

Mythologiques de Georges Dumézil

Pierre Smith, Dan Sperber

Citer ce document / Cite this document :

Smith Pierre, Sperber Dan. Mythologiques de Georges Dumézil. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 26^e année, N. 3-4, 1971. pp. 559-586;

doi : 10.3406/ahess.1971.422430

http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1971_num_26_3_422430

Document généré le 12/03/2016

Mythologiques de Georges Dumézil

Il est des façons de rendre hommage qui tournent à la convention, de citer au passage qui confinent à la négligence, d'évoquer une ancienne dette qui ressemblent à de l'ingratitude, à moins qu'il ne s'agisse à chaque fois d'un excès de timidité. L'œuvre de Georges Dumézil a bien de quoi intimider les anthropologues qui s'y réfèrent, mais, tout compte fait, nous préférons entrer dans le vif au risque d'être taxés de désinvolture. Nous rencontrerons d'abord Dumézil sur son terrain en confrontant sur des matériaux qu'il a déjà traités sa pratique à celle des ethnologues que nous sommes, et nous l'attirerons ensuite vers le nôtre en nous demandant jusqu'où va la rencontre de sa méthode et de sa théorie avec celles de Claude Lévi-Strauss dont l'enseignement a marqué notre formation.

Le fait qu'une critique anthropologique ait été jusqu'ici, comme on voudra, épargnée ou refusée aux travaux de Dumézil¹ s'explique en partie par la formidable érudition qu'ils mettent en œuvre, érudition qui, de plus, porte sur un domaine, l'Antiquité indo-européenne, où les ethnologues sont rarement compétents. Pourtant, nous ne sommes pas là devant un problème inhabituel : nous ne connaissons les Trobriands que par Malinowski, les Tikopia que par Firth, mais cela n'empêche ni d'utiliser leurs analyses ni même de les contester à l'occasion, non à partir de données que l'on posséderait par ailleurs mais parce que, dans les sciences humaines, les données débordent toujours l'analyse et peuvent servir à la mettre en question, parce qu'il fait partie du métier d'anthropologue d'être sensible à une certaine cohérence interne, de faire la part du solidement établi, de l'hypothétique et du douteux et de les utiliser comme tels. Ajoutons, pour nous ôter tout scrupule, que les matériaux que nous allons reprendre sont, parmi tous ceux qu'a traités Dumézil, les plus proches de la compétence des ethnologues puisqu'il s'agit des récits épiques

1. L'ouvrage de C. SCOTT LITTLETON, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Univ. of Calif. Press, 1966, est un bon bilan provisoire des résultats acquis par Dumézil et ses disciples, mais son sous-titre n'est justifié d'aucune manière.

sur les héros Nartes que les Ossètes du Caucase continuaient récemment encore à se transmettre oralement. Or ce sont justement les conclusions qu'a tirées Dumézil de l'analyse de ces récits qui, les premières, posent un problème lorsqu'on essaye de se faire une idée nette de ce qu'est sa découverte centrale.

La structure des trois fonctions

Rappelons que, de la comparaison de faits romains et indiens, Dumézil a tiré un schème d'interprétation qui s'est révélé ensuite efficace pour la compréhension d'un grand nombre d'autres représentations des peuples indo-européens, corroborant ainsi son hypothèse de départ selon laquelle « la communauté de langue chez les Indo-Européens impliquait une mesure substantielle d'idéologie commune à laquelle il doit être possible d'accéder par une variété adéquate de méthode comparative »¹.

Cette idéologie qui faisait voir les sociétés divine et humaine divisées en trois parties aux fonctions complémentaires et hiérarchisées, Dumézil devait reconnaître par la suite qu'elle était moins le reflet, dans la plupart des cas, d'une division tripartite réelle des sociétés qui la véhiculaient « qu'un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes »². « Ainsi, poursuit-il, s'est dessinée une conception plus saine dans laquelle la division sociale proprement dite n'est qu'une application entre bien d'autres, et souvent absente quand d'autres sont présentes, de ce que j'ai proposé d'appeler, d'un terme peut-être mal choisi mais qui est entré dans l'usage, la structure des trois « fonctions » : par-delà les prêtres, les guerriers et les producteurs, et plus essentielles qu'eux, s'articulent les « fonctions » hiérarchisées de souveraineté magique et juridique, de force physique et principalement guerrière, d'abondance tranquille et féconde »³. »

Dumézil n'élabore guère cette notion de structure qu'il applique pourtant à sa découverte centrale; pour lui, il s'agit avant tout de marquer la priorité de la perspective du comparatiste sur celle du spécialiste, de la découverte des systèmes sur l'interprétation des détails, « l'ensemble étant presque toujours plus important que ses parties, premier par rapport à ses parties, et remarquablement constant sous le rajeunissement perpétuel de ses parties »⁴. Cette dernière citation donne à penser que Dumézil conçoit la structure trifonctionnelle comme quelque chose de fixe, d'invariable, qui se présente sous des apparences diverses; c'est cette même structure que toujours il recherche et retrouve dans les mythes, les panthéons, les rites, les épopées, les légendes, les prières, l'histoire traditionnelle... des Indiens, des Scandinaves, des Celtes, des Romains, des Ossètes, des Iraniens...

Si l'on se demande comment les parties de ce tout s'articulent entre elles, quelles sont les propriétés de ce système, quel est le schème d'interprétation que Dumézil a en tête quand il entreprend l'analyse d'un nouveau texte dont il a perçu le lien avec l'idéologie des trois fonctions, on retient d'abord de la lecture de ses très nombreuses analyses que, d'une part, les trois fonctions sont hiérarchisées et toujours

1. *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958, p. 91.

2. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 15. Cet ouvrage sera désormais cité ici ME.

3. ME, pp. 15-16.

4. *Loki*, 1948, p. 111.

de la même façon, que, d'autre part, chaque fonction a tendance à se subdiviser en deux aspects qui se partagent toujours selon un même axe les éléments qui la constituent. On a ainsi :

1. Deux aspects de la souveraineté : d'une part, un aspect terrible lié à la création du monde; d'autre part, un aspect rassurant lié à l'ordre, aux lois et à la religion;

2. Deux aspects de la fonction guerrière : d'une part, un aspect lié à la pure force physique dont seul l'excès assure la dangereuse efficacité; d'autre part, un aspect lié au courage, au sens de l'action, à l'intelligence du combat et à l'esprit chevaleresque;

3. Quant à la troisième fonction, aux attributions multiples, Dumézil reconnaît que les choses y sont moins claires; mais quand il y a partage entre deux aspects, au delà des détails qui font, par exemple, mettre une fois tous les animaux domestiques d'un côté et une autre fois en répartir les espèces entre les deux aspects, il semble bien que restent solidaires : d'une part, la sexualité, le plaisir, la beauté, la richesse, la corruption, la fécondité, le grand nombre et aussi éventuellement l'élevage ou le commerce ou la navigation et l'eau; et, d'autre part, la production agricole, l'abondance de nourriture, la terre, la paix et la pitié.

On voit ainsi se dessiner une grille à six cases au maximum (quand chacune des fonctions est présente sous ses deux aspects), à trois cases au minimum, où viennent se ranger tour à tour avec précision les dieux des Romains, ceux des Germains, ceux des Indiens, et aussi les premiers rois de Rome, les héros du Mahâbhârata, les archanges zoroastriens, etc. et où les places qu'occupent les différents membres d'un même groupe, les uns par rapport aux autres, marquent pour chacun le ressort de leur action religieuse, historique et épique.

Cette structure est assez précise, complexe et originale pour écarter le reproche fait par certains à Dumézil de n'avoir découvert là qu'une évidence, une problématique universelle, et donc rien de spécifiquement indo-européen. Encore faut-il que cette spécificité se retrouve dans chaque nouveau cas versé au dossier, sinon au niveau de chaque texte du moins à celui de chaque ensemble culturel considéré. Or, il y a un exemple important, celui des récits épiques sur les Nartes par les Ossètes du Caucase, qui, tel que l'analyse Dumézil, présente des anomalies très graves puisque non seulement on n'y trouve aucune trace de la division en aspects mais que surtout la deuxième fonction prend la première place dans la hiérarchie, tandis que la première fonction passe en seconde position¹. Dumézil n'hésite pourtant pas à présenter les choses comme s'il avait encore une fois, chez un peuple indo-européen, découvert la *même* structure qui, dès lors, si on veut lui maintenir son caractère d'invariant, se réduit à peu de choses, une simple distinction entre trois niveaux dont l'ordre hiérarchique n'est même pas stable; or cet ordre rejaillit sur le contenu des niveaux de sorte que, par exemple, on ne voit pas très bien comment la souveraineté pourrait être inférieure à la fonction guerrière, et Dumézil doit d'ailleurs admettre que, chez les Ossètes, cet attribut essentiel de la première fonction est resté au premier niveau et est donc passé aux représentants de la seconde fonction. On voit donc ici se disloquer complètement cet ensemble qui devait rester constant et prépondérant par rapport à ses parties. Dumézil pourrait alors envisager qu'il s'agit, dans le cas des Ossètes, d'une autre structure, mais il s'y refuse car il a bien l'intuition qu'il a trouvé là, en plein xx^e siècle, une confirmation éclatante de son

1. La mise au point définitive de cette analyse constitue une des trois grandes parties de ME, pp. 439-575.

hypothèse sur le maintien durable d'une idéologie commune chez des peuples éloignés dans l'espace et dans le temps mais liés entre eux par la langue. Il préfère recourir, pour expliquer les difficultés que nous venons de souligner, à des explications d'ordre historique, en invoquant la conversion des Ossètes à l'Islam ou au Christianisme et en parlant de « vénérable survivance idéologique »¹, bref, en utilisant des arguments qu'il rejette d'habitude pour démontrer au contraire que « d'un bout à l'autre, le lien logique, l'intention significative, la nécessité des épisodes sont clairs. Tout est orienté dans un même sens, tout énonce et met en scène une même leçon »².

Accordant aux traditions ossètes ce même crédit, caractéristique d'ailleurs de toute démarche structuraliste, nous allons essayer de reprendre l'analyse qu'en fait Dumézil.

Les trois familles Nartes

Les légendes ossètes montrent les Nartes répartis en trois familles qui résident dans trois quartiers superposés du même village; ce sont, de haut en bas : les Aexsaer-taegkatae, les Alaegatae et les Boratae. La thèse de Dumézil est que les traits qui différencient et caractérisent ces trois familles obéissent à la même structure trifonctionnelle que celle qu'il a dégagée dans les représentations des divers peuples indo-européens de l'Antiquité, et que les Ossètes, descendants des Scythes et seuls parmi les montagnards du Caucase à parler une langue indo-européenne, ont ainsi conservé jusqu'au ^{xx}e siècle une idéologie remontant à la préhistoire proto-indo-européenne. Son argumentation repose sur l'analyse de trois récits; la suite de la discussion exige qu'on rende assez complètement le premier; c'est un de ces mythes qui s'organisent d'eux-mêmes de la façon la plus voyante pour la lecture simultanément horizontale et verticale préconisée par la méthode structuraliste :

Les vieillards Nartes tiennent conseil et trois d'entre eux gémissent successivement sur l'état du peuple :

- le premier regrette que les Nartes ne sachent plus mourir pour leur peuple, se maîtriser et ne dire que la vérité;
- le second regrette qu'ils ne sachent plus mettre un frein à leur glotonnerie, se garder de l'ivresse et conserver leur pudeur, leur intelligence et leur vaillance dans le dérèglement des banquets;
- le troisième regrette que les jeunes ne respectent plus les anciens, ne fassent plus régner entre eux la concorde et ne s'abstiennent plus de risquer leur honneur dans une amourette.

On apporte trois morceaux de drap précieux pour récompenser parmi les jeunes :

- celui qui se distingue par l'intelligence, la bravoure et les bonnes manières;
- celui qui maîtrise le mieux sa glotonnerie et qui est capable de porter avec dignité sa charge d'homme;
- celui qui se montre le plus respectueux des femmes des autres et le plus tolérant pour la sienne.

