézil a lui-même une fois déclaré (*PropFE*, p. 19) : « Quand je parle d'idéologie, je l'entends dans un sens très humble : [...] collection, catalogue d'idées directrices ». Avec « organisées » à la place de « directrices », nous sommes parfaitement d'accord.

16. — Et sans pour autant se prononcer ici sur la nature même de ces idées (qui peuvent associer son image, geste, etc.).

17. — Le système idéologique pouvant ainsi présenter, selon les cultures, des configurations très diverses, dont les similitudes figuratives pourraient aller de nos classifications arborescentes hiérarchisées de type linnéen (cf. Lévi-Strauss 1962, p. 184) jusqu'aux structures prototypiques de la psychologie expérimentale post-gestaltienne.

18. — Même si un dodécaèdre permettrait peut-être de mieux répartir les types de codes. On remarquera que Lévi-Strauss 1958, pp. 242-243, notait déjà la nécessité de travailler avec « des systèmes de référence multi-dimensionnels ».

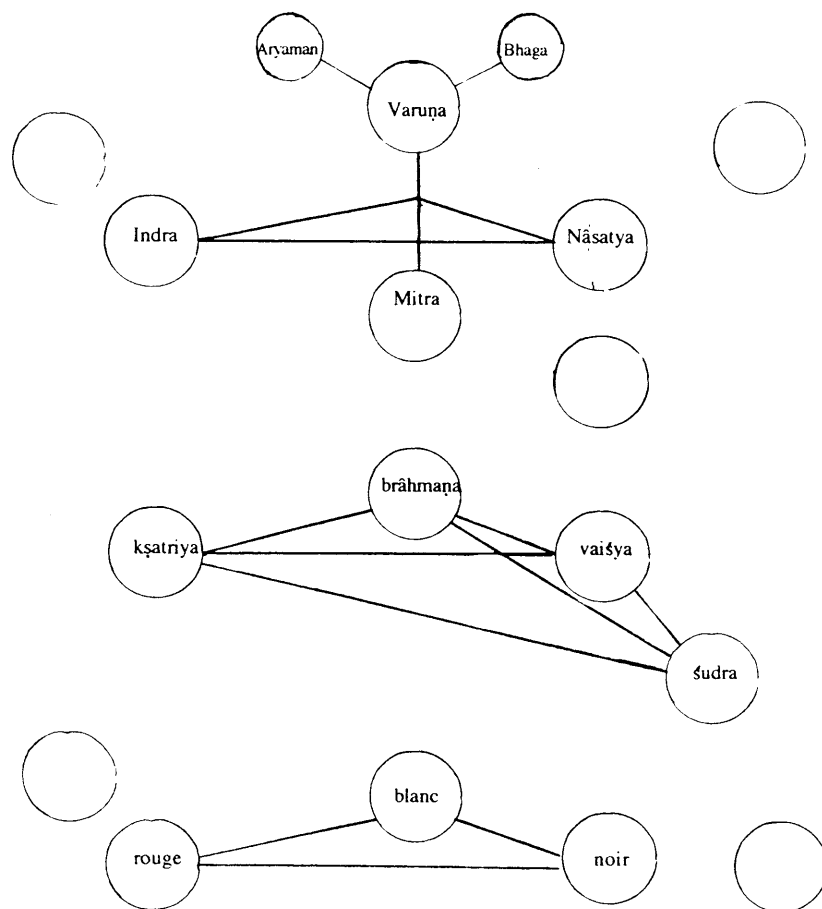
points — les idées, les lignes pleines reliant ceux-ci à l'intérieur des strates — les schèmes, et les lignes pointillées les reliant au travers des codes — les réseaux (fig. 1) :



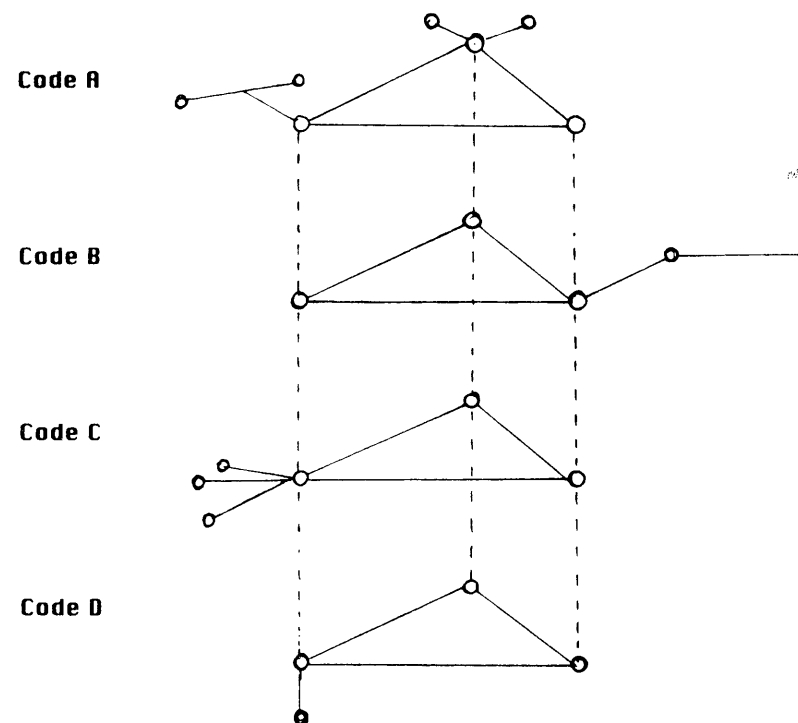
Nous allons tenter d'en fournir un petit exemple d'utilisation appliqué à l'Inde védique ancienne et basé sur les propres recherches de Dumézil<sup>19</sup> (fig. 2, p. 170). Nous aurions donc notamment au niveau du code théologique, et parmi une infinité d'autres schèmes, les schèmes Mitra — Varuṇa, Mitra + Varuṇa — Indra — 2 Nāsatya ; au niveau du code des varṇa, les schèmes brāhmaṇa — kṣatriya — vaiśya, brāhmaṇa + kṣatriya + vaiśya — śūdra ; au niveau du code des couleurs, le schème blanc — rouge — noir ; etc.

