



HAL
open science

Magie et poésie dans l'Inde ancienne : édition,
traduction et commentaire de la Paippalādasamhitā de
l'Atharvaveda, livre 3

Carmen Spiers

► To cite this version:

Carmen Spiers. Magie et poésie dans l'Inde ancienne : édition, traduction et commentaire de la Paippalādasamhitā de l'Atharvaveda, livre 3. Littératures. Université Paris sciences et lettres, 2020. Français. NNT : 2020UPSLP054 . tel-03180907

HAL Id: tel-03180907

<https://theses.hal.science/tel-03180907v1>

Submitted on 25 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Magie et poésie dans l'Inde ancienne

Édition, traduction et commentaire de la Paippalādasamhitā de l'Atharvaveda, livre 3

Soutenue par

Carmen SPIERS

Le 14 décembre 2020

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

Études de l'Extrême-Orient

Composition du jury :

Mme Nalini BALBIR Directrice d'études cumulante, EPHE	<i>Directrice</i>
M. Arlo GRIFFITHS Directeur de recherches, EFEO	<i>Co-encadrant</i>
M. Sylvain BROCQUET Professeur, Université d'Aix-Marseille	<i>Rapporteur/Invité</i>
Mme Melanie MALZAHN Professeur, Université de Vienne	<i>Rapporteur/Invitée</i>
M. Jan HOUBEN Directeur d'études, EPHE	<i>Examineur</i>
Mme Stephanie JAMISON Professor, U. of California Los Angeles	<i>Examinatrice</i>
M. Alexander LUBOTSKY Professeur, Université de Leyde	<i>Examineur</i>
M. Georges-Jean PINAULT Directeur d'études, EPHE	<i>Examineur</i>
Mme Isabelle RATIÉ Professeur, U. Sorbonne-Nouvelle, Paris-3	<i>Examinatrice</i>
Mme Irène ROSIER-CATACH Directrice de recherches émérite, CNRS	<i>Examinatrice</i>



*Pour mon père John Wiley Spiers (1955-2017),
pour mon frère Monte Clinton Hakola (1978-2020).*

Les continents ne nous séparent plus.

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à Georges-Jean Pinault, qui m'a enseigné le sanskrit védique. Au-delà de ses cours, il a consacré au minimum une matinée par semaine pendant trois ans à la lecture des hymnes védiques avec moi en séance individuelle. Ce contact constant m'a motivée à maintenir une progression continue, et a enrichi mon développement intellectuel également dans des domaines éloignés du sujet précis de cette thèse.

Je remercie également Nalini Balbir, ma directrice de thèse, qui m'a encouragée dès les débuts de mes études sanskrites. Elle a guidé ce travail avec bienveillance, et m'a apporté en outre un précieux soutien moral.

Arlo Griffiths, mon co-encadrant, a généreusement accepté de se replonger dans l'Atharvaveda: il a partagé avec moi ses photographies de manuscrits en provenance de l'Odisha, et m'a initiée à la lecture des manuscrits en écriture odia, ainsi qu'à l'utilisation du logiciel \TeX employé pour la mise en page de ce travail. Ses critiques claires et instructives de mon travail à mesure qu'il prenait forme m'ont permis d'y apporter des améliorations considérables, tant dans la forme que dans la rigueur du raisonnement. Je le remercie pour sa lecture patiente qui m'a incitée à préciser ma pensée sur plus d'un point.

Je remercie vivement Dipak Bhattacharya pour ses encouragements, et pour avoir toujours répondu rapidement à mes messages, fournissant au début de ma thèse des détails sur les variantes odia pour certains passages qui étaient alors inédits.

Je souhaite également remercier toutes les personnes associées au Swiss Paippalāda Project de Zürich, notamment Paul Widmer, Angelika Malinar, Oliver Hellwig, Thomas Zehnder et Robert Leach. Deux ateliers organisés en juin 2018 et 2019 sous l'égide de ce projet à l'Université de Zürich, ainsi que le colloque «The Atharvaveda and its South Asian Contexts» en septembre 2019, m'ont donné l'occasion de présenter différentes parties de mon travail sur les hymnes. Je remercie vivement tous les participants à ces événements pour avoir tant contribué au développement de mes réflexions sur la Paippalādasamhitā.

L'école d'été en langues et linguistique à l'université de Leiden de 2017 a été un moment fort: j'y ai profité des cours de lecture des Brāhmaṇa avec Werner Knobl, qui est devenu une source d'encouragement et d'inspiration inépuisable. Je le remercie pour avoir relu et commenté diverses parties de ce travail, et pour avoir participé au petit atelier de lecture d'hymnes Paippalāda organisé à Paris en 2017 dans les locaux de l'EFEO avec Arlo Griffiths, Duccio Lelli, Kenji Takahashi, Umberto Selva et Kristen de Joseph. Les échanges que j'ai eus par la suite avec Umberto Selva au sujet de nos thèses respectives ont été précieux pour moi. Je souhaite remercier également Alexander Lubotsky: ses remarques directes et lucides lors de la présentation de mon travail en diverses occasions ont contribué maintes fois à clarifier mon approche. Je tiens à ajouter Desmond Durkin, dont j'ai suivi les cours de moyen-perse à ladite école d'été, et qui est devenu un ami.

Je suis reconnaissante à Isabelle Ratié d'avoir, la première, souligné lors de ma soutenance de Master 2 en 2016 l'importance d'un positionnement théorique dans le champ des études sur la magie. Je remercie également Irène Rosier-Catach, que j'ai rencontrée lors d'un colloque comparatif organisé à l'EFEO à Pondichéry en février 2019, pour m'avoir introduite au monde parallèle de la « parole efficace » dans la magie et le rituel du Moyen Âge européen. Merci aussi à Aurélien Robert pour ses encouragements et pour avoir partagé son travail avec moi. Jan Houben a contribué de manière significative à mes réflexions sur le rituel védique lors de nos échanges en juin 2019; je le remercie aussi pour m'avoir invitée à intervenir lors d'un colloque qu'il avait organisé avec Silvia d'Intino à Paris à la même époque.

Pendant les dernières années de ma thèse, j'ai eu la chance de pouvoir passer de courts et de longs séjours à Pondichéry à partir de janvier 2018 en tant que doctorante affiliée à l'Institut français de Pondichéry. Je remercie son directeur, Frédéric Landy, ainsi que T.Ganesan, responsable jusqu'en juillet 2020 du département d'Indologie, qui m'a accueillie et qui a accepté de lire des portions du commentaire de Sāyaṇa sur l'Atharvaveda avec moi en séance individuelle. Vinoth Murali et S.Lakshmi Narasimham « Sir » ont généreusement partagé leur bureau dans ce département avec moi pendant deux ans: leur compagnie joyeuse, les discussions spontanées sur divers thèmes centrés ou non sur mon travail, le rituel du thé au gingembre, enfin, tout cela a contribué à rendre ma vie quotidienne pendant les dernières années de ma thèse particulièrement mémorable. C'est grâce à Lakshmi Narasimham, en outre, que j'ai eu la chance de lire des passages de l'Āpastambaśrautasūtra avec M.V.Pavan à la Sri Venkateswara Vedic University de Tirupati en Andhra Pradesh, et que j'ai pu par la même occasion, grâce à l'aide de Nandi Murali du Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha (maintenant National Sanskrit University), visiter cette université ainsi que l'école traditionnelle de récitation védique de Dharmagiri à Tirumala, où j'ai pu discuter longuement avec le directeur Kuppa Anjaneya Shastri sur l'état actuel du rituel védique en Inde.

Les premiers trois ans de ma thèse ont été financés par un contrat doctoral de PSL, et les derniers six mois par une allocation de terrain de l'EFEO. Je remercie Dominic Goodall, responsable du centre EFEO de Pondichéry, pour son accueil pendant cette période marquée par le confinement, et Évelise Bruneau pour son suivi attentif des allocataires à l'étranger. Shrikant Bahulkar (BORI - Pune) avait accepté de lire le Kausikasūtra avec moi dans le cadre de cette allocation, mais le projet n'a malheureusement pas pu se réaliser en raison de la pandémie qui a fortement affecté la région du Maharashtra dès le mois de mars 2020. Je le remercie vivement pour ses remarques encourageantes lors de nos rencontres à Vancouver et à Zürich.

Au sein du centre EFEO de Pondichéry, j'ai tiré grand profit des quelques séances de lecture des hymnes présentés ici avec S.A.S.Sarma et Victor D'Avella, ainsi que des lectures diverses avec S.L.P.Anjaneya Sarma. Je les remercie tous pour leur intérêt et leur enthousiasme, et les deux derniers pour

avoir partagé leur expertise en grammaire pāṇinéenne.

Un grand merci enfin aux bibliothécaires à Pondichéry, qui ont facilité mon accès aux livres même pendant le confinement: Shanti Rayapoullé à l'EFEO, et à l'IFP, Anurupa Naik, R.Narenthiran et K.Ramanujam.

Cette litanie serait incomplète sans la mention de mon équipe de correcteurs du français: en premier lieu, Timothée Chamot-Rooke, mais aussi Coline Lefrancq et Iran Farkhondeh. Je remercie aussi Beatrice Bonino pour sa relecture et ses remarques sur diverses parties de ce travail, et surtout pour m'avoir fait découvrir l'Inde comme elle seule pouvait le faire, avec la magie qui lui est propre. Enfin, Pilar Altinier mérite une décade de remerciements à part: toujours prête à m'aider en toute chose, toujours à l'écoute, elle est une de mes plus chères amies.

Je tiens à remercier en outre tous les autres enseignants de la Sorbonne Nouvelle/Paris-3, qui ont fait que ma formation ne soit pas uniquement védisante: Jean Fezas, Marie-Luce Barazer-Billoret, Nicolas Dejenne, ainsi que les professeurs de l'université de Washington à Seattle, notamment Olga Levaniouk, Alex Hollmann, Colette Cox et Richard Salomon.

À ma mère Carmen Bagdon, à mes sœurs Katherine et Elizabeth, à mon frère Jess: je vous remercie de votre soutien sans faille pendant les années de mes études, et de votre patience face à mon absence pendant ces derniers mois. Mon père se réjouissait tant à l'idée d'un premier «PhD» dans la famille; pour notre frère Monte, je n'ai pas encore trouvé de mots.

Je remercie enfin toutes les personnes qui ont contribué à ma thèse de manière plus subtile. Je reste totalement responsable de toutes les erreurs et lacunes qui pourraient subsister dans le présent travail.

Carmen S.Spiers
Pondichéry, le 4 octobre 2020

AVANT-PROPOS

Cette thèse s’inscrit dans une suite de travaux récents prenant pour matériau de base tel ou tel livre de la Paippalādasamhitā (PS), recueil d’hymnes d’une des écoles de l’Atharvaveda. Ce recueil représente une mine de données pour l’histoire religieuse, politique, matérielle et linguistique de l’antiquité indienne, mais son exploitation dépend de l’avancement des travaux de base pour le rendre accessible, travaux qui ne sont pas encore terminés (édition, traduction, identification des *realia* mentionnés, analyses de diverses sortes). Le terme «Atharvaveda» désigne une tradition rituelle rattachée à la religion «védique», laquelle est témoinnée par une vaste littérature orale composée en Inde du Nord dans une langue indo-iranienne, le «védique», forme archaïque de sanskrit. Le peuple semi-nomade auquel appartenait cette religion s’identifiait lui-même au moyen de l’ethnonyme «*arya/ārya*» en parallèle à celui des Iraniens «*airiia/ariya*»¹.

L’histoire de cette littérature rituelle est complexe. Les différents textes qui la composent s’échelonnent, d’après leur datation relative, sur une période allant d’environ 1500 à 500 avant notre ère². Les études védiques ne sont pas encore parvenues à établir de datations absolues pour chaque texte particulier, néanmoins la chronologie relative nous permet de suivre l’évolution de tel ou tel thème. On se contentera ici d’esquisser les grandes lignes suivant lesquelles s’organise cette littérature: on reconnaît aujourd’hui quatre Veda, c’est-à-dire quatre traditions de savoir rituel védique. L’Atharvaveda se définit habituellement par rapport aux trois autres Veda que sont les Ṛg-, Sāman-, et Yajur-veda, lesquels forment la Triple Science (*trayī vidyā*) centrée autour des grands rites publics dits «Śrauta», à proprement parler «qui relève du savoir révélé (littéralement “entendu”) qu’est la *śruti*», plus communément traduit par «solennel». Chaque Veda se compose d’un corpus de textes qui commence par les Samhitā, recueils d’hymnes et de formules (incluant parfois de premières portions en prose) qui forment la couche la plus ancienne du corpus, suivie de textes d’exégèse en prose, les Brāhmaṇa³, puis de textes «spéculatifs», les Upaniṣad et les Āraṇyaka; les premiers manuels rituels attestés appartiennent à la fin de la période védique. Chaque texte se rattache non seulement à un Veda, mais aussi à l’une des écoles (*sākhā*- «branche») de ce Veda⁴. Cette littérature, transmise oralement de maître à élève jusqu’à aujourd’hui en Inde, n’a fait l’objet, en parallèle de sa transmission orale,

¹ WITZEL 2003, p.27-29. Sur ce peuple dans une perspective historique et archéologique, voir les études réunies dans ERDOSY 1995. Voir aussi PARPOLA 2015, plutôt axé sur l’histoire religieuse de l’Inde ancienne, ainsi que le compte-rendu de JAMISON 2020.

² Voir WITZEL 1995a, b, et c; 1997a et b.

³ Pour une étude comparative avec l’exégèse rabbinique, qui prend en compte les évolutions respectives après que le culte traditionnel était devenu impraticable, voir LUBIN 2002.

⁴ Sur les écoles védiques, voir l’article fondateur de RENOU 1947, mis à jour par WITZEL 2016.

d'une première mise à l'écrit qu'environ 1500 ans après la codification du plus ancien recueil d'hymnes du Ṛgveda⁵.

En comparaison avec le recueil d'hymnes de la Śaunakasamhitā de l'Atharvaveda et les nombreux textes afférents à l'école Śaunaka, la Paippalādasamhitā et la tradition ultérieure qui en découle⁶ étaient, jusque récemment, moins bien étudiées, en Occident comme en Inde⁷. Pendant longtemps, une seule branche de la transmission de la Paippalādasamhitā était connue, celle représentée par un manuscrit cachemirien conservé depuis la fin du XIX^e siècle à l'Université de Tübingen⁸. En 1901, un fac-similé fut publié par Maurice BLOOMFIELD et Richard GARBE, et son édition, œuvre de Leroy Carr BARRET, s'étala sur une quarantaine d'années (1905-1940). Malheureusement, le texte se révéla fortement corrompu et resta par maints endroits incompréhensible, malgré les efforts de BARRET. Les attentes que sa publication avait initialement suscitées — de fait, ce recueil d'hymnes contient une grande quantité de matériel dépourvu de parallèle dans le corpus védique — restèrent donc largement inassouvies. RENOU exprima sa frustration au sujet de l'avancement des études sur la Paippalādasamhitā, telle qu'on la connaissait à partir du manuscrit de Cachemire, en ces termes :

« C'a été, c'est encore, un véritable *no man's land* de la philologie indienne... Ne s'agit-il pourtant pas d'une Samhitā védique, d'un texte de haute antiquité, de haute dignité, méritant théoriquement la même attention que l'Atharvasamhitā des Śaunaka, laquelle a bénéficié depuis cent ans d'un immense travail érudit ? » (EVP 3, 1957, p. 105).

Le volume des EVP qui contient cette citation parut en 1957, année dans laquelle justement Durgamohan BHATTACHARYYA, professeur à Calcutta, annonça la découverte d'une tradition Paippalāda vivante dans l'état de l'Odisha⁹ à l'Est de l'Inde, faisant ainsi renaître les espoirs. Ayant assisté à la récitation de mémoire des hymnes du recueil par les brahmanes de l'Odisha affiliés à cette tradition, BHATTACHARYYA se mit en devoir de recueillir un certain nombre de manuscrits et d'entreprendre une nouvelle édition de la Paippalādasamhitā¹⁰. Après son décès, son fils Dipak BHATTACHARYYA reprit

⁵ Sur ce phénomène ainsi que sur les problèmes relatifs à sa datation dans le cadre de l'épistémologie de l'histoire ancienne de l'Inde, on peut consulter HOUBEN 2016.

⁶ Voir GRIFFITHS 2007 sur la littérature annexe de l'école Paippalāda; un manuel rituel médiéval (la Karmapañjikā) appartenant à cette tradition a été publié dans GRIFFITHS et SUMANT 2018. Voir aussi l'étude du Karmasamuccaya dans SUMANT 2016.

⁷ Pour un résumé de l'histoire des études Paippalāda, ainsi que pour l'état actuel des recherches, on peut consulter SELVA 2019b.

⁸ Un certain nombre d'apoglyphes de ce manuscrit existent aussi; voir WITZEL 1973-1976.

⁹ Article de 1957. Le nom officiel était « Orissa » avant 2011; de même, le nom de la langue « odia » a remplacé l'ancien « oriya ».

¹⁰ Sont parus le livre 1 (1964) et les livres 2 à 4 (1970, publication posthume). Voir les remarques sur l'édition de BHATTACHARYYA 1964 par HOFFMANN (1968).

le travail de son père, et publia une édition intégrale de la Paippalādasamhitā (1997-2016).

Cette nouvelle édition constitue un avancement fondamental pour les études védiques, car les manuscrits de l’Odisha présentent un texte beaucoup plus compréhensible que celui du manuscrit cachemirien. Mais il reste encore beaucoup de raffinements à apporter à l’édition de BHATTACHARYA, qui a trop privilégié les lectures des manuscrits de l’Odisha sur celles du manuscrit du Cachemire. Elle ne résout pas tous les problèmes du texte, et son appareil critique n’est pas explicite, prêtant même souvent à confusion dans les variantes. Un certain nombre de travaux récents se sont donné pour but, dans la limite de telle ou telle partie du recueil, d’améliorer l’édition de BHATTACHARYA, ou même de la remplacer¹¹.

Michael WITZEL a fortement développé l’approche théorique en vue de l’édition de ce texte, ayant étudié au cours d’un séjour de terrain en 1983 la récitation orale du texte afin d’établir des faits de phonologie essentiels à la compréhension des variantes des manuscrits de l’Odisha¹². Arlo GRIFFITHS a suivi l’approche de WITZEL : au cours de séjours de terrain en Odisha, il a réuni de nouveaux manuscrits qui lui ont permis de produire une nouvelle édition critique avec traduction et commentaire d’une partie de la Paippalādasamhitā (2009, livres 6-7), laquelle sert désormais de référence¹³ pour les nouvelles éditions critiques des autres livres du recueil, car il a développé et mis en œuvre une méthodologie précise sur la base d’une enquête approfondie sur toutes les particularités graphiques des manuscrits dans le contexte historique de leur transmission. Pour un tableau des nouvelles éditions publiées¹⁴ ou en cours de publication par divers chercheurs dans le monde, on peut consulter le site internet¹⁵ du projet Paippalāda de l’Université de Zürich qui inclut lui-même à terme l’édition critique avec traduction et commentaire des livres 1, 4, et 12 (ZEHNDER *et al.* 2020). Dans la continuation de ces travaux, et en suivant le modèle de GRIFFITHS, je présente dans la seconde partie de ma thèse une édition critique du livre 3 de la Paippalādasamhitā, à partir des manuscrits de l’Odisha disponibles en plus du manuscrit cachemirien. Les hymnes de ce livre sont ici traduits pour la première fois avec commentaire. Le livre 3 a été sélectionné pour la simple raison qu’il était le seul livre entier de taille abordable dans le cadre d’une thèse qui n’était pas déjà édité ou en cours d’édition par

¹¹ Sur l’histoire des éditions de BARRET, BHATTACHARYA et BHATTACHARYA, et sur les raisons qui justifient une nouvelle édition, voir GRIFFITHS 2009, XII-XVI.

