

**ARJUNA ET LA DEUXIÈME FONCTION:
UN POINT CRUCIAL DANS L'ŒUVRE DE DUMÉZIL***

par N.J. ALLEN

(Maître de Conférences à la Chaire d'Anthropologie de l'Asie du Sud
de l'Université d'Oxford)

Traduction: Gilles Schaufelberger

* N.J. Allen, «Arjuna and the second function: a Dumezilian crux», *Journal of Royal Asiatic Society*, Series 3, 9 (3), 1999, pp. 403-418.

Arjuna est de bien des manières le personnage central du *Mahābhārata*, la grande épopée sanskrite. C'est, par ordre de naissance, le troisième des Pāṇḍava, des cinq fils de Pāṇḍu, qui représentent les forces de l'ordre cosmique. Quand finalement, après les humiliations et l'exil, les Pāṇḍava triomphent, le droit d'aînesse prévaut et c'est le frère aîné, Yudhiṣṭhira, qui monte sur le trône, mais pour le reste, Arjuna est généralement un personnage plus important que son consciencieux frère aîné. Ainsi, c'est à Arjuna que Kṛṣṇa adresse son enseignement dans la *Bhagavad Gītā* (*MBh*, VI, 14-40). De plus, bien que Pāṇḍu soit le père des cinq frères, chacun d'eux a son propre *géniteur* divin, et le *géniteur* d'Arjuna est Indra, le roi des dieux dans le panthéon classique. Un article sur Arjuna est un article sur un personnage majeur de la tradition hindoue.

G. Dumézil, le grand comparatiste indo-européen, donne un poids important aux données indiennes (trop important selon certains) et fait appel à une série de sources comprenant les *Veda* et le *Code de Manu*¹. Cependant, si l'on se demande quelle est son analyse du matériel indien la plus connue et la plus soutenue, la réponse est sans doute *Mythe et Épopée I*, un examen comparatiste de deux cent pages de cette grande épopée. Naturellement, Arjuna et son père divin jouent dans cette analyse un rôle proéminent, presque central.

Le comparatisme de G. Dumézil ne peut pas être réduit au trifonctionnalisme. Une grande partie du matériel culturel qu'il examine remonte aux origines communes des locuteurs indo-européens, mais reste sans rapport avec le schéma ternaire bien connu par lequel il pensait que leur idéologie était dominée². Néanmoins, dans son analyse de l'épopée en général, et des Pāṇḍava en particulier, les trois fonctions sont cruciales. Selon le raisonnement, d'abord brièvement proposé par le chercheur suédois Wikander (1948), le frère aîné représente la première fonction, Bhīma et Arjuna la deuxième et la paire cadette de jumeaux la troisième. En plus de ceux qui ne sont pas au courant du travail de G. Dumézil, ou qui n'y adhèrent pas, il y a bien sûr beaucoup hors de France, et quelques-uns en France, qui rejettent énergiquement la notion même de fonction. Mais je suppose que pour la majorité de ceux qui acceptent cette notion, l'interprétation d'Arjuna et de son père divin comme représentants de la deuxième fonction compterait parmi les analyses les plus solides et les mieux établies de G. Dumézil. Au moins depuis les temps védiques, Indra est le dieu guerrier par excellence et, au sein de l'épopée elle-même, Arjuna est

¹ L. Renou 1961. Les différentes analyses de G. Dumézil ont maintenant été synthétisées et d'une certaine manière complétées dans le précieux ouvrage de B. Sergent (1997).

² Les trois domaines constituant ce schéma sont, par ordre décroissant: « la souveraineté avec ses aspects magiques et juridiques, et une sorte d'expression maximale du sacré; la force physique et la vaillance dont la manifestation la plus voyante est la guerre victorieuse; la fécondité et la prospérité, avec toutes sortes de conditions et de conséquences. » (G. Dumézil, 1974, p. 173).

assez clairement le guerrier suprême. De même, il se distingue visiblement de son pieux et peu belliqueux frère aîné d'un côté, et des modestes jumeaux de l'autre. Comment pourrait-on en douter: Arjuna, comme Bhīma, doit appartenir de façon sûre à la fonction qui se définit, à la différence des autres, par la force physique, et particulièrement celle du guerrier.

Le but de cet article n'est pas de rejeter cette interprétation, mais de montrer qu'elle est trop simple. Quand on descend dans le détail, les anomalies s'accumulent, et cela à tel point que la représentation classique de cette fonction, et des relations d'Arjuna avec elle, cessent d'être satisfaisantes. Arjuna et son père divin représentent bien la deuxième fonction, mais ils représentent aussi quelque chose d'autre. Cependant il ne s'agit pas de forger un élément supplémentaire ad hoc. Cet article fait partie d'une série d'autres dans lesquels j'ai montré la nécessité de compléter le tableau dumézilien des trois fonctions et de reconnaître la validité d'une quatrième fonction partagée en deux, une moitié valorisée, une moitié dévalorisée. Ce « quelque chose d'autre » qu'Indra et Arjuna représentent en plus de la deuxième fonction, c'est la partie valorisée de la quatrième fonction.

Interpréter un seul élément comme représentant simultanément deux fonctions peut sembler contraire à toute saine méthode. Dans l'analyse de G. Dumézil, deux éléments ou plus sont souvent assignés à une seule fonction, par exemple les deux jumeaux à la troisième fonction, mais assigner un seul élément, ici Arjuna, à plus d'une fonction peut sembler ouvrir la voie à toutes sortes d'analyses abusives. Cela ne permettrait-il pas de proposer des « analyses » faciles mais vaines, en proposant des combinaisons de fonctions faites à la demande pour répondre aux nécessités du cas étudié ? C'est un danger réel, et si les travaux à la suite de Dumézil veulent gagner sur la carte intellectuelle internationale la place qu'ils méritent (mais qu'ils ne possèdent pas encore), la rigueur méthodologique est cruciale. Cependant, ma proposition est moins folle qu'il n'y paraît, et n'est pas non plus complètement nouvelle. Dumézil lui-même présente certains éléments comme « transfonctionnels », c'est à dire représentant une synthèse de toutes les fonctions. Comme cela s'applique particulièrement aux rois³, et qu'Indra est un roi, cela pourrait être pertinent. Cependant, représenter toutes les fonctions - autrement dit les transcender - est très différent de représenter une fonction et demi parmi les quatre existantes, et je préférerais insister sur le fait que l'interprétation proposée ici s'applique seulement à une combinaison particulière de fonctions dans une aire particulière du monde indo-européen. Si des interprétations semblables sont avancées dans un autre contexte, cela demandera de nouvelles justifications. Plus généralement, bien sûr, les règles et les précédents ne sont pas gravés dans la pierre. Dumézil lui-même insistait sur le

³ « Le roi est l'agent de la synthèse des trois fonctions fondamentales, que les *flamines maiores* au contraire isolent, administrent analytiquement. » (G. Dumézil, 1974, p. 576).

caractère provisoire de ses opinions⁴, et les révisait souvent: j'aime à penser qu'en continuant à bâtir son œuvre et en la modifiant, je la traite comme il l'a fait lui-même.