Cette analyse de l'idéologie, tentant de respecter la complexité de l'organisation de ses éléments (puisque'un même élément peut être intégré dans divers schèmes rentrant eux-mêmes dans différents réseaux

19. — *ITIE*, pp. 7-8, 25-26, 34 et 67-69, *DSIE*, pp. 55-114 ; cf. aussi Dubuisson 1980, p. 294.



d'homologies, sans que l'un ait priorité sur l'autre<sup>20</sup>), ne remet nullement en cause la pertinence des rapprochements structurels opérés par Dumézil, mais bien l'interprétation qu'il en fait, et cela en redonnant la priorité aux éléments réels plutôt qu'à des cadres imaginaires. Car certes, comme nous l'avons dit plus haut, des schèmes d'idées appartenant à différents codes peuvent, en raison d'homologies structurales, être associés entre eux en réseaux, réseaux de grande ou de petite extension (fig. 3):



20. — Car s'il convient de ne pas nier l'importance des codes sociologiques (notamment dans le cas d'une société figée dans l'ordre immuable des castes) dans la constitution des réseaux homologiques (cf. conception première de l'idéologie selon Dumézil, comme étant essentiellement un idéal social, à défaut d'être un reflet de l'ordre social réel), la « hiérarchie » existe cependant moins au niveau du système idéologique et de ses codes qu'au niveau des institutions sociales elles-mêmes, institutions que l'on pourrait définir comme l'organisation des rapports (de parenté, de pouvoir, etc.) entre les êtres.

Ainsi, pour chacune des cultures « indo-européennes » (c'est-à-dire historiquement apparentées, quelle que soit la proportion de cet héritage culturel), un réseau correspondant de schèmes<sup>21</sup> pourra s'étendre de façon fort variable au travers des différents codes (par exemple, les spéculations systématisantes de l'Inde auront tendance à l'étendre à de nombreux codes<sup>22</sup>), sans que l'on ait le droit méthodologique d'en conclure qu'à l'époque indo-européenne il recouvrait tous les codes. De même, pour une culture donnée, dans un réseau de schèmes idéologiques donné, le réseau des éléments correspondants (cf. par exemple Indra, kṣatriya, rouge dans la fig. 2) ne pourra jamais se définir descriptivement que par la somme des idées qu'il associe, c'est-à-dire par son contenu réel, qu'il faudra se garder d'interpréter abusivement comme un contenant, « fonction générale » pouvant « générer » virtuellement tous les contenus<sup>23</sup>.

Les associations en réseaux de schèmes et d'éléments idéologiques doivent en effet être considérées telles qu'on peut les appréhender dans l'état le plus anciennement attesté de chaque culture indo-européenne ; et, pour paraphraser Meillet, seule la présence d'un schème correspondant dans le code correspondant d'au moins trois idéologies indo-européennes historiques permettra de poser l'hypothèse de son existence à époque indo-européenne.

Et avant tout, il conviendrait d'abord pour chaque système idéologique archaïque, de décrire tous les schèmes de chacun de ses codes (y compris ses éléments non « structurés » au niveau du code) : c'est en effet la comparaison des systèmes archaïques les plus complètement décrits quant à leurs codes et à leurs réseaux qui livrera alors seulement des correspondances structurelles suffisamment riches pour que l'on puisse sérieusement s'attacher, par la mise en évidence des mécanismes de changement résultant des (r)évolutions historiques

21. — Par exemple celui que l'on pourrait continuer à baptiser « structure dumézilienne ».

22. — Comme le signale Dumézil, *ITIE*, pp. 19-20 ; avec les problèmes méthodologiques que pose l'utilisation exemplaire constante des données indiennes, cf. Dubuisson 1991a.

23. — Le pas est en effet vite franchi, et dans ce cas c'est le modèle (pourant peu probant) de la linguistique générative et de ses « structures profondes » qui a même été appelé à la rescousse (cf. Haudry 1982), comme si l'étude des différents donnés culturels (langue, moyens métalinguistiques, idéologie, mythes, institutions), certes en interdépendance (cf. fig. 4) mais requérant chacun des outils descriptifs spécifiques, devait absolument se contenter, sous le prétexte que tout est « signe » (ou « langage »), de calquer sur chacun d'eux les grilles d'analyse de la (les) linguistiques, ou pire, de les interpréter par une même « sémiologie ».

propres à chaque culture, soit à l'étude diachronique des systèmes idéologiques historiques (en aval), soit à la reconstruction du proto-système idéologique indo-européen (en amont)<sup>24</sup>.

Un travail considérable a déjà été réalisé par Georges Dumézil sur le code théologique.

## 1.2. *La théologie*

Dumézil a en effet accordé dans ses analyses une attention majeure à ce qu'il appelle la « théologie », et l'on ne peut que s'en réjouir vu l'importance du code théologique dans la médiation symbolique.

On notera aussi à propos des divinités, que celles-ci sont à la fois inscrites, comme actants dans la mythologie, comme idées-éléments du code théologique dans l'idéologie, et comme entités présentes dans les institutions<sup>25</sup>, institutions que le rite, en tant que discours<sup>26</sup> performatif, exprime à son tour pragmatiquement. Or justement, si l'on met entre parenthèses sa conception tripartite de l'idéologie comme moule fantôme organisant la théologie (qui n'en serait qu'une « manifestation »), l'on peut constater que, pour Dumézil aussi, la présence d'une divinité dans un récit mythique, dans un rite ou dans un discours théologique<sup>27</sup>, n'est pas la théologie elle-même, mais que celle-ci est bien le code dont on peut induire l'organisation de l'analyse de ceux-là.