Chaque fois Haemyts réclame le trésor pour son fils Batradz qu'il décrit comme : le plus brave, le plus vaillant, le plus modéré dans sa nourriture; le plus honnête à l'égard des femmes. On organise alors trois épreuves pour Batradz :

- on envoie contre lui cent cavaliers; Batradz fait semblant de les fuir puis, quand ils sont à bonne distance les uns des autres, se retourne brusquement et les vainc successivement;

1. ME, pp. 466-467.

2. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 81.

- les Nartes organisent un festin d'une semaine mais Batradz est placé de telle sorte qu'il ne peut attraper aucun morceau. Pendant une semaine il ne mange ni ne boit et pourtant il chante et danse plus joyeusement que les autres;
 - les Nartes s'arrangent pour que Batradz trouve son bouvier dormant avec sa femme, mais il se contente de rectifier leur position dans le lit et va dormir dehors.
- Les vieillards lui attribuent alors les trois trésors mais l'interrogent sur ce qui lui a inspiré ces trois conduites :
- pour la vaillance, Batradz n'a fait que suivre l'exemple de son chien poursuivi un jour par la meute d'un autre village; si tu veux triompher de tes ennemis, conclut-il, fais en sorte qu'ils se divisent, que leur force se morcelle;
 - pour la tempérance, Batradz raconte qu'un jour il trouva une besace mais qu'il ne réussit pas à la remplir d'eau car elle se dilatait toujours; interrogés, les anciens conclurent que cette besace ne pouvait être que l'estomac de l'homme que personne au monde n'a jamais vu rassasié. Depuis ce jour, conclut Batradz, j'ai fait de mon pain quatre parts et n'en ai plus mangé que trois; ensuite je n'ai plus apaisé ma faim qu'avec la moitié et la moitié l'apaise aussi bien que le tout;
 - pour la conduite à l'égard des femmes, Batradz raconte qu'un jour ils étaient trente-neuf cavaliers partis à la chasse et qu'ils passèrent la nuit dans une maison où il n'y avait qu'une mère et sa fille, à vingt dans une chambre, à dix-neuf dans l'autre; il entendit alors les deux femmes se disputer car toutes deux voulaient s'occuper de la chambre des vingt et laisser à l'autre les dix-neuf. Batradz comprit ce jour-là que la femme est malheureuse et il se promit de rester fidèle à la sienne et de ne pas lui tenir rigueur de ses faiblesses ¹.

Pour Dumézil, ce récit témoigne de la philosophie trifonctionnelle typiquement indo-européenne des Ossètes : la première épreuve, celle de la valeur guerrière, relève de la deuxième fonction; la troisième épreuve qui concerne le contrôle de la sexualité est l'expression d'un des attributs de la troisième fonction; quant à la seconde épreuve, elle a trait aux banquets-beuveries qui sont tout ce qui survit des antiques cérémonies religieuses et elle marque donc la place de la première fonction. Or, les caractéristiques des trois familles Nartes sont les suivantes : les Aexsaertaegkatae sont les plus forts et ils regroupent les principaux héros épiques, dont Soslan et Batradz; c'est chez les Alaegatae que tous les Nartes se réunissent pour les banquets-beuveries; quant aux Boratae, ils possèdent de grands troupeaux et se caractérisent par leur richesse et leur grand nombre qui sont des attributs typiques de la troisième fonction.

Les deux autres récits analysés par Dumézil mettent directement en scène, cette fois, les familles et obéissent à la logique des fonctions que celles-ci représentent. Dans l'un on assiste à une guerre entre les Aexsaertaegkatae et les Boratae, où chacune de ces familles utilise les ressources qui lui sont propres et tente de neutraliser l'avantage de l'adversaire; celui des Boratae est non seulement la richesse grâce à laquelle ils peuvent soudoyer, mais surtout le grand nombre; la troisième fonction est en effet celle de la masse et les Aexsaertaegkatae, ne pouvant cette fois compter sur leur seule valeur, devront recourir à la magie pour construire leur armée. L'autre récit met en scène Urizmaeg, le chef des Aexsaertaegkatae, et sa sœur Satana; celle-ci, principal personnage féminin de tout le cycle, remarquable par son intelligence, sa prévoyance et les pouvoirs magiques dont elle dispose, veut devenir l'épouse de son frère qu'elle juge seul digne d'elle; mais celui-ci a déjà une femme qui vient de chez les Alaegatae; Satana l'élimine en empêchant la fermentation de l'hydromel qu'elle prépare pour le retour d'Urizmaeg puis en obtenant de prendre pour une nuit sa place auprès d'Urizmaeg en échange de la réussite de

1. ME, pp. 486-490.

la fermentation; pendant cette nuit que les sortilèges de Satana prolongent indéfiniment, l'épouse Alaegatae meurt de chagrin, ou, selon certaines versions, parce qu'elle a bu trop d'hydromel; ayant ainsi battu cette première épouse sur son propre terrain, c'est-à-dire la préparation des banquets-beuveries, Satana va faire de même avec une seconde épouse; elle se transforme d'abord en vieille, laisse Urizmaeg épouser une fille de chez les Boratae puis, le soir des noces, reprend sa figure jeune et séduisante au point qu'Urizmaeg ne regardera même pas la nouvelle mariée; celle-ci se consolera avec un jeune homme et s'en expliquera en disant qu'en changeant de levure, elle a finalement réussi à obtenir la fermentation désirée. Ce dernier trait confirme que la sexualité et la volupté qui constituaient l'objet de la troisième épreuve dans le récit cité plus haut, rentrent bien dans les attributions de la troisième famille en même temps que la richesse, le grand nombre et les troupeaux.

On ne peut donc qu'être d'accord avec Dumézil quand il établit que les trois épreuves et les trois familles obéissent à une même structure. On voit bien aussi que, s'il a pu découvrir cette structure, c'est grâce à la méthode comparative qui lui a fait pressentir dans ces tripartitions un nouvel exemple de la structure déjà dégagée par comparaisons dans d'autres cultures indo-européennes. Cette méthode a pourtant un inconvénient : elle pousse Dumézil à privilégier les ressemblances et à estomper les différences. Certes, ses analyses, riches et fouillées, traitent toujours ces différences mais c'est le plus souvent pour les dissoudre et montrer que les ressemblances sont plus fondamentales; ainsi, il ne s'inquiète pas outre mesure, dans le cas qui nous occupe, du fait que non seulement la hiérarchie des fonctions soit bouleversée mais qu'en outre, cette anomalie soit consolidée par une représentation spatiale, les trois quartiers superposés, qu'il a déjà rencontrée ailleurs, en Inde, par exemple, où les dieux de la première fonction occupent l'éther, ceux de deuxième fonction l'atmosphère, tandis que ceux de troisième fonction se tiennent au niveau terrestre. Il accepte de reconnaître que les principaux attributs de la première fonction, la souveraineté, l'intelligence, les moyens magiques et même la présidence des festins dans la maison des Alaegatae, sont octroyés aux Aexsaertaegkatae et qu'il ne reste alors aux Alaegatae, sur lesquels les récits sont particulièrement discrets, qu'une pâle survivance de leur ancien rôle : le service rituel que constitue la préparation des banquets-beuveries et leur bonne réputation. On voit bien que des accidents historiques peuvent amener des différences par rapport à la structure canonique et même dans certains cas en pervertir la logique; on voit mal, cependant, comment un élément aussi significatif que l'échange de quartiers superposés entre deux familles, s'il était vérifié, pourrait être autre chose que le résultat logique d'une transformation lucide de cette structure. Pourquoi ne pas plutôt supposer que les Ossètes développent leur propre discours mythique avec la même cohérence que leurs lointains ancêtres ?

Les trois familles Nartes (bis)

Revenons au récit des trois épreuves cité plus haut. Dumézil considère que l'idéologie des trois fonctions est une mise en forme des problèmes auxquels doivent faire face les sociétés pour subsister. Quels sont les problèmes définis dans ce récit très clair ? Celui de la guerre, celui de la nourriture et de la boisson, celui de la sexualité. Et il va de soi que la façon dont Batradz résout ses problèmes doit être considérée comme exemplaire. Or, il y a quelque chose de commun aux trois solutions expliquées par Batradz, et autour de quoi se noue le sens de ce récit : on a chaque fois un problème de division et de répartition. Dans le premier cas, si les ennemis sont nombreux, on les divise pour répartir son courage de façon judi-

cieuse; dans le second cas, puisque l'estomac n'est de toute façon jamais rassasié, il faut savoir diviser son pain et apaiser sa faim avec la moitié de sa part; dans le troisième cas, considérant ce que sont les femmes dont deux sont prêtes à se disputer pour la répartition d'un groupe de dix-neuf et d'un groupe de vingt hommes, on préconise la fidélité d'une part, c'est-à-dire l'abstinence, la tolérance d'autre part, c'est-à-dire le partage. Dans les trois cas, il s'agit de résister à la pente naturelle qui est de foncer sur les ennemis, de remplir son estomac jusqu'à satiété, de séduire les femmes tout en étant intolérant avec la sienne; et, pour cela, il faut savoir donner le change en faisant semblant de fuir devant les ennemis, en faisant semblant d'être déjà rassasié même si on a le ventre vide, en faisant comme si on n'éprouvait pas de jalousie. Si ces solutions sont adoptées, les problèmes de la société seront résolus : si on divise ses ennemis, on pourra les vaincre; si chacun se contente d'une demi-part, il y aura abondance de nourriture; si tous les hommes sont à la fois fidèles et tolérants envers leur femme, il n'y aura plus de discorde à ce sujet.

On voit donc que la deuxième épreuve correspond à un problème d'approvisionnement et que le festin n'est là que pour définir une situation extrême, de la même façon que les cent ennemis face à un seul homme ou les trente-neuf hommes face aux deux femmes. Ce récit est trop bien construit pour qu'on puisse le considérer comme une survivance dont les dépositaires auraient perdu la signification première; si on en veut pourtant une confirmation, il suffit de se reporter à un dernier épisode, au paragraphe que Dumézil omet sans explication aussi bien dans *Mythe et Épopée* que dans l'article où il avait entrepris une première fois l'analyse de ce texte¹, mais qu'on trouve dans son anthologie de légendes sur les Nartes traduites de l'Ossète où le même texte est donné au complet :

Une nouvelle fois on se demanda quel était le meilleur de tous les Nartes et on s'en remit au jugement de Syrdon qui répondit que le meilleur serait :

- celui qui, caracolant dans la Grande Maison des Nartes, lancerait sa monture comme une hirondelle sur le bord du trou de fumée;
- celui dont le cheval, dans le grand Champ de Montagne des Nartes, ouvrirait une trace pareille au sillon des grosses charrues;
- celui enfin qui, montant jusqu'à la plaine de Dieu, enlèverait et ramènerait chez les Nartes la propre fille de Dieu.

Seul Batradz, encore une fois, osa affronter et réussit ces trois épreuves².

On voit que ce paragraphe est construit comme le reste du récit sur le mode ternaire et que les trois nouvelles épreuves proposées ont, dans le même ordre, les mêmes connotations que les premières : il s'agit d'abord d'une acrobatie de cavalier, c'est-à-dire d'un exercice guerrier, ensuite d'une façon merveilleuse de labourer les champs, enfin d'un rapt de fille. Si Dumézil ne mentionne pas ce paragraphe dans ses analyses, c'est sans doute que le passage au merveilleux lui a fait juger qu'il s'agissait là d'un rajout sans lien profond avec la première partie; et notamment la deuxième épreuve, dans son interprétation, ne correspond pas à celle de la première série. On peut pourtant montrer qu'il s'agit là d'une autre façon de régler les mêmes problèmes : en effet, si les cavaliers étaient capables de tels exploits, ils pourraient veiller sur le village et rien ne les vaincrait; s'il suffisait de galoper à travers les champs pour qu'ils soient labourés, il y aurait facilement abondance de nourriture; si on pouvait enlever la propre fille de Dieu, on pourrait à plus forte raison enlever toutes

1. « Les trois Trésors des Ancêtres dans l'épopée narte », *Revue de l'histoire des religions*, CLVII, 1960, pp. 141-154.