Interprétation trifonctionnelle

L'analyse fonctionnelle de Dumézil traite toujours de structures plutôt que d'entités individuelles, et Arjuna ne peut être analysé sans référence à ses frères. Commençons par faire une liste des frères Pāṇḍava par ordre de naissance, avec leurs pères divins et la fonction que Dumézil leur attribue:

	fils de:	fonction
Yudhiṣṭhira	Dharma	F1
Bhīma	Vāyu	F2
Arjuna	Indra	F2
Nakula et Sahadeva	Aśvin	F3

Les trois premiers frères sont nés de la première épouse de Pāṇḍu, Kuntī, les jumeaux de la seconde, Mādrī. Bien que certaines différences apparaissent entre les jumeaux, elles sont de trop peu de poids pour être significatives ici. Il faut noter cependant que l'écart entre les fils de Kuntī et ceux de Mādrī est vu par Dumézil comme une des nombreuses expressions de l'écart idéologique qui sépare les deux premières fonctions de la troisième⁵.

Nous découvrons tout de suite le problème qui concerne la deuxième fonction: alors que la première fonction est représentée par un seul frère, fils d'un seul dieu, et la troisième par des jumeaux, fils de dieux jumeaux, la deuxième est représentée par deux héros plutôt différents et deux dieux plutôt différents. Cette dualité dans la deuxième fonction est le problème central de cet article, auquel je reviendrai constamment, sous une forme ou sous une autre.

Dans son analyse trifonctionnelle des cinq frères, G. Dumézil (1968, pp. 53 sq.) utilise quatre types principaux d'arguments:

- I. Les pères divins
- II. Les détails de chaque naissance

⁴ « Je vis - et ce n'est pas si désagréable - avec le sentiment de provisoire et d'éphémère » (G. Dumézil, 1981, p. 40).

⁵ Cet écart est manifeste dans le fossé qui sépare les deux varṇa (ou classe sociale) d'élite, les brahmanes et les kṣatriya du troisième, les vaiśya ou les roturiers.

III. Le comportement caractéristique de chaque frère

IV. Les différents déguisements qu'ils choisissent pour la treizième année de leur exil, quand ils doivent rester incognito.

Plus tard (1968, pp. 111 sq.), il utilise les différents récits de la naissance des cinq frères tels qu'ils sont racontés à l'occasion du mariage polyandrique de Draupadī.

I. Les pères divins. G. Dumézil commence par cet aspect, ce qui s'explique par l'histoire de ses études sur le *Mahābhārata*. Pendant la seconde guerre mondiale, son travail de comparatiste sur la théologie des indo-européens l'avait conduit à porter son attention sur un groupe particulier de dieux védiques: attestés d'abord dans une inscription hittite du 14^{ème} siècle avant J.-C., et présents dans un certain nombre de passages des *Veda*: ce groupe était composé de Mitra-Varuṇa, d'Indra et des Nāsatya (les Aśvin). Ils représentaient respectivement la première, la deuxième et la troisième fonction. En 1947, Wikander comparait cette liste à celle des géniteurs divins de la grande épopée, et bien que les ressemblances n'aillent pas jusqu'à l'identité, elles étaient suffisamment claires pour ouvrir le *Mahābhārata* au comparatisme indo-européen. Mitra et Varuṇa sont généralement associés en tant que gardiens de l'ordre cosmique sacré, et peuvent facilement être considérés comme des précurseurs de Dharma, la divinité classique hindoue. Vāyu, dérivé d'un ancien dieu de la guerre indo-iranien était étroitement associé avec Indra (G. Dumézil, 1968, pp. 47-48) et les deux listes se terminent avec les modestes jumeaux.

Si cette analyse fonctionnelle des dieux est vraie, elle suggère une analyse similaire des héros. Cependant, puisque l'interprétation du roi des dieux fait partie de notre problème (comme cela deviendra clair), nous risquons de nous trouver devant un cercle vicieux, et nous devons passer à l'argument suivant.

II. Récits des naissances. Par suite d'une malédiction, Pāṇḍu ne peut personnellement féconder ses épouses, mais heureusement Kuntī peut exploiter un don que lui a accordé un certain sage, de faire venir les dieux de son choix comme amants.

Pāṇḍu veut que son premier fils soit juste et Kuntī fait venir Dharma. À la naissance, une voix désincarnée annonce que l'enfant deviendra le plus grand des défenseurs du *dharma*. Pāṇḍu veut que son deuxième fils soit fort, et la voix proclame dûment Bhīma le plus fort des forts.

La troisième fois, ce que désire Pāṇḍu, c'est un fils supérieur qui dominera le monde (*MBh*, I, 114, 15)⁶. En ayant cela à l'esprit, Pāṇḍu se rappelle qu'Indra

⁶ Les références sont celles de l'Édition Critique. La traduction anglaise de J.A.B. van Buitenen (1973-1978) de cette édition peut s'avérer utile. Pour une présentation des études sur le *Mahābhārata* en général, voir J. Brockington, 1998.

est le roi des dieux, et le meilleur d'entre eux. Cette foi-ci, une préparation spéciale est nécessaire: Kuntī jeûne une année entière, et Pāṇḍu se livre à l'ascèse (*tapas*), se tenant debout sur un seul pied. Indra répond en temps voulu, et à la naissance, la voix prophétise longuement la future grandeur d'Arjuna et ses prouesses militaires. L'événement est célébré par un rassemblement des habitants du ciel.

Kuntī refuse d'allonger la série de ses propres fils, mais se laisse persuader de laisser Mādri utiliser - une seule fois - le don, et celle-ci choisit les Aśvins. Ses jumeaux sont d'une beauté incomparable.

Ces arguments nous amènent directement au cœur du sujet. Les attributs différents de Yudhiṣṭhira, de Bhīma et des jumeaux - justice, force et beauté - se conforment parfaitement à la définition des fonctions et ne posent aucun problème pour une interprétation trifonctionnelle. Mais qu'en est-il d'Arjuna? S'il appartenait sans problème à la deuxième fonction, il ressemblerait à Bhīma et se caractériserait par la force physique du guerrier. Mais ce n'est pas le cas. En fait, ce que désire Pāṇḍu, ce n'est pas un autre guerrier, mais une sorte de « superman », un équivalent humain du roi des dieux. Il est vrai que la voix désincarnée prédit la gloire militaire d'Arjuna, mais ce n'est pas ce que voulait Pāṇḍu, et la prophétie ne suggère aucune ressemblance particulière entre Bhīma et Arjuna. Plutôt le contraire. Alors que les compte rendus des naissances de Yudhiṣṭhira et de Bhīma diffèrent à peine, sauf sur les attributs des enfants, quand nous en arrivons à Arjuna, l'histoire est complètement différente. En dehors du manque de définition claire de son excellence, il n'y a que la naissance d'Arjuna qui est préparée par un rituel et célébrée par les habitants du ciel, et le récit en est deux ou trois fois plus long qu'aucun des autres. Ainsi, bien que les trois frères partagent la même mère, Arjuna est à part. C'est la première évidence du malaise que l'on éprouve à le voir représenter seulement la deuxième fonction.

III. Comportement général. Comme je l'ai noté, Yudhiṣṭhira devient finalement roi par droit d'aînesse. Ce n'est certainement pas à cause de ses qualités évidentes de chef, ou par suite de sa propre ambition: s'il avait le choix, il aimerait mieux se retirer dans la forêt (G. Bailey, 1983). Sa principale qualité est son dévouement au devoir, et il est un piètre guerrier.

Bhīma est bien différent. De forte constitution, avec l'appétit gargantuesque correspondant, il aime combattre et brandit une énorme massue - on peut penser de lui que c'est un dur. Le comportement des deux premiers frères diffère ainsi nettement, comme la première fonction de la deuxième. Quant aux jumeaux, l'intrigue fait à peine appel à leur belle apparence, et leur caractéristique la plus évidente est leur subordination à leurs aînés. Leur place dans cette séquence évoque la troisième fonction, et leur dualité même renforce

probablement cette appréciation, mais notre raisonnement repose pour l'essentiel sur d'autres arguments que leur comportement⁷.