Et ainsi que nous l'avons signalé, dans ce code-là, le travail de mise en évidence d'une partie des schèmes a été remarquable,

24. — Les systèmes idéologiques évoluent, se transforment constamment : c'est une évidence (cf. l'évocation de la question par Desbordes 1981, pp. 54 et 66-67, et Molino 1981, p. 76) mais le problème de la conception dumézilienne de l'idéologie comme cadre général est qu'elle est intrinsèquement incapable de penser le changement autrement que de façon simpliste (du genre à la deuxième fonction a pénétré profondément dans la première », cf. *DSIE*, p. 184) ou radicale (le « miracle » grec), avec toujours l'idée extrêmement dangereuse que ce cadre trifonctionnel continue la plupart du temps à se maintenir inconsciemment en « structure profonde » pour réapparaître à certaines époques. Nous espérons pouvoir dépasser la question du substrat idéologique indo-européen (cf. inquiétudes légitimes de Malamoud 1991) en montrant que l'héritage idéologique, même aux époques archaïques, est souvent beaucoup moins « vivant » que conservé mort dans l'armature d'institutions, de rites et de mythes eux-mêmes hérités et désormais figés par le passage à l'Histoire.

25. — Car même s'ils sont des êtres un peu particuliers (mais bien réels pour ceux qui y croient), les dieux entrent néanmoins dans l'organisation générale des rapports entre les membres d'une société donnée (cf. note 20 et fig. 4).

26. — Au sens large, c'est-à-dire utilisant, souvent conjointement, des langages aussi divers que ceux de la parole, du geste, de l'icône, du rythme ou de la mélodie.

27. — Comme expression, selon des modalités diverses, la plus directe de l'idéologie.

révélant l'organisation interne de celui-ci et réalisant même — le matériel indo-iranien étant le plus propice à une approche diachronique — une analyse exemplaire des transformations structurales opérées dans la théologie iranienne<sup>28</sup>.

## 2. *Mythologie et littérature*

### 2.1. *La mythologie*

Si d'une part, au cours de la genèse de son œuvre, Dumézil a parfois été tenté de réduire la mythologie à l'idéologie, vu l'importance accordée aux codes (surtout théologique) dont le mythe « incarne » les structures<sup>29</sup>, il gardera d'autre part une forte tendance à concevoir finalement le mythe de façon minimale comme une « histoire de dieux », tout en continuant à s'interroger sur le problème de l'existence également ancienne d'« histoires de héros » tout aussi mythiques<sup>30</sup>.

Mais avant de discuter ce problème dieux/héros, il convient de souligner l'excellent parti pris (implicite) de la méthode dumézilienne : la nécessité de décrire d'abord le récit mythique en tant qu'*histoire racontée* (avec ses variantes éventuelles), telle qu'elle peut être dégagée des divers *récits racontants*<sup>31</sup> et des multiples pièges du discours et de ses modalités, et cela malgré l'aspect « arbitraire » (apparemment « absurde ») que l'histoire comporte dans le déroulement de ses événements<sup>31</sup>.

28. — *DSIE*, pp. 40-48 et 115-149.

29. — Dans son sens le plus global (et qui l'est assurément beaucoup trop), Dumézil a ainsi défini le mythe par sa *fonction* sociale, celle de traduire en récit l'idéologie du groupe (*HMG*, p. 15). C'est en fin de compte la position que Greimas (1985, pp. 11-19, & alii 1988, pp. 22-23) a poussée à l'extrême quand, dans son approche générativiste, il prétendit qu'à partir d'une « mythologie » (terme pour lui parfaitement équivalent à celui d'idéologie ou de « code sémantique ») donnée (or là se trouve déjà toute la difficulté descriptive, puisque celle-ci n'est jamais, ni directement, ni complètement livrée à l'observation), il était possible de « générer » (« construire », « reconstituer ») tous les mythes. On ne s'étonnera pas du peu de cas que faisait ainsi Greimas des récits donnés eux-mêmes, vu la généralité et la flexibilité de son *modèle* génératif (tant actantiel que narratif) pouvant rendre compte des *formes* universelles du récit (c'est-à-dire des structures superficielles que sont les « manifestations narratives »), dont le *contenu* particulier devait désormais être dissocié et reporté au niveau du code sémantique (les structures profondes) de chaque culture (code sémantique qui, en tout cas dans ses premières analyses, était lui aussi, dans ses oppositions binaires et dans ses catégories générales, d'un universalisme pour le moins réducteur, cf. *ID.* 1963 et même 1966).

30. — Doù tout le (faux) problème des rapports (antériorité ou simultanéité) du *mythe* (comme histoire de dieux) avec l'*épopée* (comme histoire de héros), cf. la variété de

Mais ici reste en suspens tout le problème de la scientificité d'une analyse purement descriptive du mythe comme histoire, c'est-à-dire une analyse libérée autant de la question de la narrativité<sup>32</sup>, que (dans un premier temps en tout cas) de celle des codes, souci principal de Dumézil et de Lévi-Strauss<sup>33</sup>. Ce problème ne pourrait en effet se résoudre sans la mise au point d'une technique de « réduction » (résumé) *univoque*<sup>34</sup> du mythe en mythèmes et motifèmes successifs, définis par leur contenu propre (tel événement ou telle suite d'événements, constitués par tels actants et par telles actions). Pour être comparativement opératoire, cette réduction descriptive devrait donc respecter à la fois le *contenu* et les *séquences*, sans avoir ni l'incohérence des classifications thématiques des folkloristes<sup>35</sup> ni la trop grande généralité des catégories (fonctions) propiennes<sup>36</sup>.

Ainsi, l'attention portée à la succession particulière des unités minimales de l'histoire, malgré (ou justement à cause de) son caractère « arbitraire », ainsi que la prise en compte de la temporalité absolue et relative de l'histoire racontée et de sa place dans cet axe temporel interne à l'ensemble dont elle fait partie (c'est-à-dire le fait qu'une histoire peut elle-même n'être que l'épisode d'une geste s'intégrant à son tour dans un cycle), pourraient peut-être fournir les clefs d'une base solide à la comparaison génétique des mythes, ou au moins d'une partie de ceux-ci (ceux qu'une temporalité organise entre eux).

formulation de cette question dans *DSI*, pp. 158-159, *EntrDE*, pp. 141-143, *EntrJB*, pp. 32-33, *HMG*, pp. 15-19, *ITIE*, p. 74, *LOKI*, p. 228, *ME I*, p. 19, *ME II*, pp. 7-8, *MR*, pp. 7-9, ainsi que par Dubuisson 1986, p. 233.

31. — Cf. pour cette distinction fondamentale, Todorov 1966, ainsi que déjà Lévi-Strauss 1958, p. 232, pour qui la substance du mythe se trouve bien « dans l'histoire qui y est racontée ».