¹² Voir WITZEL 1985a et b.

¹³ Voir en outre le compte-rendu positif de GRIFFITHS 2009 par BRERETON (2020).

¹⁴ Je cite seulement les éditions de livres entiers publiées : livre 2, ZEHNDER 1999 ; livre 5, LUBOTSKY 2002a ; livres 6-7, GRIFFITHS 2009 ; livres 8-9, KIM 2014 ; livres 13-14, LOPEZ 2010 (mais ce travail, qui repose sur sa dissertation de 2000, pourrait être refait ; voir GRIFFITHS 2009, p. XVII).

¹⁵ <https://www.atharvavedapaippalada.uzh.ch/en/stateOfArt.html>

quelqu'un d'autre. Son contenu varié lui donne un aspect d'anthologie d'hymnes atharvaniques.

Les thèses et autres projets variés qui visent la réédition critique et traduction de tel ou tel livre de la Paippalādasamhitā n'ont généralement pas été accompagnés d'un travail de synthèse étendu. La priorité était de clarifier nombre de problèmes méthodologiques par l'engagement direct avec le texte, et la simple publication d'une partie de cette littérature ancienne, dont la tradition de récitation orale¹⁶ fait l'objet d'une appellation UNESCO¹⁷, constitue déjà en soi un des premiers *desiderata* des études védiques. En outre, la traduction des hymnes mène inévitablement à des études thématiques plus larges dans les travaux où le commentaire est étendu. Toutefois, la thèse d'Umberto SELVA (2019a) soutenue à l'université de Leiden ajoute une nouvelle dimension à ces travaux par l'accent mis sur une question d'histoire culturelle plus large: sa thèse comporte, outre l'édition des parties «nouvelles» du livre 17, une étude sur les pratiques rituelles des Vrātya, groupe marginal qui serait le représentant védique des confréries d'hommes («Männerbünde») indo-européennes.

Le présent travail comporte, outre le projet d'édition avec traduction et commentaire, une étude de la «magie» (I) et de la «poésie» (II) dans l'Atharvaveda dans son contexte historique et rituel. Dans le chapitre I, je défends l'emploi du terme «magie» comme une manière de se référer à cette tradition de savoir (Veda) des prêtres-magiciens (Atharvan). Ce chapitre comprend une étude des différents noms qui ont été attribués à cette tradition au cours de son histoire, en vue de mieux cerner la place qu'elle occupe au sein de la société des prêtres brahmanes d'où elle émane, et de mieux délimiter le contexte concret et social de ses rites. Dans le chapitre II, j'explore la raison de la complexité poétique et rhétorique des hymnes dans la liturgie védique. Ayant illustré le discours idéologique des poètes védiques portant sur le pouvoir absolu de leur parole, je mets en garde contre une interprétation du rituel védique qui prend ce discours au pied de la lettre. Je souligne en particulier les limites de la notion austinienne de «performativité» pour l'interprétation de ce rituel, notion souvent invoquée dans les études védiques récentes. Je présente ensuite une analyse des formules contenues dans le livre 3 de la Paippalādasamhitā éditée ici, pour déterminer le rôle que jouent, au niveau de la strophe et au niveau de l'hymne, trois types d'expressions: le constat d'un fait, l'expression modale et le performatif explicite. Je discute enfin de l'interprétation des hymnes védiques comme éléments d'un discours persuasif, et présente trois exemples inédits de la «ruse poétique» à l'œuvre dans les hymnes, ruse par laquelle la «réalité», ou l'esprit de l'auditeur divin et humain se trouvent manipulés, par l'intermédiaire de jeux de mots et d'artifices syntaxiques.

¹⁶ Tradition aujourd'hui en déclin, surtout au regard de l'Atharvaveda; voir WITZEL 2016.

¹⁷ <https://ich.unesco.org/en/RL/tradition-of-vedic-chanting-00062>

I. MAGIE, VIOLENCE, MARGINALITÉ

I. Introduction

La tradition de savoir rituel qu'est l'Atharvaveda a toujours été associée à la magie dans les travaux scientifiques sur le védisme, nom que l'on donne au système religieux qui se dégage de l'étude des anciens textes rituels composés en sanskrit védique. Les études védiques se sont largement concentrées sur le culte majeur, dit «solennel» (Śrauta), représenté par les traditions des trois Veda «canoniques», les Ṛg-, Sāman-, et Yajur-veda, ainsi que sur le culte «domestique» (Gṛhya). L'Atharvaveda occupe traditionnellement une place à part, et n'est devenu quatrième «Veda» que vers la fin de la période védique. Dans ce chapitre, je tenterai de contribuer à la compréhension de cette tradition rituelle en examinant l'histoire de sa marginalité.

Sous **I.1**, je défendrai l'emploi du terme «magie» dans le contexte de l'Atharvaveda: je résumerai d'abord la controverse suscitée par le terme «magie» en anthropologie, ainsi que l'histoire de la description de l'Atharvaveda dans les études scientifiques, et je présenterai un argument «structural» en faveur du maintien du terme «magie».

Sous **I.2**, je présenterai la terminologie védique de la magie ainsi que son contexte rituel et social à l'époque la plus ancienne représentée par les hymnes, et je montrerai l'importance du contexte des rivalités entre prêtres.

Sous **I.3**, je retracerai l'histoire des différents noms de la tradition finalement connue aujourd'hui sous le nom d'«Atharvaveda», dans la perspective de cerner les associations premières qu'évoquait l'Atharvaveda au fil du temps.

Sous **I.4**, j'enquêterai sur la pertinence de la division classique de l'Atharvaveda en magie blanche et magie noire, pour montrer que les rites de guérison et de sorcellerie participent tous deux d'un mode rituel marginal et mal vu dans la société des prêtres qui y ont toutefois recours.

Sous **I.5**, j'explorerai l'association des noms d'Anḡiras, Bhṛgu et Kaṇva, ancêtres éponymes de familles de poètes védiques, avec l'Atharvaveda, et les séparerai du nom «Atharvan», qui n'est pas comme eux un nom propre, mais un titre de prêtre associé au culte archaïque et à la magie.

Sous **I.6**, je présenterai un récit trouvé dans les autres traditions védiques qui rapproche les représentants de l'Atharvaveda d'autres groupes marginaux divins et humains.

Sous **I.7**, je décrirai les circonstances particulières qui entourent la canonisation tardive de cette tradition en tant que quatrième Veda.

Sous **I.8**, je résumerai en explorant quelques parallèles avec la magie du Moyen-Âge européen.

I.1. Qu'entend-on par « magie » ?

I.1.1. La magie en anthropologie

L'emploi du terme « magie » est devenu problématique en anthropologie¹⁸. Ce domaine d'études est hanté par l'influence résiduelle de la pensée de James FRAZER (1890) qui divise strictement la magie de la religion, influence contre laquelle l'anthropologue Stanley TAMBIAH a depuis longtemps mis en garde :

«Some of us have operated with the concept of 'magic' as something different from 'religion': we have thought of 'spell' as acting mechanically and as being intrinsically associated with magic; we have opposed 'spell' to 'prayer' which was thought to connote a different kind of communication with the divine. Frazer carried this thinking to an extreme by asserting that magic was thoroughly opposed to religion and in the interest of preserving this distinction dismissed half the globe as victims of the 'confusion of magic with religion' » (TAMBIAH 1968, p. 176).

Ce dernier aspect de la pensée de FRAZER, empreinte de considérations aussi téléologiques que scientifiques sur le développement de l'esprit humain, selon lesquelles celui-ci commencerait par un stade magique, puis passerait par le stade religieux avant d'atteindre le stade de la science, est aujourd'hui considéré comme dépassé¹⁹. Plus tard, TAMBIAH a consacré une monographie (1990) destinée à comprendre comment la magie a été séparée de la religion et de la science dans les premiers travaux d'anthropologie, notamment britanniques, qui étaient influencés par un arrière-fond culturel protestant hostile à l'occulte et par une éducation centrée sur l'héritage des cultures classiques, latine et grecque, qui avait fait sienne une telle séparation. On peut consulter l'article de Fritz GRAF (1995) sur l'évolution des distinctions entre magie, religion, et science au cours de l'antiquité gréco-romaine. Le problème pour l'anthropologie plus large réside dans la question de l'extension de ces distinctions à d'autres cultures étudiées. Plus récemment, un débat sur le concept de la rationalité s'est aussi mêlé aux questions autour de la magie²⁰. Si l'anthropologie n'a pas renoncé à la magie comme sujet d'étude, il faut néanmoins porter un regard critique sur la manière dont on fait usage de ce concept en contexte.

¹⁸ Et pour certains aussi dans les études védiques : lors du colloque «The Atharvaveda and its South Asian Contexts» qui s'est tenu du 26 au 28 septembre 2019 à l'Université de Zürich, l'un des présentateurs, Jarrod WHITAKER, a même plaidé pour son abandon dans les travaux scientifiques (présentation intitulée «How to approach the Atharvaveda theoretically (while avoiding the pitfalls of magic)»).

¹⁹ Voir p. 4-5 de la synthèse de l'état actuel de la recherche sur la magie en anthropologie de BENUSSI 2019.

²⁰ Discuté dans BENUSSI 2019, p. 7, avec d'autres problèmes qui échappent à la portée des études sur la magie de l'antiquité.

I.1.2. Histoire de l'emploi des notions magiques dans les études sur l'Atharvaveda

L'association de l'Atharvaveda avec la magie est héritée des travaux des indianistes du tournant du XIX^e au XX^e siècle, influencés par les anthropologues de leur époque²¹. On peut rencontrer dans les études de cette période la tendance implicite ou explicite à considérer le monothéisme comme supérieur au polythéisme hindou, et la magie comme une marque de mentalité primitive et inférieure (HOUBEN 2008, p.40, 45-47). Cette attitude est très perceptible dans le travail fondateur de Maurice BLOOMFIELD (1899) sur l'Atharvaveda, lequel reste néanmoins incontournable pour les données qui y sont rassemblées. Pour nuancer, il convient de rappeler la pensée quelque peu à contre-courant du védisant français Victor HENRY (1909) dans son ouvrage «La Magie dans l'Inde antique». HENRY commence ainsi: «Ne pas croire à la magie n'est point une raison de la dédaigner»; il rejette la figure du «sauvage-type, récent produit d'une généralisation séduisante et périlleuse» (1909, p.v). Il se lance dans une défense passionnée de la magie antique, qui aurait eu le mérite selon lui de constituer une tentative réfléchie de soigner les souffrances humaines: «l'on se prend à aimer les dieux qu'adorèrent nos pères, la religion qui les couva de son aile, la magie qui la première les releva des souffrances de la vie par la dignité de la pensée» (1909, p.vii). Il essaie ainsi d'échapper au jugement dépréciatif impliqué par l'emploi du terme «magie» dans les travaux de certains de ses contemporains, comme il l'avait lui-même constaté. Il y a en outre chez HENRY une tentative appréciable de se borner à l'exposition des faits plutôt que de s'engager dans une théorisation trop générale:

«C'est pourquoi l'on ne trouvera dans ce livre aucun aperçu de haut vol sur les magies sauvages: rien que des documents authentiquement hindous pour attester la magie hindoue, et des considérations de psychologie ou de logique élémentaire pour l'éclaircir» (HENRY 1909, p. XXIX).

HENRY parvient ainsi à rendre accessible, et ce de manière intelligible, un certain nombre de données concrètes. Malgré cela, le jugement que porte Louis FINOT sur le contenu des hymnes dans son compte-rendu de l'ouvrage de HENRY, loin d'être enthousiaste, témoigne assez bien du mépris de l'époque à l'égard de la magie:

«La magie est une pauvre chose. Autour d'un très petit nombre d'idées élémentaires se développe une végétation de recettes plus ou moins enfantines, plus ou moins répugnantes,

²¹ Voir WHITAKER 2004, p.565, note 3: «We must be highly critical of the use of the word 'magic' in relation to the Atharvaveda, which when invoked implicitly and uncritically restates the views of early social scientists, such as Frazer, Mauss, and Marett, who directly influenced and were influenced by Indologists such as Bloomfield, Caland, Henry, and Oldenberg. I will have more to say on this issue at a future time». Il convient de remarquer que tous ces auteurs n'étaient pas d'accord entre eux; voir plus bas.

mais d'une cruelle monotonie. Tous les procédés de la magie indienne se répètent et la magie indienne répète les autres magies. Celui qui, philologue, philosophe et écrivain, a su tirer de cet océan d'ennui un livre solide et agréable, a accompli une œuvre d'un mérite singulier» (FINOT 1904).

Henri HUBERT et Marcel MAUSS, dans leur «Esquisse d'une théorie générale de la magie» (1902-1903, p.11, note 4) puisent dans la tradition atharvanique, entre autres, le matériau qui était leurs analyses: ils tirent parti des traductions partielles de la Śaunakasamhitā de l'Atharvaveda par BLOOMFIELD (1897) et HENRY (1894, 1896), ainsi que des traductions partielles par Willem CALAND (1900) et Albrecht WEBER (1858) du plus ancien manuel rituel de l'Atharvaveda, le Kauśikasūtra. HUBERT et MAUSS, même s'ils ne sont pas d'accord en tous points avec FRAZER (p.16), acceptent la séparation que ce dernier fait entre magie et religion. Par contre, ils définissent les critères de cette séparation de manière structurale, en fonction du contexte social dans lequel prennent place les pratiques qu'il s'agit de séparer, et non en fonction du contenu supposé «magique» des rites, comme le ferait FRAZER. C'est la négligence de tels critères *structuraux* qui rend MAUSS critique à l'égard de l'usage que fait CALAND de la notion de «magie», dans son compte-rendu de CALAND 1908 qui traite des Kāmyeṣṭi, rites optionnels relevant du système du culte solennel védique:

«M. Caland persiste à appeler magie cette partie du rituel védique où le sacrifice solennel de la nouvelle et de la pleine lune se voit utilisé pour toutes sortes de fins profanes, tout comme si c'était un rite magique ordinaire. Mais il n'a pour cela d'autre droit que l'usage et le point de vue européen» (MAUSS 1906-1909, p.190-191).

La raison de cette critique est que le «sacrifice solennel» védique représente pour MAUSS la religion, ou la pratique rituelle qui occupe une position sociale centrale; tout rite qui en relève ne peut donc pas être qualifié de «magique», quel que soit son caractère.

HUBERT et MAUSS notent, enfin, la contribution du védisant Hermann OLDENBERG à l'idée corollaire qui voit dans la magie «une espèce de science d'avant la science» (HUBERT et MAUSS 1902-1903, p.7); cette idée est présente chez FRAZER, mais avec la nuance qu'il s'agit d'un jugement négatif: la magie considérée comme une tentative vers la science qui aurait échouée.

Dans les travaux plus récents sur l'Atharvaveda, une terminologie liée à la magie est généralement adoptée sans discussion. Aucune des nouvelles éditions des divers chapitres de la recension Paippalāda de l'Atharvaveda ne la discute, même si chacune en fait usage. Dans les ouvrages de référence, et partout où il faut présenter une définition générale de l'Atharvaveda, l'accent est mis sur la difficulté posée par le caractère hétéroclite du recueil. On en trouve l'expression la plus marquée chez Louis RENOU, qui suppose que «le gros de la composition atharvanique» se situe sur «un plan relativement libre, voire anarchique» (EVP

I, p. 72)²². Mais le schéma de base de BLOOMFIELD, pour qui l’Atharvaveda est « magique » et « populaire », par contraste avec les autres Veda qui relèveraient de la haute religion « hiératique »²³, malgré le fait qu’il est basé sur la division de FRAZER entre magie et religion, contestable dans une application universelle, continue à servir de modèle. Même l’ouvrage sur l’Atharvaveda du védisant indien N.J. SHENDE (1952) est explicitement influencé par les idées de FRAZER (ce dernier est cité dès la première page de l’ouvrage). Les présentations qui séparent l’Atharvaveda du reste de la tradition védique sont généralement suivies d’une liste des différents types d’hymnes que l’on peut trouver dans le recueil :

WITZEL 1997a, p. 275 : « The case of the AV is different both from SV and YV as it contains materials that are widely different from those of the Ṛgveda and the ritual-oriented YV-Saṁhitās, e.g. sorcery and healing hymns, and small private rites. Because of its focus on small non-Śrauta rituals, the AV is an irreplaceable source for the material culture, the customs and beliefs, the desires and sorrows of everyday Vedic life ».

LOPEZ 2012 (introduction au sujet dans les Oxford Bibliographies) : « The Atharva Veda stands apart from the other three Vedas, because it does not treat *śrauta* (sacred) rituals as its main topic but represents in part the popular side of Vedic culture and religion » (suivi d’une longue liste de types de « spells »).

SELVA 2019b, p. 199 : « While the ṚV is a collection of praise hymns addressed to various gods and presumably recited during solemn public rites, the AV mainly contains healing charms, sorcery spells and prayers to be employed in domestic rituals. For this reason, the AV is an unparalleled source for the documentation of popular values, beliefs and realia from daily life in Vedic India. »

Un effort est parfois fait pour nuancer les deux épithètes conventionnelles, « magique » et « populaire », par la mise en évidence de tout ce que ces épithètes ont d’impropre :

GONDA 1975, p. 277-280 : « It would be incorrect to describe the Atharvaveda Saṁhitā as a collection of magical formulas » (parce qu’il faut aussi considérer le rituel domestique et les hymnes spéculatifs ; mais il ne met pas en question le concept de « magie », voir la liste des différents types d’hymnes p. 278-279).

PARPOLA 2015, p. 130 : « Actually, “popular” is not a good fit as a label, given that royal

²² Voir aussi GONDA 1975, p. 295 : « The Atharvaveda no doubt is an early example of an Indian work that has tended to some form of encyclopaedic comprehensiveness ». GONDA cite (note 21) un savant indien contemporain, U.K. Oza, lui-même brahmane de l’Atharvaveda Śaunakīya, qui était d’avis que l’Atharvaveda constitue le recueil de toutes les pratiques diverses et variées qui n’avaient pas trouvé place dans la constitution du rituel solennel.

²³ BLOOMFIELD 1899, p. 47 : « On the other hand it is equally certain that the main current of Atharvan tradition, the Atharvanic or popular hymns by distinction, goes back to a head-spring quite as far away and as high up in antiquity — if not more so — than the hieratic or ritualistic hymns ».

rituals and the duties of the king's court priest (for whom "magic" was important) are among the central topics of the Atharvaveda and its ritual manual, Kauśika-Sūtra.»