Mais que peut-on dire du comportement habituel d'Arjuna? Il n'a pas la spécificité unidimensionnelle de ses frères aînés, mais sa qualité la plus remarquable est peut-être sa suprématie sur le champ de bataille. Cet argument, bien sûr, le placerait dans la deuxième fonction, mais, comme je le montrerai plus tard, il a moins de poids que l'on pourrait penser.

IV Déguisements. Au début du Livre IV, les frères choisissent leurs déguisements comme suit:

- Yudhiṣṭhira se présente comme un brahmane - le représentant par excellence de la première fonction.
- Bhīma choisit trois rôles. Comme lutteur et dompteur d'éléphants, il fait évidemment usage de sa force physique, mais il est aussi cuisinier. Ce dernier rôle va peut-être avec l'appétit qui accompagne son physique impressionnant.
- Les jumeaux se présentent comme spécialistes en bétail, respectivement chevaux et bovins. Depuis les temps védiques, ce sont là les formes principales de richesses, et Sahadeva se déguise explicitement en *vaiśya*, un membre de la classe correspondant à la troisième fonction. Les deux mettent l'accent sur leurs talents vétérinaires, un trait qui fait écho aux talents médicaux des Aśvins.

Pour ces quatre frères, l'interprétation trifonctionnelle ne pose pas de problème, mais, de nouveau, le tableau est différent quand on considère Arjuna. Il se présente lui-même comme un eunuque, un professeur de chant et de danse et un conteur. Il n'est pas évident de savoir quoi faire de cette combinaison, mais une chose est certaine: on ne peut pas établir un lien direct avec la deuxième fonction. La seule chose que G. Dumézil (1968, pp. 72-73) trouve à dire, c'est que dans le *R̥g Veda* également, Indra apparaît occasionnellement comme danseur. Bien que ceci soit intéressant, le lien entre Arjuna et la deuxième fonction, de même que dans l'argument I, n'est pas seulement indirect, mais il dépend entièrement de l'interprétation que l'on donne d'Indra.

V. Autres récits des naissances. La tradition épique offre plusieurs justifications de la polyandrie des Pāṇḍava - une combinaison maritale inacceptable pour l'orthodoxie hindoue. Parmi celles-ci, la suivante:

Les trois péchés d'Indra. Cette histoire apparaît de façon très brève dans l'épopée elle-même (J. Scheuer, 1982, p.120) et est incluse dans le texte

⁷ Dont le mode de mariage asurique (*āśura*) de leur mère, qui implique le paiement d'un droit nuptial du côté du fiancé) et qui est lié à la troisième fonction (G. Dumézil, 1968, pp. 74-76; N.J. Allen, 1996a, p. 14 sq.).

principal de l'Édition Critique. Mais la version plus complète utilisée par G. Dumézil (1968, pp. 113-116; 1985, pp. 86 sq.) provient du *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, 5, 1-24, et est présentée en trois parties par Dumézil:

Première partie. Indra commet trois péchés, et chaque fois qu'il pêche, une de ses qualités ou composantes le quitte pour entrer dans un autre dieu. Ainsi, quand il tue le brahmane Triśiras, sa force spirituelle ou sa majesté (*tejas*), ou tout au moins une grande partie, le quitte et entre dans le dieu Dharma. Le père de Triśiras, en deuil, décide de venger son fils, et engendre le puissant démon Vṛtra. Indra, terrifié, fait un pacte d'amitié avec celui-ci, mais ensuite le tue traîtreusement. Sa force physique (*bala*) le quitte et entre dans Vāyu. Enfin, Indra prend l'apparence d'un brahmane et séduit la femme de celui-ci. Sa beauté physique (*rūpa*) le quitte et entre dans les Nāsatya (= Aśvin).

Deuxième partie. Le dieu a perdu sa droiture (*dharma*) et sa majesté, sa force et son bel aspect, et les démons décident d'en prendre avantage. Ils s'incarnent en princes, en tel nombre que la Terre se sent opprimée et se plaint aux dieux.

Troisième partie. En réponse à la plainte de la Terre, les dieux prennent également des formes humaines. Dharma engendre Yudhiṣṭhira en utilisant la majesté d'Indra et Vāyu engendre Bhīma en utilisant la force d'Indra. La moitié restante de l'énergie (*vīrya*) d'Indra est utilisée pour Arjuna. Mādrī enfante les jumeaux, dotés de la beauté d'Indra. Ainsi Indra descend sur terre en cinq parties et (en épousant les Pāṇḍava) Draupadī devient réellement l'épouse du seul Indra.

La première partie illustre « les trois péchés du guerrier », un thème bien connu dans les études duméziliennes et fondamental, par exemple, chez D. Dubuisson (1986, pp. 137 sq.). Chaque péché se rapporte clairement à une fonction différente: tuer un brahmane est une attaque impie sur le représentant humain du sacré; tuer par trahison un ennemi que l'on craint viole l'éthique du guerrier; l'adultère est une offense dans le domaine de la sexualité et concerne donc la troisième fonction. Si les péchés sont liés aux trois fonctions, il en va de même des pertes correspondantes. Cela est évident pour les pertes 2 (*bala*) et 3 (*rūpa*), et s'il reste un doute concernant la perte 1 (*tejas*), il est levé par le *śloka* 14 qui couple *dharma* et *tejas*. De toutes façons, *tejas* remplit la niche de la première fonction dans le rituel de l'*aśvamedha* (G. Dumézil, 1968, pp. 118-119) et un grand nombre de preuves supplémentaires sont apportées par A. Hildebeitel (1976, pp. 215-217). Mais ce qui m'intéresse ici dans mon optique, ce sont les traitements différents réservés à Vāyu et Indra, les pères de Bhīma et d'Arjuna. Vāyu, comme Dharma et les Aśvins, est lié à un seul péché, une seule perte et une seule fonction. Pas Indra. Il commet les trois péchés, souffre les trois pertes et est lié aux trois fonctions.

Dans la troisième partie, l'attention se déplace des dieux à leurs incarnations, et le contraste est moins marqué. Les cinq frères sont traités dans l'ordre normal, en commençant par l'aîné, et nous apprenons quelle part de lui-même Indra a utilisé pour créer Arjuna. Cependant, le contraste n'a pas

disparu: la force (*bala*) de Bhīma lui vient indirectement d'Indra, via Vāyu, tandis que la vaillance (*vīrya*) d'Arjuna lui vient directement de son père.

La conclusion de la troisième partie est également importante. Contrairement aux apparences, Draupadī n'épouse pas plusieurs hommes, puisque ses maris sont tous en définitive des incarnations du seul Indra pécheur. Indra est ainsi placé sur un niveau conceptuel différent de celui de Vāyu: il représente le tout, alors que Vāyu ne représente qu'une partie.

Une autre histoire de naissance met l'accent sur un point très similaire: bien qu'elle n'apporte rien de nouveau à l'analyse trifonctionnelle, elle mérite d'être insérée ici sous forme résumée (G. Dumézil 1968, pp. 111-113):

Les cinq Indra (*MBh*, I, 189, 1 sq.). Indra remonte le Gange jusqu'à l'Himālaya. Là, il est emprisonné par Śiva dans une grotte avec quatre autres Indra des ères précédentes. Pour s'échapper, ils doivent tous être incarnés en êtres humains. Les Indra précédents demandent à être engendrés par Dharma, Vāyu, Indra et les Aśvins, mais l'Indra de notre ère entreprend d'être lui-même le géniteur, c'est-à-dire d'engendrer directement Arjuna.