2. *Le Livre des Héros*, collection Unesco, 1965, p. 222. Cet ouvrage sera désormais cité ici LH.

les femmes qu'on voudrait et il n'y aurait plus de problèmes de ce côté. Le passage au merveilleux comporte ici sa propre leçon qu'on peut déduire comme suit : comme ces solutions qui régleraient les problèmes sans peine sont inaccessibles au commun des mortels, il ne lui reste qu'à opter pour celles, plus difficiles, de la première partie du récit.

La deuxième épreuve, le deuxième problème est donc celui de la production agricole, c'est-à-dire d'une province de la troisième fonction qui restait régulièrement absente des analyses de Dumézil qui note, en parlant de la valeur fonctionnelle des épreuves : « La troisième concerne non l'agriculture ni la production comme la charrue obtenue par Kolaxaïs, mais un autre aspect de la « troisième fonction », la volupté, la sexualité »¹. On sait d'autre part que les Boratae représentent aussi la richesse, l'élevage et le grand nombre, c'est-à-dire qu'ils cumulent toutes les attributions d'un seul des aspects de la troisième fonction et non celles de l'autre aspect, qui sont l'agriculture et avec elle l'abondance de nourriture et l'esprit de paix.

Si on reprend le récit sur les trois épouses d'Urizmaeg, on voit que l'épouse Boratae d'une part est battue sur le terrain qui est propre à la fonction de sa famille, la séduction, et d'autre part se disqualifie par le défaut qui lui est lié, le goût de la volupté et l'infidélité; de même l'épouse Alaegatae est vaincue dans le domaine de la préparation de la boisson et se disqualifie, dans les versions où elle meurt d'avoir trop bu, par la glotonnerie. On retrouve donc bien là la même problématique que celle mise en jeu dans le récit des épreuves mais nullement avec les connotations religieuses qu'y voit Dumézil qui, ailleurs, parlant des Alaegatae, s'inquiète : « Dans l'état actuel des récits, on ne sait d'où ils tirent les provisions nécessaires aux fêtes. En tout cas, ils les ont, non pour eux-mêmes, mais pour assurer leur service public² ». Ne peut-on répondre qu'ils les tirent de leur travail et que c'est cela leur service public, c'est-à-dire leur fonction ? On aurait ainsi la structure suivante pour les trois familles : les Aexsaertaegkatae cumulent les attributions de la première et de la deuxième fonction; les Alaegatae représentent le volet agricole et nourricier de la troisième fonction; et les Boratae le volet élevage, grand nombre, richesse et sexualité de cette même troisième fonction.

Aucun des arguments utilisés par Dumézil pour justifier l'attribution de la première fonction aux Alaegatae n'emporte vraiment la conviction. Le fait que les beuveries se passent chez eux paraît découler de leur position centrale dans le village et aussi sans doute de l'idée implicite que ce sont eux les fournisseurs de tous les produits agricoles, y compris la bière et l'hydromel, plutôt que d'un lien quelconque avec le rôle de prêtres. Dumézil lui-même souligne ailleurs que l'ivresse intéresse à des titres divers les trois fonctions et qu'il est donc naturel qu'elle soit liée à la réconciliation des différents éléments qui constituent la société³; d'autre part, les analyses qu'il consacre à la religion romaine, par exemple, montrent bien que les rites religieux peuvent aussi se répartir entre les trois fonctions : ainsi la grande beuverie d'honneur de réunion annuelle des Nartes⁴ est sans doute plus liée au cycle agricole qu'à une affirmation quelconque de la souveraineté religieuse des Alaegatae qui ne président même pas eux-mêmes les réceptions qu'ils offrent. Dumézil essaie

1. ME, p. 491. Dumézil fait ici allusion aux mythes des anciens Scythes qu'il a rapprochés de ceux des Ossètes.

2. ME, p. 463.

3. *Les Dieux des Germains*, 1959, p. 35.

4. *Loki*, p. 202.

aussi de tirer parti de variantes tcherkesses où est affirmée l'antiquité de la race d'Aleg, mais cette qualité n'est là justement mise en valeur que pour leur faire attribuer par le Génie des moissons la semence du millet¹.

Pour situer la position des Alaegatae par rapport à celle des deux autres familles il faut, en fait, oublier provisoirement toute comparaison avec la structure trifonctionnelle habituelle pour essayer de saisir, à travers les détails, la cohérence et l'originalité propres aux représentations des Ossètes. Le trait le plus remarquable en est certainement cette superposition des quartiers nartes qui évoque l'habitat montagnard des Ossètes eux-mêmes. Les Alaegatae sont au centre du village, le noyau et les rassembleurs de la société; ils s'opposent ainsi, en tant que Nartes moyens, aux deux autres familles, situées dans les quartiers extrêmes et sources de toutes les divisions; les Aexsaertaegkatae du Haut poussent jusqu'à l'exagération les valeurs approuvées par les Nartes, et derrière eux par les Ossètes, la bravoure, la témérité, l'individualisme, le sens de l'honneur, l'orgueil; les Boratae du Bas au contraire, sont dépourvus de ces qualités dans la mesure même où ils sont les représentants de valeurs opposées que la société refuse d'exalter : la richesse, le luxe, le plaisir, le grand nombre.

Un récit où les familles n'interviennent pas comme telles met pourtant bien en relief ces trois positions, celui de la fin des Nartes². On y voit ceux-ci, guerriers invincibles et fiers de leur force, défier Dieu et on imagine bien les Aexsaertaegkatae dans ce rôle. Dieu leur donne alors le choix : s'il est le plus fort, soit il anéantira leur race, soit il ne leur laissera qu'une postérité mauvaise; certains optent pour la seconde solution et on imagine qu'ils ne peuvent être que Boratae puisque ceux-ci mettent leur gloire dans le nombre plutôt que dans la valeur; Urizmaeg, chef des Aexsaertaegkatae impose, au contraire, la première; Dieu fait alors obstacle de diverses manières aux moissons, au point de contraindre les Nartes à couper leur blé à coups de flèches, puis à renoncer à la vie. Cette fonction agricole centrale n'est donc mise en avant dans les récits que lorsque Dieu, plutôt que d'utiliser la force ou la corruption, choisit de s'y attaquer pour détruire la société dans son ensemble.

Le récit où le jeune Soslan, qui apparaît là comme un héros civilisateur, se fait attribuer par les Esprits un certain nombre de dons, met lui aussi bien en valeur l'importance de l'agriculture dans la conception ossète de la société Narte : à côté d'une épée, d'une part de gibier et de la protection du bétail, on le voit obtenir les graines des céréales, le soc, et aussi l'aide du vent pour séparer les graines et la balle, et celle de l'eau pour faire tourner les roues des moulins; pour remercier le forgeron céleste qui lui offre le soc, Soslan promet, au nom de tous les Nartes : « Nous brasserons en ton honneur la bière savoureuse et, dans nos labours du printemps, nous te l'offrirons³. »

Derrière la superposition des quartiers on voit, en fait, se profiler la superposition de trois mondes dont les caractéristiques respectives ont des affinités avec celles des trois familles :

En bas, c'est la plaine et la mer, c'est-à-dire le monde des étrangers innombrables, du commerce et de la richesse, des séductions auxquelles il faut se refuser; le lien avec les attributions des Boratae est évident : c'est vers la plaine qu'on amène les

1. ME, p. 474.

2. LH, pp. 259-261.

3. LH, pp. 71-73.

MYTHES

troupeaux en hiver¹; c'est vers la plaine qu'on descend pour gagner sa vie²; c'est dans la mer que se tient Donbetyr, génie des eaux au palais splendide et aux filles séduisantes que les Nartes épousent mais qu'ils ont bien du mal à retenir ensuite dans leur village³; c'est sur le détroit que règne Huyaendon Aeldar, chef des poissons et maître du grand nombre⁴. C'est au bord de la mer que jouent les fils des Boratae⁵ dont les vêtements luxueux proviennent de l'étranger⁶ comme sont étrangères, aux yeux des Ossètes, les valeurs qu'ils représentent.

En haut, c'est la montagne, la forêt, le monde des loups et de la chasse qui exige le courage et la force propres aux Aexsaertaegkatae; c'est aussi la proximité du ciel et des grands Esprits qui y résident et avec lesquels les héros de cette famille entretiennent, à travers tout le cycle, des liens très étroits; c'est le monde qui exige que soient poussées à l'excès les qualités exaltées par les Ossètes. L'opposition, dans ce cadre, du Haut et du Bas, est marquée par de nombreuses anecdotes : les héros Aexsaertaegkatae ressentent dans plusieurs cas comme la pire des humiliations le fait d'être désignés pour emmener les troupeaux vers la mer⁷; quand on fait un festin chez les Boratae, on mange du bœuf et du mouton⁸; c'est du gibier, au contraire qu'on offre chez les Aexsaertaegkatae⁹. En tant que chasseurs et montagnards ceux-ci s'identifient aux loups dont le patron, Tutyr, ne cesse de maltraiter Faelvera, protecteur des moutons : c'est dans du lait de louve que le héros Soslan a été trempé à sa naissance et c'est au loup qu'en mourant il confère sa vaillance pour qu'il aille à l'assaut du bétail¹⁰; c'est d'une pelisse en peaux de loups qu'il se revêt ailleurs pour affronter un adversaire redoutable¹¹; et d'entre les Génies, c'est au seul Tutyr que le terrible Batradz consent des égards¹². Quand Soslan meurt, il refuse l'hospitalité que lui offre au paradis Huyaendon Aeldar, sous prétexte que ce dernier sent le poisson et que cela le déshonorerait; il refuse ensuite celle d'un bœuf, car celui-ci a le cou tanné par le joug; il n'accepte enfin que celle d'un jeune homme qui s'est fait remarquer par l'accomplissement d'une vengeance¹³. Ailleurs encore, on voit Batradz traiter les femmes des Boratae comme un troupeau de bœufs en les attelant pour leur faire battre son blé¹⁴.

Au centre, ce sont les champs et le village, le monde moyen dont la projection mythique ne saurait se comparer à celle des mondes supérieur et inférieur puisqu'elle ne conduit pas à un autre monde que celui de tous les jours; ainsi leur position même explique, dans cette perspective, la discrétion observée par les légendes à

1. LH, p. 84.

2. LH, p. 129.

3. LH, pp. 26-34, p. 45, pp. 175-179.

4. LH, pp. 14-15, p. 257.

5. LH, p. 183.

6. LH, p. 181.

7. LH, p. 28, p. 84, pp. 211-212.

8. LH, p. 182.

9. LH, p. 23.

10. LH, p. 69, p. 141.

11. LH, p. 106.

12. LH, p. 218.

13. LH, pp. 142-143.

14. LH, p. 229.

l'égard des Alaegatae. Ce monde a cependant aussi ses esprits protecteurs pour lesquels l'intraitable et excessif Batradz ne montre guère d'amitié : ainsi il tue Ali Blé-Jaune, fils du seigneur des Céréales; mais ce dernier s'est caché dans la coupe magique que conservent les Alaegatae et qui, remplie de bière de millet, confirme ou dément la véracité des exploits dont se prévalent les Nartes, et, l'apprenant, il réduit pour se venger la productivité de l'orge de cinq sixièmes¹; ailleurs, on voit Batradz rosser l'Esprit protecteur du village; celui-ci se réfugie d'abord chez les Uatsillatae, protecteurs de l'agriculture, puis chez les Safatae, esprits de la chaîne du foyer domestique, mais chaque fois Batradz le déloge et il ne s'apaisera qu'à la requête de Tutyr, Génie des loups².

Dans le paragraphe final du récit des trois épreuves analysé plus haut, on trouve en filigrane l'évocation de ces trois mondes : l'exercice guerrier consiste à lancer sa monture vers le haut « comme une *hirondelle* sur le bord du trou de fumée »; l'épreuve agricole consiste à ouvrir un sillon « dans le grand *Champ de Montagne* des Nartes », tandis que le rapt de la fille amène jusqu'à « la *plaine* de Dieu ».