Dans l'enquête sur la nature de la tradition atharvanique, l'épithète «populaire» traditionnellement accolée à «magique» pour qualifier l'Atharvaveda est un leurre. La référence à des origines «populaires», nébuleuses et invérifiables, empêche l'appréciation de nombre de données qui contribueraient à définir le contexte des rites atharvaniques présumés par les hymnes, et à mieux cerner la relation historique que cette tradition entretient avec le Ṛgveda et le système rituel solennel (Śrauta). Le recueil des hymnes de l'Atharvaveda, loin d'être un produit «populaire», est bel et bien, tout comme le reste de la littérature védique, un produit de la classe sacerdotale védique²⁴. Ce fait est patent aussi bien dans la forme du recueil que dans la promotion des intérêts des brahmanes²⁵ et dans d'autres références qui y trahissent un point de vue brahmanique. La chose avait déjà été notée par Hermann OLDENBERG au XIX^e siècle (1894=1917, p.17), même s'il ne renonce pas à y voir des origines en dernier lieu populaires. Il est vrai que dans les hymnes il est question régulièrement et avec un certain degré de détails d'ouvriers, de femmes, d'enfants ainsi que d'activités qui les impliquent, mais ces *realia* ne nous parviennent qu'à travers le prisme de l'auteur, prêtre-poète de formation brahmanique, et ce genre de thème n'est nullement absent des autres Veda. De même, il convient de rappeler que les rites royaux fréquemment mentionnés dans l'Atharvaveda ne représentent pas nécessairement une conception de la royauté qui serait celle des rois eux-mêmes, mais avant tout celle que leur proposent les brahmanes de l'Atharvaveda.

I.1.3. Quelques discussions théoriques plus récentes sur la magie védique

On trouve une discussion théorique chez Michael WITZEL (1979), qui décrit la «pensée magique» comme une manière méthodique pour les prêtres védiques de systématiser le monde et de parvenir à une connaissance exacte de chaque phénomène et de sa cause. Cette systématisation fait intervenir les «liens» (*bandhu-*, aussi *nidāna-*²⁶) qui existent entre tel et tel objet, et qui rendent possible leur identification mutuelle. La connaissance de ces liens, et donc des identités correspondantes, constitue un savoir qui fournit la clef pour manipuler

²⁴ Par «classe» il ne faut pas nécessairement entendre une hiérarchie de caste (*varṇa*) aussi stricte qu'aux époques ultérieures; la terminologie est attestée en védique mais les détails concrets sont beaucoup moins sûrs. Voir JAMISON et BRERETON 2014, p. 57-58 pour un résumé des données pour l'époque la plus ancienne. Voir SMITH 1992 pour une exploration des références aux classes dans les textes védiques en connexion avec le développement du canon védique.

²⁵ Voir par exemple l'hymne «Offence contre un brahmane» présenté par LUBOTSKY 2007.

²⁶ Ces réflexions aboutiront dans les Upaniṣad à l'identification de soi avec l'être suprême; le mot *upaniṣad-* lui-même renvoie à la mise en parallèle de deux entités, voir RENOU 1946.

le réel: lors du rituel, lequel est composé de paroles, de substances et de gestes, en appliquant une certaine force à l'un des deux objets dont on a cerné l'identité profonde, l'officiant parvient à agir sur l'autre. Selon WITZEL, cette «pensée magique» se rencontre par moments dans la partie la plus ancienne du corpus védique, les hymnes du Ṛgveda, et plus généralement dans le genre des Brāhmaṇa, textes d'exégèse en prose. Selon lui, l'Atharvaveda participe autant de cette «pensée magique» (1979, p.19). Il ne se distingue donc pas des autres recueils de ce point de vue. Tout prêtre védique, pour WITZEL, est en même temps ritualiste, magicien, et penseur (1979, p.8: «ritualist, magician, and thinker»). WITZEL suit largement OLDENBERG (1919) dans l'idée d'une «science préscientifique» («vorwissenschaftliche Wissenschaft»), qui à l'époque faisait écho à FRAZER, comme expliqué plus haut.

Il n'est pourtant pas nécessaire de qualifier ce système de pensée fondé sur les connexions entre toutes choses, décrit par WITZEL comme par d'autres²⁷ avant et après lui, de «magique». Il serait plus précis de parler, comme le fait Henk BODEWITZ²⁸ de pensée «associative»; on peut comparer le concept d'«analogisme» de Philippe DESCOLA (2005), une conception du monde qui a été identifiée dans un grand nombre de sociétés. Le même système védique d'identifications informe le fonctionnement des formules efficaces de l'Atharvaveda autant que celles du Yajurveda, même si celui-ci concerne généralement une classe séparée de rituels «solennels» (Śrauta). Ce n'est pas le concept de «magie», défini comme tout procédé reposant sur le système des liens cachés décrit par WITZEL et d'autres, qui nous permettra de distinguer l'Atharvaveda des autres recueils, ni ses rituels des autres. Ainsi, vu sous cet angle, l'Atharvaveda n'est pas plus magique que les autres Veda, ou plutôt, il n'y a pas lieu de parler de magie du tout dans cette description du système de pensée védique.

L'ouvrage synthétique récent de Thomas OBERLIES (2012) sur la religion du Ṛgveda décrit la magie de la même façon (p.311-315), mais intègre quelques remarques plus subtiles: il note que les hymnes communément appelés «magiques» dans le Ṛgveda, qui figurent surtout dans le dixième et dernier livre «atharvanique»²⁹ impliquent une relation bien plus étroite avec les gestes et les objets rituels que les autres hymnes du Ṛgveda (p.487, note 487). Il remarque aussi que l'épithète «magique» est problématique dans le cas de ces hymnes:

«All dies wurde oft unter dem Begriff des *Zaubers* und der *Magie* verhandelt. Für das (rg)vedische Ritual sind diese Begriffe aber noch viel problematischer als anderswo. Denn im Grunde werden die >magischen< Riten und Rituale genauso ausgeführt wie die des Götterkultes» (OBERLIES 2012, p.486, note 470).

²⁷ Voir SMITH 1996, p.288, dans une discussion plus générale sur le rituel védique.

²⁸ BODEWITZ 2000=2019, p.174: «mostly some empathy with the associative way of thinking helps to solve the problems». Voir aussi le préface des éditeurs p.XVIII.

²⁹ Sur cette caractérisation du livre 10, voir RENOUEV II (1956), p.1-29.

C'est-à-dire, parce que le Kauśikasūtra, manuel rituel de l'Atharvaveda «magique», se base sur le même rituel paradigmatique que les manuels de rituel solennel. Il n'essaie pas d'expliquer ce fait; on y reviendra sous I.2.

On citera l'exception intéressante que constitue l'approche de Jan HOUBEN (2008), illustrée non pas dans le cadre d'une étude générale sur l'Atharvaveda, mais dans un article sur le rêve dans le monde indien. À propos des charmes védiques contre le mauvais sommeil³⁰, il propose une interprétation psychologique de certains procédés communément qualifiés de magiques :

«Practices like singing a song and requesting a deity to drive away a bad dream do not try to bring about any change in the outside world, whatever they aim at remains entirely within the sphere of the mind» (HOUBEN 2008, p.54; voir aussi p.51).

Cette approche explicative de la magie rappelle par certains aspects celle de Bronislaw MALINOWSKI (1935), cité par HOUBEN. HOUBEN explique que le terme «magie» employé par les indianistes du XIX^e siècle relevait d'un «réalisme naïf»³¹ que ces derniers projetaient de façon erronée sur l'antiquité indienne. Il s'emploie à montrer que les Indiens védiques eux-mêmes pouvaient considérer certaines pratiques comme efficaces en vertu d'un phénomène psychologique, et qu'il n'y a par conséquent pas lieu de les qualifier de «magiques». Les passages du Sāmavidhānabrāhmaṇa que cite HOUBEN indiquent peut-être que son auteur favorisait une telle interprétation psychologique, mais il serait difficile d'étendre cette conclusion aux recueils d'hymnes dont il est question ici, desquels ce texte tire certaines formules.

Je cite enfin le paragraphe sur l'Atharvaveda dans le manuel co-écrit par Stephanie JAMISON et Michael WITZEL :

«Ritual Magic/Magical Ritual: In general, it is difficult and misleading to separate “magic” from other sorts of ritual activity. The same system of homologues (to be discussed below), the control of macrocosmic forces through microcosmic manipulation, that underlies the solemn ritual is also operative in the realm we might call in modern terms “magic”. Nonetheless, it is sometimes convenient to keep the distinction, in part because magical procedures are often treated in separate texts. We will use “magic” in this work to refer to ritual activities that have private, well-defined ends — to win the love of a woman, to cure an illness, to harm an enemy. The Kāmyā Iṣṭis discussed above fulfill this purpose inside the realm of Śrauta ritual, hence Caland's title for the work in which he treats them: Altindische Zauberei (1908). Much of the Atharva Veda contains hymns that fit our definition, and the associated text, the Kauśika Sūtra (edited by

³⁰ Il ne s'agit pas seulement du cauchemar, mais du mécanisme complexe lié au concept védique de faute conçue comme une dette à la mort; voir PS 3.30.

³¹ HOUBEN 2008, p. 49: «naive realism, a world view in which a thing is as it is perceived, usually an isolated object occurring at a definite place and time and linked to other objects through causal connections.»

Bloomfield 1889), provides descriptions of the spells in which these hymns were used» (JAMISON et WITZEL 1992, p. 49).

Ici les auteurs font effectivement appel à l'aspect pratique («convenient») du terme «magie» pour justifier son emploi, mais pas uniquement. Même si je crois qu'on peut raffiner leur description, ces auteurs ont touché un point très important : les rites qui relèvent de ce que l'on a coutume d'appeler «magie» en védique sont traités séparément dans la tradition védique elle-même. Ces textes représentent une catégorie propre à la culture védique et reflètent l'histoire de leur réception dans cette culture. Reste à définir cette catégorie, et à retracer cette histoire, entreprise à laquelle je propose de contribuer par la présente étude.

I.1.4. Une définition structurale de la magie

Il est difficile d'employer le terme «magie» en vue d'une description objective des faits, car il s'est révélé en anthropologie presque impossible à définir³². Il ne s'agit pas ici, en employant le mot «magie», de souscrire à une analyse absolue du phénomène général de croyance à des résultats effectifs obtenus par la récitation de formules accompagnée de la manipulation d'objets dans un contexte déterminé. Les auteurs des articles que je viens de discuter, HOUBEN et WITZEL, tentent de définir le concept de magie d'une manière descriptive, ou de reprendre des définitions proposées par certains anthropologues, pour en rejeter l'application à certains contextes védiques dans le cas de HOUBEN, pour l'appliquer à tout le système religieux védique dans le cas de WITZEL. Leur approche diffère de celle que j'adopte dans le présent travail, dans la mesure où je me base sur une définition de la «magie» védique qui est structurale plutôt que descriptive : elle renvoie à une tradition de pratiques rituelles perçues comme distinctes et secondaires en importance par ceux qui les mettent en œuvre, à savoir les prêtres védiques. J'appelle «structurale» l'étude d'un phénomène dans sa relation avec d'autres au sein d'un même système, celui du rituel védique ; je ne prétends pas parler d'une quelconque structure universelle à l'instar de Claude LÉVI-STRAUSS. Mon approche fait écho au travail de HUBERT et MAUSS :

«On voit que nous ne définissons pas la magie par la forme de ses rites, mais par les conditions dans lesquelles ils se produisent et qui marquent la place qu'ils occupent dans l'ensemble des habitudes sociales» (HUBERT et MAUSS 1902-1903, p. 19).

Mais il convient de noter une différence essentielle entre leur approche et la mienne : HUBERT et MAUSS définissent la magie comme une «habitude sociale» en relation avec une autre qui s'appelle «religion», mettant ainsi ces deux termes sur le même plan. Il est pourtant évident que la tradition de

³² Voir la synthèse dans BENUSSI 2019, p. 1-2.

l’Atharvaveda se situe bien à l’intérieur de la religion védique: nos sources pour le védisme, parmi lesquelles les textes de l’Atharvaveda, relèvent exclusivement du savoir traditionnel des prêtres brahmaniques. Tout aspect dont on pourrait attribuer l’origine à un autre milieu ne nous parvient que dans le format préservé par les prêtres brahmanes. La religion védique comprend un système rituel qui connaît plusieurs «modes», pour ainsi dire, qui peuvent être hiérarchisés selon l’importance que les textes rituels des prêtres leur accordent. On peut dire que le mode rituel «majeur» est le culte solennel (Śrauta) et que le mode «mineur» est le culte domestique (Gṛhya); mais il existe aussi le «rituel atharvanique», ou «magie», qui relève d’un mode rituel non seulement «mineur» — son manuel le plus ancien, le Kauśikasūtra, est assimilé à un manuel domestique, mais ce n’est que du maquillage³³ — mais aussi marginal, perçu comme dangereux, et codifié tardivement.

En outre, HUBERT et MAUSS se proposent un but différent du mien, celui de fournir une définition de la magie qui permettrait d’apprécier sa place au sein de toute société humaine ou presque, alors que je ne prétends que contribuer à mieux cerner la place de l’Atharvaveda au sein de la société des prêtres védiques dans un cadre historique. Pour déterminer la place historique de l’Atharvaveda, je chercherai à documenter cet aspect de la culture védique à partir de la conception qu’en avaient les auteurs des textes rituels, lesquels en sont notre seul témoin. On peut comparer l’approche de Richard KIECKHEFER (1998), résumée par Béatrice DELAURENTI dans son étude sur la magie médiévale européenne:

«L’histoire de la mise en forme des pratiques magiques dans un contexte donné et l’histoire de la perception de ces pratiques dans la culture de l’époque seraient les seules dimensions praticables d’une histoire de la magie» (DELAURENTI 2007, p.13).

C’est à un tel examen que je procéderai dans cette thèse. Ici, la magie renvoie à une tradition marginale au sein de la société des prêtres védiques. Un des dangers de l’emploi du terme «magie» en dehors du contexte occidental est que la culture étudiée ne distingue pas nécessairement de manière aussi stricte entre ses différentes pratiques rituelles. Or l’Atharvaveda, sans être jamais sorti de la culture sacerdotale brahmanique, y occupe une place nettement distincte et secondaire, ce qui, avec la codification progressive de la religion védique, a entraîné sa cristallisation. La marginalité de l’Atharvaveda dans le védisme fait l’objet d’un consensus, mais le contexte historique lié à cette marginalité n’est pas encore connu clairement. J’espère décrire ici ce contexte en retraçant l’histoire des noms de l’Atharvaveda, de la manière dont on s’y réfère et dont on se réfère à ses adhérents ainsi qu’à leurs pratiques, et en examinant les conditions contradictoires qui ont permis sa canonisation tardive comme Veda.

³³ Voir BAHULKAR 1994, p.36-38, pour une description de ce qui rapproche et ce qui sépare la Kauśikasūtra des manuels domestiques. On discutera de la forme du rituel atharvanique dans I.2.

L'histoire de ces noms met en lumière l'association première de l'Atharvaveda avec la magie hostile, c'est-à-dire avec des rites destinés à nuire à l'ennemi sous toutes ses formes humaines et démoniaques. Je soutiendrai ici que c'est effectivement à cause de la magie (hostile) que l'Atharvaveda a toujours occupé, et occupe toujours aujourd'hui, une position marginale pour les brahmanes. Mais cette marginalisation n'est pas le fruit d'une représentation objective de la magie (proposition illusoire): elle est due à ce que la perception contextuelle de cette tradition par les brahmanes eux-mêmes peut effectivement être traduite comme une perception commune de la magie: une pratique rituelle séparée et marginale, entourée d'émotions mixtes de dédain et de crainte, mais utile à des buts personnels. Il convient de rappeler que je traite de la tradition de l'Atharvaveda en rapport avec la société élitiste des brahmanes d'où elle émane. C'est ce contexte même qui explique le paradoxe qu'elle n'a jamais accédé à la même sainteté ou importance que les autres Veda aux yeux des brahmanes, alors qu'elle a connu un certain succès et prestige devant d'autres publics, comme celui de la classe politique (voir ici I.3 et I.7).

Je propose que l'Atharvaveda occupe une place historique dans la culture védique qui se rapproche suffisamment de la place de la magie dans l'histoire occidentale, compte tenu des connotations de ce terme, pour justifier qu'on l'emploie, même approximativement, à propos de cette tradition védique. Par les «connotations de ce terme», j'entends ce qui se dégage des mises en garde de l'anthropologie contemporaine résumées plus haut, et plus généralement, ce que le terme a recouvert au cours de son histoire en Occident. Le terme «magie» et ses dérivés dans les langues latines viennent du nom des *magu*, prêtres iraniens qui pratiquaient une religion apparentée à celle des Indiens védiques. Les Iraniens de l'Ouest, avant la réforme zoroastrienne provenant du peuple avestique à l'Est, continuaient le culte des dieux indo-iraniens qui sont aussi des dieux majeurs dans le védisme (Mitra, Varuṇa, le feu, Yama, Bhaga, Svar, sous la forme de leurs équivalents iraniens). Ils appelaient leurs prêtres *magu*, comme en attestent les sources persanes du VI^e siècle avant notre ère. Ce terme a pénétré dans les langues occidentales à partir de la description d'Hérodote au V^e siècle, qui définit les *magoi* de Perse à la fois comme une tribu des Mèdes et comme une classe de prêtres (BOYCE 1982, p.15-19). GRAF explique que le terme grec *magos* «magicien» sert à désigner ce qui était perçu comme «étranger, indésirable, et dangereux» à l'intérieur même de la religion grecque:

«Thus, the term *magos* originated not so much from real observation of Persian religion or from the presence of Persian priests on Greek soil, but from the desire to designate certain ritual and ideological attachments as foreign, unwanted, and dangerous, from inside Greek (or Athenian) religion, not from outside it» (GRAF 1995, p.36).

J'espère précisément montrer que l'Atharvaveda représentait une tradition perçue comme dangereuse à l'intérieur même du système rituel des prêtres

védiques.

Ce ne serait pas la première fois que le nom d'un type de prêtre, emprunté à une langue et à une culture étrangère, fournit le nom du magicien. Le terme *átharvaṇ-*, ainsi que le terme qui désigne le médecin, *bhiṣáj-*, associé lui aussi de manière privilégiée à l'Atharvaveda, sont communs aux langues avestique et védique, mais constituent des emprunts au substrat indo-iranien des langues de la civilisation de l'Oxus³⁴. Leur lien avec «l'autre» reste perceptible dans l'association de ces termes à la tradition védique qui, malgré son appartenance indéniable à la sphère rituelle des prêtres védiques, est en son sein la plus marginale. La magie védique est une tradition de savoir : «Atharvaveda» signifie «le savoir (Veda) des prêtres-magiciens (Atharvan)»³⁵.

L'histoire des noms de l'Atharvaveda, ceux qui sont employés à l'intérieur de la tradition comme ceux qui sont employés dans d'autres traditions védiques, pourra révéler les connotations primaires qui entouraient cette tradition dans l'esprit des membres de cette société. Cette enquête comporte aussi, par conséquent, une discussion du vocabulaire védique de la magie. Un certain nombre de faits liés à notre enquête sur ces noms seront explorés dans les prochaines sections de ce chapitre. Je résume ces faits section par section :

I.2. Au plus ancien stade de la culture védique, représenté par le recueil d'hymnes du R̥gveda, l'accusation de «*yātú*» cible l'emploi nocif de paroles et d'objets en contexte rituel occulte dans le but de détruire les biens d'autrui, de ruiner ses efforts rituels et même de le tuer. Plus tard, le Śatapathabrāhmaṇa, texte yajurvédique d'exégèse, présentera le *yātú-* comme le sujet central de l'Atharvaveda. Divers concepts liés au *yātú-* (*múla-*, *kṛtyá-*, *abhicārá-*) sont fortement présents dans l'Atharvaveda. Parmi ces pratiques hostiles, l'*abhicārá-* est celle qui est le plus clairement ancrée dans un contexte rituel humain ; le terme désigne entre autres les pratiques de détournement nocif insérées dans le culte solennel (Śrauta), objet premier des trois autres Veda «canoniques». L'usage maléfique de l'*abhicārá-* est toujours attribué d'abord à l'autre, à l'ennemi menaçant ; le recours du sujet à l'*abhicārá-* est toujours présenté comme une réponse à une agression antérieure ou imminente. Cette situation vaut autant pour les sources de la période védique que pour les communautés minoritaires de prêtres *vaidika* qui vivent encore selon la tradition védique dans l'Inde contemporaine.