Ici aussi, Arjuna se trouve à l'écart des autres frères, juste comme Indra se trouve à l'écart des autres dieux.

Concluons. À première vue, interpréter Indra et Arjuna comme représentants de la deuxième fonction paraît satisfaisant. Le puissant Indra, « l'incomparable guerrier céleste » (G. Dumézil 1968, p. 52), est fameux pour ses victoires et il est fréquemment associé à Vāyu, l'ancien dieu de la guerre (G. Dumézil 1977, p. 228). Dans la liste canonique des dieux, il précède les Nāsatya, apparemment sans équivoque de la troisième fonction, et il suit Mitra-Varuṇa, apparemment sans équivoque de la première⁸. Comme cela a été annoncé à sa naissance, le fils d'Indra devient le plus grand des héros (*vīryavatāṃ śreṣṭha*, *MBh*, I, 114, 34) et par l'ordre de naissance il est voisin de Bhīma, apparemment sans équivoque de la deuxième fonction, et il précède les jumeaux, apparemment sans équivoque de la troisième fonction. Il est fait de la vaillance (*vīrya*) d'Indra. Ainsi, à la fois pour le héros et pour son père divin, les inclure dans la deuxième fonction est parfaitement justifié.

Cependant, il y a plus. Limitons nous tout d'abord aux héros: j'ai déjà montré à plusieurs reprises qu'alors que Yudhiṣṭhira, Bhīma et les jumeaux formaient un groupe clairement trifonctionnel, Arjuna avait tendance à se tenir à l'écart. L'histoire de sa naissance est considérablement différente de celle des leurs, son excellence généralisée contraste avec leurs valeurs plus spécifiques et son déguisement n'est pas clairement relié à aucune des trois fonctions de même que dans l'argument V, sa naissance n'est liée à aucun des péchés d'Indra.

⁸ La nature ultime de Varuṇa et son origine me semblent problématiques.

Plus précisément, les liens d'Arjuna avec son frère représentant de la deuxième fonction, ne sont pas particulièrement étroits. Arjuna et Bhīma agissent occasionnellement ensemble, comme par exemple dans le conflit à la suite du gain de Draupadī (*MBh*, I, 114, 34), mais une telle association n'est pas particulièrement caractéristique. Ils ne se tiennent pas ensemble comme le font les jumeaux qui, ne sont pas seulement nés ensemble, les seuls fils de Mādri, mais qui tendent à être traités en parallèle par la suite. Le contraste entre les deux représentants de la deuxième fonction et les deux de la troisième est encore plus frappant si l'on se rappelle les définitions de ces deux fonctions. La notion même de la troisième fonction a été parfois critiquée pour l'étendue des concepts qu'elle embrasse, tandis qu'à la deuxième fonction on donne généralement la définition la plus claire et la plus courte des trois. Bien que la notion d'une troisième fonction *fourre-tout* soit erronée, le contraste entre les deux définitions est réel, et pourrait suggérer que les deux personnages représentant la troisième fonction diffèrent plus entre eux que ceux représentant la deuxième. Mais ce n'est certainement pas le cas ici.

Bien sûr, G. Dumézil n'ignore pas le contraste entre Bhīma et Arjuna. Wikander avait déjà montré que les protégés de Vāyu étaient « plus sauvages, plus brutaux, plus solitaires » que ceux d'Indra - des caractères approximativement illustrés en Grèce par Hercule et Achille (1968, p. 48). Autre part, G. Dumézil parle de Bhīma et d'Arjuna comme représentant l'aspect brutal et l'aspect chevaleresque de la force guerrière, aspects que le *R̥g Veda* rassemble dans le seul Indra (1985, p. 17; p. 71) ou les différencie comme le brutal porteur de massue et le chevaleresque archer (1987, p. 142). Ces formulations qui ont été reprises par d'autres, notamment par Ch. Vielle (1996), rendent une partie de la réalité, mais suggèrent un trop grande symétrie entre les héros: elles ne sont pas simplement deux variantes équivalentes du guerrier de la deuxième fonction.

Cela est rendu suffisamment clair par le fait, déjà noté, qu'Arjuna diffère de plusieurs manières, non seulement de Bhīma, mais de tous ses autres frères, y compris Bhīma. Mais cela devient encore plus clair si nous nous souvenons que tous les frères sont nés *kṣatriya*, c'est-à-dire guerriers par définition. La supériorité d'Arjuna sur le champ de bataille n'est donc pas une qualité qu'un héros pourrait avoir, comparable à d'autres. Elle représente plutôt au plus haut degré l'essence de tous les guerriers, en particulier celle de tous les frères Pāṇḍava. Dans leur état de guerrier, les autres se spécialisent en piété, muscles et bel aspect; Arjuna n'a pas de spécialisation, il personnifie son état lui-même, et dans ce sens son excellence se situe à un niveau hiérarchiquement supérieur à celui de Bhīma.

Au niveau divin, une asymétrie comparable existe entre Vāyu et Indra, asymétrie que l'on voit le plus clairement dans l'argument V et dans l'histoire apparentée des cinq Indra. Vāyu contribue seulement à la naissance de son propre fils, tandis qu'Indra, seul ou avec ses prédécesseurs homonymes, contribue à la

naissance de tous les cinq. Dans son engendrement, Vāyu utilise la force (*bala*) dérivé d'Indra, tandis qu'Indra utilise ses propres ressources. On peut exprimer cela sous la forme: Indra/Vāyu - tout/partie.

Perspective quadrifonctionnelle

La méthode de Dumézil est basée avant tout sur une recherche du schéma triadique hérité des indo-européens, mais puisqu'elle postule que la première fonction peut être divisée en deux aspects (classés sous Mitra et Varuṇa), c'est qu'elle reconnaît parfois des schémas tétradiques également hérités. D'autres phénomènes tétradiques, sans parler de phénomènes pentadiques, placent le trifonctionnaliste devant des problèmes qu'il résout généralement en élaborant des hypothèses ad hoc. Cependant des structures pentadiques sont communes dans le monde indo-européen, et dans certains cas plusieurs comparatistes ont voulu les dériver de schémas proto-indo-européens. Par exemple, ce sont A. et B. Rees qui ont parlé en premier de l'adjonction d'une quatrième fonction « qui, cependant, ne complète pas le tableau (1961, p. 113) » et C. Sterckx se penche également sur les phénomènes pentadiques (1975; 1992). Cependant, on a eu tendance à placer des éléments additionnels en bas de la hiérarchie, alors que je me propose de situer la moitié valorisée de la quatrième fonction au dessus de la triade dumézilienne, et sa partie dévalorisée en dessous. Là où la quatrième fonction est présente (ce qui n'est pas le cas dans tous les contextes), sa moitié valorisée recouvrira la notion de souveraineté, qui devra donc être retirée de la définition de la première fonction.

Une telle modélisation n'a d'intérêt que si elle correspond à la réalité ou tout au moins aux textes. Nombre de mes articles précédents ont cherché à montrer les avantages d'une quatrième fonction bipartite dans l'analyse du matériel provenant du Nuristan, de la Grèce, de l'Inde et de Rome (par exemple, N.J. Allen 1996a, 1996c et 2002d) et, pour éviter les répétitions, j'en présenterai ci-dessous quelques résultats choisis avec quelques commentaires:

contexte	F4+	F1	F2	F3	F4-
1. Prêtres romains	rex sacrorum	fl. dial.	fl. mart.	fl. quir.	pontifex
2. Divinités associées	Jupiter	Fides	Mars	Quirinus	mânes
3. Origine des varṇa	Puruṣa	bouche	mains	cuisse	pieds
4. Société hindoue	roi	brahmane	kṣatriya	vaiśya	śūdra

Les lignes 1 et 4 se réfèrent à l'article de Dumézil qui a fait connaître la théorie trifonctionnelle en 1938. Dans les deux cas, l'accent était mis sur les trois éléments centraux de la ligne, les trois *flamines maiores* et les trois *varṇa* de deux-fois-nés, et la comparaison s'appuyait sur le fait que les deux triades apparaissaient dans les textes avec leurs membres en ordre décroissant de rang, et que les occupants d'une position donnée dans les deux listes avaient quelque chose en commun. Le premier *flamen* correspond au premier *varṇa*, le deuxième au deuxième, le troisième au troisième. Plus tard, quand le travail de G. Dumézil avança, le facteur commun dans chaque position fut appelé « fonction » et on lui donna une définition explicite.