32. — Ou générativité du discours narratif, problème, avec celui du récit racontant en général, auquel s'est jusqu'à présent essentiellement attachée l'analyse structurale du récit, aux dépens de l'étude de l'histoire racontée elle-même livrée aux seules fonctions propiennes éventuellement affinées (cf. Adam 1984).

33. — Codes pour la mise en évidence des structures desquels ils ont tendance à sélectionner dans l'arbitraire événementiel de l'histoire mythique les seuls éléments jugés « pertinents » (comme l'ont fait remarquer les chercheurs sensibles davantage à l'aspect séquentiel, par exemple Courtès 1973, malgré la perspective greimasienne de celui-ci); cf. les dérapages possibles de cette méthode sélective dans les travaux de Lincoln 1981 et de Bader 1985.

34. — Le problème est évoqué par Todorov 1973, pp. 78-79, et 1978, p. 49; cf. aussi Lévi-Strauss 1958, p. 233, qui l'évacue peut-être un peu rapidement.

35. — Cf. la critique des « abus de la science des contes » dans *LOKI*, pp. 84-91.

36. — Cf. les travaux de Propp (1969) et de ses suivants (présentés par Meletinskij 1969), et l'excellente critique de Lévi-Strauss 1973, pp. 139-173, sur le problème du contenu. Boas (*apud* Bastide 1968, pp. 1064-1066) nous semble avoir aussi proposé pour ce problème de bonnes observations de départ.

En outre, parallèlement au déroulement *narratif*, il faudrait également pouvoir prendre en compte les correspondances se situant au niveau de l'organisation *figurative* des actants et de l'arrière-plan des événements de l'histoire, cela en analysant au moyen d'outils spécifiques tant les descriptions fournies par les récits que les éventuelles représentations iconographiques de ceux-ci.

Revenons maintenant à l'autre problème évoqué : celui des rapports entre dieux et héros (en tant qu'hommes mythiques, notamment par leur ascendance divine), personnages distincts caractéristiques (avec d'autres espèces mythiques) du mythe dans son actantialité, comme c'est le cas dans le monde indo-européen. Nous ne pensons pas en effet qu'il y ait de raison de considérer *a priori*<sup>37</sup> qu'en général les héros proviennent historiquement de la « transposition » des dieux, même si cela est possible dans des cas bien précis<sup>38</sup>. Car l'observation la plus élémentaire de l'ensemble mythique dans les cultures indo-européennes polythéistes nous apprend d'abord que le temps de l'apparition des héros vient après celui de l'apparition des dieux, et ensuite qu'au temps des héros, les dieux (immortels) continuent d'intervenir largement plus (directement) que dans la réalité vécue des Anciens<sup>39</sup>.

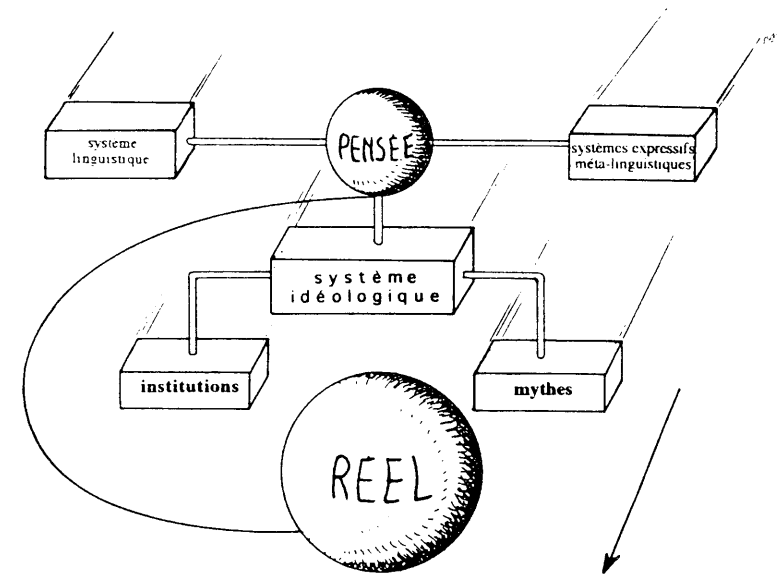
Considérant maintenant, d'un point de vue diachronique, l'ensemble des mythes comme un *donné* dont toute société traditionnelle hérite et qu'elle transmet, il est certain que ce donné se trouve ainsi inscrit irrémédiablement dans l'évolution et dans le changement, allant de la *constante adaptation* des détails au contexte référentiel (matériel,

37. — Dumézil donne en effet parfois l'impression d'avoir eu en tête l'image d'un processus allant de la mythologie-« idéologie pure » au roman-« pure narration » (comme fin en soi, cf. *MR*, p. 7), en passant par des manifestations narratives intermédiaires que seraient l'épopée, l'histoire, la légende et le conte dans lesquelles la mythologie (comme collection des histoires de dieux) se trouverait plus ou moins « dégradée » ; cf. aussi Bolle 1970 et Puhvel 1974, pour cette idée de l'origine « mythiques » des héros « épiques ».

38. — Par exemple avec le passage au monothéisme, qui fait que les histoires de dieux, si elles ne disparaissent pas, peuvent devenir des histoires d'humains (considérés par exemple comme d'anciens « rois » chez Saxo Grammaticus ou Snorri Sturluson, cf. *MR*), et que les histoires de héros et de dieux deviennent des histoires de héros et d'êtres surnaturels *distincts* des premiers (génies, magiciens, sorciers, fées, etc., comme par exemple dans les récits ossètes, persans, arméniens, irlandais, gallois, scandinaves, slaves et baltes).