I.3. Avant que l'Atharvaveda devienne un Veda, on s'y référait dans les textes appartenant à la tradition comme dans ceux lui étant extérieurs par les noms d'An̥giras et d'Atharvan, ou d'An̥giras et de Bhṛgu.

I.4. An̥giras est associé à tout ce qui est terrible (*ghorá-*) et à l'*abhicārá-* ; l'attribution à Atharvan de pratiques bienfaites est artificielle, motivée

³⁴ LUBOTSKY 2001, p.310. Voir PINAULT 2005 sur les contacts entre divers peuples, dont les indo-iraniens, dans cette région.

³⁵ Comparer PINAULT 2005, p.218 : «le recueil d'hymnes et de charmes magiques, réuni pour les "sorciers" (Atharva-samhitā ou Atharvaveda).»

par l'apparition de nouvelles catégories rituelles ayant des implications post-védiques, à un moment où la fonction d'Atharvan (*átharvan-*) comme titre d'An̄giras n'était plus comprise. L'Atharvaveda est le seul Veda associé au médecin (*bhiṣáj-*), mais cette profession n'est pas associée exclusivement à Atharvan dans les hymnes. La médecine n'était de toute façon pas considérée comme auspiciuse à l'époque; celui qui la pratiquait était exclu du culte védique.

I.5. Atharvan, An̄giras, et Bhrgu sont tous les trois associés dès le R̄gveda à l'origine légendaire du culte du feu. An̄giras et Bhrgu sont les ancêtres éponymes de familles de poètes védiques; Atharvan est un titre de prêtre ancestral, obsolète dans le culte solennel (Śrauta) codifié.

I.6. Les An̄giras, en tant qu'Atharvan, sont dans les récits des autres Veda présentés comme initialement incapables d'accéder au statut de divinité dans le ciel, faute de savoir rituel; en même temps, l'Atharvaveda développe des rites visant ce but en parallèle, et peut-être en compétition avec ceux du culte Śrauta. Les représentants de l'Atharvaveda se rapprochent ainsi des Vr̄tya, groupes de jeunes guerriers au statut liminal, au sujet desquels on rencontre des récits similaires.

I.7. Enfin, l'Atharvaveda subit une canonisation tardive par rapport à celle des trois autres Veda, et n'accèdera jamais au même prestige que ces derniers aux yeux des prêtres brahmanes. Cependant, il s'attirera un certain succès parmi les guerriers détenteurs du pouvoir politique, dont les besoins spécifiques seraient précisément un des motifs de sa canonisation. La raison de sa marginalité persistante au sein de la communauté de prêtres d'où il émane doit être attribuée à son rôle négatif d'outil nocif dans le cadre des rivalités virulentes qui caractérisent cette communauté, depuis le R̄gveda jusqu'au monde contemporain des brahmanes *vaidika*. On objectera que le contenu de l'Atharvaveda n'est pas réductible aux rites hostiles. Telle est l'objection de qui veut définir l'essence de l'Atharvaveda d'une manière descriptive et complète, ce qui est probablement impossible en raison de sa nature hétéroclite; je défends que la perception que les prêtres védiques avaient de l'Atharvaveda l'associait fondamentalement à l'agression, quelle que soit la variété de son contenu, dont davantage est assimilable au rite hostile qu'on ne le pense. La mise en évidence d'un aspect «auspiciux» de l'Atharvaveda appartient aux nouveaux développements rituels de la fin de la période védique.

Ces faits laissent transparaître un aspect essentiel de l'Atharvaveda: une tradition fondamentalement ambiguë, associée avant tout à des pratiques hostiles qui attireraient l'opprobre, mais qui ont aussi persisté au sein de la société en tant qu'expression de l'agressivité inhérente aux rivalités internes. C'est toujours «l'autre» qui y a recours en premier; le sujet qui s'en sert ne fait jamais que répondre à une menace.

I.2. La magie avant l'Atharvaveda

Si la canonisation exceptionnelle de l'Atharvaveda au cours de l'histoire védique est un fait établi (voir I.3 et I.7), les données relatives à son antiquité restent obscures. Quelle signification tirer du fait que les premiers textes des autres traditions passent l'Atharvaveda sous silence? Maurice BLOOMFIELD (1899, p.23) a supposé que les auteurs de ces textes, préoccupés qu'ils étaient du culte solennel, n'avaient pas trouvé l'occasion de le mentionner, et que l'emploi ponctuel de la magie noire dans le rituel solennel aurait rendu hypocrite toute condamnation de celle-ci. N.J. SHENDE note aussi la porosité de la frontière entre rituel solennel et rituel magique, mais il va plus loin: il affirme que ce silence témoigne de ce que les deux rituels n'étaient initialement pas séparés³⁶. Mais son argument de leur «complémentarité» est contradictoire. Son exposé sur les «tendances réformistes» de l'Atharvaveda met en évidence des traits qui opposent, et ce de manière irréconciliable, cette tradition à celle des autres Veda. Il parle même d'«abîme» entre les deux traditions en raison du contenu médical, militaire et sexuel de l'Atharvaveda, qui engloberait des éléments «inorthodoxes» et «laïques»³⁷. Une nouvelle étude de la nature de cette tradition, à partir de l'intérieur du système et à l'époque la plus ancienne, s'impose.

I.2.1. La sorcellerie: les méthodes, le vocabulaire

Les hymnes visant à mettre la personne ciblée dans l'état souhaité (amoureux, subordonné, endormi, malade, mort) existent déjà dans les hymnes du Ṛgveda, qui constituent le plus ancien texte védique, mais on les retrouve de manière beaucoup plus marquée dans l'Atharvaveda (OBERLIES 2012, p.311-315). Il est traditionnellement admis que ces pratiques peuvent être considérées comme de la magie, comme en fait état l'historien indien KANE, qui constate notamment que les hymnes védiques témoignent à maintes reprises de la crainte suscitée par les incantations destinées à causer la mort de quelqu'un ou à le rendre malade (KANE 1962, p.1035-1037). Dans les hymnes du Ṛgveda, on trouve dans un hymne du poète Vasiṣṭha un passage dramatique célèbre dans lequel le locuteur jure devant le dieu du feu qu'il n'est pas un sorcier, *yātu-dhāna-*, et défend qu'il n'a jamais nui à personne:

³⁶ SHENDE 1952, p. 8: «The absence of any reference to the AV in the Vedic literature until the ŚB, which mentions it, is due to the circumstances that the ṚV and AV form compliments of each other and it was not necessary to separate them from each other.»

³⁷ SHENDE 1952, p.6-7, et p.9-10: «The gulf between the orthodox Vedic followers and the Atharvavedins must have been widened on account of the latter's reformist tendencies, open practice of witchcraft and indulgence in the secular practices such as *medicinemen*, *purohitas*, experts in the science of warfare and the use of missiles and of advisers in the technique of love.»

RV 7.104.14-16 (ŚS 8.4.14-16, PS 16.10.4-6)

yādi vāhām āṅṛtadeva āsa móghaṁ vā devāṁ apyūhé agne |
 kīm asmābhyāṁ jātavedo hṛṇiṣe droghavācas te nirṛthāṁ sacantām || 14 ||
 adyā muriya yādi yātudhāno āsmi yādi vāyus tatāpa pūruṣasya |
 ādhā sā vīrāir daśābhir ví yūyā yó mā móghaṁ yātudhānēty āha || 15 ||
 yó māyātum yātudhānēty āha yó vā rakṣāḥ śúcir asmīty āha |
 índras tāṁ hantu mahatā vadhēna vísvasya jantōr adhamās padīṣṭa || 16 ||

«14. Si j'avais pour dieu le mensonge, ou si je m'adresse aux dieux faussement³⁸, ô Agni — Pourquoi, ô Jātavedas³⁹ es-tu en colère contre nous? Que ceux qui t'adressent une parole trompeuse soient voués à la destruction!

15. Puissé-je mourir aujourd'hui, si je suis un sorcier, ou si j'ai brûlé la durée de vie d'un homme! Et celui qui m'appelle "sorcier" faussement — puisse-t-il être privé de dix [générations de] héros!

16. Celui qui m'appelle "sorcier", moi qui suis sans sorcellerie, ou celui qui dit "Je suis pur" en étant un démon — qu'Indra le frappe de sa grande arme de mort! Puisse-t-il tomber au plus bas de toute la création.»

Je n'ai cité ici que les trois strophes qui relatent la défense du locuteur accusé de sorcellerie. La structure de l'hymne dans son ensemble décrit le cycle infernal de la magie hostile: le début de l'hymne consiste en formules visant à détruire les ennemis; ensuite, comme à force de proférer de telles malédictions, le locuteur se fait naturellement accuser de sorcellerie. Il nie les accusations, mais renchérit en malédictions contre celui qui l'accuse, ce qui perpétue le cycle. La base des termes employés ici, *yātú-* «sorcellerie», est un mot ancien, étant attesté en avestique (*yātu*) dans le même sens, mais il n'a pas d'étymologie⁴⁰. L'usage, par contre, n'a rien d'ambigu: le *yātu-dhāna-/yātu-mānt-* «sorcier» désigne toujours un ennemi haï dans les hymnes du Ṛgveda comme dans ceux de l'Atharvaveda, qui se caractérise non pas par des agressions directes ou visibles, mais diaboliques et obscures. Il est parfois nommé aux côtés des démons, et il est souvent impossible de séparer le démon de l'ennemi humain démonisé:

ŚS 1.7.1ab (PS 4.4.1ab)

stuvānām agna ā vaha yātudhānaṁ kimīdīnam |
 «Ô Agni, apporte-moi le sorcier chantant, le Kimīdin.»

³⁸ La traduction suit dans l'ensemble la traduction anglaise de J-B, sauf dans cette première phrase. Ici, je suis plutôt RENO (EVP 16, p.116) dans l'interprétation de *āṅṛtadeva-* par «qui a pour dieu l'Anṛta», contre celle par «qui a (qui sert) de faux dieux» chez J-B. Le contexte concerne plus le mensonge que les conceptions théologiques hétérodoxes ou hérétiques. Sur *apyūhé* comparer RENO, *ibid.* «si j'ai une (compréhension) fausse des dieux» avec KÜMMEL (2000a, p.488-500) «oder fälschlich Götter anerkannt habe/ehre». Il n'est pas clair si le verbe préverbé signifie «appeler», «honorer» ou «considérer».

³⁹ Nom d'Agni, dieu du feu.

⁴⁰ EWAia, s.v.; LUBOTSKY 2001, p.313: «In spite of its IE appearance, no convincing etymology for this word has been suggested.»

Le Kimīdin est une sorte de monstre connu depuis le Ṛgveda. Cependant, le participe *stuvānā-* «chantant des louanges» rapproche l'action de ce sorcier d'un mode rituel humain et védique, le verbe décrivant normalement la louange adressée aux dieux. Le *yātudhāna-* est d'ailleurs souvent associé à des nuisances sur le terrain rituel (KEITH 1925, p.237-240). La «louange» comporte un potentiel fortement ambigu: elle a sa contre-partie négative, la calomnie, et les éléments sémantiques qui désignent la première peuvent également être employés à propos de la seconde. Les synonymes *aghā-śamśa-* et *duḥ-śamśa-* signifient «calomniateur»; les deux ont pour second membre de composé un nom dérivé de la racine *śamś-* «louer, estimer»⁴¹. Employée seule, la racine a généralement un sens positif, mais elle peut également décrire l'appréciation négative, comme dans les termes cités ci-dessus, qui ont pour premier membre un terme qui dénote le mal. Comme le note BODEWITZ, ces termes désignent des rivaux humains qui essaient de dénigrer le sujet aux yeux du mécène potentiel (BODEWITZ 2006=2019, p.266-7). Ce caractère central de la calomnie est visible dans l'épithète du dieu Indra *āre-āvadya-* (RV 10.99.5) «pour qui le blâme est loin», que personne ne blâmerait. BODEWITZ suppose que les calomniateurs et les sorciers forment des groupes séparés⁴², mais on peut en fait parler d'un cycle de la calomnie et de la sorcellerie⁴³: la mauvaise langue peut franchir un pas de plus, renchéris avec une attaque rituelle (on y viendra), ou l'attaque rituelle peut aussi bien être la réponse de la victime de la mauvaise langue. Comme le note BODEWITZ lui-même, quand les poètes du Ṛgveda ajoutent des demandes personnelles à leurs prières en faveur du sacrifiant qui a commandité le rite, il le font pour chercher un soutien divin contre la calomnie, les accusations et la magie hostile auxquels le poète doit faire face⁴⁴. Ces trois éléments font partie d'un tout. Enfin, il existe un passage qui nomme quatre spécialités du sorcier; la malédiction en est une:

⁴¹ Voir EWAia s.v., ainsi que l'occurrence du mot *aghā-śamśa-* ici en PS 3.10.2.

⁴² BODEWITZ 2006=2019, p.275: «Perhaps sorcery rather than slander are associated with this term [*aghā-śamśa-*, C.S.] in the AV (the Saṁhitā of magic).»

⁴³ Le cycle de la calomnie et de la malédiction aux effets désastreux (une sorte de sorcellerie selon ŚS 5.31.2 cité ci-dessous) se retrouve dans une histoire ancienne relatée par SLAJE (2018, p.6), au sujet d'une malédiction à laquelle allusion est souvent faite par les Cachemiriens en temps de détresse: «In short, as Sāhib Rām's narrative recounts, the curse concerned the wrongful accusation made by Brahmins that a king had intentionally fed others with the flesh of a secretly murdered Brahmin. The king on his part had actually been deceived into this situation by a demon. The Brahmins' unjustified curse made god Brahmā, who declared the king free from the sin (*pāpa*) as insinuated, to curse the Brahmins. This story was certainly not made up by Sāhib Rām, as his direct quotations from likewise still unpublished Māhātmyas show. Seen from the perspective of Sāhib Rām's depiction, the whole country would have fallen prey to Brahmā's evil curse. Indeed, as sort of a maximum damage to the valley, it also caused the Islamization.»

⁴⁴ BODEWITZ 2006=2019, p.300: «slander, accusations or inimical magic».

ŚS 5.31.12 (PS 1.47.4)

kr̥tyākṛ̥taīm valag̥inaīm mūlīnaīm śapatheyyaṃ |

īndras tāīm hantu mahatā vadhēnāgnīr vidhyatv astāyā ||

«Celui qui crée des créatures, qui emploie les effigies et les racines, qui s’y connaît en malédictions⁴⁵ — qu’Indra le frappe de sa grande arme de mort! Qu’Agni le perce de sa flèche!»

On cherche souvent à repérer le sorcier: ŚS 4.20.6a (PS 8.6.7) *darśāya mā yātudhānān* «montre-moi les sorciers!» et à le nommer:

ŚS 1.7.4cd (PS 4.4.4cd)

brāvītu sārvo yātumān ayām asmīty ētya ||

«Que tout sorcier se déclare, s’étant approché en disant “Me voici”.»

ṚV 10.87.8ab (ŚS 8.3.8ab/PS 6.6.8ab)

ihā prā brūhi yatamāḥ sō agne yātudhāno yā idāīm kr̥ṇoti |

«Déclare ici qui est, ô Agni, le sorcier qui fait cela.»

Les moyens d’action du *yātudhāna-* soulignent aussi sa réalité somme toute humaine:

ŚS 4.28.6ab (PS 4.37.6)

yāḥ kr̥tyākṛ̥ṇ mūlakṛ̥ḍ yātudhāno nī tāsmin dhattāīm vājram ugrāu |

«Le sorcier qui crée des créatures, qui crée des [préparations à partir de] racines — terrassez-le de votre massue, vous deux les puissants!»

Le mot que je traduis ici par «créature», *kr̥tyā-*, est un nom d’action de la racine verbale *kr̥-* «faire», du type *vidyā-*, «science», de *vid-* «savoir», ou *hatyā-* (sk. cl.) «meurtre», de *han-* «tuer»⁴⁶. *kr̥tyā-* signifie donc en premier lieu «création [magique]»; le terme est souvent traduit simplement «sorcellerie». La connotation liée à la sorcellerie de la racine *kr̥-* «faire» est bien connue dans certains contextes, et elle est valable pour un certain nombre de dérivés⁴⁷. Le nom *kr̥tyā-* peut à l’occasion être synonyme de *valagā-*, nom qui désigne une «effigie», souvent enterrée⁴⁸. Mais la *kr̥tyā-* ne désigne pas forcément un objet physique, mais plus largement une incantation personnifiée dans un être féminin agissant⁴⁹. Il peut s’agir en fait de toute créature fabriquée destinée à prendre vie et à agir dans un but hostile; sa fabrication n’est parfois pas tant physique qu’incantatoire: l’action de la parole peut transformer un être vivant en agent hostile au service de celui qui l’ensorcelle. La traduction par «sorcière»

⁴⁵ Comparer LUBOTSKY 2002a, p. 82: «performer of witchcraft, of secret spells, of root magic, of curses».

⁴⁶ AiGr. II,2 §665ca, où *kr̥tyā-* est traduit «Behexung, Hexe».

⁴⁷ Voir le résumé dans PARPOLA 2015, p. 131-133.

⁴⁸ Voir SADOVSKI 2012, p. 338; BLOOMFIELD 1899, p. 65-66.

⁴⁹ Voir BAHULKAR 2004, p. 15, qui se réfère à GOUDRIAAN 1986.

n'est pas correcte pour l'époque védique⁵⁰, où le terme *kr̥tyā-* désigne plutôt une créature aux ordres de celui qui l'a créée, ou une «servante», comme l'a décrit Angelika MALINAR⁵¹. Ainsi, la vache du brahmane est désignée comme *kr̥tyā-* par celui-ci, qui s'adresse à elle pour qu'elle prenne un aspect terrible, la «vengeance» personnifiée⁵², et tue celui qui la volerait; il s'agit donc aussi bien d'une transformation que d'une création, mais la créature qui résulte est toujours hostile:

ŚS 12.5.52-53 (PS 16.146.1cd-2ab)

ādādānam āngirasi brahmajyām ūpa dāsaya ||52||

vaiśvadevī hy ūcyāse kr̥tyā kūlbajam āvṛtā ||53||

«Ô fille d'Anḡiras, sois la ruine de l'oppresser de brahmanes qui se saisit de [toi]! Car tu es appelée la créature de tous les dieux...⁵³.»