Jusque là, tout va bien, mais la comparaison n'a pas été poussée assez loin. Les trois *flamines* sont inclus dans le quintuple *ordo sacerdotum*, et le mythe de l'origine des *varṇa* (*Rg Veda*, X, 90, 11) peut également être représenté de manière quintuple. Tout d'abord, il y avait le Puruṣa, l'Homme Primordial; ensuite, au fur et à mesure qu'il était démembré, les deux-fois-nés et les *sūdra*, rituellement exclus, naissaient de parties de son corps de plus en plus basses. Ainsi, les deux triades sur lesquelles Dumézil s'était penché étaient des sous-structures insérées à l'intérieur de groupes pentadiques.

La quatrième fonction, comme les autres, nécessite une définition et j'ai proposé de dire qu'elle se rapporte à ce qui est autre, en dehors ou au delà du domaine des fonctions classiques. La transcendance, le tout par rapport aux parties, est une des formes d'une telle altérité. Cette définition a été obtenue, non pas a priori, mais par une réflexion sur les extrémités des lignes du tableau ci-dessus et de nombre d'autres.

Mais pourquoi poser une quatrième fonction divisée en deux plutôt qu'une quatrième et une cinquième fonction? En pratique, ceux qui sont en dehors sont souvent sujets à des évaluations contradictoires - admirés ou méprisés, salués comme des dieux ou réduits à l'esclavage - et une ambiguïté similaire plane sur le concept durkheimien du sacré: ce qui se distingue du profane peut être soit le « bon » sacré, soit le « mauvais ». Mais il ne s'agit là que de suggestions. Une meilleure raison est que les représentants valorisés et dévalorisés de la quatrième fonction semblent très souvent être plus proches l'un de l'autre qu'ils ne le sont des représentants des autres fonctions. Cela semblera moins étrange si l'on remplace le modèle linéaire de la structure pentadique par un modèle circulaire, consistant soit en un cercle divisé en cinq segments, soit en un centre et en quatre secteurs périphériques. Un exemple de la proximité de ces deux demi-fonctions sera donné plus loin (en liaison avec Karṇa).

Pour l'instant, je me préoccuperais surtout des aspects valorisés de la quatrième fonction. Dans le tableau ci-dessus, ils figurent dans la colonne qui, pour Rome, contient à la fois Jupiter, le roi des dieux, et le rex sacrorum, généralement compris comme le continuateur sacerdotal du roi pré-républicain. Puruṣa, tout en n'étant pas

particulièrement une figure royale, représente la totalité de la société hindoue, dans un sens génésique et mythique, tandis que le roi en fait autant dans un sens synchronique et pratique, comme on le voit dans la ligne 4.

Ceci m'amène à un paradoxe. D'un côté, il est évident que, quelles que soient les spécificités culturelles de chaque cas particulier, le roi représente la totalité de la société et se trouve sur un niveau conceptuel différent de celui de ses sujets. Sa transcendance le qualifie comme représentant (valorisé) de la quatrième fonction. D'autre part, l'idéologie hindoue le classe régulièrement comme un *kṣatriya*, ce qui le place dans la deuxième fonction. La seule solution (N.J. Allen, 1996b) est de considérer que le roi combine les deux, ou participe aux deux, et la question pour le reste de cet article est de savoir si la même solution peut nous aider à comprendre Arjuna et son père divin.

Arjuna et la quatrième fonction

Quand j'ai examiné l'interprétation trifonctionnelle des cinq frères, j'ai trouvé à plusieurs reprises qu'Arjuna n'était pas comme les autres. Sa naissance était différente de celle des autres, son excellence était difficile à identifier, son déguisement n'avait pas de rapport avec les fonctions classiques, sa conception n'était pas liée aux péchés d'Indra. D'un côté il est par excellence un membre de la pentade, de l'autre il se tient à part du groupe structuré. Cette hétérogénéité relative, ce particularisme, le qualifie comme appartenant à la quatrième fonction.

Pour autant que ces manifestations de sa différence aient un thème commun, ce serait leur relation à la totalité. Si son excellence est générale, c'est parce qu'elle est en rapport avec l'essence du guerrier, partagée par tous ses frères, quelle que soit leur orientation particulière. Le père divin qui l'a engendré directement a engendré les autres indirectement; ainsi, c'est Arjuna qui est le plus immédiatement en rapport avec la source des Pāṇḍava en tant que groupe. Sinon (dans l'histoire des cinq Indra), ce sont les différentes formes de son père qui constituent cette source. On peut considérer les choses de bien des points de vue, comme le fait l'épopée, mais la conclusion est claire: le rapport d'Arjuna avec ses autres frères est celui du tout avec les parties, il n'est pas simplement un membre d'une séquence pentadique.

Ce lien avec des concepts de totalité place Arjuna directement dans l'aspect valorisé de la quatrième fonction, et donc, comme nous l'avons vu, l'aligne sur la notion de royauté. Même sans cette notion de quatrième fonction, Arjuna est, bien sûr, directement associé à la royauté via son père divin. Dans la tradition hindoue, des titres tels que roi (seigneur, maître, chef) des dieux sont loin d'être le monopole d'un seul dieu et sont distribués de manière différente dans des textes d'époques

différentes. Dans le *Rg Veda*, la royauté d'Indra n'est qu'un de ses nombreux attributs (A. A. Macdonell 1898, p. 58), et cette étiquette est attachée couramment à nombre d'autres dieux, notamment Agni, Soma, Varuṇa et autres Āditya (Voir B. Schlerath, 1960). Cependant, dans l'ensemble, Indra est certainement plus digne qu'aucun autre dieu d'être le roi des dieux, l'équivalent indien de Zeus ou de Jupiter. W.D. O'Flaherty (1975, p. 56) commence ainsi le chapitre qui le concerne: « La mythologie du dieu Indra, roi des dieux, guerrier des dieux, dieu de la pluie commence avec le *Rg Veda* ». Et c'est bien ainsi, comme roi et chef des dieux (*rājā devānām ... pradhāna ... devarājā*, *MBh* I, 114, 17; 24), que Pāṇḍu pense à Indra quand il projette son troisième fils. Comme incarnation d'Indra, Arjuna participe de la royauté dès sa naissance⁹.