39. — Pour évoquer le problème du *Mahābhārata*, plutôt que de « transposition » des dieux védiques en héros épiques (cf. Stig Wikander, puis *ME I*, pp. 33-257) nous pensons qu'il vaudrait mieux parler de modelage, à l'époque védique, du cycle héroïque par les structures du code théologique (chaque héros étant mis en rapport avec un dieu-modèle). À Rome, où le cycle divin a disparu (peut-être du fait de l'identification des dieux romains aux dieux grecs, et donc de l'adoption des mythes de ceux-ci), le cycle héroïque semble par contre avoir bien été conservé sous le vernis d'historicité de l'« histoire » des premiers siècles.

géographique et historique) jusqu'à l'intégration de nouvelles histoires empruntées à d'autres (phénomène de l'*emprunt*) ou, plus profondément, de *transformations* opérées sur l'« armature »<sup>40</sup> par les changements survenus dans l'idéologie du groupe. En effet, même si cette dernière « fonctionne » de façon synchronique, étant malgré elle aussi inscrite dans l'imprévu du devenir historique (cf. note 24 et fig. 4 ci-dessous), elle n'aura de cesse, en se transformant, d'organiser le mythe pour le faire correspondre à ses propres structures<sup>41</sup>, cependant que l'aspect arbitraire, « absurde », de la succession des séquences narratives<sup>42</sup> du mythe restera, lui, une constante dont la portée n'a peut-être pas encore été suffisamment évaluée.



40. — L'armature, à notre avis, n'existe pas comme telle (le mythe n'est pas de la musique polyphonique), mais est uniquement un moyen commode pour le chercheur de repérer les schèmes idéologiques (surtout binaires chez Lévi-Strauss, ternaires chez Dumézil) que le mythe peut refléter. Les *transformations* d'un même mythe, que constate

Ainsi présentée, cette conception du mythe, finalement assez proche de celle de la « matière littéraire » indo-européenne de Dumézil<sup>43</sup>, peut aisément se passer de la question des genres littéraires en tant que types de modalités du discours, notamment du discours narratif. Certes, dans notre contexte « proto-historique », l'épopée, comme type particulier mais non obligatoire<sup>44</sup> de discours narratif (la « narration épique »), peut être prise en considération par le comparatiste<sup>45</sup>, mais la question des contenus<sup>46</sup> véhiculés doit à notre avis être traitée indépendamment de celle des modalités narratives. Et dans cette acception du terme, non basée *a priori* sur le type de contenu, les concepts duméziliens de « thème » et de « type » épiques, relevant davantage du modelage du mythe par les structures du système idéologique, devraient donc aussi être réexaminés sous cet angle (c'est-à-dire celui du rapport entre les codes idéolo-

Lévi-Strauss en différents lieux, ont d'abord été des transformations idéologiques répercutées dans le mythe. Quant à ce que Lévi-Strauss appelle (du fait qu'il travaille à partir des récits mythiques pour atteindre les codes) la « pensée mythique » (cf. Perrin & Pouillon 1988), ce n'est finalement que les lois élémentaires de la pensée universelle telles qu'elles se trouvent exercées dans le système idéologique d'une culture traditionnelle particulière, idéologie dont l'armature des mythes reflète l'organisation (la « formule canonique » des transformations des mythes est donc plutôt un mécanisme relevant du changement idéologique).

41. — L'in(ter)dépendance et l'interaction constante du *donné* mythique (l'ensemble des mythes) avec le *donné* idéologique, et le fait que la mise en armature des mythes permet d'appréhender des structures idéologiques (vivantes ou plus anciennes), n'autorisent cependant pas à prétendre que les structures idéologiques vivantes génèrent les mythes (même si elles peuvent les modeler contrapuntiquement), ou que le mythe est le *pur* reflet d'une idéologie et peut se réduire aux codes qu'il reflète (cf. le mythe comme synthèse d'une isotopie narrative et d'une isotopie sémantique selon Dubuisson 1983, p. 68). En effet, si le mythe est un donné hérité constamment réapproprié et actualisé (son sens variant donc selon les contextes), il n'en présente pas moins à chaque époque des éléments non sémantiquement « pertinents », soit susceptibles de le devenir un jour, soit traces de marquages idéologiques antérieurs successifs.

42. — Dont l'enchaînement n'est nullement « logique » (comme il tendrait à l'être dans la création contemporaine d'une histoire), mais uniquement régi par une temporalité.

43. — Matière *décrite* dans l'organisation particulière de son contenu actantiel et événementiel. Cf. notamment *LOKI*, pp. 199-203, et l'ensemble de *ME II*.

44. — Même si certains types d'histoire peuvent s'y attacher de façon préférentielle, leur narration n'est cependant pas nécessairement réservée à l'art du conteur épique ; cf. aussi les études anthropologiques de l'épopée par Boyer 1982 et Seydou 1982.

45. — Comme c'est le cas au niveau des moyens expressifs, grâce à l'héritage métrique et formulaire indo-européen ; cf. notamment les travaux de Campanile (1990, pp. 142-169) et de Watkins (par exemple 1987).

46. — On notera d'ailleurs que c'est cette variété des contenus qui détermine souvent, pour chaque culture traditionnelle, un découpage thématique original de ses différents « genres » narratifs (cf. par exemple le classement original des types de récits en Irlande ancienne).

giques et l'histoire mythique). En fait, l'usage constant par Dumézil<sup>47</sup>, mais les définitions vagues (tantôt par un type de contenu, tantôt par un type de narration), des termes tels qu'« épopée », « légende », « histoire », « roman », ainsi que les (faux) problèmes théoriques qui en résultent à propos de leurs rapports respectifs, masquent en fin de compte l'essentiel.

Car le problème fondamental réside, pensons-nous, dans les mécanismes spécifiques qui, pour chaque culture traditionnelle, ont présidé à l'émergence à l'Histoire, et donc à la fixation de la matière mythique en « littérature ».

## 2.1. La littérature

Ainsi, et pour évoquer des recherches en cours, si une partie des mythes<sup>48</sup> raconte les événements successifs advenus depuis l'origine du monde (cosmogonie) et des dieux (théogonie) jusqu'à la fin des héros (cycle héroïque)<sup>49</sup>, c'est-à-dire remplit la même fonction que, pour nous, un certain nombre de discours scientifiques<sup>50</sup>, il est certain que des transformations idéologiques radicales, comme peut y contribuer l'irruption dans l'Histoire<sup>51</sup> ainsi que, par exemple, le passage au monothéisme, affecteront en profondeur l'ensemble mythique afin de résoudre les écarts insupportables entre celui-ci et les nouveaux codes.