Cet exemple est important parce qu'il montre que les moyens d'action du *yātu-dhāna-* détesté, parmi lesquels la *kr̥tyā-*, n'en sont pas moins également employés par celui qui le hait. Ce caractère réversible⁵⁴ de la magie est explicite en ŚS 8.5.9/PS 16.27.9, où l'on prie que s'éloignent «les créatures de sorcellerie créées par soi-même et celles apportées par d'autres» (*kr̥tyāḥ svayāmkṛtā yā u cānyēbhir ābhṛtāḥ*). Le statut liminal de la *kr̥tyā-* est souligné en PS 17.35.2⁵⁵: celui qui entreprend le vœu rituel dit «du bœuf de trait» s'engage à se comporter en bovin pendant un certain temps (déféquer en public, boire à genoux dans des flaques d'eau, pratiquer l'inceste, etc.); l'opprobre qu'il s'attire entraîne l'appropriation des mérites spirituels de celui qui le blâme. Peut-on, dans ce passage de la PS, traduire *kr̥tyā vā eṣā*, expression employée à propos de cette pratique, par «Cela, c'est de la sorcellerie»? Comme la vache plus haut, le pratiquant devient lui-même une de ces «créatures» de la sorcellerie (souvent bovines!). Dans ce passage, il s'agit d'une pratique des Vṛātya, un groupe marginal, mais une variante de cette pratique se rencontre également dans le culte solennel, dans le rite du Gosava. Le Jaiminīyabrāhmaṇa, texte sāmavédique d'exégèse, témoigne d'une réticence à l'encontre de ce rite, et affirme que seul un vieil homme doit l'entreprendre, citant les mésaventures

⁵⁰ Comme le note GOUDRIAAN (1986, p. 455), la *kr̥tyā-* ne désigne pas encore une femme humaine individuelle en védique, comme ce sera le cas dans la littérature post-védique.

⁵¹ Dans sa communication intitulée «Practical Atharvaveda in the Mahābhārata», lors du colloque «The Atharvaveda and its South Asian Contexts» qui s'est tenu du 26 au 28 septembre 2019 à l'Université de Zürich.

⁵² Sur la *menī-* dans l'hymne duquel est tiré le passage cité, voir BODEWITZ 1993=2019, p. 268-269.

⁵³ «...Enveloppée...»? Le sens de la séquence *kūlbajam āvṛtā* n'est pas connu.

⁵⁴ Comme le note BLOOMFIELD (1899, p. 23): «It is a question throughout of my sorcery or thy sorcery.»

⁵⁵ Sur le contexte, voir SELVA 2019a, p. 225 et 365.

d'un roi qui s'était hasardé à le pratiquer⁵⁶. L'appréhension et l'ambiguïté qui entourent l'usage de *yātudhāna-* et *kr̥tyā-* me paraissent justifier leur traduction par le vocabulaire de la magie noire, car ce dernier rend bien compte de l'attitude des usagers védiques.

Un autre terme souvent traduit par «magie» est *māyā-* «pouvoir surnaturel». GONDA (1959c) étudie ce mot et met en garde contre la traduction par «magie» ou «illusion» influencée par l'usage dans les courants philosophiques ultérieurs. Ce mot désigne en védique le pouvoir des dieux et des démons (voir ici PS 3.7.5b), mais ne s'applique généralement pas aux humains⁵⁷. Le vœu du bœuf de trait sus-mentionné est qualifié de *māyā-* lorsque le dieu Indra l'entreprend dans la légende⁵⁸. Le terme sort donc du cadre de la présente étude, qui se limite à la magie hostile en tant qu'activité rituelle humaine, laquelle est, j'espère le montrer, l'association première de l'Atharvaveda. Toutefois, l'usage du terme *māyā-* reflète bien l'ambiguïté qui entoure toute notion de pouvoir en védique, dont celle de *yātú-*, de *kr̥tyā-*, etc.; tout pouvoir est connoté négativement ou positivement selon la position amicale ou ennemie de son utilisateur (GONDA 1959c, p.127-128).

Précisons que la sorcellerie n'est pas uniquement attachée à l'activité rituelle des brahmanes. Un célèbre hymne védique (ŚS 10.1⁵⁹) qui développe le thème de la défense contre la *kr̥tyā-* en donne un certain nombre de détails concrets: ŚS 10.1.2, elle peut avoir des traits d'être vivant (tête, nez, oreilles) ou bien prendre n'importe quelle forme; ŚS 10.1.3, elle peut être créée par un serviteur, par un roi, par une femme ou par un brahmane; ŚS 10.1.4, elle peut prendre forme dans un champ (effigie enterrée) ou bien dans des bovins ou des humains (êtres vivants possédés). Ces indications pourraient témoigner d'un éventail de pratiques assez vaste et hétéroclite, qui représenterait chacune des différentes couches de la société à l'époque védique. Mais on ne peut connaître en détail que l'usage des brahmanes, dans la mesure où nous n'avons que des textes qui appartiennent, pour l'époque ancienne, au monde de ces derniers. Cela dit, il existe aussi des sorcières (*yātudhānī-*, entre autres) dont la nature se confond avec celle des démons femelles. Ces deux catégories d'êtres sont souvent tenues responsables de diverses maladies, en particulier les maux qui atteignent les femmes enceintes et les enfants. Ces puissances féminines terribles sont peut-être à rattacher à des croyances moins exclusivement brahmaniques; voir SELVA 2019 (p.42-52) pour une étude sur la question qui prend aussi en compte la continuité avec les déesses mères de l'Asie du Sud, sous un angle historique et anthropologique.

⁵⁶ Voir l'examen du passage dans ACHARYA 2013, p.116-118.

⁵⁷ Par la suite, dans la littérature tantrique, les humains peuvent aspirer à ce pouvoir surnaturel, voir GOUDRIAAN 1978, p.211-212.

⁵⁸ Légende présentée et commentée par SELVA (2019a, p.365).

⁵⁹ Parallèle avec PS 16.35-38/Khilasūkta à RV 10.128; voir BAHULKAR 2004.

I.2.2. Le détournement du culte solennel

Revenons à l'hymne du Ṛgveda (7.104) au milieu duquel apparaît la scène de l'ordalie citée plus haut : comme le soulignent les traducteurs JAMISON et BRERETON (J-B, p.1015), l'ennemi contre lequel le locuteur dirige ses malédictions (au début de l'hymne) est caractérisé par des offenses liées à la parole : le mensonge, la calomnie, la médisance, la tromperie⁶⁰. Ces offenses ont nui ou nuiront potentiellement aux biens et à la vie du locuteur (ṚV 7.104.10). Quel est le contexte concret qui sous-tend ces offenses ? Dans l'hymne même, on ne trouve qu'une seule allusion potentielle à ce contexte : il s'agit du quart de vers ṚV 7.104.18d : *yé vā rīpo dadhiré devé adhvaré* «Ceux qui étalent leurs tromperies lors du rite divin». Cette allusion nous oriente vers un détournement du culte solennel dans un but hostile, un thème exploré par Brian K. SMITH dans son article de 1996. Les pratiques de rituel hostile dans la littérature rituelle ultérieure sont appelées *abhicāra-*, littéralement «attaque»⁶¹, mais le terme est souvent considéré comme équivalent de *māraṇa-* «meurtre» dans les textes normatifs classiques (GOUDRIAAN 1978, p.365). On trouve également *praty-abhicāraṇa-* «contre-attaque». Les pratiques rituelles hostiles sont effectivement présentes à tous les niveaux dans les textes rituels du culte solennel (Śrauta), depuis les Saṁhitā du Yaṅurveda jusqu'aux manuels, les Śrautasūtra, de la fin de la période védique⁶². Il s'agit parfois de changements minimes dans la procédure conventionnelle ; les conséquences en sont pourtant sérieuses, dans un contexte où l'exactitude rituelle est cruciale. Des modifications mineures permettent ainsi aux officiants de créer des effets secondaires parallèles au but premier du rite. Les effets des maléfices introduits par les officiants sont subis par le Yaṅamāna, le «sacrifiant», celui qui a commissionné le rite et qui en reçoit le bénéfice⁶³.

Ces modifications sont évoquées dans les textes rituels sur un ton absolument neutre : il s'agit de possibilités pour lesquelles l'officiant peut opter à son gré. On en rencontre un exemple dès le début du manuel sur le rituel

⁶⁰ Voir en particulier les strophes 2, 4, 7 à 13, et 20 de ṚV 7.104 ; l'emphase mise ici sur la parole nocive est notée aussi dans THOMPSON 1998, p.144-145.

⁶¹ RANADE 2006, p.80, s.v. «incantation». Voir THITE 2019, p.60 ; 2004, p.557-558.

⁶² SMITH 1996, p.295-297. Voir HENRY 1909, p.220-221, sur la manière dont «le prêtre officiant peut s'y prendre pour rendre offensive et tourner en malédiction contre son ennemi ou celui du laïque sacrifiant telle phase quelconque du service divin qu'il célèbre».

⁶³ Voir MALAMOUD 1996, p.156-157, et JAMISON 1991, p.19. Le Yaṅamāna peut être un prêtre brahmane ou bien appartenir à la classe royale/guerrière (*rājānya*, *kṣatriya*), ou même un membre des «producteurs» (*vaiśya*, commerçant ou agriculteur) suffisamment riche pour commanditer un sacrifice. Toutefois, la plupart des références concernent un Yaṅamāna appartenant à l'une des deux premières classes. Par «classe» il ne faut pas nécessairement entendre une hiérarchie de caste (*varṇa*) aussi stricte qu'aux époques ultérieures ; voir plus haut la note dans le dernier paragraphe sous I.1.2.

solennel d'Āpastamba, dans le cadre des préparations pour les offrandes de gâteaux à Agni et à d'autres dieux lors de la pleine lune et de la nouvelle lune (Darśapūrṇamāsa). Si le prêtre Adhvaryu veut que le Yajamāna soit pauvre en bétail, il peut choisir une branche dépourvue de feuilles (au lieu d'une branche abondamment feuillue) pour écarter de son veau la vache qui fournira le lait employé dans le rite⁶⁴. SMITH (1996) note même un exemple où l'officiant voue le Yajamāna à la mort par le seul fait d'adopter une posture courbée au lieu d'une posture droite pendant l'oblation de beurre dans le feu lors du même rite de Darśapūrṇamāsa (p.297). Outre ces modifications de type concret, on peut aussi nuire au Yajamāna par la récitation incorrecte des formules, de même que par l'omission de certaines portions dans la suite de paroles à réciter (p.296).

Ces pratiques ne sont pas dirigées uniquement contre le Yajamāna. Ainsi, les manuels du rite solennel proposent, alternativement à la procédure conventionnelle pour se débarrasser en toute sécurité du cordon utilisé pour étrangler la victime sacrificielle, d'attacher ce cordon chargé de forces dangereuses à une branche d'arbre, avec une courte formule contre son ennemi⁶⁵. On trouve aussi, parmi les sacrifices de Soma (propres au culte solennel), un sous-type de sacrifices s'effectuant en une journée (*sādyaskra*), dont le but premier est la mort de l'ennemi, comme le célèbre Śyena «Faucon». Le Śyena, de même que les rites comparables Vajra «Foudre» et Iṣu «Flèche», est problématique aux yeux des commentateurs du rituel védique dans la tradition philosophique classique Mīmāṃsā (post-védique), comme en attestent les discussions au sujet du dilemme posé par la prescription de ce rite dans un contexte où le meurtre est interdit⁶⁶. Les détails des solutions proposées par les commentateurs ne nous retiendront pas ici, mais le dilemme lui-même souligne encore le statut ambigu de l'*abhicāra* dans la culture brahmanique, pratique répréhensible en même temps qu'ayant une place dans le culte solennel. Enfin, ce dernier connaît une classe de rites optionnels appelés *kāmyeṣṭi*, servant à exaucer un souhait particulier, et qui sont particulièrement empreints de pratiques généralement associées à l'Atharvaveda; PARPOLA soutient même qu'ils seraient originaires de la tradition de l'Atharvaveda qu'il associe avec le Sāmaveda, selon des observations de INSLER⁶⁷. Ces rites représentent des

⁶⁴ ĀpŚS 1.1.9. Voir CALAND 1921, p.10. BLOOMFIELD (1899, p.45) note d'ailleurs que ĀpŚS présente une certaine dépendance vis-à-vis de l'Atharvaveda pour ses formules (*mantra*).

⁶⁵ BhārŚS 7.13.8, ĀpŚS 7.17.7, cités par RANADE (2006, p.80). Voir pour l'ĀpŚS, CALAND 1921, p.249-250.

⁶⁶ Voir KATAOKA 2011, p.158-162. ĀpŚS 22.4.13/17: *syenenābhicaran yajeta* «L'homme qui veut nuire doit accomplir le Śyena». Le participe présent, *abhicaran*, litt. «en train d'attaquer», est partout interprété comme exprimant l'intention du sujet. Voir CALAND 1928, p.313.

⁶⁷ PARPOLA 2015, p.132-134. Voir INSLER 1998, p.17: «If the Kaṇva and Āṅgīrasa bards were in fact the poets of the Atharvan compositions, an interesting question arises: Do the Dharma texts state that one should stop studying the Veda if the singing of *sāmans* is overheard because

variantes du rite de base obligatoire appelé Darśapūrṇamāsa, mentionné un peu plus haut⁶⁸.

I.2.3. Les rites atharvaniques

Comme l'a noté RENO (1947, p.75), la tradition atharvanique a pris pour objet rituel primaire ce qui n'était que déviation dans le culte solennel. Le Darśapūrṇamāsa est aussi le modèle des rites atharvaniques décrits dans le premier manuel rituel de cette tradition, le Kauśikasūtra⁶⁹. Ces rites sont centrés sur l'oblation dans le feu de beurre clarifié ou d'aliments cuits⁷⁰ avec cérémonies préparatoires et conclusives⁷¹. Les actions spécifiques au rite particulier (contre le poison, etc.) constituent l'«acte principal» (*pradhāna-karmaṇ-*)⁷² et sont insérées au milieu du rite, précédées et suivies des oblations desdites cérémonies préparatoires et conclusives. Le Kauśikasūtra est le seul traité qui préconise le réemploi des restes du beurre de l'oblation (*sarṅpāta-*) dans l'«acte principal» qui suit; ces restes seront mêlés à de l'eau et employés diversement selon le contexte, pour consacrer une amulette, pour une onction, etc. (BAHULKAR 1994, p.43 et 72-73).

Que le Darśapūrṇamāsa, rite bimensuel obligatoire, serve de modèle, ne signifie pas que les rites qui s'en inspirent sont uniquement célébrés les jours de nouvelle ou pleine lune comme c'est le cas pour le rite de base; on n'attend pas la prochaine lune appropriée pour un cas d'empoisonnement. Par contre, les rites d'exorcisme sont explicitement prescrits pour le jour, ou plutôt pour la nuit, de la nouvelle lune: dans le noir donc (BAHULKAR 1994, p.44 et 94). En outre, les lieux dans lesquels ils se déroulent sont parfois insolites: pour l'exorcisme de la maladie *kṣetriya*, les restes de beurre sont versés dans un fossé tapissé du chaume d'une maison abandonnée en ruine située à proximité, et le patient est

the Kaṇvas and Āṅgirasas, the *sāman*-singers par excellence, were also *yātudhānas* [i.e., sorcerers]? How else is their bad reputation to be explained, a matter so clearly unpleasant that the singing of *sāmans* is mentioned along with the noise of dogs, jackals, asses and owls? Support for this idea stems from the fact that the black spells among Atharvan hymns (*ghora*, *yātu*, *ābhicārika*) are called *āṅgirasa*» (Parenthèses et crochets droits de INSLER).

⁶⁸ BLOOMFIELD 1899, p. 23, 66; RANADE 2006, p. 158.

⁶⁹ Voir BAHULKAR 1994, p.24-25. GRIFFITHS (2004) a montré que ce manuel devait servir à l'origine aux prêtres de plusieurs écoles de l'Atharvaveda, non seulement à celle de Śaunaka.

⁷⁰ *ājya-tantra-* et *pāka-tantra-*, voir BAHULKAR (1994, p. 43, 56-57) et RANADE (2006, p.104 et 225 s.v.).

⁷¹ Les séquences rituelles du *pūrva-tantra* et du *uttara-tantra* (voir la description détaillée dans CALAND 1900, p. VI-VII); ce modèle est encore présent dans un manuel rituel médiéval des Paippalādin de l'Odisha, la Karmapañjikā; voir la description de la procédure dans GRIFFITHS et SUMANT 2018, p. LXVII-LXXXIII.

⁷² Voir BAHULKAR 1994, p. 56. Il note qu'il est impossible de parler de pratiques «populaires» de guérison, à cause de l'orthopraxie Śrauta de ces descriptions.

baigné dans ce fossé⁷³. Les carrefours aussi sont privilégiés pour une variété de rites (BAHULKAR 1994, p.136). Les matériaux peuvent également changer par rapport au rite modèle: pour certains rites, le coussin sur lequel la divinité est invitée à s'asseoir est fait de flèches, au lieu d'herbes saintes, et le beurre fondu est mêlé de poison (BAHULKAR 1994, p.43). Il s'agit clairement d'une inversion du culte solennel, fait sur le modèle de l'hospitalité; dans un rite contre des êtres hostiles à l'identité mal définie, si le démon ne part pas quand on le lui demande, on lui offre ce beurre empoisonné (BAHULKAR 1994, p.96; KauśS 25.22-36). Sur ce caractère «à l'inverse» des rites de sorcellerie, voir HENRY 1904, p.221-225.

Il est fait allusion au contexte ritualiste d'oblations meurtrières dans les hymnes atharvaniques eux-mêmes, parmi lesquels on peut citer l'exemple suivant:

PS 13.2.4-5 (5cd=ŚS 7.70.4ab)

antarhitā me pradiśāś catasro antar bhūtam uta bhavyaṁ dadhe 'ham |
 maiṣāṁ rādhy abhicāra eṣa pratyag enān pratisareṇa hanmi || 4 ||
 hanmi te 'ham kṛtam havir yo me ghoram acikṛpaḥ⁷⁴ |
 †apāñcau ta ubhau bāhū api nahyāmy āsyam || 5 ||
 «4. J'ai interposé les quatre directions; j'interpose le passé et le futur (entre moi et mon ennemi)⁷⁵. Puisse le rite hostile de ceux-là ne pas aboutir! Je les frappe en arrière avec

⁷³ BAHULKAR 1994, p.49, et 130-134. On trouvera dans le présent travail un hymne contre cette maladie, PS 3.2, mais il est employé dans un autre rite.

⁷⁴ **K** lit *acikṛtaḥ* (**Ma** aussi, mais avec correction) ce qui correspond à la lecture du parallèle TB 2.4.2.2. Le *kṛtam* qui précède doit être à l'origine de l'erreur.

⁷⁵ Le verbe préverbe *antār-dhā-* connaît une variété de constructions dans l'AV à l'intérieur de la sémantique de la protection. Ce passage présente la construction de *antār-dhā-* au moyen avec l'accusatif de l'entité protectrice, pour interposer celle-ci entre le locuteur et l'ennemi qui n'est pas explicité par un complément (le même emploi est attesté ŚS 8.5.1, 4-6/PS 16.27.1, 4-6, aussi en connexion avec l'amulette *pratisarā-*; voir la note suivante). J'ai interprété la première phrase avec *antarhita-* comme une version passive de la construction, avec l'agent au génitif, mais peut-être l'enclitique ne représente qu'un datif de bénéfice. La construction au moyen avec l'accusatif est ailleurs employée de manière différente: dans un passage, le complément à l'accusatif désigne l'objet protégé par le sujet, une amulette faite de trois métaux, dans la version de la PS (PS 2.59.6d *antardadhānā bhuvanāni viśvā* «alle Wesen (vor ihm) verwahrend», éd. et trad. ZEHNDER 1999, p.132-133); dans la version de la ŚS, le complément à l'accusatif désigne les malheurs dont on espère se protéger (ŚS 5.28.8d avec *duritāni* «warding off all difficulties» (WHITNEY)). On trouve encore, dans le contexte de la consécration d'une amulette protectrice, la construction de *antār-dhā-* au moyen avec l'entité protectrice à l'instrumental:

ŚS 17.1.29/PS 18.55.12

ṛtēna guptā ṛtūbhīś ca sārvaṁ bhūtēna guptō bhāvyaena cāhām |
 mā mā prāpat pāpmā mōtā mṛtyūr antār dadhe 'hām salilēna vācāḥ ||29||
 «Guarded by righteousness and by all the seasons, guarded by what is and by what is to be am I;

[une amulette] qui court à leur rencontre⁷⁶.