Au niveau humain, bien qu'Arjuna ne soit pas roi, le sentiment qu'il devrait l'être n'est pas nouveau. G. Dumézil (1968, p. 121) lui-même note les diverses formes d'éminence qui caractérisent Arjuna et le distinguent de ses frères, le reliant au caractère très en vue d'Indra dans la religion védique et pré-védique. Plus tôt, dans le même ouvrage (*ibid.*, p. 56), il montre Pāṇḍu « embarrassé » par la superposition de deux mythologies, la mythologie védique où Indra est fort et la mythologie hindoue classique où il est roi. Revenant sur le même argument (*ibid.*, p. 151), il décrit comme maladroite (*une gaucherie*) la façon dont le poète le traite: c'est un passage dans lequel le poète hésite (*broncher*), et où la confusion se fait sentir. En d'autres mots, malgré quelques réserves possibles sur sa formulation, Dumézil sent très correctement qu'à la fois le dieu et son fils possèdent deux facettes et que le lien entre ces deux facettes est problématique. Cependant, privé de la notion de quatrième fonction, il manque du vocabulaire analytique pour identifier ces deux facettes, et il se contente de considérer qu'Arjuna représente simplement la deuxième fonction (chevaleresque).

Approchant ces questions d'un point de vue purement indologique et nullement comparatiste, M. Biarreau, l'éminente spécialiste française de la grande épopée, évite complètement la théorie dumézilienne des fonctions, mais, elle aussi, elle relie catégoriquement Arjuna à la royauté. En dépit du fait que c'est Yudhiṣṭhira qui apparaît comme roi dans le récit, « l'épopée fait d'Arjuna le personnage idéal du roi » (M. Biarreau 1982, p. 88). Tout indique qu'il est « symboliquement » le roi (*ibid.* 1985, p. 100), y compris son nom de *Kirīṭin* (Le Couronné)¹⁰. J. Scheuer, l'élève de Biarreau, propose de considérer Arjuna comme le roi par excellence (1982, p. 59, note 28). C'est Arjuna qui, « en conformité avec son royal personnage », gagne la main de Draupadī qui devient la femme de tous les Pāṇḍava.

⁹ Au contraire, le père de Bhīma, Vāyu, est traité par B. Schlerath (1960, pp. 22 sq.) dans la rubrique des dieux dont les liens avec la royauté sont rares (et sans doute insignifiants).

¹⁰ Il a reçu sa *kirīṭa* « sa couronne, son diadème » d'Indra en personne quand il lui a rendu visite dans le ciel (cf. R. Katz 1989, p. 284).

En conclusion, malgré sa position dans l'ordre des naissances et ses autres caractéristiques le désignant comme appartenant à la deuxième fonction, Arjuna appartient aussi à la quatrième fonction. Dans le tableau ci-dessus, son nom aurait pu figurer dans la colonne la plus à gauche, avec le *rex sacrorum* romain.

Les arguments développés jusqu'ici dans cet article sont essentiellement tirés de passages du *Mahābhārata* utilisés par G. Dumézil (1968) pour illustrer son analyse trifonctionnelle des Pāṇḍava. Mais il y a sûrement d'autres arguments influant sur l'interprétation d'Arjuna. Tout d'abord, j'examine un sujet discuté par G. Dumézil en 1968 (pp. 125 sq.), puis d'autres passages de l'épopée.

Le frère aîné non reconnu

Si la quatrième fonction est normalement composée de deux moitiés bien différentes, et qu'Arjuna représente la moitié valorisée, on peut s'attendre à trouver la moitié dévalorisée. Bien évidemment, cette niche ne peut être remplie par aucun des frères Pāṇḍava mentionnés jusqu'ici, car les jumeaux appartiennent tous les deux à la troisième fonction et leurs différences ne suffisent pas à faire de l'un d'eux une sorte d'exclus dévalorisé. Mais il existe un sixième personnage, un demi-frère qui n'est pas habituellement compté parmi les Pāṇḍava.

Karṇa est le fils que Kuntī a eu avant son mariage avec Pāṇḍu, alors qu'elle essayait son don en faisant venir Sūrya, le dieu soleil. Le dieu était venu et avait insisté pour la féconder. Karṇa est ainsi le demi-frère maternel d'Arjuna, comme les jumeaux sont ses demi-frères paternels. Pāṇḍu et ses épouses n'ont pas eu d'autres enfants, de sorte que les six membres de cette fratrie forment un tout que l'on ne peut élargir sans changer les critères d'appartenance.

Que Karṇa soit à la fois exclus et dévalorisé, cela est parfaitement clair. Comme sa naissance était illégitime et honteuse, Kuntī l'avait tenue secrète en l'abandonnant au fil de l'eau dans un panier. Il a été recueilli et élevé loin de la cour par des parents adoptifs de basse caste (ils sont *sūta*, cochers ou bardes, une occupation « méprisée par les deux-fois-nés » (*Manu*, 10, 46)) et Kuntī ne le reconnaît publiquement qu'après sa mort. Bien qu'il ait été informé en privé de son identité, il exige de combattre pour les Kaurava, les méchants de l'épopée. Rejeté par sa propre mère, insulté à cause du bas statut social de son père (*MBh*, I, 127, 5-7), allié aux forces du désordre cosmique, c'est un occupant parfait pour la niche qu'il resterait à remplir.

Karṇa, en fait, est un représentant intéressant de cette demi-fonction pour au moins deux raisons. Tout d'abord, il n'est pas dévalorisé dans tous les circonstances: il

possède de solides qualités, comme la loyauté envers ceux qui l'ont aidé et la générosité envers les brahmanes. Il est vrai que si l'on veut retenir entièrement l'intérêt de l'audience, les méchants dans l'épopée ne peuvent être entièrement dépourvus de qualités sympathiques. Mais, plus précisément, son cas illustre le fait que les qualificatifs « valorisé » et « dévalorisé » appliqués aux deux moitiés de la quatrième fonction dépendent l'un de l'autre et ne sont pas absolus - ils peuvent même ne pas s'avérer satisfaisants.

Enfin, Karṇa fournit un exemple de la tendance cohésive des deux moitiés de la quatrième fonction, signalée plus haut: autrement dit, Arjuna et Karṇa ont l'un avec l'autre des rapports qu'ils n'ont avec personne d'autre. Sous bien des aspects, ces deux-là forment vraiment une paire cohérente, d'une façon plus convaincante qu'Arjuna et Bhīma, dont pourtant un trifonctionnaliste pourrait attendre une cohésion particulièrement étroite comme représentants d'une même fonction.

Il est intéressant de se pencher rapidement sur la nomenclature. Un des nombreux noms attribués à Arjuna est *nara*, « homme » (notez l'aspect globalisant ou totalisant de ce nom), tandis que Karṇa est censé incarner l'âme du défunt démon *Naraka*, « Enfer » (*MBh*, III, 240, 19; 32)¹¹. Cependant, la question se complique par le fait qu'Arjuna est associé à Kṛṣṇa, appelé Nārāyaṇa dans ce contexte. Les diverses étymologies de ces noms semblent incertaines. C'est pourquoi, je me contenterai de noter la ressemblance Nara-Naraka.

Plus frappant est le fait qu'Arjuna et Karṇa apparaissent en position centrale dans des listes importantes de cinq éléments montrant une certaine symétrie. La faction des Pāṇḍava possède un seul général (Dhṛṣṭadyumna), mais elle est centrée sur les cinq frères. La faction des Kaurava est centrée sur Duryodhana, mais fait appel à cinq généraux l'un après l'autre. Arjuna est le troisième frère Pāṇḍava, Karṇa est le troisième général Kaurava (*MBh*, I, 1, 65-66.)¹². Quand les deux factions sont comparées à deux arbres, Karṇa et Arjuna sont associés tous les deux au *skandha*, au tronc (*MBh*, I, 1, 65-66).