Mais tant dans le début des annales que dans des formulations épiques figées désormais comme des « œuvres »<sup>52</sup>, le mythe — l'ensemble mythique — restera toujours là dans l'étrangeté des

47. — Cf. les titres de ses ouvrages repris dans la bibliographie.

48. — Ou peut-être ce qui serait justement à proprement parler « les mythes », ainsi distingués des autres contes (ou discours narratifs) par leur contenu spécifique. On se rappellera que la conception dumézilienne et lévi-straussienne du mythe ne fournit pas de critère pour distinguer le mythe du conte (Dumézil se posera cette question toute sa vie, tandis que Lévi-Strauss tentera de la résoudre en termes — bien vagues — d'oppositions structurales plus ou moins marquées dans l'armature des uns et des autres).

49. — Puisqu'il n'est pas possible, et peut-être pas nécessaire à des peuples sans écriture, de fixer valablement le souvenir de la temporalité réelle au-delà de quelques générations (cf. Calvet 1984, pp. 96-97), et donc qu'un abîme infranchissable sépare toujours la fin du temps des héros du souvenir des ancêtres véritables.

50. — Histoire et archéologie, préhistoire, paléontologie, cosmologie.

51. — Terme général pour désigner le passage « révolutionnaire » (cf. Calvet 1984, pp. 102-111, Goody 1977) aux civilisations de l'écriture (ou, pour l'Inde, plus exactement d'abord à la fixation de la parole sacrée), civilisations qui dans le monde indo-européen ont émergé à des époques et dans des contextes fort différents.

événements racontés. Certes, et pour rejoindre encore une dernière fois Dumézil, le donné mythique renfermera souvent en son sein les traces d'anciennes structures idéologiques, mais il en sera désormais avec les institutions et avec les expressions rituelles figées (ainsi qu'avec ce que la tradition populaire aura pour sa part pu conserver), le seul témoin et dépositaire, puisqu'entre-temps l'idéologie aura, elle, irrémédiablement changé.

Christophe Vielle  
Aspirant au FNRS  
Bruxelles

52. — Cf. les monuments exemplaires que constituent les « premières » (en réalité les dernières) épopées de la Grèce et de l'Inde. La performance épique vivante survivra cependant, plus ou moins populaire, dans plusieurs communautés indo-européennes (Ossètes, Arméniens, Slaves, Scandinaves, Irlandais).

## BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, J.-M., *Le récit*, Paris 1984 (*Que sais-je ?* 2149).
- BADER, F., *De la préhistoire à l'idéologie tripartite : les Travaux d'Héraclès*, dans R. Bloch & alii, *D'Héraclès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, Genève-Paris 1985, pp. 9-124 (*Hautes études du monde gréco-romain* 14); cf. Dumézil 1977<sup>3</sup>, p. 269.
- BARTHES, R., *Introduction à l'analyse structurale des récits*, dans *Communications*, 8 : *l'analyse structurale du récit*, 1966, pp. 7-33 (de la rééd. *points* 129).
- BASTIDE, R., *la mythologie*, dans *Encyclopédie de la Pléiade*, t. 24 : *Ethnologie générale*, éd. J. Poirier, Paris 1968, pp. 1037-1090.
- BÉLIER, W.-W., *Decayed Gods. Origin and development of Georges Dumézil's « idéologie tripartite »*, Leiden 1991a (*Studies in Greek and Roman Religion* 7).  
*Dumézil's « Idéologie tripartite » : From revolutionary paradigm to "normal" science*, dans *Bibliotheca Orientalis*, 48, 1991b, col. 66-84.
- BOILE, K.W., *In Defense of Euhemerus*, dans *myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, éd. J. Puhvel, Berkeley-Los Angeles, 1970, pp. 19-38 (*UCLA Center for the study of comparative folklore and mythology*, 1).
- BONNET, J. & alii, *Georges Dumézil*, Paris 1981 (*Cahiers pour un temps* 3).
- BOYER, P., *Récit épique et tradition*, dans *L'Homme*, 22.2, 1982, pp. 5-34.
- CALVET, L.-J., *La tradition orale*, Paris 1984 (*Que sais-je ?* 2122).
- CAMPANILE, E., *la ricostruzione della cultura indoeuropea*, Pise 1990 (*Testi Linguistici* 16).
- CAZENEUVE, J., *La mentalité archaïque*, Paris 1961 (Coll. Armand Colin 354).
- CHARACHIDZÉ, G., *Hypothèse indo-européenne et modes de comparaison*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, 208.2 : *Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne*, 1991, pp. 203-228.
- COURTÈS, J., *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique. Une lecture sémiotique des « Mythologiques »*, Paris 1973 (*Univers sémiotiques*).
- De HEUSCH, L., *Mythologie et littérature*, dans *L'Homme*, 17.2-3, 1977, pp. 101-109.
- DEMOULE, J.-P., *Réalité des Indo-Européens : Les diverses apories du modèle arborescent*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, 208.2 : *Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne*, 1991, pp. 169-202.
- DESBORDES, F., *le comparatisme de Georges Dumézil. Une introduction*, dans Bonnet & alii, 1981, pp. 45-71.
- DÉTIENNE, M., art. *Mythe : D. Épistémologie des mythes*, dans *Encyclopædia Universalis*, Paris 1968-75, sub vocabulo.  
*Repenser la mythologie*, dans Izard & Smith, 1979, pp. 71-82.  
*L'invention de la mythologie*, Paris 1981 (*Bibliothèque des sciences humaines*).
- DUBUISSON, D., *Mythe, Pensée et idéologie*, dans *Journal des savants*, 1980, pp. 281-299.