5. Moi, je frappe l'oblation que tu as faite, toi qui en a préparé une terrible pour moi.

[Je ligote] tes deux bras vers l'arrière, je te couds la bouche.»

Ici le rituel hostile (*abhicārā-*) de l'ennemi a la forme d'une oblation «terrible» (*ghóra-*). Je reviendrai sur cette épithète, qui fait partie des notions clefs de l'Atharvaveda, sous I.4. On constate un va-et-vient d'oblations comme des coups qui s'envoient : le locuteur répond aux menaces de son ennemi par la préparation d'une amulette, qui non seulement défend mais qui court à l'attaque, et celle-ci sera préparée également dans un environnement rituel avec des oblations pour sa consécration.

I.2.4. Le contexte social

Un détail qui gêne SMITH dans sa discussion des pratiques de détournement hostile du rituel est le fait qu'il est prescrit d'y procéder à l'insu du Yajamāna. Il se heurte au problème du «sens» de tels actes, se demande quel effet social ils auraient bien pu avoir si personne n'en savait rien, et en cherche une interprétation pragmatique. En réalité, il est possible d'en dire plus sur le contexte social qui entoure ces pratiques. Il n'est pas nécessaire de supposer que les officiants soient toujours parvenus à cacher leurs machinations subtiles au Yajamāna assis sur le terrain rituel, même si ce dernier n'était pas toujours au coeur de l'action, a fortiori au prêtre Brahman présent à ses côtés, donnant des instructions aux autres officiants et ayant précisément le rôle de garant de l'absence de toute «erreur» rituelle⁷⁷. En outre, divers collègues étaient présents en la personne d'officiants s'affairant tout autour du terrain rituel en quête d'anomalies. Les hymnes de l'Atharvaveda attestent de malédictions virulentes dirigées à l'encontre de «celui qui observe» (*upadraṣṭār-*) en contexte rituel (SPIERS, à paraître (1)). Il est bien connu que le monde des prêtre-poètes, à l'époque ancienne où l'on composait encore de nouveaux hymnes rituels (époque représentée par les hymnes védiques), était hautement compétitive⁷⁸. Je cite RENOÛ à ce propos :

let not evil attain me, nor death; I interpose with a sea of speech.»

Ici, la traduction de WHITNEY est trop littérale. Il faudrait plutôt traduire la dernière phrase : «Je me protège avec la mer de la parole».

⁷⁶ L'épithète *pratisarā-* «qui court à l'encontre» dans l'AV désigne toujours l'amulette, qui attaque pour défendre son porteur (ŚS 2.11.2/PS 1.57.2; PS 2.64.3; PS 7.18.6; ŚS 4.40.1d-8d (refrain de *pāda* d)/PS 13.1.1d=13.2.4d; ŚS 8.5.1, 4-6/PS 16.27.1, 4-6). Voir GRIFFITHS (2009, p. 429-430, avec référence à GONDA 1937) et ZEHNDER (1991, p. 144).

⁷⁷ Sur cet aspect du Brahman comme incarnant la somme du savoir rituel, voir BODEWITZ 1983=2019, p. 63-64. Voir aussi BRERETON 2004 sur l'évolution historique du rôle de ce prêtre et sa relation avec le Yajamāna.

⁷⁸ Voir PINAULT 2006; GONDA 1975, p. 79-82; RENOÛ, EVP I, p. 17-20.

« Afin de restituer l’ambiance dans laquelle se mouvaient les Hymnes, il faut, sous la description des opérations du culte ou des données mythiques, relever le souci majeur du poète, celui dont dépendait son avenir et l’avenir de son cénacle (*vrjāna*), à savoir, le succès dans la joute littéraire » (RENOU EVP I, p.18).

La même situation vaut plus tard à l’époque du culte solennel unifié, quand l’expertise rituelle a remplacé l’expertise poétique, et la récitation succédé à la création. Aux deux stades, le savoir ésotérique joue un rôle. L’hymne du Ṛgveda 10.71 décrit les brahmanes engagés ensemble dans un rite comme des compagnons inégaux, dont les qualités sont variables selon leur degré de maîtrise de la parole sacrée et du savoir rituel et ésotérique. Mais seul celui qui ne s’engage pas avec les autres est voué à la ruine, et celui qui se distingue est (idéalement) loué par les autres qui bénéficient de la prouesse de leur compagnon.

Si le culte était voué aux dieux, dans la pratique un public de pairs (l’équipe d’officiants ainsi que les invités) était présent, chacun pouvant juger de la qualité du travail de l’autre. À la fin des rites avait lieu une cérémonie de rémunération en « cadeaux » des officiants par le Yajamāna qui les avait engagés, laquelle était conçue comme une distribution de prix dans le cadre d’une compétition (MALAMOUD 1996, p.183-184; BENVENISTE 1969, p.163-170). Les officiants récompensés composaient en réponse des Dānastuti, « éloge du don », souvent ribaudes, parfois sarcastiques; un certain nombre de ces éloges sont préservés à la fin des hymnes du Ṛgveda (JAMISON et BRERETON 2014, p.9-10). Ce procédé d’évaluation mutuelle donnait lieu au développement des réputations particulières, ce qui pouvait tantôt contribuer, tantôt nuire aux chances de l’officiant de se faire engager pour l’accomplissement du prochain rite, le Yajamāna s’informant par avance des réputations des officiants qu’il envisageait d’engager, tout comme l’officiant était tenu de s’enquérir sur la réputation du Yajamāna avant d’accepter de participer au rite proposé⁷⁹. Certains indices laissent à penser que lors de cette cérémonie de distribution, appelée *vidathā-* « distribution, répartition » (THIEME 1949, p.45-49; KUIPER 1974), l’un des officiants pouvait prendre la parole pour mettre en doute la qualité du travail d’un autre :

PS 19.55.3-4⁸⁰

yo mā +jighṛkṣād⁸¹ brahmīyān manyamāna ittham vidvāmsam pramatir matinām |
tam indro devo varuṇo bṛhaspatir īśāno devo abhiyātu mṛtyur

⁷⁹ MALAMOUD 1996, p.158, 178; BODEWITZ 2013=2019, p.374, où ŚB 4.1.4.5 est discuté à la lumière de ce thème.

⁸⁰ Des parties de PS 19, dont cet hymne, ont été éditées et étudiées par Arlo GRIFFITHS et Werner KNOBL avant la parution de l’édition de Bhattacharya en 2016. Je les remercie pour m’avoir donné accès à leurs notes inédites. Les corrections sont leurs sauf mention contraire.

⁸¹ Subjonctif du désidératif de *grah-* « saisir ». Cette correction ne figure pas dans le texte de GRIFFITHS et KNOBL, qui lisent selon BHATTACHARYA, *jihṛkṣāt*. Mais BHATTACHARYA conclut

yathā na jīvād uṣaṣaṁ +ṭṛṭiyām || 3 ||

pratyag vadhenāsyāpi dadhāmi +prāṇam udānaṁ vidathe⁺⁸² yo mā +jighṛkṣāt |

so asyāyur ā chinattu kulīṣeneva vṛkṣaṁ yathā na jīvād uṣaṣaṁ ṭṛṭiyām || 4 ||

3. «Qui cherchera à se saisir de moi qui m’y connais, se croyant meilleur créateur de formules, [se croyant] le premier penseur des pensées, que le dieu Indra, que Varuṇa, que Br̥haspati, que le dieu Íśāna, que la mort l’attaquent, de sorte qu’il ne survive pas à une troisième aurore!

4. J’enferme son expiration et son inspiration en les refoulant avec l’arme mortelle, celui qui cherchera à se saisir de moi lors de la distribution [des prix]. Qu’[Indra] coupe net la vie de celui-là, comme un arbre avec une hache, de sorte qu’il ne survive pas à une troisième aurore!»

Le contexte rituel n’est pas explicite dans ce passage; il se peut aussi qu’il relève d’une compétition, d’une joute oratoire, etc.⁸³. La réunion des hommes de la communauté védique désignée, entre autres termes, par *sabhā-* «assemblée»⁸⁴, aurait pu donner lieu à des disputes de profession, très probablement amères⁸⁵; elle était déjà le lieu des joutes oratoires et des jeux de dés (KUIPER 1960, p. 240, 277-278). En tout cas, il existe en réalité nombre de contextes où pourraient se faire jour les conséquences sociales des diverses hostilités entre rivaux et où on aurait l’occasion d’en parler. La médisance et la calomnie se traduisent sous la forme d’hostilités rituelles, depuis le détournement des rites solennels jusqu’aux rites de sorcellerie à part entière, représentés dans le culte solennel par certains des *kāmyeṣṭi* ou *sādyaskra*, et du côté de l’Atharvaveda par les rites décrits dans le Kauśikasūtra. L’hymne ŚS 5.31 fournit une longue description de tous les lieux et contextes sociaux dans lesquels on peut rencontrer la «créature de sorcellerie» (*kṛtyā-*), dont les lieux publics:

lui-même dans la note à PS 19.55.4 (p. 1617) qu’il faut le corriger en *jighṛkṣāt*, citant un manuscrit (Ja3) qui lit ainsi, et AĀ 2.4.3 (=Aitareyopaniṣad 1.3.3-6) *tad vācājighṛkṣāt | tan nāśaknod vācā grahītum |* «Il a cherché à le saisir avec la voix, il n’a pas pu le saisir avec la voix». Voir de même JB 1.162 *tām hendro jighṛkṣan na śasāka grahītum* «Indra, cherchant à la saisir, n’a pas pu la saisir» (voir aussi CALAND 1919, p. 60-61). GRIFFITHS (2009, p. 338) note en passant que *jighṛkṣāt* pourrait être le désidératif non attesté ailleurs de *harṣ-* «se réjouir». Cela ne pose aucun problème du point de vue de la dérivation, mais il faut supposer que ce désidératif avait alors un sens transitif, pour pouvoir traduire «qui cherchera à me réjouir...».

⁸² BHATTACHARYA lit *prāṇam mo dānaṁ vidata* yo*, ce qui se traduirait «...son souffle vital, et puisse-t-il ne pas trouver de récompense, celui qui...» (comparer ŚS 18.2.31cd pour le syntagme à l’aoriste *mā vidata*), mais tous ses manuscrits lisent «*vidatha yo...*». La correction de GRIFFITHS et KNOBL améliore le mètre, et le mot *vidatha-* apparaît dans la strophe suivante, PS 19.55.5.

⁸³ Sur l’agressivité qui peut caractériser le *brahmodya*, compétition en forme de question et réponse mettant en jeu le savoir ésotérique des participants, voir THOMPSON 1997, p. 25. Voir aussi GONDA 1975, p. 379-383, sur les débats doctrinaux avec référence aux *brahmodya*, et le travail de KUIPER 1960 sur la «compétition verbale».

⁸⁴ RAU 1957, p. 75-83; voir aussi PS 3.29.5 dans le présente travail.

⁸⁵ Voir HEESTERMAN 1968, p. 444-447, pour quelques exemples concernant la *sabhā-*.

ŚS 5.31.6

yām te cakrūḥ sabhāyām yām cakrūr adhidévane |
akṣéṣu krtyām yām cakrūḥ púnah práti harāmi tām ||

«La créature de sorcellerie qu'ils t'ont fabriquée dans l'assemblée, qu'ils t'ont fabriquée dans la table de jeu, qu'ils t'ont fabriquée dans les dés — je la rabats en arrière.»

I.2.5. L'Atharvaveda et la rivalité parmi les brahmanes «védiques» d'aujourd'hui

La situation parmi les prêtres brahmanes *vaidika* d'Andhra Pradesh, qui continuent à pratiquer les rites védiques aujourd'hui selon la tradition de l'école Taittirīya du Yajurveda, présente un modèle finalement comparable, à mon avis, à la situation ancienne. David KNIPE, qui a mené des études de terrain au sein de cette communauté, a remarqué que la rivalité entre prêtres, qui constitue une réalité pour ces brahmanes, trouve son pendant dans les anciens textes védiques qu'ils connaissent par cœur (2004, p. 433). Tout en étant affiliés au Yajurveda, ces brahmanes ont régulièrement recours à l'Atharvaveda pour avoir le dessus sur leurs ennemis, toujours des prêtres rivaux. Ils mémorisent des hymnes ou des chapitres entiers d'hymnes atharvaniques dans ce but. Les inimitiés se manifestent lors de divers événements compétitifs: les débats à la *sabhā*, les concours de récitation védiques et les rites eux-mêmes (p. 442).

Étant donné que les rites requièrent toujours la coopération de plusieurs prêtres, la dynamique sociale des individus entre en jeu. Par exemple, un prêtre peut refuser d'officier pour le sacrifice d'un brahmane Yajamāna qu'il dédaigne, ou parce qu'il redoute la difficulté du rite en question (p. 444); ou encore, parce qu'il refuse la subordination et la dépendance dans lesquelles cet engagement le place vis-à-vis du Yajamāna. Ce refus engendre rancune et animosité, et ainsi de suite. KNIPE note que l'un de ses interlocuteurs, Baballa, se faisait une règle de refuser d'officier pour un autre, et il citait comme raison de ce refus le désir d'éviter *vedavikraya*, la vente du Veda, c'est-à-dire qu'il ne voulait pas avoir à accepter les récompenses censées revenir à l'officiant⁸⁶.

La tension sociale qui accompagne ce système rituel est illustrée à l'époque védique par de divers récits, dont celui attesté dans JB 1.171 et discuté par BODEWITZ à propos du meurtre entre brahmanes⁸⁷: Suvrata engage son frère Nṛmedha comme chantre (Udgātṛ, officiant qui n'occupe d'ailleurs pas le rang le plus important) pour son sacrifice. Le sacrifice commencé est interrompu par un messager qui annonce que les fils de Nṛmedha viennent de tuer le fils de Suvrata, apparemment pour venger l'insulte que ce dernier, leur oncle, fait à

⁸⁶ Peut-être, mais il est permis de se demander si ce Baballa ne revêtait pas sa fierté d'un voile moraliste — après tout, si personne n'acceptait d'officier pour autrui, aucun sacrifice ne serait possible, et le système entier s'écroulerait, avec l'univers.

⁸⁷ BODEWITZ 2007=2019, p. 359. Voir aussi CALAND 1919, p. 66.

leur père en essayant de lui être supérieur. Suvrata attache alors Nṛmedha au poteau sacrificiel pour en faire une victime humaine. Nṛmedha découvre une mélodie particulière pour louer le dieu du feu, qui ne brûle alors que ses liens et le délivre.

On aimerait disposer de plus de détails, mais le récit représente un modèle extrême des récits recueillis par KNIPE. Deux frères que ce dernier a connus n'hésitaient pas à accuser publiquement en toute occasion une famille rivale d'avoir tué leur père, un ritualiste accompli, par l'*abhicāra*; il était mort suite à une longue maladie (KNIPE 2004, p.444). Médisance et accusations constituent un moteur essentiel de ce cycle. Les calomnies les plus courantes ont pour cible celui qui « vend le Veda » (*veda-vikraya*), souvent quelqu'un qui se fait salarié dans un temple⁸⁸ ou qui s'adonne à des pratiques « mesquines » (*kṣudra*), référence à l'emploi de la sorcellerie (*abhicāra*)⁸⁹. Les rites de guérison et d'agression se confondent, car les divers maux physiques affectant le sujet peuvent être attribués à la sorcellerie d'un rival. Ces brahmanes affirment toujours ne recourir à la sorcellerie que pour se défendre d'une attaque magique préalable perpétrée par un rival, parfois même inconnu, comme le note KNIPE pour l'un des cas qu'il a documentés (KNIPE 2004, p.444). Comme l'explique KNIPE, en se référant à KAPFERER 1997, c'est une attitude classique de ceux qui ont recours à la magie hostile: le sujet n'intente jamais qu'une contre-attaque, l'ennemi étant toujours supposé avoir agi en premier.

I.2.6. La licéité du meurtre

Le caractère toujours réciproque de la rivalité védique est évident dans le refrain courant « Celui qui nous hait, que nous haïssons » (*yo 'smān dveṣṭi yaṁ vayanī dviṣmaḥ*)⁹⁰. BODEWITZ (2007=2019, p.356-361) a étudié la rivalité au cours de sa discussion du vocabulaire du péché et du vice en védique. Cette rivalité peut mener au meurtre d'un brahmane, partout considéré comme un péché des plus graves. Il note cependant que les descriptions de brahmanes rivaux essayant de se tuer ainsi que les instructions rituelles pour la magie hostile ne comportent aucune espèce de jugement moral. Il explique ce fait par l'idée que cette rivalité est pensée comme une guerre, où le meurtre est évidemment permis; le fait que les deux parties soient brahmanes est aussi essentiel.

Ses observations sont correctes, mais cela ne signifie pas, d'un autre côté, que tout le cycle n'était pas considéré comme une force négative, source d'instabilité sociale. BODEWITZ remarque dans une note de bas de page

⁸⁸ Les rites védiques n'ont ni temple, ni image de la divinité, à l'inverse de l'hindouisme le plus couramment pratiqué.

⁸⁹ KNIPE 2004, p. 442. Le mot *kṣudra* est de longue date synonyme d'*abhicāra*; voir GOUDRIAAN 1978, p. 365.

⁹⁰ Il est attesté dans le présent travail en PS 3.24 et 3.25.14. Voir MINARD (1949, p.90-93) sur ce refrain dans le contexte du Śatapathabrāhmaṇa.

qu'il n'y a pas d'explication pour le fait qu'on qualifie les rivaux détestés de «evil», c'est à dire mauvais sur le plan moral⁹¹. La chose n'est pas difficile à comprendre si l'on admet que ces agressions n'étaient pas socialement neutres dans leur ensemble: on éprouvait le besoin de justifier ses propres actions en décrivant l'adversaire comme «mauvais», ou plutôt en lui imputant l'agression première. Comme le note HENRY, les rites hostiles sont considérés comme infâmes quand ils sont pratiqués par autrui, mais les même rites sont licites pour le sujet qui se présente comme une victime avérée ou potentielle:

«Le Code de Manu (11.32, 63) recommande au brahmane de châtier ou prévenir par son art magique quiconque lui voudrait faire tort; car toute créature use des armes que la nature lui a départies, et l'arme du brahmane, c'est la science surnaturelle» (HENRY 1909, p. 220).