Les deux héros ont aussi un lien étrange avec la royauté. Comme on s'en souvient, Arjuna, fils du roi des dieux, est un roi virtuel, ou symbolique. Mais Karṇa, en tant que premier-né de Kuntī, est potentiellement de rang supérieur à Yudhiṣṭhira: dans ses efforts pour éviter la guerre, Kṛṣṇa lui offre non seulement un sixième de Draupadī, mais lui promet en personne de le consacrer roi le jour même, s'il change de camp (*MBh*, V, 138, 14 sq.). Karṇa refuse, mais ce qui compte ici, c'est

¹¹ Le suffixe *-ka* est souvent péjoratif (L. Renou 1961, p. 245).

¹² Pour trouver un jeu semblable avec le nombre cinq, comparons les deux modes de mariage d'Arjuna relevant de la quatrième fonction (N.J. Allen 1996a, p.15). Les deux sont pluriels, impliquant cinq partenaires du même sexe et un de l'autre, mais le mariage valorisé avec Draupadī met en jeu cinq mâles, la relation dévalorisée avec le crocodile Vargā et ses amies, cinq femelles. Ce dernier est si dévalorisé qu'il faut faire un effort pour le considérer quand même comme un « mariage ».

l'offre qui en fait un roi virtuel ou conditionnel¹³. Au contraire, Bhīma, ce « pur » représentant de la deuxième fonction, n'est jamais présenté, implicitement ou explicitement, comme roi.

Enfin, mais cela est le plus évident, Arjuna et Karṇa sont liés comme archi-ennemis. Leur hostilité mutuelle débute quand Karṇa défie Arjuna lors du tournoi qui marque la fin de la période d'entraînement militaire pour leur génération (*MBh*, I, 124, 1 sq.) et ne se termine que quand Arjuna tue finalement Karṇa au Livre VIII. Comme le montre G. Dumézil (1968, pp. 129-144), l'inimitié des héros reflète celle de leurs pères divins dans le *R̥g Veda* et l'on fait fréquemment allusion à leur relation particulière. Karṇa promet même à Kuntī que, parmi les Pāṇḍava, c'est Arjuna seul qu'il cherchera à tuer (*MBh*, V, 144, 20-22), lui faisant remarquer que, soit qu'il meure en essayant ou qu'il réussisse et prenne la place d'Arjuna, elle aura toujours cinq fils survivants.

On peut se demander si les deux facettes d'Arjuna, reflétant respectivement la deuxième et la quatrième fonction, trouvent quelque parallèle chez son archi-ennemi. C'est probable. La position de Karṇa au centre de la liste des cinq généraux (comme celle d'Arjuna au centre de la liste des cinq frères), reflète la deuxième fonction (N.J. Allen, 1999c, p. 252), tandis que sa royauté potentielle reflète la quatrième. Cependant il n'est pas évident que son père, Sūrya, soit royal: il pourrait appartenir à la partie dévalorisée de la quatrième fonction.

Trois autres passages

Nous pouvons maintenant examiner brièvement trois autres passages qui viennent à l'appui de l'appartenance d'Arjuna à la quatrième fonction.

1. Dissimulation des armes. Avant de pouvoir entrer dans la ville où ils vont passer leur année incognito, les Pāṇḍava doivent cacher leurs armes. Arjuna suggère de choisir comme lieu pour les cacher un certain arbre *śamī* dans un endroit reculé, et ensuite les cinq frères décrochent leurs arcs. Ils le font, non pas suivant l'ordre de naissance, mais dans l'ordre Arjuna, Yudhiṣṭhira, Bhīma, Nakula, Sahadeva (*MBh*, IV, 5, 15-23). Ainsi, dans ce passage, l'ordre correspond à l'interprétation d'Arjuna comme « quasi-roi ».

2. Armes offertes par les dieux. Durant l'exil de douze années, Arjuna quitte ses frères et entreprend, via l'Himālaya, un voyage vers le ciel. Durant ce voyage, il

¹³ Karṇa a déjà été consacré roi d'Aṅga (*MBh*, I, 126, 36), mais seulement par Duryodhana, et Aṅga est un territoire excentré à l'est et non pas le trône central pour lequel la grande guerre est menée.

rencontre cinq dieux, dont chacun lui donne une arme. Le premier est Śiva, qui lui rend visite alors qu'il pratique l'ascèse sur un sommet de montagne. Ensuite, arrive un groupe de dieux gardiens des points cardinaux, Yama, Kubera, Varuṇa et Indra. Seuls les trois premiers lui donnent des armes à ce moment, et Indra promet de le faire plus tard (*MBh*, III, 42, 38). Arjuna ensuite voyage en chariot céleste jusqu'au ciel, où son père remplit sa promesse.

Ce passage soulève bien des questions (N.J. Allen 1996b; 1998a), et je ne le cite ici que pour faire deux remarques. Tout d'abord, il est difficile de ne pas voir que la séquence pentadique Śiva-triade-Indra est significative et que nous nous trouvons devant une hiérarchie ascendante. S'il en est ainsi, cela veut dire que Varuṇa, situé à l'intérieur de la triade, est inférieur à Indra. Ceci, bien sûr, va à l'encontre du point de vue trifonctionnaliste selon lequel Indra, appartenant à la deuxième fonction, est inférieur à Varuṇa appartenant à la première, mais s'explique si Indra appartient à la quatrième.

Enfin, ce passage confirme le point de vue qu'Indra, comme Arjuna, possède deux facettes. D'une part, il apparaît sur terre comme un des dieux gardiens des points cardinaux (appartenant potentiellement à la deuxième fonction), de l'autre, comme le roi des dieux dans le ciel. C'est sous ce second aspect qu'il donne à Arjuna les armes qui assureront la victoire des Pāṇḍava.

3. La prophétie de Kṛṣṇa. Quand Karṇa refuse l'offre que lui fait Kṛṣṇa du trône de la dynastie, celui-ci lui assure en souriant que la victoire d'Arjuna est certaine. Il fait ensuite une prophétie qui s'étend sur cinq paires parallèles de *śloka* (*MBh*, V, 140, 6-15). La forme générale en est: « Si tu vois X faire Y sur le champ de bataille, alors il n'y aura plus de *kṛta*, plus de *treta*, plus de *dvāpara* ». Cette dernière phrase, répétée à chaque fois, se rapporte aux trois premiers des âges cycliques (*yuga*) qui reviennent constamment au cours de l'histoire cosmique, et cela implique que cette bataille marquera le début du quatrième *yuga*, le dernier et le pire, celui dans lequel vivent les auditeurs de l'épopée. Mais le point principal ici est la séquence des noms qui remplissent la position X: Arjuna, Yudhiṣṭhira, Bhīma, les jumeaux et finalement un groupe de Kaurava. Autrement dit c'est la séquence pentadique complète avec ses demi-fonctions valorisée et dévalorisée, représentées avec leurs positions « canoniques »

Bien que cela soit moins significatif ici, il est intéressant de noter les trois premières actions qui remplissent la position Y. Dans cette prophétie, Arjuna, avec Kṛṣṇa comme cocher, utilise plusieurs des armes que les dieux lui ont données, de même que son arc Gāṇḍīva qui résonne comme le tonnerre (d'Indra); Yudhiṣṭhira protège son armée par des incantations et des oblations (*japa-homa*); Bhīma, après avoir bu le sang d'un des chefs des Kaurava, danse comme un éléphant en rut. Ainsi, Arjuna est assimilé au roi des dieux, Yudhiṣṭhira utilise les techniques de la première fonction et Bhīma exhibe

brutalité et force pure¹⁴. Ce passage met ainsi en valeur, une fois de plus, la différence entre Bhīma, représentant de la deuxième fonction, et Arjuna, représentant de la quatrième.