Fonctions et aspects

Malgré toutes les particularités propres aux représentations des Ossètes, la structure ainsi dégagée pour les trois familles peut être rapprochée du schème trifonctionnel indo-européen. On a au sommet une famille à laquelle appartiennent les principaux héros du cycle légendaire et qui rassemble les attributs des deux premières fonctions; Urizmaeg qui apparaît souvent comme le chef du groupe ainsi que sa sœur et épouse, Satana, intelligente, prévoyante et magicienne à ses heures, sont bien des figures de première fonction, tandis qu'à la génération suivante Soslan et Batradz sont des représentants typiques du double aspect de la deuxième fonction (le premier est plus mesuré, plus chevaleresque, plus habile dans l'acte héroïque; le second est surtout doué d'une force excessive et d'un esprit ombrageux et vindicatif avec tous les inconvénients que cela peut entraîner) et on peut sans doute considérer ce décalage de génération entre les représentants des deux premières fonctions ainsi regroupés dans une même famille comme la trace laissée de la priorité de la première sur la seconde. Viennent ensuite deux familles dont chacune représente typiquement un des aspects de la troisième fonction mais qui sont, elles aussi superposées, et donc hiérarchisées, de sorte que l'ensemble conserve un aspect triparti.

Cette version du schème trifonctionnel est en fait très proche de la version scandinave telle que l'a éclairée Dumézil qui a déjà montré, à propos d'autres traditions que nous évoquerons plus loin, les affinités de cette mythologie avec les légendes ossètes. Les dieux des anciens Scandinaves se répartissent bien, eux, selon les trois niveaux fonctionnels mais, d'une part, les représentants des deux premières fonctions sont groupés dans une même famille, celle des Ases, qui s'oppose, dans un premier temps, à celle des Vanes où se trouvent les différents dieux de troisième fonction; d'autre part, sous les traits de Njördhr et de Freyr, on retrouve le même type d'opposition entre les deux aspects de la troisième fonction puisque le premier est « lié à la mer en tant que lieu de navigation et de pêche », tandis que le second

1. LH, pp. 207-208.

2. LH, pp. 217-218.

est « lié au sol en tant qu'il produit les moissons »¹; enfin, et surtout, le plus éminent représentant de la première fonction, Odhinn, s'attribue un des aspects de la deuxième fonction, ne laissant au représentant de celle-ci, Thôrr, que son aspect de force excessive et brutale; dans ce dernier trait qui resserre encore la complicité des deux premières fonctions par opposition à la troisième, on retrouve donc la procédure qui consiste à hiérarchiser sur le mode des fonctions deux aspects d'une même fonction. Dumézil explique cette particularité par le fait que « dans l'idéologie et dans la pratique des Germains, la guerre a tout envahi, tout coloré »²; on constate ainsi « un véritable débordement, déversement de la guerre dans l'idéologie du premier niveau »³; on voit bien qu'il suffit que les Ossètes aient été encore un peu plus loin dans ce sens pour que le second aspect de la fonction guerrière passe aussi au niveau supérieur et que le second niveau, laissé vacant, absorbe à son tour, comme pour rétablir l'équilibre, un des aspects de la troisième fonction. On a ainsi :

<i>Scandinaves</i>	<i>Ossètes</i>
1. Première fonction et aspect mesuré de la deuxième fonction.	1. Première fonction et double aspect de la deuxième fonction.
2. Aspect excessif de la deuxième fonction.
.....
.....	2. Aspect paisible de la troisième fonction.
3. Double aspect de la troisième fonction.	3. Aspect perturbateur de la troisième fonction.

Le cas ossète ne s'éloigne donc guère plus du schème habituel que le cas scandinave et finalement que tous les autres cas analysés par Dumézil. Celui-ci, en effet, malgré l'impression inverse qu'il cherche à créer dans ses conclusions, ne retrouve jamais vraiment la même chose, sauf à nier que les aspects fassent, au même titre que les fonctions, partie intégrante de la structure découverte. Or, il n'existe pas d'exemple d'un ensemble culturel abordé par Dumézil où les aspects, à l'un des niveaux au moins, ne soient présents, s'opposant entre eux partout de la même manière; mais jamais, semble-t-il, on ne trouve dans un même texte, que ce soit un mythe, une épopée ou la description d'un panthéon ou d'un rituel, tous les aspects des trois fonctions représentés en même temps. Ainsi, par exemple, dans le *Rig Véda*, les deux aspects de la première fonction et ceux de la seconde ont des représentants divins et l'opposition entre les deux aspects d'une même fonction est aussi nettement marquée que celle entre les fonctions elles-mêmes; par contre, les jumeaux Ashvin y administrent conjointement et indistinctement tous les aspects de la troisième fonction; en revanche, dans le *Mahâbhârata* — dont les héros ne sont pour-

1. *L'Idéologie...*, p. 53.

2. *Les Dieux des Germains*, p. 65. Voir aussi pour la discussion qui précède, pp. 62-66, pp. 113-115

3. *L'Idéologie...* p. 57.

tant, ainsi que l'ont montré les recherches de Wikander et Dumézil, que des démarcations des dieux védiques — les jumeaux Nakula et Sahadeva, fils de Ashvin, se répartissent de façon très distincte les deux aspects de la troisième fonction, de même que les deux héros représentant la deuxième fonction, mais c'est au niveau de la première fonction, représentée par un seul héros, que s'évanouit ici l'opposition entre les aspects¹.

C'est ce caractère fluctuant et incertain des aspects qui conduit Dumézil à privilégier les fonctions au niveau des hypothèses théoriques et à considérer les premiers comme des développements philosophiques à l'intérieur de chacun des niveaux de la structure trifonctionnelle et non comme une dimension essentielle de cette structure. Ainsi, la discussion des aspects se trouve-t-elle dans les ouvrages consacrés à l'exploration d'une seule fonction² plutôt que dans les passages consacrés à l'ensemble de la structure comme telle. Il est remarquable, par exemple, que, lorsque Dumézil esquisse une classification des différentes manifestations de la structure trifonctionnelle, il retienne pour critères essentiels, non pas le jeu sur les aspects, mais, d'une part, qu'elle peut être exprimée par plusieurs personnages ou par un seul, d'autre part, que les fonctions peuvent jouer simultanément ou successivement³. Il fournit ainsi un moyen de rendre compte des différentes formes de narration qu'elle engendre mais pas des variations de la structure elle-même quand on passe d'un ensemble culturel à un autre.

On trouve pourtant, dans son œuvre, tous les éléments nécessaires à un autre mode d'approche qui s'orienterait vers la définition précise des propriétés de cette structure aux reins si solides qu'elle a pu, sans se déformer, supporter le poids de plusieurs millénaires et de deux continents. En premier lieu, il nous montre, à propos de l'Inde, qu'elle peut être considérée comme issue d'une série de dichotomies; en effet, l'énumération hiérarchique des quatre varna « n'est linéaire qu'en apparence... »⁴ : les serviteurs non libres (*shudras*) qui constituent le quatrième ordre s'opposent à l'ensemble des trois autres comme ceux qui sont privés de toute relation directe à la religion à ceux qui sont « deux fois nés »; parmi ces derniers, l'ordre de troisième fonction des éleveurs-agriculteurs s'oppose aux deux ordres supérieurs comme la masse à l'élite à l'intérieur de laquelle on distingue enfin les guerriers des prêtres dont la position supérieure tient à l'affinité essentielle avec la religion. Louis Dumont montre, de son côté, comment, ce modèle étant productif, on pourra considérer plus tard que « les Intouchables sont hors-varna comme les Shudras étaient extérieurs aux deux fois nés »⁵.

Cette première propriété rend ainsi compte de l'habituelle solidarité, accentuée, on l'a vu, par les Scandinaves et les Ossètes, des deux premières fonctions par opposition à la troisième ou, dans une perspective sociologique, de l'élite par opposition à la masse. Mais la division de chaque fonction en deux aspects fait apparaître une autre dimension binaire de la structure trifonctionnelle. Dumézil a montré que partout les deux aspects de la première fonction expriment la même opposition et que, par exemple, à Rome les rois Romulus et Numa Pompilius s'opposent entre

1. ME, pp. 78-79.

2. Tels *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 1948 (2^e édition), et *Heur et Malheur du Guerrier*, 1969.

3. ME, pp. 630-631.

4. *Mitra-Varuna...*, p. 76.

5. *Homo hierarchicus*, 1966, p. 95.

eux de la même manière qu'en Inde les dieux Varuna et Mitra; et il en va de même pour les deux aspects de la deuxième fonction de sorte que « il y a entre Starkadhr et Sigurdhr, par exemple, le même type de distinction qu'entre Héraclès et Achille, ou, dans le *Mahâbhârata* même, entre le brutal Bhîma, volontiers solitaire, et le chevaleresque Arjuna » auxquels, un peu plus loin, Dumézil ajoute encore les dieux Vâyu et Indra¹. Il insiste moins sur le fait, pourtant évident, que c'est une même logique qui est à l'œuvre aux deux niveaux pour mettre d'un côté les éléments tendant vers l'organisation et donc rassurants (les lois, la religion pour la première fonction; le sens stratégique et l'esprit chevaleresque pour la seconde) et de l'autre les éléments liés aux perturbations et donc inquiétants (création du monde, fondation de la société, magie pour la première fonction; force physique excessive et ombrageuse pour la seconde). En ce qui concerne la troisième fonction, sur laquelle Dumézil est resté beaucoup plus discret, on pourrait montrer de même que non seulement ses aspects, quand ils sont distingués, s'opposent aussi partout de la même façon, mais que cette opposition obéit à la même logique que les deux autres : on a ainsi, d'un côté, la production agricole organisée sur laquelle repose la survie et le bien-être paisible de la société, et, de l'autre, tous les éléments plus séduisants liés à la prolifération d'êtres et de biens (sexualité, richesse, élevage, commerce) et qui tendent vers la corruption et la désorganisation de la société. Dans ce vaste domaine, des variantes peuvent bien sûr apparaître mais si, par exemple, comme c'est souvent le cas, l'élevage se répartit entre les deux aspects, on peut prévoir que les bœufs seront attribués à l'aspect paisible lié à l'agriculture, tandis que les chevaux appartiendront aux riches et remuants représentants de l'aspect prolifique, séducteur et perturbateur.

Bref, retenons que les trois fonctions ont tendance à se diviser chacune en deux aspects selon un même axe qui met d'un côté les éléments perturbateurs liés d'une certaine façon aux grandes forces naturelles (création du monde, force physique, sexualité) et de l'autre les éléments liés à l'esprit d'organisation, qui font la force de la culture (législation, stratégie, travail agricole). Cependant, à vouloir superposer, dans une même colonne, les aspects perturbateurs des trois fonctions et, dans une autre, leurs aspects mesurés, on contredirait le jeu d'une autre propriété du système qui est apparue dans les analyses précédentes, la façon dont les aspects d'une même fonction viennent parfois à se hiérarchiser : ainsi l'aspect mesuré de la fonction guerrière passe, chez les Scandinaves, dans les attributions de la première fonction, tandis que l'aspect excessif reste au second niveau et, chez les Ossètes, l'aspect paisible de la troisième fonction passe au deuxième niveau tandis que l'aspect corrompteur reste au troisième, et on peut comprendre que, dans ces deux cas, ce soit chaque fois l'aspect mesuré qui ait priorité; mais, pour la première fonction, Dumézil montre que c'est au contraire l'aspect terrible qui a priorité sur l'aspect rassurant et que, de la même manière que Romulus vient avant Numa Pompilius, Varuna, qui est loin des hommes, passe avant Mitra qui leur est proche. Ceci peut s'expliquer par le fait que si la perturbation est destructrice au niveau de la deuxième fonction et corruptrice au niveau de la troisième, elle est au contraire créatrice au niveau de la première.