Le cycle de la vengeance est souvent sans commencement dans les cas particuliers: qui peut prétendre nommer l'individu, l'acte qui a fait naître une guerre entre deux familles? Seul le vainqueur le peut; il n'y a pas de réponse objective à cette question insoluble, ou du moins il n'est plus possible de s'en souvenir à partir d'un certain stade. C'est la raison pour laquelle la littérature védique présente les récits de rivalités sur un ton neutre: ces choses arrivent, font partie des mœurs, mais n'en sont pas moins terribles. Il n'est que de songer à l'épopée du Mahābhārata, où la guerre entre cousins est à la fois licite et lamentable, et dont les acteurs balancent entre leur sens de la justice (ou vengeance) et l'horreur que leur inspire le meurtre de leurs frères.

BODEWITZ affirme aussi que la description de rites hostiles dans le culte solennel témoigne du fait que ces rites étaient considérés de manière positive⁹². Je ne suis pas certaine que le silence des manuels rituels, qui inventorient des instructions sans jugement moral, soit une raison de croire que les rites aboutissant au meurtre étaient en général bien vus. De même, le problème que posent ces rites pour l'école de Mīmāṃsā, mentionné plus haut, n'est pas nécessairement un développement tardif.

I.2.7. La sorcellerie, le rituel hostile, et l'Atharvaveda: un conflit d'émotions

Les formules de l'Atharvaveda servaient et servent toujours d'arme puissante contre des ennemis potentiels, mais seul l'ennemi qui s'en sert sera qualifié de «sorcier». Ce fait souligne le «conflit d'émotions» cerné par BLOOMFIELD⁹³

⁹¹ BODEWITZ 2007=2019, p. 357, note 27: «It is remarkable that there is no principal difference between the two persons or parties involved, but in the ŚB we often find the unspecified and unexplained qualification "evil" of the rival whom the sacrificer or his priest wants to kill.»

⁹² BODEWITZ 2007=2019, p. 357, note 28: «in such a context [rituel, C.S.] the resulting killing is positively regarded.»

⁹³ BLOOMFIELD 1899, p. 21 «conflict of emotions».

à propos de la sorcellerie védique: la pratique de celle-ci occupait dans la société brahmanique des hymnes védiques une place obscure, propre à susciter la crainte et à faire l'objet de recours. On peut dire la même chose des trois termes de sorcellerie qu'on a rencontrés jusqu'ici, *yātú-*, *kr̥tyā-*, et *abhicārā-*, qui ne participent pas à des contextes séparés et distincts, mais sont tous liés entre eux. On a déjà vu que le *yātudhāna-* «sorcier» est lié à la *kr̥tyā-* «création/créature de sorcellerie» et aux *mūla-* «racines [magiques]» en ŚS 4.28.6/PS 4.37.6; de son côté, la *kr̥tyā-* peut être une création des agents de l'*abhicārā-*, le rite hostile:

PS 16.35.9 (ŚS 10.1.9)

*ye tvā *kr̥tya ālebhire* vidvalā abhicārīṇaḥ⁹⁴ |
 vidmedaṁ kr̥tyādūṣaṇaṁ prativartma punaḥsaraṁ tena tvā snapayāmasi ||
 «Ô créature de sorcellerie, les agents malins du rite hostile qui, t'ayant fabriquée, t'ont saisie [dans un but rituel] — nous savons ce qui détruit les créatures de sorcellerie, ce qui les retourne, ce qui les renvoie: nous te baignons avec cela (une eau consacrée magique?).»

Le détournement du rite pour des buts personnels et violents était à la portée de tous les prêtres, qui s'en accusent mutuellement. Le fait qu'on pouvait en être accusé (ordalie du R̥gveda cité au début) souligne à la fois l'opprobre qu'attirait cette pratique et sa réalité sociale. On s'attaque sans cesse dans les hymnes au sorcier, *yātudhāna-*, mais cela ne signifie pas que le locuteur ne se sert pas des mêmes moyens. Le mot *yātudhāna-* est donc un terme dépréciatif désignant celui qui pratique la magie hostile, mais il y a un seul endroit où, dans les hymnes védiques, il lui est rendu hommage:

ŚS 6.13.3 (PS 19.5.3)

nāmas te yātudhānebhyo nāmas te bheṣajébhyaḥ |
 nāmas te mṛtyo mūlebhyo brāhmaṇébhya idāṁ nāmaḥ ||
 «Hommage à tes sorciers, hommage à tes remèdes, hommage à tes racines, ô Mort: cet hommage [est destiné] à [tes] brahmanes.»

Qui sont les brahmanes de la mort ici décrits comme des sorciers versés dans les «remèdes», *bheṣajá-*, terme qui recouvre tout ce qui sert à la guérison en védique, et dans les «racines», *mūla-*, ingrédient de la magie hostile, comme on a vu dans les passages plus haut? Ne s'agit-il pas des brahmanes de l'Atharvaveda eux-mêmes, ceux qui se spécialisent dans les pratiques terribles et taboues, mais néanmoins à la portée de tout brahmane qui veut prendre le dessus sur son rival, ou «se protéger de lui», comme il sera précisé par

⁹⁴ BHATTACHARYA: *yas tvā kr̥tyālebhire*. Le bain rituel de la «créature de sorcellerie», peut-être une vache possédée, au moins dans le contexte de cette strophe et de la suivante, où la *kr̥tyā-* est déclarée *prāsnapitā* «qui a fini d'être baignée» et *mṛtá-vatsā-* «dont le veau est mort» (tué par précaution rituelle?) a pour conséquence de détourner l'action maléfique de celle-ci contre son créateur.

la suite? Il est intéressant de noter que les lois de Manu, texte normatif en sanskrit daté des premiers siècles de notre ère, interdisent à la fois les pratiques de *mūla-karmaṇ-* «action par des racines», définies comme l’usage de plantes et de formules visant à soumettre autrui à son contrôle, en même temps que les pratiques d’*abhicāra-*, le rituel hostile que nous venons de voir; mais ces pratiques sont traitées de «péché mineur»⁹⁵.

Enfin, un terme apparenté à *yātudhāna-*, *yātu-vid-*, «connaisseur de sorcellerie», avec le même premier membre *yātú-* «sorcellerie», désigne dans le Śatapathabrāhmaṇa les représentants de l’Atharvaveda au sein d’une liste qui comprend également les représentants des autres Veda. Ce texte yajurvédique de réflexion en prose sur le rituel appartient à une couche plus récente des textes védiques, qui présupposent les anciens recueils (Sāmhita). Il s’agit d’une explication de la manière dont le spécialiste de chaque Veda honore le dieu suprême:

ŚB 10.5.2.20

yātur iti yātuvīda etēna hīdānī sārvaṁ yatām

«Les connaisseurs de sorcellerie [l’honorent] en tant que sorcellerie, car tout ce monde est contrôlé par lui»⁹⁶.

Il s’agit d’une association unique entre la sorcellerie, *yātú-*, et la «quatrième» tradition de savoir que représente l’Atharvaveda dans les énumérations de la période védique avancée. Ce n’est pas la seule manière dont le Śatapathabrāhmaṇa se réfère à l’Atharvaveda, et je n’ai pas trouvé ailleurs d’association aussi explicite. Enfin, l’Atharvaveda n’a jamais été appelé «Yāturveda». On peut se poser la question suivante: est-ce que les autres noms de l’Atharvaveda indiquent aussi une association primaire avec la sorcellerie et le rituel hostile? C’est ce que j’explorerai dans les prochaines sections.

I.3. Les noms de l’Atharvaveda

I.3.1. Les références externes

La tradition du savoir brahmanique qu’est l’Atharvaveda n’a que tardivement reçu le titre de «Veda», prenant ainsi place à côté des trois autres Veda⁹⁷: le Ṛgveda, le Yajurveda et le Sāmaveda, lesquels forment la «Triple Science» (*trayī vidyā*) centrée autour des grands rites publics dits «Śrauta»⁹⁸. La désignation de l’un des quatre Veda par un composé ayant pour second

⁹⁵ *upapātaka-*; voir KANE 1962, p.1079-1080 (Manusmṛti 11.63).

⁹⁶ Jeu étymologique entre *yātú-* «sorcellerie» et *yatá-* «contrôlé». Voir EGGELING 1897, p.373.

⁹⁷ BLOOMFIELD 1899, p.21-34; RENO 1947, p.12-13; GONDA 1975, p.8, 268; WITZEL 1997a, p.278; BRONKHORST 2016, p.226.

⁹⁸ À proprement parler, «qui relève du savoir révélé (littéralement, “entendu”) qu’est la *śruti*»; communément traduit par «solennel».

membre le substantif *-vedá-* est rare à l'époque védique ancienne. Ces termes (*ṛgvedá-*, etc.) ne sont pas attestés dans les anciens recueils, les Saṁhitā⁹⁹, et ne deviennent courants qu'à partir des Brāhmaṇa, textes d'exégèse en prose, lesquels présupposent les Saṁhitā. Les Saṁhitā font référence aux Veda uniquement par le type de parole rituelle qui les caractérise, et on ne trouve généralement que la mention des trois types représentatifs des trois Veda canoniques de la «Triple Science»: *ṛcaḥ* (les strophes), *yájurṁsi* (les formules liturgiques, souvent en prose), *sāmāni* (les mélodies, sur lesquelles certaines strophes seront chantées)¹⁰⁰. La première mention d'un quatrième élément en-dehors de la tradition atharvanique propre, d'après mes recherches¹⁰¹, apparaît dans la couche la plus récente des Saṁhitā yajurvédiques, dans le recueil de la Taittirīyasamhitā¹⁰²:

TS 7.5.11.2¹⁰³

ṛgbhyāḥ svāhā yájurbhyaḥ svāhā sāmabhyaḥ svāhāngirobhyaḥ svāhā védebhyaḥ svāhā
 «Salut aux strophes! salut aux formules liturgiques! salut aux mélodies! salut aux
 Āngiras! salut aux Veda!»

BLOOMFIELD avait noté ce passage comme étant le seul en védique où le nom de sage Āngiras apparaît tout seul comme représentant de l'Atharvaveda dans une énumération des Veda, contre la pratique largement plus répandue par la suite de s'y référer par la mention simultanée des deux noms d'Atharvan et d'Āngiras (voir I.3.2; BLOOMFIELD 1899, p.8). Mais il est aussi intéressant que la seule référence à l'Atharvaveda dans les Saṁhitā de la «Triple Science» se présente sous cette forme qui ne mentionne que Āngiras, sans Atharvan. Notons aussi que «les Āngiras» (tout comme «les Atharvan») sont à la base des personnages, mais ils doivent représenter ici un type de parole rituelle comme les autres.

Un passage du Śatapathabrāhmaṇa du Yajurveda (13.4.3.1-14) témoigne de l'étape intermédiaire qui mène vers l'emploi des composés en *-vedá-*. Dans ce passage, on prescrit la récitation de morceaux de tous les types de «Veda» devant un public pendant les dix jours suivant la libération du cheval du

⁹⁹ Ou presque: GONDA (1975, p.8, note 4) cite AiB 5.32.1 comme première occurrence des termes en *-vedá-* (ils sont aussi présents en ŚB 11.5.8.3-4 et 12.3.4.9, et en JB 1.357), mais on trouve le terme *ṛgvedá-* dans les Khila: *ṛgvede tvañ samutpanná* «Toi (déesse de la nuit Rātrī), née dans le Ṛgveda (le savoir des strophes)» (RVKh 4.2.6c à RV 10.127; SCHEFTELOWITZ 1906, p.110). Cette occurrence est isolée, sans mention des autres Veda, et dans la strophe précédente on trouve un ancien nom du prêtre associé au Ṛgveda, *bahvṛca-* «qui est associé au (recueil de) beaucoup de strophes». Voir BRONKHORST 1989 pour un examen des références aux composés en *-vedá-* à partir des Brāhmaṇa.

¹⁰⁰ Ainsi VS 18.67, 20.12(=KS 38.4), 34.5(=RVKh 4.11.5); MS 2.4.3, 3.6.4, 3.11.8; TS 2.4.12.7.

¹⁰¹ GONDA (1975, p.268, note 14) estime qu'aucune mention d'aucune sorte n'est faite de l'Atharvaveda dans les Saṁhitā des autres Veda.

¹⁰² Un peu moins ancien que les Maitrāyaṇī et Kāṭha Saṁhitā, selon WITZEL 1997a, p.303, 305.

¹⁰³ Aussi dans KSAśv 5.2, mais voir la note sur ce texte dans BLOOMFIELD 1906, p.xvii.

sacrifice, qui errera pendant un an à son gré avant d'être immolé. Le terme «Veda» doit avoir ici le sens littéral de «savoir»¹⁰⁴, car le mot s'y trouve non seulement en apposition aux types de formule propres à chacun des trois Veda de la «Triple Science», mais aussi en apposition aux divers genres narratifs et de savoir traditionnel¹⁰⁵. Le premier jour on commence par les strophes du R̥gveda:

ŚB 13.4.3.3

ṛco védaḥ sò 'yam íty ṛcām sūktām vyācākṣāṇa ivánudravet

«En disant “Voici le Veda que sont les R̥c”, il présente un hymne des R̥c comme s'il le récitait.»

L'expression se répète le deuxième jour avec les Yajus, les formules sacrificielles, mais curieusement les Sāman ou les mélodies ne sont chantés que le dixième et dernier jour. Le troisième jour on récite une «section» (*pārvaṇ-*) des «Atharvan», et le quatrième, une section des «Aṅgiras»¹⁰⁶.

La position particulière de l'Atharvaveda par rapport aux trois autres Veda de la «Triple Science» est soulignée par le fait que l'on continue à s'y référer au moyen de l'ancien composé *atharvāṅgirāsaḥ* («les Atharvan et les Aṅgiras») mis sur le même plan que les termes en *-vedā-*:

ŚB 14.5.4.10

ṛgvedó yajurvedāḥ sāmavedò 'tharvāṅgirāsaḥ

«le R̥gveda, le Yajurveda, le Sāmaveda, et les Atharvan et Aṅgiras»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ BRONKHORST (1989) a déjà suggéré que les plus anciennes attestations des termes en *-vedā-* ne désignent pas encore un recueil précis et fixe comme on connaît aujourd'hui, mais plutôt la masse illimitée de formules pertinentes pour chaque type; le composant *-vedā-* serait équivalent de *vidyā-* «science».

¹⁰⁵ Et même à *māyā-* «pouvoir surnaturel», qui dans le contexte dénote clairement un acte d'illusionniste (GONDA 1959c, p.126, admet l'emploi du terme *māyā-* à propos des «jongleurs» en védique): le septième jour «il doit exécuter quelque tour de magie» (13.4.3.11 *kāncin māyān kuryāt*) — devant les usuriers (*kusīdīnaḥ*)! Voir la note prochaine.

¹⁰⁶ ŚB 13.4.3.7-8 *ātharvāṇo/āṅgiraso...ātharvaṇām/āṅgirasām*. Il est intéressant que tous les jours sont dédiés à un type de public différent avec une divinité tutélaire correspondante; le troisième et quatrième sont ainsi dédiés aux beaux jeunes hommes (*yāvānaḥ śobhanāḥ*) et belles jeunes femmes (*yuvatāyaḥ śobhanāḥ*) respectivement, sous l'égide des Gandharva et Apsaras. On peut consulter la traduction de tout le passage chez EGGELING 1900, p.361-370. Le ŚB, pour des raisons que j'ignore, mais qui seront liées à sa date relativement tardive, semble particulièrement bien disposé à l'égard l'Atharvaveda, ou du moins, prompt à le mentionner. On peut voir le résumé des passages dans le ŚB qui mentionne l'Atharvaveda dans SHENDE 1950, p.121-123, mais son interprétation est souvent problématique: quand il cite ce passage, par exemple, il donne l'impression que le ŚB parle du Veda des Aṅgiras d'une manière particulière, sans mentionner que tous les autres Veda sont cités de la même manière.

¹⁰⁷ Ou bien on y renvoie vaguement, comme dans ŚB 12.3.4.9: *ṛgvedó vāi bhāṛgaḥ yajurvedó*

Les désignations doubles faisant référence aux «Atharvan et Aṅgiras» en même temps sont attestées sporadiquement dans les Brāhmaṇa récents du Yajurveda (TB 3.12.8.2; ŚB 11.5.6.7, 14.5.4.10), et deviennent courants à partir de la fin de l'époque védique, dans les Sūtra (manuels rituels) et dans les Āraṇyaka et Upaniṣad, ainsi que dans les épopées. Le nom simple «Atharvaveda» est attesté à partir de cette même époque, avec des variantes tout aussi courantes, telle que «*ātharvaṇaḥ (vedaḥ)*», etc.¹⁰⁸. Et même ici, mention n'est faite du nom «Atharvaveda» dans les textes rituels des autres Veda que quand il s'agit de faire une liste de tous les genres connus (BLOOMFIELD 1899, p.23), tout comme dans la mention d'Atharvan et d'Aṅgiras dans ŚB 13.4.3.1-14 cité plus haut.

Il est aussi intéressant de noter que les sources bouddhiques les plus anciennes parlent de cinq Veda, c'est-à-dire les trois de base, plus la science de la phonologie ou de l'étymologie, et enfin le genre des récits légendaires; il ne s'y trouve pas de référence identifiable à l'Atharvaveda (BRONKHORST 1989, p.129-131).

I.3.2. Les références internes

À l'intérieur de la tradition de l'Atharvaveda, le nom *atharvaveda*-spécifiquement apparaît à la même période tardive que son apparition ailleurs, à partir du Gopathabrāhmaṇa, texte d'exégèse atharvanique qui malgré son projet évident de rehausser la position de l'Atharvaveda oublie parfois de l'inclure à côté des trois autres Veda¹⁰⁹. La même couche textuelle tardive connaît aussi le nom «Brahmaveda», probablement dans le sens «le Veda de l'expression sacrée» (BRONKHORST 1989, p.127), un titre emphatique d'auto-promotion qui n'est nulle part employé pour désigner l'Atharvaveda en-dehors de ses propres textes¹¹⁰.

On rencontre régulièrement l'affirmation que «*atharvāṅgirāsaḥ*» est le nom le plus ancien de l'Atharvaveda (BLOOMFIELD 1899, p.1; GONDA 1975, p.267, etc.). Il s'agit d'un type de composé comportant deux substantifs, toujours au pluriel, qui signifie donc «les Atharvan et les Aṅgiras», tout comme *bhṛgvaṅgirāsaḥ* «les Bhṛgu et les Aṅgiras», autre désignation employée de préférence dans les textes rituels ultérieurs de l'Atharvaveda¹¹¹. La première

māhaḥ sāmavedó yáśo yè 'nyé védās tát sárvaṃ «La splendeur, c'est le Ṛgveda; la grandeur, le Yajurveda; la gloire, le Sāmaveda; ceux qui sont d'autres Veda, c'est le tout (transcendant).»

¹⁰⁸ Liste des passages dans BLOOMFIELD 1897, p. XXIV-XXV.

¹⁰⁹ BLOOMFIELD 1899, p.22 et 105. Il est possible que le Gopathabrāhmaṇa, comme le Kauśikasūtra, appartenait à plusieurs écoles de l'Atharvaveda, dont la Paippalāda et la Śaunaka; voir GRIFFITHS 2007 (p.179-182 et 186-187).

¹¹⁰ BLOOMFIELD 1899, p.10; SANDERSON 2007, p.208, note 39 avec citations de textes.