Ces trois passages ne sont pas les seuls qui pourraient être cités pour appuyer le fait qu'Arjuna représente la quatrième fonction, mais ils illustrent quelle sorte d'évidence on peut tirer de l'épopée indienne. Au vu des arguments en faveur d'une origine commune aux traditions grecque et indienne (N.J. Allen 1995), on peut envisager la possibilité de nouvelles évidences tirées de la Grèce, et peut-être même d'autres parties du monde indo-européen. De plus, cette recherche d'évidences nécessite d'aller au delà du héros et de considérer les différents homologues de son père divin dans d'autres régions. Ce n'est sûrement pas par hasard, alors qu'Indra a deux facettes, que ce dieu puisse être comparé à deux personnages différents dans la pseudo-histoire romaine. D'un côté, Indra peut être comparé au troisième roi de Rome, le belliqueux Tullus Hostilius, qui appartient certainement à la deuxième fonction (G. Dumézil 1985, 1ère partie; N.J. Allen, 2003), de l'autre le marché qu'il passe avec les Ásvin pour qu'ils fassent partie des dieux et puissent boire le *soma* ressemble à celui que passe Romulus avec les Sabins pour qu'ils soient rattachés à l'État romain (G. Dumézil 1968, pp. 285 sq.): et Romulus représente la quatrième fonction (N.J. Allen 1996b).

Conclusion

J'ai montré qu'Arjuna, et sans doute aussi son père divin (bien que je ne me sois pas principalement attaché à lui) ne possédait pas seulement une facette rattachée à la deuxième fonction, mais aussi une facette rattachée à la partie valorisée de la quatrième fonction. Mais ceci est une formulation synchronique, et la question se pose de savoir comment est née cette dualité. Bien que les détails historiques soient évidemment inaccessibles, et que bien des travaux comparatistes soient encore nécessaires, il peut être utile d'offrir un modèle abstrait préliminaire.

Je suppose que l'idéologie indo-européenne formait autrefois un cadre comportant cinq compartiments ou niches, et que le personnage d'origine qui allait devenir Arjuna appartenait sans ambiguïté au compartiment le plus hautement valorisé. Cependant, au cours des développements qui ont précédé l'épopée indienne actuelle, la division conceptuelle entre ce compartiment et celui de la deuxième fonction est devenue, au moins dans certains contextes, perméable ou confuse, de telle sorte que des personnages comme Arjuna ou ses prédécesseurs peuvent en

¹⁴ Les actions restantes de la position Y appartiennent au combat et ne sont pas clairement en rapport avec les fonctions.

arriver à la chevaucher. On peut peut-être envisager ce processus comme une contraction centripète. Mais quel que soit le modèle choisi pour conceptualiser ce processus, la raison qui fait naître Arjuna après Bhīma, représentant de la deuxième fonction, est sans doute que cet ordre le place en position centrale dans la pentade¹⁵.

¹⁵ Cet article a bénéficié des débats autour des versions préalables présentées en 1993 à Bruxelles (Institut des Hautes Études, Conférence sur la « Royauté traditionnelle ») et en 1995 à Londres (Annual Conference of the South Asian Anthropologists Group).

Références

Allen N.J.

- (1995) « Why did Odysseus become a horse? », *Journal of the anthropological society of Oxford (JASO)* 26 (2), pp. 143-154.
- (1996a) « The hero's five relationships: a Proto-Indo-European story. », in J. Leslie (ed) *Myth and Myth-making: continuous evolution in Indian tradition*, Curzon, London, pp. 1-20.
- (1996b) « Romulus and the fourth function » in Polomé E.C. (éd.), *Indo-European religion after Dumézil* (JIES Monograph, N° 16), Institute for the Study of Man, Washington, pp. 13-36.
- (1996c) « Homer's simile, Vyasa's story », *Journal of Mediterranean Studies* 6, pp. 206-218.
- (1998a) « The Indo-European prehistory of yoga », *International Journal of Hindu Studies* 2, pp. 1-20.
- (1999c) « Hinduism, structuralism and Dumézil » in Polomé E.C. (éd.), *Miscellanea Indo-Europea*, (JIES Monograph, N° 33), Institute for the Study of Man, Washington.
- (2000d) « Imra, pentads and catastrophes », *Odollagos* 14, Bruxelles, pp. 248-308.
- (2003) « The Indra-Tullius comparison », in Drinka B. et Salmons J. (éds), *Indo-European Language and Culture: Essays in Memory of Edgar J. Polomé: part I, General Linguistics* 40, pp. 148-171.

Bailey G., « Suffering in the Mahābhārata: Draupadī and Yudhiṣṭhira », *Puruṣārtha* 7, pp. 109-129.

Biardeau M.

- (1982) « The salvation of the king in the Mahābhārata », in *Way of life: King, householder, renouncer. ... (essays in honour of Louis Dumont)*, éd. TN Madan, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 75-97.
- (1985) avec Péterfalvi J-M. *Le Mahābhārata*, vol. I, Livres 1 à 5, Flammarion, Paris.

Brockington J., *The Sanskrit epics*, Brill, Leiden, 1998.

Dubuisson D., *La légende royale dans l'Inde ancienne*, Economica, Paris 1986.

Dumézil G.

- (1938) « La préhistoire des flamines majeurs », *Revue de l'Histoire des Religions* 118, pp. 188-200.

- (1948) *Jupiter, Mars, Quirinus IV: explicatoin d textes indiens et latins*, PUF, Paris.
- (1968) *Mythe et épopée: l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Vol I, Gallimard, Paris.
- (1971) *Mythe et épopée*, Vol 2, Gallimard, Paris.
- (1974) *La Religion romaine archaïque*, 2ème éd. Payot, Paris.
- (1981) « Entretien » in *Georges Dumézil*, éd. J. Bonnet, Centre G. Pompidou, Pandora, Paris pp. 15-44.
- (1985) *Heur et malheur du guerrier*, 2ème éd. Flammarion, Paris.
- (1987) *Entretiens avec Didier Eribon*, Gallimard, Paris.

Hiltebeitel A., *The ritual of battle: Kṛṣṇa in the Mahābhārata*, Cornell University Press, Ithaca 1976.

Katz R., *Arjuna in the Mahābhārata: where Kṛṣṇa is, there is victory*, Colombia University of South Carolina 1989.

Macdonell A. A., *Vedic Mythology*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1898; rééd. 1974.

O'Flaherty W.D., *The Rig Veda and anthology*, Penguin, Hamondsworth 1981.

Rees A. et B., *Celtic heritage: ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames & Hudson, Londres 1961.

Renou L., *Grammaire sanskrite* (2ème éd.) Maisonneuve, Paris 1961.

Scheuer J., *Śiva dans le Mahābhārata*, PUF, Paris 1982.

Schlerath B., *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, Steiner, Wiesbaden 1960.

Sergent B., *Genèse de l'Iliade*, Payot, Paris 1997.

Sterckx C.

(1975) « Le panthéon théorique des Indo-Européens et le nombre cinq », *Latomus* 24, pp. 3-16.

(1992) « Les sept rois de Rome et la sociologie indo-européenne », *Latomus* 51, pp. 52-72.

Van Buitenen J.A.B., *The Mahābhārata*, vol 1-3, University of Chicago Press, Chicago 1973-1978.

Vielle C., *Le mythocycle héroïque dans l'aire indo-indoeuropéenne: correspondances et transformations helleno-aryennes*, Institut orientaliste, Louvain-la-neuve 1996.

Wikander M.S., « La légende des Pāṇḍava et la substructure mythique du Mahābhārata, d'après Wikander M.S. », in Dumézil G., 1948, pp. 37-53; Texte original: « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytika förutsättningar », *Religion och Bibel* 6, 1947, pp.27-39.