- Structure sociale et structure idéologique: l'apport de Georges Dumézil*, dans Bonnet & alii, 1981, pp. 147-158.
- Métaphysique du récit et genèse du mythe*, dans *Le mythe, son langage et son message. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 1981*, éd. H. Limet & J. Ries, Louvain-la-Neuve, 1983 (*Homo Religiosus* 9).
- Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles*, dans *L'Homme*, 25.1 (= n° 93): *Des mythes, des héros, des structures*, 1985, pp. 105-121.
- La légende royale dans l'Inde ancienne. Râma et le Râmâyana*, Préface de G. Dumézil, Paris 1986.
- l'Inde dans l'héritage indo-européen de Georges Dumézil*, dans *Ludus Magistralis*, 65: *Héritage indo-européen et survivances sélectives. Études offertes à J.-H. Michel*, 1991a, pp. 3-10.
- Contribution à une épistémologie dumézilienne: l'idéologie*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, 208.2: *Histoire des religions et comparatisme: la question indo-européenne*, 1991b, pp. 123-140.
- DUMÉZIL, G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958 (Coll. *Latomus* 31).
- Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes*, Paris 1965 (Coll. *Unesco, Caucase*).
- Mythe et épopée. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968 (*Bibliothèque des sciences humaines*); cité dans sa 5ème éd. 1986.
- Mythe et épopée. II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris 1971 (*Bibliothèque des sciences humaines*); cité dans sa 4ème éd. 1986.
- Mythe et épopée. III. Histoires romaines*, Paris 1973 (*Bibliothèque des sciences humaines*); cité dans sa 3ème éd. 1981.
- Du mythe au roman. La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais*, Paris 1970 (PUF *hier*); cité dans sa rééd. 1983 (PUF *Quadrige*).
- Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977 (*Bibliothèque des sciences humaines*); cité dans sa 3ème éd. 1986.
- Romans de Scythie et d'alentour*, Paris 1978 (*Bibliothèque historique Payot*).
- Entretien avec Jacques Bonnet et Didier Pralon*, dans Bonnet & alii, 1981, pp. 15-44.
- Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris 1982 (*Bibliothèque des sciences humaines*).
- La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50)*, Paris 1983 (*Bibliothèque des sciences humaines*).
- L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)*, Paris 1985a (*Bibliothèque des sciences humaines*).
- Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2ème éd. remaniée, Paris 1985b (*Nouvelle Bibliothèque Scientifique*).
- Loki*, 3ème éd. refondue, Paris 1986a (*Nouvelle Bibliothèque Scientifique*).
- «Le messager des dieux». Propos recueillis par François Ewald*, dans *Magazine littéraire*, n° 228, 1986b, pp. 16-21.

- Entretiens avec Didier Éribon*, Paris 1987 (*Folio/Essais*).
- FUGIER, H., *Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne. La méthode de M. Georges Dumézil*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 45, 1965, pp. 358-374.
- GAMKRELIDZE, T.-V. & IVANOV, V.-V., *Indoevropskij jazyki i Indoevropejcy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologičeskij analiz prajazyka i protokul'tury*, 2 t., Tbilisi 1984.
- GODELIER, M., *Mythe et histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage*, dans *Annales. E.S.C.*, 26, 1971, pp. 541-558.
- GOODY, J., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977; cité dans sa trad. franç. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris 1979 (*Le sens commun*).
- GREIMAS, A.-J., *La description de la signification et la mythologie comparée*, dans *L'Homme*, 3.3, 1963, pp. 51-66; cité dans sa rééd. dans *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris 1970, pp. 117-134.
- Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique*, dans *Communications*, 8: *L'analyse structurale du récit*, 1966, pp. 34-65 (de la rééd. *Points* 129); cf. aussi note additionnelle dans *Du sens*, pp. 229-230.
- Des dieux et des hommes. Études de mythologie lithuanienne*, Paris 1985 (PUF *Formes Sémiotiques*).
- GREIMAS, A.-J. & alii, *les voix du mythe en Lithuanie. Entretiens avec Algirdas Julien Greimas*, dans *Lalies*, 6, 1988, pp. 9-39.
- GRISWARD, J.-H., *Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le cycle des Narbonnais*, Préface de G. Dumézil, Paris 1981 (*Bibliothèque historique Payot*).
- HAUDRY, J., *Les Indo-Européens*, Paris 1981 (*Que sais-je?* 1965); cf. Sergent, 1982.
- Comparative mythology and comparative philology*, dans *Homage to Georges Dumézil*, éd. E.-C. Polomé, Washington 1982, pp. 17-23 (*Journal of Indo-European Studies Monographs* 3); cf. Dumézil, 1983, pp. 7-9.
- La tradition indo-européenne au regard de la linguistique*, dans *L'information grammaticale*, 29, 1986, pp. 3-11; cf. Sergent, 1990b.
- IZARD, M. & SMITH, P., *Avant-Propos*, dans *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris 1979, pp. 9-15 (*Bibliothèque des sciences humaines*).
- LE ROUX, F., *Notes d'histoire des religions XVIII: Questions de terminologie. II. Mythe et épopée*, dans *Celticum*, 16: *Études et mémoire*, 1967, pp. 246-256.
- LÉVY-BRUHL, L., *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris 1935; cité dans sa nouv. éd., Paris 1963 (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*).
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris 1958.
- La pensée sauvage*, Paris 1962.
- Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris 1964.
- Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris 1966.
- Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Paris 1968.
- Mythologiques IV. L'homme nu*, Paris 1971.
- Anthropologie structurale II*, Paris 1973.
- Myth and Meaning*, New York 1979a.

- Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss*, Paris 1979b (Collection Blanche); cité dans sa rééd. partielle *Un projet sans équivalent*, dans *Magazine littéraire*, n° 228, 1986, pp. 25-29.
- Le regard éloigné*, Paris 1983.
- La Potière jalouse*, Paris 1985.
- Histoire de lynx*, Paris 1991.
- LINCOLN, B., *Priests, Warriors and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley-Los Angelès 1981; cf. Dumézil 1977<sup>3</sup>, p. 269.
- LOICQ, J., *Comparaison génétique et structuralisme dans la démarche dumézilienne*, dans *Actes du Colloque international «Éliade — Dumézil»* (Luxembourg, avril 1988), éd. C.-M. Ternes, Luxembourg 1988, pp. 65-77.
- MADÉLÉNAT, D., *L'épopée*, Paris 1986 (PUF Littératures modernes).
- MALAMOUD, C., *Histoire des religions et comparatisme: la question indo-européenne*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, 208, 1991, pp. 115-121.
- MALLORY, J.-P., *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*, Londres, 1989.
- MELETINSKIJ, E., *Proïkhozhdénie geroïcheskogo eposa*, Moscou 1963.
- Strukturno-tipologičeskoe izučenie skazki*, Postface à Propp, 1969; cité dans sa trad. franç. *L'étude structurale et typologique du conte*, *Ibid.*, pp. 201-254.
- Poetika mifa*, Moscou 1976.
- Vvedenie v istoričeskiju poetiku eposa i romana*, Moscou 1986.
- MOLINO, J., *Le symbole et les trois fonctions*, dans Bonnet & alii, 1981, pp. 73-82.
- NEEDHAM, R., *Dumézil et le domaine du comparatisme*, dans Bonnet & alii, 1981, pp. 283-291.
- PERRIN, M. & POUILLON, J., *La pensée mythique: de la forme à l'usage*, dans *L'Homme*, 28.2-3 (= n°s 106-107): *Le mythe et ses métamorphoses*, 1988, pp. 7-12.
- POUILLON, J., *Introduction*, dans *L'Homme*, 18.3-4: *de l'idéologie*, 1978, pp. 7-15.
- PROPP, V., *Morfologija skazki*, 2ème éd., Léninegrad 1969; cité dans sa trad. franç. *Morphologie du conte* suivi de *Les transformations des contes merveilleux*, Paris 1970 (Points 12).
- PUHVEL, J., *Transposition of Myth to Saga in Indo-European Epic Narrative*, dans *Antiquitates Indogermanicae*, éd. M. Mayrhofer & alii, Innsbruck 1974, pp. 176-184 (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft* 12); cité dans sa trad. franç. *La transposition du mythe à la saga dans la narration épique indo-européenne*, dans Bonnet & alii, 1981, pp. 173-186.
- Comparative Mythology*, Baltimore-Londres 1987; cf. Sergent, 1989.
- RENFREW, C., *Archeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres 1987; cité dans sa trad. franç. *L'énigme indo-européenne. Archéologie et langage*, Paris 1990 (Coll. *Histoires*).
- RENFREW, C., SZEMERÉNYI, O. & alii, *Changes in language and culture: a special meeting*, dans *Transactions of the Philological Society*, 1989, pp. 101-178.
- RIVIÈRE, J.-C. & alii, *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, Paris 1979 (*Maîtres à penser* 2).

- Scott LITTLETON, C., *Georges Dumézil and the rebirth of the genetic model: an anthropological appreciation*, dans *Myth in Indo-European antiquity*, éd. G.-J. Larson & alii, Berkeley-Los Angelès, 1974a, pp. 169-180.
- «Je ne suis pas... structuraliste»: some fundamental differences between Dumézil and Lévi-Strauss*, dans *Journal of Asian Studies*, 34, 1974b, pp. 151-156.
- The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, 3ème éd., Berkeley-Los Angelès 1982.
- SERGENT, B., *Penser — et mal penser — les Indo-Européens*, dans *Annales E.S.C.*, 37, 1982, pp. 669-681.
- Les Indo-Européens. Genèse et expansion d'une culture*, dans *Les premières civilisations*, éd. P. Lévêque, t. 1: *Des despotismes orientaux à la cité grecque*, Paris 1987, pp. 471-604 (PUF *Peuples et civilisations*).
- Compte rendu de Puhvel, 1987, dans *L'Homme*, 29.2 (= n° 110), 1989, pp. 137-140.
- L'Or et la mauvaise femme*, dans *L'Homme*, 30.1 (= n° 113), 1990a, pp. 13-42.
- La religion cosmique des Indo-Européens (note critique)*, dans *Annales E.S.C.*, 45, 1990b, pp. 941-949.
- SERVIER, J., *Significations du mythe dans les civilisations traditionnelles*, dans *Problèmes du mythe et de son interprétation. Actes du Colloque de Chantilly (24-25 avril 1976)*, éd. J. Hani, Paris 1978, pp. 13-26.
- SEYDOU, C., *Réflexions sur les structures narratives du texte épique. L'exemple des épopées peule et bambara*, dans *L'Homme*, 23.3, 1983, pp. 41-54.
- SMITH, P., art. *Mythe: A. Approche ethnosociologique*, dans *Encyclopædia Universalis*, Paris 1968-75, sub vocabulo.
- SMITH, P. & SPERBER, D., *Mythologiques de Georges Dumézil*, dans *Annales E.S.C.*, 26, 1971, pp. 559-586; cf. Dumézil, 1978, pp. 204-211.
- SPERBER, D., *Qu'est-ce que le structuralisme? 3. Le structuralisme en anthropologie*, Paris 1973 (Points 46).
- Le Symbolisme en général*, Paris 1974 (Collection *Savoir*).
- La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?*, dans Izard & Smith, 1979, pp. 17-41.
- TIRYAKIAN, E.-A., *Le mythologue et le sociologue*, dans Bonnet & alii, 1981, pp. 83-100.
- TODOROV, T., *Les catégories du récit littéraire*, dans *Communications*, 8: *L'analyse structurale du récit*, 1966, pp. 131-157 (de la rééd. Points 129).
- Qu'est-ce que le structuralisme? 2. Le structuralisme en poétique*, Paris 1973 (Points 45).
- Poétique de la prose (choix)* suivi de *Nouvelles recherches sur le récit*, Paris 1978 (Points 120).
- WATKINS, C., *Questions linguistiques de poétique, de mythologie et de prédroit en indo-européen*, dans *Lalies*, 5, 1987, pp. 3-29.
- New parameters in historical linguistics, philology, and culture history*, dans *Language*, 65, 1989, pp. 783-799.
- WIKANDER, S., *Épopée et mythologie. Examen critique de récentes publications de*

- Georges Dumézil, dans *Revue de l'Histoire des religions*, 185, 1974, pp. 3-8.
- YOSHIDA, A., art. *Épopée* : 2. *L'épopée au Proche-Orient et chez les Indo-Européens*, dans *Encyclopædia Universalis*, Paris 1968-75, sub vocabulo.
- ZIMMER, S., *Ursprache, Urvolk und Indogermanisierung. Zur Methode der Indogermanischen Altertumskunde*, Innsbruck 1990 (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft* V 46).