On peut montrer, cependant, que cette anomalie apparente n'est pas seulement le résultat d'une telle constatation, n'est pas imposée par un contenu qui serait purement empirique, mais qu'elle est, au contraire, le produit de la mise en jeu d'une

1. *Les Dieux des Germains*, pp. 114-115.

propriété essentielle de la structure trifonctionnelle. Les analyses de Dumézil montrent, en effet, à plusieurs reprises que « au sein de la première fonction, Varuna a plus d'affinité pour la seconde, violente et guerrière, Mitra pour la paisible prospérité qui fleurit grâce à la troisième »¹; Varuna est lié à la conquête et à l'élite, tandis que Mitra tend vers la prospérité, la fécondité, la paix et le peuple²; ou encore que Romulus est un violent qui a des affinités avec la fonction guerrière, tandis que le calme et bon Numa est lié à la prospérité qu'assure la troisième fonction³. On peut donc déduire que les aspects de la première fonction s'opposent entre eux comme les deux autres fonctions. Or, il en va de même pour ceux de la troisième fonction : dans le *Mahâbhârata*, en effet, Nakula et Sahadeva, les deux jumeaux qui représentent celle-ci, s'opposent entre eux, ainsi que le montrent les analyses de Dumézil et Wikander, par des critères qui apparentent le premier, courageux, fort et beau, à la deuxième fonction, et le second, « intelligent et pieux », à la première fonction; à Nakula vont « les chevaux intéressant surtout la fonction guerrière », à Sahadeva vont les bovins qui « par leurs produits laitiers essentiels au culte, intéressent plutôt la fonction sacrée, le brahmane »⁴. Pour les aspects de la deuxième fonction, nous n'avons pas trouvé de notations semblables dans les analyses de Dumézil, mais il serait facile de montrer que le guerrier d'élite, chevaleresque et tacticien, a des affinités avec la première fonction, tandis que le héros populaire à la force physique excessive est plutôt marqué par l'abondance matérielle et l'élément charnel et proliférant propres à la troisième fonction; dans le *Mahâbhârata*, les deux héros guerriers, Arjuna et Bhîma, s'opposent entre eux d'une façon que Dumézil caractérise ainsi : le premier est un « surhomme réussi et civilisé », il est « intelligent, moral même » et c'est le « généralissime naturel », tandis que le second est « bestial » et sa force « monstrueuse »⁵.

On peut donc conclure que, d'une façon générale, les aspects d'une fonction ont tendance à s'opposer entre eux comme les deux autres fonctions, et même considérer que, d'une certaine manière, ils sont le produit de cette opération. Dans ce cas, on voit bien que :

a) La seconde fonction étant liée dans son ensemble à la guerre et la troisième à la paix et à la prospérité, on opposera toujours dans la première fonction un aspect terrible à un aspect paisible comme la deuxième à la troisième fonction;

b) La première fonction étant liée à l'intelligence et à l'élite tandis que la troisième, aux connotations populaires, est marquée par le côté matériel et terrestre des choses, on opposera toujours au sein de la deuxième fonction un aspect courage intelligent à un aspect force physique brutale, comme la première à la troisième fonction;

c) Enfin, la première fonction étant plus liée dans son ensemble à l'organisation de la société et la seconde fonction dans son ensemble aux perturbations qui l'affectent, on opposera toujours dans la troisième fonction un aspect de paisible production agricole à un aspect marqué par le caractère incontrôlable de la sexualité et de la richesse comme la première à la deuxième fonction.

1. *L'Idéologie...*, p. 38.

2. *L'Idéologie...*, p. 64.

3. *L'Idéologie...*, p. 82.

4. ME, pp. 79-81.

5. *L'Idéologie...*, p. 77.

MYTHES

En outre, si les aspects d'une fonction s'opposent entre eux comme les deux autres fonctions, il en résulte qu'ils auront aussi tendance à se hiérarchiser comme elles et on verra alors : chez les Scandinaves (Odinn et Thôrr), l'aspect mesuré de la deuxième fonction passer avant l'aspect excessif comme la première fonction avant la troisième; chez les Ossètes (Alaegatae et Boratae), l'aspect paisible de la troisième fonction passer avant l'aspect perturbateur comme la première fonction avant la deuxième; et à l'inverse, chez les Romains (Romulus et Numa), l'aspect terrible de la première fonction passer avant l'aspect ordonnateur comme la seconde fonction avant la troisième.

Dans le cas des Ossètes, on peut dès lors comprendre que, les deux aspects de la troisième fonction, c'est-à-dire les Alaegatae et les Boratae, s'opposant entre eux comme les deux autres fonctions au point de s'être approprié la hiérarchisation qui caractérise ces dernières, les Alaegatae aient quelques affinités avec la première fonction sans pour autant en être la manifestation car il leur manque ce qui en fait l'essentiel : le fait d'être à la première place. Les caractéristiques qui leur sont attribuées et qui fondent l'argumentation de Dumézil, l'intelligence, la piété, le fait de fournir les produits essentiels au culte, sont justement les mêmes que celles qu'il reconnaît au jumeau Sahadeva, représentant à ses yeux, au sein de la troisième fonction, de l'aspect qui a des affinités avec la première¹.

Une autre conséquence plus générale de cette propriété de la structure trifonctionnelle est de demeurer intégralement reconstituable lors même que certains aspects sont fondus voire éliminés. En effet, s'il faut, à chaque fois, pour marquer l'opposition entre les représentants de deux aspects d'une fonction, puiser dans les attributions des deux autres fonctions, le système des aspects est redondant par rapport à celui des fonctions. Cette redondance est la clé de toutes les transformations du schème trifonctionnel, qui, grâce à elle, demeurent réversibles. Elle explique aussi pourquoi, dans un texte ou un rituel donné, le schème n'apparaît jamais sous sa forme intégrale et saturée; la raison d'être de ce schème abstrait est précisément de permettre aux représentations concrètes de s'en éloigner sans jamais s'en couper, ni se couper, par conséquent, d'autres représentations qui transforment le schème différemment. Si le schème était directement et intégralement représenté, il deviendrait difficile d'opposer nettement les représentants des fonctions les uns aux autres et impossible de mettre en relief aucun d'entre eux. Au contraire, comme on l'a montré plus haut, on s'arrête dans un même contexte à cinq représentants distincts au maximum en regroupant sur la tête d'un seul personnage (ou de plusieurs jouant le même rôle), pour lui rendre un certain champ par rapport aux autres, les deux aspects d'une même fonction ou même de deux fonctions différentes (Odinn). Le fait que telle fonction est représentée sous ses deux aspects ou non est alors lié aux choix idéologiques propres à telle culture ou à tel auteur. Ainsi les Ossètes insistent-ils, dans leurs légendes, sur la fonction guerrière qui est non seulement représentée sous ses deux aspects par les principaux héros du cycle (Soslan et Batradz) mais qui rejoint et éclipse la première fonction au niveau supérieur, ce qui entraîne au niveau de la troisième fonction un relatif effacement des Alaegatae marqués par la première fonction, par rapport aux Boratae qui, marqués par la seconde, constituent les adversaires naturels des représentants de celle-ci. D'une manière générale, les travaux de Dumézil ont montré que les théologies et les panthéons des Indo-Européens insistaient plutôt sur les aspects de la première fonction tandis que les épopées trouvaient dans les représentants des aspects des deux autres fonctions des protagonistes plus naturels.

1. ME, pp. 79-81.

Différences et ressemblances

Une fois éclairées ses propriétés, la structure trifonctionnelle n'apparaît plus comme une forme fixe régissant des contenus divers mais comme un système aux possibilités multiples où forme et contenu rejaillissent constamment l'un sur l'autre; dès lors les différences observées dans les manifestations de la structure peuvent être assumées par elle et ne doivent pas être considérées simplement comme le résultat fortuit d'événements extérieurs; et de même les ressemblances procèdent plus de la puissance logique de l'ensemble que d'une sorte de conservatisme irréfléchi. En négligeant d'exploiter à fond les conséquences logiques de ses intuitions, Dumézil s'est privé de précieux outils d'analyse qui auraient pu lui permettre de définir plus clairement les limites dans lesquelles il formulait son hypothèse générale sur la spécificité indo-européenne de la structure trifonctionnelle. Dans la mesure où il voulait démontrer que des textes qui n'ont en apparence rien de commun sont en fait des versions les uns des autres, et des versions qui ne trouvent leur source commune que dans une lointaine préhistoire, il était certes obligé, au départ, de privilégier les ressemblances par rapport aux différences, de s'efforcer d'établir celles-là plutôt que de rendre compte de celles-ci; mais, comme on vient de le voir, c'est le raisonnement sur les différences plus que celui sur les ressemblances qui révèle, en fin de compte, toutes les propriétés d'une structure et permet de définir sa spécificité.

A n'insister que sur les ressemblances, Dumézil se met certainement en meilleure posture vis-à-vis des historiens qu'il s'efforce de convaincre car celles-ci, une fois perçues, s'imposent à l'esprit comme un fait irréfutable, ce qui n'est pas le cas, à première vue, pour les différences aussi significatives soient-elles. Cependant, cette exigence devient parfois une infirmité car elle peut conduire non seulement, comme l'a montré la critique de l'analyse sur les familles Nartes, à sous-estimer les différences, pour aller trop vite, au point de les manquer, aux ressemblances fondamentales, mais aussi, comme on va le voir, à surestimer des différences impossibles à dissoudre au point de rejeter des ressemblances pourtant évidentes et significatives.

Dumézil refuse en effet de rapprocher le récit de la guerre des Aexsaertaegkatae et des Boratae des autres récits indo-européens de guerre générale entre représentants des différentes fonctions et notamment du mythe scandinave de la guerre entre les Ases et les Vanes, et du mythe indien de celle entre les dieux supérieurs d'une part, et les Nâsatya de l'autre.

Le mythe scandinave raconte comment, ayant décidé de faire la paix, les Ases et les Vanes crachèrent tous dans un même vase; de ce crachat ils formèrent Kvasir, l'homme le plus sage qui soit; celui-ci fut ensuite tué par des nains qui, prétendant qu'il avait étouffé dans son intelligence parce qu'il n'y avait personne d'assez habile pour épuiser son savoir par des questions, firent couler son sang dans deux vases et dans un chaudron et y mêlèrent du miel; c'est l'origine de l'hydromel de poésie qui rend poète et sage quiconque en boit ¹.

Dans le mythe indien, on voit les dieux supérieurs et surtout Indra refuser aux Nâsatya l'entrée dans leur société. Un ascète, ami de ces derniers, fabrique alors un homme gigantesque qui a pour nom « Ivresse », Mada, et qui menace d'engloutir le monde; Indra cède et la paix se fait; on décide alors de se débarrasser du dangereux Mada; on le coupe en quatre morceaux d'où sortent quatre fléaux

1. Résumé d'après *Les Dieux des Germains*, p. 10.

enivrants : la boisson, les femmes, le jeu et la chasse¹. Ainsi dans les deux cas, la réconciliation des représentants de la troisième fonction avec ceux des deux autres fonctions est marquée par la création d'un être artificiel et excessif qui sera ensuite tué et fractionné en trois ou quatre parties enivrantes, bénéfiques en Scandinavie, maléfiques en Inde. Au terme d'une brillante analyse comparative de ces deux mythes, Dumézil conclut : « Ce schéma est original. On ne le rencontre, à travers le monde, que dans ces deux cas² ».

En effet, à première vue, rien de semblable dans le récit ossète où, comme l'écrit Dumézil, « le conflit des deux familles ne débouche sur rien de constructif, sur aucune création, notamment pas sur la formation d'une société complète par la synthèse de ses éléments fonctionnels préexistants »³. Il y a lieu, cependant, de rapprocher le récit ossète de la guerre des familles de celui de l'invention d'un instrument de musique : la *faendyr*, par le Narte démoniaque Syrdon; ce rapprochement fait, on retrouvera dans la légende ossète une version transformée du mythe scandinave de Kvasir.

Au commencement des deux récits ossètes, on trouve le même épisode : Syrdon vole la vache d'un grand Aexsaertaegkatae et la fait cuire pour les siens, mais les autres retrouvent la trace de leur bête et jettent alors les fils de Syrdon dans le chaudron bouillant. Dans le premier récit, c'est pour se venger de ce crime que Syrdon provoque la guerre entre les familles. Dans le second, c'est des restes de ses fils qu'il fabrique la *faendyr*. Or, ce rapprochement éclaire une anomalie de ce second récit ou, du moins, de sa version la plus complète publiée par Dumézil dans son recueil. Dans cette version, en effet, un épisode précède le vol de la vache sans aucune apparente nécessité⁴. Les Nartes décident de construire une maison de réunions plénières et à trois reprises obligent Syrdon à donner son avis. Par deux fois, il y trouve à redire; mais lorsqu'ont été ajoutées une femme et une chaîne de foyer, Haemyts le force à reconnaître que la maison de réunion est désormais parfaite. Syrdon ne devrait-il pas se sentir honoré de voir son avis tant recherché ? Lui fallait-il d'ailleurs une raison pour jouer un de ces mauvais tours dont il est coutumier ? D'autres versions omettent purement et simplement l'épisode. Mais ici, c'est lassé de ces importunités que Syrdon vole la vache de Haemyts.

Or, si le lien causal entre ces deux épisodes ne paraît ni nécessaire ni convaincant, la présence de l'épisode initial dans cette version heureusement conservée se révèle cruciale pour toute l'interprétation du récit. En premier lieu elle confirme et précise le rapprochement fait entre le récit de la guerre des familles et celui de l'invention de la *faendyr*. La construction de la maison de réunion implique en effet la paix. En douterait-on, la femme et la chaîne du foyer, symboles évidents, dans la culture ossète, de l'alliance matrimoniale, confirment la réconciliation des familles. La présence d'une séquence identique, celle de la vache volée, dans les deux récits fait correspondre cette guerre à cette paix, tout en montrant bien que l'articulation entre les divers épisodes de l'épopée narte, et c'est ce qui fait son charme propre, ne doit pas être recherchée dans la chronologie.

Syrdon, donc, vole la vache de Haemyts. Ce dernier cherche à retrouver son bien, mais Syrdon cache sa famille dans une maison souterraine secrète, située sous

1. *Ibid.*, pp. 30-33.

2. *Loki*, p. 104.

3. ME, p. 545.

4. LH, pp. 159-163.

un pont, et dont la description marque bien une nouvelle fois l'opposition de Syrdon à la maison de réunion, ouverte à tous et située au milieu du village.

Haemyts attache alors un peloton de fil à la patte de la chienne de Syrdon et parvient ainsi à retrouver la maison où la femme et les trois fils de Syrdon entourent le chaudron plein de viande; Haemyts les égorge, les découpe en morceaux et les jette dedans. Quand il rentre, Syrdon retire les ossements du chaudron et il attache à la main de son fils aîné les veines qui sortaient des cœurs de ses autres garçons, puis il se met à chanter en jouant de cet instrument caractéristique du Caucase et qu'il venait d'inventer, la *faendyr* :

— Mes fils, je n'ai pas de quoi vous faire d'offrandes funéraires, mais l'un de vous s'appelait Foyer : chaque fois que les hommes déposeront sur le foyer les mets pour leurs morts, ô Foyer, sois assis dans la lumière ! Et toi, mon second fils, Genou, chaque fois que les hommes s'agenouilleront pour présenter les mets à leurs morts, sois assis dans la lumière ! Et toi, mon troisième fils, Souffleur, chaque fois que les hommes souffleront sur les mets de leurs morts, sois assis dans la lumière !

Une fosse s'ouvrait derrière la porte. Il y versa les ossements puis, prenant sa *faendyr*, alla sur la Grand-Place et se mit à jouer et à chanter.

— Nartes, dit-il, voici mon cadeau, laissez-moi désormais vivre avec vous !

— Qu'avons-nous à craindre, se dirent-ils, d'un homme qui nous donne un tel trésor ?

Et Urizmaeg dit à Syrdon :

— Si vraiment tu nous fais cadeau de ce trésor, tu seras notre frère à tous. Nous t'écouterons dans les assemblées et, comme à un frère, nos maisons te seront ouvertes.

Les Nartes prirent la *faendyr* et se dirent les uns aux autres :

— Si un jour nous périssons tous, que cette *faendyr*, elle, ne périsse pas ! Quiconque en jouera en évoquant le nom des Nartes, celui-là sera l'un des nôtres !¹

On voit déjà que, contrairement à ce qui avait d'abord semblé, la guerre des familles nartes débouche bien sur une construction : celle de la maison de réunion; sur une création : celle de la *faendyr*; sur la formation d'une société complète par l'alliance matrimoniale entre ses éléments pré-existants. D'une manière générale, ce qui, dans les autres mythologies indo-européennes, s'exprime en termes de relations politiques se retrouve, dans les récits ossètes, en termes de relations familiales et matrimoniales; on en a déjà vu quelques exemples plus haut.

La création de Mada dans le mythe indien précède la paix; celle de Kvasir dans le mythe scandinave lui est simultanée; l'invention de la *faendyr* la suit. Cela dit, rien d'autres ne semble rapprocher ce dernier récit des deux premiers. De plus, une objection considérable à un tel rapprochement vient promptement à l'esprit.

Syrdon est le personnage central de notre récit ossète. Or Dumézil a minutieusement montré que Syrdon jouait dans l'épopée narte un rôle étroitement parallèle à celui joué par Loki dans le mythe scandinave. Dès lors, il faudrait pour notre thèse que Loki joue dans le mythe de Kvasir un rôle comparable à celui de Syrdon dans l'invention de la *faendyr*. Il n'en est rien. Kvasir ne doit rien à Loki. Loki cependant doit quelque chose à Kvasir : sa perte.

1. LH, pp. 162-163. Dans un autre récit (LH, pp. 165-167), on voit les Nartes essayer de contraindre Syrdon à offrir un festin funéraire en l'honneur de ses morts sans quoi, disent-ils, ceux-ci seront contraints de mendier auprès des autres, mais le rusé Syrdon parvient encore à échapper à cette obligation. Nulle part ce récit n'est mis en rapport avec celui de l'invention de la *faendyr* — où l'on a appris qu'en tout état de cause les morts de Syrdon sont largement pourvus — mais il est évident que l'auditeur familier devait faire le lien, et cela montre bien, encore une fois, la manière implicite par laquelle les épisodes de l'épopée narte sont articulés entre eux.

MYTHES

Après la réconciliation des Ases et des Vanes, on voit Loki, poursuivi par les dieux, se réfugier dans sa maison qui est construite au sommet d'une montagne, possède quatre ouvertures pour mieux voir de l'intérieur dans toutes les directions, et est située à côté d'une cascade. Pendant le jour, Loki se transforme en saumon dans la cascade; une fois dans sa maison, comme il se demandait par quel moyen on pourrait le prendre, il invente le filet; les dieux arrivent à ce moment et il n'a que le temps de jeter le filet dans le feu avant de se précipiter lui-même dans la cascade. Mais Kvasir, grâce à son immense sagesse, parvient à reconstituer le filet d'après les traces laissées dans les cendres et Loki sera pris. C'est donc le symbole même de la réconciliation des dieux qui, avant d'être lui-même détruit, est responsable de l'élimination de Loki victime de ses propres filets. Les dieux prennent alors les deux fils de Loki et en transforment un en loup qui déchire le second, dont les boyaux serviront à ligoter leur père jusqu'au « crépuscule des dieux »¹.

Le destin de Loki, si souvent parallèle à celui de Syrdon, en diffère ici de manière radicale : tandis que Syrdon, après l'alliance des familles, est finalement réintégré parmi les Nartes, Loki, après la paix entre les Ases et les Vanes, est définitivement écarté. Les dépouilles des fils de Syrdon lui procurent l'instrument de sa réintégration; celles du fils de Loki assurent sa captivité et son écartement. Ce dernier épisode nous permet donc de mettre en rapport le mythe de Kvasir et celui de la *faendyr*, non pour les rapprocher mais au contraire pour les opposer dans une quasi-inversion.

Or, il n'y a guère de raison de penser qu'une inversion, lorsqu'elle est aussi systématique, est plus fortuite qu'un parallélisme. Le rapport structural qu'elle révèle n'est ni plus ni moins pertinent. On a d'ailleurs assez d'exemples, dans l'ethnographie, d'inversions de ce type pratiquées, parfois même délibérément, par un groupe pour différencier ses propres mythes de ceux de ses voisins et les faire mieux correspondre à sa propre orientation idéologique. Si maintenant, tirant la leçon de cet état de choses, on recherche le rapport dans les oppositions et non dans les seules ressemblances, on voit que le mythe de Kvasir et celui de la *faendyr* se correspondent étroitement :

Kvasir et Mada entrent dans *le monde des vivants* par une création *artificielle*, le mélange des crachats pour l'un, l'ascèse pour l'autre. Les fils de Syrdon entrent dans *le monde des morts*, non comme eux-mêmes, mais comme des êtres *artificiels* : Foyer, Genou, Souffleur.

Kvasir et Mada sont des *vivants excessifs*, le premier par l'intelligence et le savoir, le second par la force. Les fils de Syrdon sont des *morts excessifs* qui, par leurs noms génériques et non personnels, s'assurent une part indue des offrandes funéraires.

Kvasir et Mada sont finalement tués. Le sang de Kvasir est *partagé* en trois récipients. Mada est *divisé* en quatre morceaux. Les trois fils (plus la femme) de Syrdon sont *rassemblés* dans un seul chaudron.

Du sang de Kvasir naît l'hydromel de poésie. *Des parties de Mada naissent* quatre fléaux. *Des restes des fils de Syrdon naît* la *faendyr*, l'instrument du poète.

Kvasir de son vivant cause la perte de Loki, son écartement à tout jamais de la société des dieux. *Les fils de Syrdon, par leur mort, permettent* la réintégration de leur père parmi les Nartes.

Le lieu de ce dernier épisode est, pour Loki : une maison *ouverte* aux quatre

1. *Loki*, pp. 58-60; résumé d'après Dumézil.

vents, située *sur une hauteur*, près d'une *cascade*. Pour Syrdon : une maison *fermée, souterraine*, près d'un *pont* ¹.

Loki est attrapé grâce à un *filet*. Syrdon est découvert grâce à un *fil* à la patte de sa chienne.

Le dépeçage d'un fils de Loki par l'autre fournit les *cordes* qui servent à *éliminer* le personnage démoniaque. Le dépeçage des fils de Syrdon fournit les *cordes* qui servent à le *réintégrer*.

La différence essentielle entre le mythe de Kvasir et celui de la *faendyr* tient à ceci : le premier est déployé de la naissance du héros jusqu'à sa transformation posthume. Le mythe de la *faendyr* est comme replié sur lui-même après la mort des fils de Syrdon, qui, personnages insignifiants jusqu'alors, soudain se dédoublent et en tant que morts au royaume des morts sont marqués par l'excès et l'artifice, et en tant que cadavres sur la terre, sont transformés en instruments de musique. C'est après leur décès que se retrouvent de manière quasi-simultanée tous les éléments qui justifient le rapprochement structural. Comme Kvasir naissant, la *faendyr* est faite des déchets rassemblés de plusieurs êtres; comme Kvasir vivant, elle symbolise la réconciliation générale; comme Kvasir mort, elle inspire le poète.

En même temps, derrière la série d'oppositions structurales, c'est la même intention qui anime les deux récits; les maisons aux caractères si remarquablement inversés de Syrdon et de Loki s'opposent de la même façon aux lieux de réconciliation générale, et leurs occupants doivent l'un comme l'autre être neutralisés pour que cette réconciliation ait une chance de durer. Chez les Scandinaves, l'élimination de Loki est un corollaire de la création de Kvasir; chez les Ossètes, la réintégration de Syrdon, attiseur de toutes les querelles, sa transformation en être positif, est mise au centre du récit et apparaît comme le symbole à la fois nécessaire et suffisant de cette réconciliation générale. Le même problème trouve donc là deux solutions dont les traits si remarquablement inversés sont bien faits pour aboutir au même résultat : l'épanouissement de l'inspiration poétique.

Voici donc autant de points d'opposition et de parallélisme marqués dont l'accumulation laisse peu de doute sur la pertinence et sur le fait que le mythe de la *faendyr* est une version au sens strict marqué par l'hypothèse d'ordre historique que donne Dumézil à cette notion, des mythes de Kvasir et de Mada. Dès lors qu'on reconnaît le caractère structural des relations d'opposition, le mythe de la *faendyr* apparaît même, par certains aspects, plus proche de celui de Kvasir que ne l'est celui de Mada dans lequel on ne trouve pas d'équivalent à Loki et Syrdon ².

1. Le rapprochement entre les deux maisons est déjà fait par Dumézil dans *Loki*, p. 271, mais sans que les récits où sont respectivement décrites ces maisons soient eux-mêmes rapprochés.

2. En se donnant les instruments d'analyse nécessaires, on pourrait, sans doute, trouver d'autres versions de ces mythes. En Grèce, par exemple, à condition qu'on veuille bien considérer que le problème de la séparation des dieux et des hommes, la perte de l'âge d'or, puisse être une version ou une inversion de celui de la constitution d'une société par la conjonction des éléments qui la composent, on a le mythe hésiodique de Pandore; comme dans le mythe de la *faendyr*, la situation initiale a trait au détournement et à la cuisson d'un bovin qui, ici, n'est pas volé puis repris, mais apparemment donné, en fait récupéré; comme Syrdon, Prométhée est au départ un arbitre, mais qui en vient vite à troubler le jeu; comme Loki, il est éliminé et enchaîné pour l'éternité. La séparation des dieux et des hommes est alors scellée par la fabrication de Pandore, femme d'une beauté excessive, porteuse d'une jarre qui, une fois ouverte, laisse échapper tous les fléaux qui caractérisent la condition des mortels, mais contenant aussi l'espérance, qui leur permet (comme la poésie) de l'accepter. Notons encore, pour la curiosité des spécialistes, le lien étymologique entre l'ossète *faendyr* et le grec *pandôûra*, en français, « pandore » ou « mandore ».

Cela dit, nous ne voudrions pas laisser se créer chez le lecteur l'impression que nos analyses constituent une critique de l'œuvre de Dumézil dans son ensemble. Elles viennent, au contraire, si on veut bien les trouver acceptables, consolider les thèses qu'il s'efforce de défendre face à ses adversaires habituels, historiens ou philologues. Les libertés qu'il prend sur le plan des rapprochements et les exigences qu'il se donne au niveau de la cohérence sont en effet dans un rapport inverse de celles de beaucoup de ces spécialistes pour lesquels la proximité chronologique et spatiale des faits de détail a plus d'importance que la cohérence des ensembles. Mais les ethnologues vont encore plus loin que lui dans ce sens; les sociétés sans écriture auxquelles ils se consacrent n'ont souvent gardé aucune trace de leur histoire ou ne l'ont consignée que dans des récits qui sont du même type que ceux que Dumézil analyse; au lieu d'essayer d'y faire l'impossible part du véridique et de la fiction, ils s'efforcent, comme lui, d'y saisir l'esprit humain à l'œuvre, mais pour établir un fait psychologique plutôt qu'un fait d'histoire. Il est remarquable de suivre la façon dont Dumézil, se proposant un but différent, s'est trouvé progressivement amené, comme contraint par son objet et la perspicacité de ses analyses, à rejoindre et même à devancer les conclusions d'une école anthropologique qui n'avait pu s'épanouir qu'en mettant entre parenthèses toute hypothèse d'ordre historique. Voulant établir des faits d'histoire linguistique, sociologique et religieuse, il s'est retrouvé devant ce qu'il appelle lui-même des structures de pensées dont la force et la cohérence ne laissent guère de matière aux explications historicisantes et qui constituent l'objet que s'était donné *a priori* Claude Lévi-Strauss en abordant l'étude des mythes.

Il convient cependant de souligner, au delà de ce point de rencontre, l'existence d'une divergence importante entre les deux entreprises. Alors que Lévi-Strauss a concentré ses efforts sur la mythologie comme genre spécifique, cherché à élucider le rapport entre la structure des mythes et celle de l'esprit, Dumézil s'est avant tout intéressé au caractère idéologique des structures de pensée qu'il découvrait aussi bien dans les mythes que dans les épopées, les panthéons, la théologie et l'histoire traditionnelles, les rites et les cultes. Il y a donc tout un pan de la problématique dumézilienne, et notamment ce qui a trait aux relations entre ces différents genres et aux transformations qui permettent le passage de l'un à l'autre, que nous n'abordons pas alors qu'il y a certainement là matière à réflexion et à inspiration pour toute une génération d'anthropologues¹.

Dumézil et Lévi-Strauss : méthodologie

A mettre en parallèle les définitions les plus générales que Dumézil et Lévi-Strauss donnent de leur méthode, on les tiendrait aisément pour deux représentants d'une seule et même école structuraliste. Ce n'est pas le fait que Dumézil, et non Lévi-Strauss, limite son champ de comparaison à des phénomènes génétiquement liés qui ferait obstacle à un tel rapprochement; d'ailleurs, dans ses *Mythologiques*, Lévi-Strauss adopte un critère qui, pour être plus lâche, n'en est pas moins du même ordre : « De proche en proche, nous gagnerons des sociétés plus lointaines, mais toujours à la condition qu'entre les unes et les autres, des liens réels d'ordre historique ou géographique soient avérés ou puissent être raisonnablement postulés² », tandis que Dumézil, affirme à l'occasion, que « le lieu d'union de où, par

1. On trouvera un essai d'application de la méthode de Dumézil à un ensemble de traditions politiques, religieuses et littéraires d'une société africaine dans Pierre SMITH, « La Forge de l'intelligence », *L'Homme*, X, 2, 1970, pp. 5-21.

2. *Le Cru et le Cuit*, 1964, p. 9.

un accord dont l'explication nous échappe, les légendes indo-iraniennes sur le Tri-céphale s'éclairent le mieux, est la Colombie britannique, la côte occidentale du Canada »¹. Donc pas de conflit de méthode, mais deux entreprises bien distinctes qui obéissent chacune à des contraintes additionnelles propres. En revanche, un large accord se dessine sur la place respective des méthodes historique et structurale, contre le comparatisme atomiste, enfin sur la conception de l'esprit humain comme source des agencements structuraux. Ces points d'accord — et il en est d'autres — justifient qu'on rapproche les conceptions de Dumézil et de Lévi-Strauss pour les opposer conjointement à celles de la plupart des spécialistes de la mythologie ou de la religion; cependant, lorsqu'on veut définir avec précision et de manière non plus négative mais positive ce qui les réunit, la tâche se complique.

Tout d'abord, il n'est pas facile de savoir ce que Dumézil et Lévi-Strauss entendent exactement par le terme de *structure* : le premier n'en dit pas assez, le second en dit presque trop. La différence générale entre l'analyse structurale et d'autres types d'analyse qui font eux aussi appel (implicitement au moins) à la notion de structure semble être la suivante : pour toutes, une structure est un ensemble de propriétés sur un ensemble d'objets, tel que cet ensemble d'objets puisse être (au moins partiellement) décrit au moyen de ces propriétés. L'analyse structurale, elle, commence non pas quand on démontre d'un ensemble d'objets qu'il fait ainsi système, mais quand, passant à un niveau ultérieur d'abstraction, les propriétés du premier niveau sont traitées comme des objets dont on démontre le caractère à nouveau systématique. Le propre de l'analyse structurale est d'étudier les rapports entre structures. Si une telle définition suffit à opposer les analyses structurales à celles qui ne le sont pas, elle laisse encore ouvert un univers de possibilités divergentes aux analyses structurales elles-mêmes.

Ainsi les critères d'adéquation et d'évaluation des analyses peuvent considérablement varier. A cet égard, on ne saurait opposer Dumézil et Lévi-Strauss qui, demeurant volontairement aussi vagues l'un que l'autre dans leurs formulations, aussi intuitifs dans leur pratique, demandent simplement à leur lecteur de reconnaître avec eux que leurs analyses dégagent de nouvelles propriétés des phénomènes étudiés et permettent de rapprocher des faits qui ne semblaient pas être passibles d'un même traitement. S'ils circonscrivent leur objet, ils ne lui assignent pas de limites précises à l'intérieur desquelles ils devraient, au moins en principe, en rendre compte intégralement. De ce fait, le champ d'application des hypothèses tend à être étendu tautologiquement aux données qui s'y conforment; aucune n'a, à strictement parler, valeur de contre-exemple et il est pour le moins difficile d'évaluer deux théories l'une par rapport à l'autre alors que leurs domaines ne se recouvrent que partiellement. Cela dit, on aurait tort de faire particulièrement grief aux structuralistes de cet état de choses caractéristique des sciences humaines dans leur ensemble, lorsque c'est justement la relative précision de leur démarche qui le rend plus évident.

Les méthodes structuralistes peuvent encore différer par la forme générale qu'elles assignent aux modèles. Mais, lorsqu'à cet égard les préalables méthodologiques ne sont pas posés de manière explicite et convaincante, on doit toujours se demander si les différences de structures ne tiennent pas plutôt au contenu et à l'orientation empirique des hypothèses. On aurait tort par exemple d'opposer du point de vue de la méthode le schéma d'ensemble dumézilien de l'idéologie indo-européenne au modèle général des mythes selon Lévi-Strauss car ils répondent à des préoccupations bien éloignées.

1. *Horace et les Curiaces*, 1942, p. 128.

La part des considérations méthodologiques devient sans doute plus grande lorsqu'il s'agit de définir les hiérarchies des niveaux d'abstraction. Chez Dumézil, il y a une hiérarchie unique et immuable de trois niveaux d'abstraction dont deux sont explicites et constamment parcourus et le troisième, quoiqu'implicite, parfaitement discernable : un ensemble de propriétés structurales est dégagé dans chaque corpus particulier à une culture; pour cela on fait appel à une structure générale tripartite de second niveau propre à l'ensemble indo-européen, tripartition qui, envisagée à un troisième niveau d'abstraction, n'est sans doute qu'un cas particulier d'organisation classificatoire de l'idéologie dont il est loisible d'imaginer que, dans d'autres ensembles culturels, elle se réalise comme bipartition ou quadri-partition ou comme une tripartition, mais de type différent. Chez Lévi-Strauss, entre la première mise en relation des faits et ce niveau ultime et hypothétique où toutes les productions culturelles seraient ramenées au fonctionnement de l'esprit humain, il faut concevoir de multiples niveaux d'abstraction organisés non pas en une mais en plusieurs hiérarchies, dont la structuration elle-même n'est pas donnée mais constitue bien plutôt un objet à découvrir.

Un choix méthodologique encore plus significatif est celui des types de relations structurales qui sont considérées. Chez Dumézil il s'agit essentiellement des relations structurales d'association et de parallélisme; un ensemble de thèmes culturels est ainsi associé à une des trois fonctions et à l'intérieur de chaque fonction à l'un de ses aspects pour des raisons qui peuvent relever de la métonymie ou de la métaphore et qui sont toujours « positives »; entre les schémas trifonctionnels ainsi dégagés, ou entre des récits qui s'y rattachent, on démontre, comme on l'a vu plus haut, qu'*en dépit* de certaines différences il existe suffisamment de similitudes et dans les détails eux-mêmes et dans la manière dont ils sont ordonnés pour que l'on puisse parler de parallélisme. A ces relations positives Lévi-Strauss, lui, ajoute des relations structurales « négatives » telles qu'opposition et inversion. Sa démarche caractéristique consiste à lier entre eux des thèmes que rien ne semble rattacher non pas en dégageant une similarité sous une apparente différence mais en montrant que la différence elle-même est une relation structurale d'opposition; ou encore à montrer que deux mythes entiers entre lesquels n'existe aucun parallélisme sont néanmoins symétriques mais de manière inverse; à chaque thème dans l'un, correspond son opposé dans l'autre. De manière plus générale, différentes relations structurales jouant tour à tour, substituant à un thème un équivalent ou un opposé qui peuvent être soit symétriques, soit renforcés, soit atténués, il devient possible de lier par une série de transformations des mythes qui, si on les mettait directement en regard, ne présenteraient aucun rapport discernable.

Il ne faut cependant pas oublier que tout rapprochement entre deux mythes n'a jamais, par lui-même, qu'une valeur d'hypothèse. Cette hypothèse, il faut la justifier par des arguments théoriques — et non méthodologiques — qui seuls peuvent donner un sens aux opérations employées en montrant qu'elles équivalent soit, dans une certaine orientation, à une filiation génétique, soit, dans une autre, aux opérations de quelque dispositif mental universel; faute de quoi, on ne démontre jamais que sa propre ingéniosité. Deux stratégies scientifiques sont donc possibles : ou bien, comme Dumézil, on s'en tient à quelques opérations très simples, relativement aisées à justifier par l'argument génétique, d'où peu d'hypothèses générales, mais un matériau analysé avec rigueur. Ou bien, comme Lévi-Strauss, on vise un objectif à plus long terme, on multiplie les opérations et, partant, les hypothèses générales, et l'on utilise le matériau autant et plus qu'on ne le sert.

Dumézil et Lévi-Strauss : théorie

On a, jusqu'ici, essentiellement montré ce que les méthodes des deux grands mythologues avaient de commun et de différent, de complémentaire et de contradictoire; mais, dans les sciences humaines, les options méthodologiques renvoient généralement à des conceptions théoriques insuffisamment explicitées, et il faut maintenant se demander, non plus seulement comment Dumézil et Lévi-Strauss traitent des mythes mais comment ils les conçoivent.

Le premier problème de l'analyse des mythes a toujours été de donner un sens à un discours, en apparence insensé, en découvrant, derrière une signification manifeste et arbitraire, une interprétation masquée, cohérente et nécessaire. Le second problème est de définir les moyens par lesquels la pensée mythique articule la signification manifeste à l'interprétation. Le troisième est de comprendre le pourquoi d'une telle articulation ou, ce qui revient au même, quelle est la place des mythes parmi d'autres formes de discours ou d'expérience. Le contenu propositionnel des récits mythiques est manifestement faux. Peu importe que ceux qui les racontent ou les écoutent « croient » à ces personnages sur-humains ou sub-humains, à leurs actions sans exemple, cette croyance n'est par elle-même la connaissance de rien sinon d'un texte; à moins précisément que ce texte ne traduise (mais comment ?) un contenu latent d'une autre forme (mais laquelle ?) qui ait la valeur d'un savoir (mais sur quoi ?).

Il y a deux grands types de savoir selon qu'il porte sur les catégories (par exemple : « le cheval est un animal », qui est vrai en vertu de la signification des termes employés) ou bien sur le monde (« le cheval fut introduit en Amérique par les Européens », qui est vrai parce que c'est bien ainsi que cela s'est passé). Il est remarquable que, cherchant dans les mythes un savoir dont on ignorait la nature, on ne se soit jamais directement demandé s'il portait sur les catégories ou bien sur le monde. En fait, on a très longtemps considéré comme acquis que les mythes cherchent à expliquer le monde et que les catégories n'y figuraient normalement qu'à titre d'instrument, non d'objet de la signification. Avec l'œuvre de Dumézil s'amorce à cet égard un renversement discret que l'œuvre de Lévi-Strauss conduit presque à son terme; pour ce dernier, en effet, les significations mythologiques « se signifient l'une l'autre », les mythes contiennent comme image du monde celle qui est « déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit », c'est-à-dire celle que détermine préalablement la logique même des catégories; enfin, le monde n'y figure qu'à titre de moyen du discours, « la matière et l'instrument, non l'objet de la signification »¹.

Chez Dumézil, on chercherait en vain des citations du même type. Pour lui l'idéologie trifonctionnelle est bien une conception indo-européenne de la société ou plus précisément des problèmes qui se posent à elle, et des aptitudes sociales et psychologiques qui permettent aux hommes de les résoudre. D'autres, avant lui, avaient vu, dans la mythologie, un discours sur la nature; lui y voit un discours essentiellement sociologique, mais, dans les deux cas, c'est du même type général de savoir qu'il s'agit. Pourtant, un certain glissement s'opère et se confirme dans l'évolution même de son œuvre; tout d'abord, le problème de l'explication génétique des phénomènes, que les mythologues antérieurs mettaient au centre de leur interprétation, cède la place à celui de la description structurale des sociétés; puis, lorsqu'en 1950 Dumézil abandonne l'idée selon laquelle l'idéologie trifonctionnelle décrirait nécessairement une organisation sociale tripartite, les fonctions, les aspects

1. *Le Cru et le Cuit*, pp. 346-347.

apparaissent, autant et plus, comme des instruments conceptuels, comme des catégories au moyen desquelles les Indo-Européens pensent leur vie sociale, que comme des phénomènes effectivement distincts. L'idéologie semblait être un discours, elle prend de plus en plus l'aspect d'un langage.

Or, c'est précisément quand Dumézil et Lévi-Strauss se rapprochent et reconnaissent dans les mythes un savoir qui porte, pour l'un presque incidemment, pour l'autre essentiellement, sur les catégories, que, sur deux points, leurs divergences prennent toute leur signification. Pour Dumézil, il y a un niveau sémantique privilégié, celui des catégories sociologiques et psychologiques; pour Lévi-Strauss, un tel privilège est contraire au principe même de la pensée mythique. Pour Dumézil l'emphase caractéristique des mythes n'est guère plus qu'un procédé expressif; pour Lévi-Strauss elle est aussi fondamentale que la multiplicité des niveaux à laquelle elle est d'ailleurs liée.¹

Lévi-Strauss écrit : « Il est vain de chercher à isoler dans les mythes des niveaux sémantiques privilégiés : ou bien les mythes ainsi traités se réduiront à des platitudes, ou bien le niveau qu'on aura cru affranchir se dérobera pour reprendre automatiquement sa place dans un système comportant toujours plusieurs niveaux »¹. Que le système comporte plusieurs niveaux, Dumézil ne l'ignore pas et a su établir toute une série de correspondance entre eux²; mais il ne doute pas que le niveau où se conceptualisent les fonctions et les aptitudes sociales l'emporte, au moins chez les Indo-Européens. Ainsi, même lorsqu'il étudie un mythe, celui de Loki, qui ne concerne qu'incidemment les trois fonctions, c'est une réflexion sur les formes de l'intelligence qui, à ses yeux, articule l'ensemble du symbolisme mis en œuvre. Les caractères monstrueux et merveilleux de Loki, Dumézil s'attache à les ramener à des réalités sociales communes; certes Loki est un être « en marge », « mais n'est-ce pas une expérience courante... que tout régime comporte ce scandale : l'appétit et le don du savoir éclatant dans un valet, ou dans un bâtard, ou dans un nabot, ou dans un hors-la-loi ? »³; ses rapports avec l'autre monde, ses auxiliaires merveilleux, ses dons de métamorphoses « sont ceux-là même qu'on attribuait volontiers dans notre Moyen Age, aux sorciers et aux sorcières »⁴; son caractère bisexuel et généralement pervers inspire ce commentaire : « De nos jours, la fiche de police de Loki serait chargée... » Dumézil voit ainsi dans les monstres de la mythologie l'exagération expressive d'une réflexion proportionnée toute consacrée à la complémentarité des choses et des catégories. Lévi-Strauss, lui, cherche à montrer que lorsque la mythologie se situe au-delà ou en deçà des objets de l'expérience et des notions qui les décrivent, l'excès de son discours sur le monde répond au débordement du monde sur les catégories.

Si on accepte l'idée que la pensée mythologique met en relief des catégories et marque leurs relations en creusant l'écart qui les sépare, on voit comment le jeu simultané sur l'ensemble des niveaux sémantiques permet une telle emphase : il crée des monstres qui recoupent plusieurs niveaux pour éliminer des hybrides conceptuels qui chevaucheraient plusieurs catégories à l'intérieur d'un seul niveau. Chez Dumézil les monstres s'estompent et la spécificité des mythes cède le pas à une idéo-

1. *Le Cru et le Cuit*, p. 347.

2. Voir notamment l'exposé général que constitue *l'Idéologie tripartite...*

3. *Loki*, pp. 268-269.

4. *Loki*, p. 271.

logie raisonnable qui peut s'exprimer par leur intermédiaire sans y être contrainte et qui leur ôte donc une part de leur nécessité.

Avec Dumézil et Lévi-Strauss on a affaire à deux hypothèses qui, ni l'une ni l'autre, ne sont définitivement confirmées et qui, à bien y regarder, ne portent même pas sur le même objet. Dumézil travaille sur l'idéologie sociale des Indo-Européens et sur les mythes en tant qu'ils expriment cette idéologie; ce n'est donc que de manière incidente, partielle et implicite que sa recherche suppose une théorie des mythes en tant que tels. Lévi-Strauss, lui, part d'un ensemble d'hypothèses sur les mythes eux-mêmes et les développe plus quant à l'articulation des niveaux sémantiques entre eux que quant au rapport entre ces niveaux et le récit¹; quelles que soient les incertitudes qui demeurent, le progrès essentiel qu'accomplit son analyse par rapport à toutes les théories précédentes est que, désormais, tous les éléments du mythe deviennent pertinents, et il n'est plus nécessaire d'évacuer ou de rétrograder ceux qui ne concourent pas à l'expression d'un message d'ordre cosmologique ou sociologique. Mais même si le propre des mythes est de mettre en place des catégories, c'est-à-dire d'introduire, de marquer et d'accentuer une discontinuité qui à la fois contredit l'expérience et la rend intelligible et communicable, cela n'exclut pas qu'ils servent aussi à transmettre un savoir non plus sur les catégories mais bien sur le monde. Or, eu égard à cette fonction secondaire, il devient, non seulement possible, mais même probable que chaque mythe ou groupe de mythes privilégie une thématique particulière. Si tel est le cas, les hypothèses de Dumézil et celles de Lévi-Strauss sont compatibles dans la mesure où leurs objets ne se recoupent que partiellement.

Cette conclusion n'est pas seulement un moyen d'éviter de choisir entre Dumézil et Lévi-Strauss, choix qui, en effet, nous paraît indésirable tant il est clair, d'une part, que l'un et l'autre ont contribué de manière décisive à notre compréhension des mythes, et, d'autre part, qu'il n'y a pas, à ce jour, une théorie du symbolisme (sans laquelle une théorie des mythes n'est guère concevable) qui permettrait d'évaluer une analyse par rapport à l'autre. Cette confrontation nous permet, en revanche, de préciser certaines des conditions auxquelles une telle théorie du symbolisme aura à répondre, et donc d'en circonscrire le champ, tout en suggérant certains moyens d'en hâter le développement.

— Une théorie du symbolisme ne peut se construire qu'en distinguant clairement les propriétés des représentations symboliques qui tiennent au dispositif symbolique lui-même, de celles qui tiennent à leur utilisation idéologique.

— En particulier, il est concevable que le dispositif symbolique n'organise qu'un savoir sur des catégories et que le savoir sur le monde décelé dans les représentations qu'il sous-tend relève non de sa structure mais de la manière dont elle est mise en œuvre et renvoie donc à d'autres facteurs.

— Si tel est le cas, le rapport entre relations de parallélisme et relations d'opposition s'éclaire : toutes deux conservent l'articulation des catégories, mais seules les premières conservent le message sur le monde, l'idéologie.

— Parce que Dumézil s'est essentiellement soucié de montrer comment l'idéologie se maintient, il n'a pas reconnu les transformations du schéma trifonctionnel qui n'en conservent intégralement que l'articulation des catégories mais non la théorie de la société. Pourtant, reconnaître que le schème fixe et idéologique est lui-même sous-tendu par une organisation symbolique susceptible de transformations, c'est,

1. Comme on a essayé de le montrer précédemment : Cf. Dan SPERBER, « Le Structuralisme en anthropologie », dans O. DUCROT et alii, *Qu'est-ce que le Structuralisme?*, 1968, pp. 192-208.

MYTHES

d'une part, corroborer la théorie générale de Dumézil, d'autre part, introduire une hypothèse quant à une structure possible des plans symboliques qui diffère des hypothèses envisagées jusqu'ici et dérive de la théorie dumézilienne des fonctions.

— Parce que Lévi-Strauss fait jouer simultanément dans son œuvre plusieurs types de relations, il est difficile de faire la part de chacune d'entre elles et de les distinguer par leurs implications. En revanche, partir de matériaux analysés selon un seul type de relations qui conserve intégralement l'idéologie — comme c'est le cas dans l'œuvre de Dumézil — et étudier la manière dont d'autres types de relations les réarticulent, devrait aider à spécifier les propriétés de ces relations et à préciser de quelle manière il est licite d'abstraire ce dispositif théorique qu'est le symbolisme de cet ensemble plus concret qui constitue l'idéologie.

Pierre SMITH et Dan SPERBER.