¹¹¹ BLOOMFIELD 1899, p.9. Voir AiGr. II.1 §66 p.157. Le thème du premier membre s'ajoute au second membre qui se décline au pluriel, avec accent oxyton. Dans TB 1.1.4.8 on trouve le génitif

appellation, « *atharvāṅgirāsaḥ* », est attestée une seule fois dans chaque recueil d'hymnes de l'Atharvaveda, à chaque fois dans des hymnes spéculatifs:

PS 16.84.6-7 (6=ŚS 11.7.24, 7 seulement PS)

ṛcaḥ sāmāni chandāmsi purāṇam yajuṣā saha |
ucchiṣṭāḥ¹¹² jajñire sarve divi devā diviśritaḥ || 6 ||
atharvāṅgiraso brahma sarpapuṇyajanāś ca ye |
ucchiṣṭāḥ jajñire sarve divi devā diviśritaḥ || 7 ||

« 6. Les strophes, les mélodies, les mètres, le [récit] légendaire, avec la formule liturgique: tous sont nés du reste (de l'offrande), [aussi] les dieux au ciel, qui reposent au ciel.

7. Les Atharvan et les Aṅgiras, la Formule, le peuple des serpents et les saints¹¹³: tous sont nés du reste (de l'offrande), [aussi] les dieux au ciel, qui reposent au ciel. »

ŚS 10.7.20

yāsmād ṛco apātakṣan yájur yāsmād apākaṣan |
sāmāni yāsya lómāny atharvāṅgirāso múkham skambhām tám brūhi katamāḥ svid evā
sāḥ ||

« De son corps on a charpenté les versets, formant avec les copeaux la formule (liturgique), — les mélodies sont ses poils, Atharvan et Angiras sont sa bouche, ce Skambha¹¹⁴: dis-moi, quel est-il donc ? » (trad. RENO 1956, p. 159).

Les appellations *atharvāṅgirāsaḥ*¹¹⁵ et *bhṛgvaṅgirāsaḥ*, comme on a dit, n'apparaissent pas dans les Saṁhitā des trois autres Veda, mais sont attestés dans ceux-ci uniquement à partir du stade de l'exégèse des Brāhmaṇa; *bhṛgvaṅgirāsaḥ* est employé surtout dans les textes rituels de l'Atharvaveda (GONDA 1975, p. 267). Une version hors composé de *bhṛgvaṅgirāsaḥ* est attestée dans les Khila, ce qui garantit à cette désignation aussi une certaine antiquité: *bhṛgūṇām aṅgirasām* « des Bhṛgu et des Aṅgiras » (RVKh 3.15.30a à RV 10.84; SCHEFTELOWITZ 1906, p. 102). Le flottement au niveau du premier membre, alors que le second désignant les Aṅgiras reste stable et est seul

pluriel *bhṛgvaṅgirāsām* à côté de l'expression correspondante à l'état libre *bhṛgūṇām tvāṅgirasām*. Le dérivé thématique *atharvāṅgirāsa-* « ayant un lien avec les Atharvan et les Aṅgiras » ne semble pas être attesté en védique; voir BLOOMFIELD 1899, p. 7-8.

¹¹² BHATTACHARYA insère un +; soit à cause de **Or**: *ucchiṣṭājñire*; soit pour marquer le rétablissement de la graphie *-cch-*. **K** (correct): *uśchiṣṭājñire*.

¹¹³ Sur les groupes des *sarpa-janāḥ* et des *punya-janāḥ*, ici combinés dans un unique composé (attesté aussi PS 9.26.5 et 10.14.2), voir BODEWITZ 2013=2019, p. 389. Ce dernier groupe désigne les gens qui ont fait le bien (*sukṛtaḥ*), décédés et devenus semi-divins, et pas encore les Yakṣa malveillants de la littérature ultérieure.

¹¹⁴ « Support »: l'être suprême qui régit l'univers, représenté en partie comme l'homme primordial, première victime du sacrifice. Voir RV 10.90, traduit et commenté par RENO (1956, p. 97-100).

¹¹⁵ Attesté en TB, ŚB, GB, et plus tard dans les Gṛhyasūtra et dans le Vaitānasūtra. Le dérivé thématique *atharvāṅgirāsa-* « ayant un lien avec les Atharvan et les Aṅgiras » ne semble pas être attesté en védique, voir BLOOMFIELD 1899, p. 7-8.

présent dans l'unique référence à l'Atharvaveda dans les Samhitā des autres Veda (Taittirīyasamhitā 7.5.11.2, cité plus haut), suggère qu'à la période intermédiaire de l'époque védique, c'est le nom d'Āṅgiras qui représentait au mieux la tradition qui finira par être appelée «Atharvaveda». C'est important quand on considère que le nom d'Āṅgiras évoque surtout la sorcellerie et le rituel hostile (I.4).

Seuls les «descendants d'Atharvan» sont mentionnés dans une litanie du recueil Śaunaka de l'Atharvaveda qui rend hommage à chaque livre¹¹⁶ du recueil :

ŚS 19.23.1

ātharvaṇānām caturṛcēbhyaḥ svāhā

«Salut aux hymnes à quatre strophes des descendants d'Atharvan!»

On pourrait expliquer les références faites uniquement à l'un ou l'autre groupe, Atharvan ou Āṅgiras, ou à leurs descendants, par l'ellipse. En effet, on trouve souvent chacun de ces noms, avec leurs patronymiques dérivés, présentés côte à côte en litanie dans les hymnes de l'Atharvaveda, surtout dans les derniers livres. On trouve les occurrences des deux noms séparés dans toutes les couches.

I.3.3. Les passages mentionnant Atharvan et Āṅgiras ensemble

La sélection des neuf passages suivants est, je crois, exhaustive. Il s'agit de l'ensemble des passages des deux recueils de l'Atharvaveda où Atharvan et Āṅgiras (ou leurs descendants) apparaissent ensemble. Le nombre et la variété des passages cités donne l'impression que ces noms fonctionnent comme une paire indifférenciée, que les deux sont à invoquer ensemble dans n'importe quelle situation rituelle. Ce fait oriente la discussion suivante sur ce que représentent ces deux noms, dans laquelle je tenterai de montrer qu'Atharvan «prêtre-sorcier» n'est que le titre d'Āṅgiras.

Deux des passages relèvent de la catégorie des hymnes spéculatifs. Le premier fait incidemment référence aux herbes médicinales :

1. ŚS 11.4.16 (PS 16.22.6)

ātharvaṇīr āṅgirasīr dāivīr manuṣyajā utā |

oṣadhayaḥ prā jāyante yadā tvām prāṇa jīvasi ||

«Qu'elles soient d'Atharvan ou d'Āṅgiras, divines ou nées d'hommes, les herbes prennent naissance quand toi, ô souffle, tu les animes¹¹⁷».

¹¹⁶ Les livres sont organisés par numéro de strophes, par hymne. Cette litanie se situe dans le dix-neuvième livre du recueil, reconnu comme étant un ajout plus récent aux livres précédents.

¹¹⁷ Traduit aussi par RENOU 1956, p. 178. ŚS b *utā* «et» remplacé par PS *ca yāḥ* «et celles qui sont...». PS c: *sarvāḥ pra modanta *oṣadhīr* «toutes les herbes se réjouissent». Noter ici le thème en -ī- long suivant la déclinaison *devī* par contraste avec ŚS *oṣadhī-* en -ī- bref. Voir PINAULT 2004, p. 138-140.

2. ŚS 19.54.5 (PS 11.9.4cd-5)

kālē 'yám āngirā devó 'tharvā cādhi tiṣṭhataḥ |
imān ca lokān paramān ca lokān púnyānś ca lokān vídhr̥tīś ca púnyāḥ |
sārvānīl lokān abhijītya brāhmaṇā kālāḥ sá iyate paramó nú devāḥ ||5||
«Dans le Temps sont situés cet Aṅgiras (venu) du ciel, cet Atharvan, et ce monde-ci et le monde suprême, et les saints mondes et les saints interstices. Après avoir conquis tous les mondes par la Formule, le Temps se met en marche, dieu suprême» (trad. RENOU 1956, p.22).

La strophe suivante dérive d'un hymne probablement employé pour le rite domestique de *pūṁsavana*, pour la conception d'un fils, décrit dans les manuels Gṛhya (LUBOTSKY 2002, p.48). L'expression «saisir le nom» (voir sous I.8) plus loin dans l'hymne (PS 5.11.7) donne un ton plus atharvanique que les prières à divers dieux qui forment la majeure partie du contenu :

3. PS 5.11.4

atharvāno āngiraso víśve devā ṛtāvṛdhaḥ |
ṣṛṇvantv adya me havam asyai putrāya vettave ||
«Les Atharvan, les Aṅgiras, Tous-les-dieux, qui affirment l'ordre — qu'ils écoutent aujourd'hui mon appel, pour qu'elle obtienne un fils!»

L'hymne du passage suivant, une incantation classique, parle d'une amulette (*mañī*-¹¹⁸). Dans le présent hymne, elle est faite de bois de *kadhira* (ŚS 10.6.6) et enfilée sur une chaîne d'or (*hiraṇyasraja*-, 10.6.4) :

4. ŚS 10.6.20 (PS 16.44.3)

ātharvāno abadhnatātharvaṇā abadhnata |
tāir medīno āngiraso dāsyūnām bibhiduḥ pūras téna tvám dviṣató jahi ||
«Les Atharvan se sont attaché [l'amulette], les descendants d'Atharvan se sont attaché [l'amulette]; les Aṅgiras, avec eux pour alliés (PS: se l'étant attachée), ont brisé les forteresses des Dasyu. Avec cette [amulette], toi, frappe ceux qui haïssent!»¹¹⁹

¹¹⁸ Il s'agit d'un ornement fabriqué de diverses substances métalliques ou végétales, qu'on enfile et qu'on noue autour du cou, ou qu'on attache à un autre endroit visible. Voir KNOBL 2007a, p.42-44, et WHITAKER 2004, p.567, et les hymnes dans le présent travail qui y font référence: PS 3.3, 7, et 13.

¹¹⁹ PS c: *āngirasas tañ baddhvā*, PS d se termine après *bibhiduḥ*.

Le reste des occurrences sont attestées dans des litanies :

5. ŚS 11.6.13 (PS 15.14.6)

ādityā rudrā vāsavo divī devā átharvānaḥ |
 āngiraso mañśīnas té no muñcantv āmhasaḥ ||
 «Les Āditya, les Rudra, les Vasu, les divins Atharvan au ciel, les Aṅgiras inspirés : qu'ils nous libèrent de l'oppression»¹²⁰.

6. PS 16.94.5-8

āngirobhyaḥ/āngirasebhyaḥ/atharvabhyaḥ/ātharvaṇebhyas tvā nir vapāmi...
 «Je t'éparpille [en offrande¹²¹] pour les Aṅgiras, les descendants d'Aṅgiras/les Atharvan/les descendants d'Atharvan.»

7. PS 17.22.3

ṛṣibhya ārṣeyebhyo āngirobhya āngirasebhyo `tharvabhya ātharvaṇebhyo
 'mum āmuṣyāyaṇam amuṣyāḥ putram ā vṛścāmi
 «Je livre en victime¹²² un tel, de telle lignée, fils d'une telle¹²³, aux sages, aux descendants des sages, aux Aṅgiras, aux descendants d'Aṅgiras, aux Atharvan, aux descendants d'Atharvan.»

8. PS 17.28.22-25

so 'ngirasaḥ/āngirasān/atharvaṇaḥ/ātharvaṇān upapādhāvat
 «Il a eu recours aux Aṅgiras/aux descendants d'Aṅgiras/aux Atharvan/aux descendants d'Atharvan.»

9. PS 18.52.9-12 (ŚS 16.8.11-14)

só 'ngirasān/āngirasānān/átharvaṇām/ātharvaṇānān páśān má moci
 «Qu'il ne se libère point des lacets des Aṅgiras/des descendants d'Aṅgiras/des Atharvan/des descendants d'Atharvan.»

I.4. «Bienfaisant» ou «terrible» : une distinction limitée

I.4.1. Une distinction dans la littérature rituelle védique

Qui sont donc ces Atharvan, ces Aṅgiras et leurs descendants? La tradition rituelle de l'Atharvaveda divise celui-ci en deux pôles opposés: un pôle positif désigné par *śānta-* «apaisé», *ātharvaṇa-* «lié à Atharvan» et *bheṣaja-* «remède», et un pôle négatif désigné par *ghora-* «terrible», *āngirasa-* «lié à Aṅgiras» et *yātu-* «sorcellerie» (voir BAHULKAR 1994, p.40). Cette division

¹²⁰ PS *devā daivā* «les dieux, les divins...». La strophe suivante dans la ŚS (11.6.14=PS 15.14.1) mentionne les trois autres Veda, avec pour désignation oblique de l'Atharvaveda, *bheṣajā* «les remèdes».

¹²¹ Il s'agit de l'offrande du gruau de riz, *odaná-*.

¹²² Sur le sens particulier de *ā-vṛśc-* avec datif voir NARTEN 1959=1995, p.9-10.

¹²³ Il faut insérer les noms appropriés.

est explicite dans le Gopathabrāhmaṇa qui exalte l'Atharvaveda, et elle est toujours reconnue dans la littérature rituelle médiévale de l'Atharvaveda comme atteste la Karmapañjikā de Śrīdhara du XVI^e siècle de notre ère¹²⁴. Elle est souvent mentionnée dans les études sur l'Atharvaveda, mais elle est artificielle en ce qui concerne les Saṃhitā, les collections d'hymnes atharvaniques qui prédatent notre ère. Dans le Gopathabrāhmaṇa lui-même, la distinction entre les deux groupes n'est pas maintenue de façon consistante: les deux, Atharvan et Aṅgiras, ensemble sont appelés les guérisseurs des fautes rituelles (alors que la guérison serait le domaine du seul Atharvan), dans le projet général de cerner une place pour l'Atharvaveda dans le culte solennel, en prétendant être les meilleurs candidats pour remplir la fonction du prêtre surveillant «Brahmán»¹²⁵. Comme le note BLOOMFIELD, il est facile de rassembler les passages qui associent, et ce dès les hymnes les plus anciens, les Aṅgiras aux pratiques violentes, mais la connexion entre Atharvan et la guérison est plus difficile à établir¹²⁶. BLOOMFIELD (1897, p.XIX-XXI) note aussi que la littérature des trois autres Veda connaît cette distinction, mais que les passages concernent presque uniquement l'association d'Aṅgiras avec la sorcellerie (*kṛtyā-*), le rituel hostile (*abhicāra-*) et les pratiques terribles (*ghora-*). HENRY remarque que les *abhicārikāni* et les *āṅgirasāni* (termes issus des manuels dénotant des catégories rituelles) sont des «charmes de magie noire si intimement liés souvent à ceux de magie blanche que la rigueur même de notre classification ne nous a pas permis de les exclure entièrement des chapitres précédents» (HENRY 1904, p.221). SHENDE (1952, p.6) aussi affirme que le contenu des hymnes ne corrobore nullement l'idée d'une différence essentielle entre les deux sages, à laquelle correspondrait une différence entre deux types de magies, blanche et noire. Il note même en passant, dans son étude sur les Aṅgiras, que ceux-ci sont identiques aux Atharvan¹²⁷. Mais son argumentation, trop brève, mériterait d'être étoffée.

Si l'on s'en tient aux manuels rituels de l'Atharvaveda, dont dépend le Gopathabrāhmaṇa: BLOOMFIELD avait déjà noté l'existence de la distinction dans le manuel du Vaitānasūtra (5.10) entre deux catégories de plantes rituelles: celles qui relèvent du rituel auspiceux sont d'Atharvan (*ātharvaṇī-*) et celles du rituel hostile sont d'Aṅgiras (*āṅgirasī-*)¹²⁸. Le Vaitānasūtra

¹²⁴ GRIFFITHS et SUMANT 2018, p.LXIX; pour la datation p.XLI.

¹²⁵ BLOOMFIELD 1899, p.108. Sur l'histoire de ce prêtre du rituel solennel, voir FUJII 2014 et BRERETON 2004.

¹²⁶ BLOOMFIELD 1899, p.22; de même MACDONELL et KEITH 1912, p.18.

¹²⁷ SHENDE 1950, p.119 (à propos de ŚS 10.6.20 cité I.3.2, exemple 4): «The Āṅgirasas, who are the same as the Atharvans, on account of that amulet, opened the fortress of the Dasyus and conquered them.»

¹²⁸ BLOOMFIELD 1897, p.XVIII-XIX. Voir aussi CALAND 1910, p.14. Cette distinction est reprise en GB 1.2.18 ainsi que dans la Karmapañjikā mentionnée plus haut; voir GRIFFITHS et SUMANT 2018, p.LXI-LXIV.

énumère la liste des plantes d’Aṅgiras, mais réfère au manuel originel dont il dépend à son tour, le Kauśikasūtra, pour la liste des plantes d’Atharvan, qui est donnée en KauśS 8.16; les plantes y sont qualifiées de bienfaisantes (*śāntāḥ*, littéralement «apaisées»), sans mention d’Atharvan. Le Kauśikasūtra distingue aussi plus généralement entre deux sortes de matériel rituel, le *śāntam sambhāram* ou «matériel bienfaisant» (8.8) et *sambhāram...āṅgirasam* ou «matériel de sorcellerie» (47.2). Les mots *śānta-* et *atharvaṇ-* apparaissent l’un à côté de l’autre dans un seul endroit du Kauśikasūtra:

KauśS 125.2

vedābhigupto brahmaṇā parivṛto ’tharvabhiḥ śāntaḥ sukṛtām etu lokam

«Qu’il aille au monde des bienfaiteurs, protégé par le savoir, entouré par la formule, et absous par les [formules? prêtres?] Atharvan»¹²⁹.

Ces trois textes, qui datent de la fin de la période védique, témoignent de l’émergence de nouvelles catégories rituelles qui unissent et organisent certains aspects de la tradition complexe dont témoignent les hymnes de l’Atharvaveda. La catégorie de *śānti-* «apaisement», abstrait apparenté à l’adjectif *śānta-* «apaisé», a récemment été étudiée dans son développement par Marko GESLANI (2018). Il s’agit d’un ensemble post-védique de pratiques rituelles de défense contre les influences humaines et cosmiques hostiles, à l’usage du roi; elles font l’objet d’un partenariat entre le prêtre du roi versé dans le rituel de l’Atharvaveda et l’astrologue, un type d’expert peu présent à l’époque védique¹³⁰. Cette catégorie, comme le montre GESLANI, n’est pas encore explicitement formée dans le Kauśikasūtra, mais ses commentateurs médiévaux Dārila et Keśava¹³¹ l’emploient volontiers comme grille de lecture dans leurs explications, même là où le Kauśikasūtra ne conçoit de toute évidence pas le rite en question comme appartenant à une telle catégorie (GESLANI 2018, p.30, note 41; p.40). Elle est désormais une catégorie de référence pour les commentateurs, mais dans le manuel rituel védique elle n’est qu’en voie de le devenir; le terme *śānti-* lui-même n’y apparaît pas.

I.4.2. Une distinction dans les hymnes de l’Atharvaveda?

Dans les recueils d’hymnes (Saṁhitā) formant la plus ancienne couche textuelle de l’Atharvaveda, l’idée d’une séparation entre magie bienfaisante (*śānta-*), associée à Atharvan, et magie terrible (*ghora-*), associée à Aṅgiras, se révèle un anachronisme, étant un produit des textes rituels ultérieurs. Dans les hymnes

¹²⁹ Littéralement «apaisé». Pour accéder au ciel, il faut s’être libéré des chaînes de la mort créées par les mauvaises actions. Sur cette conception d’une possibilité d’une vie après la mort au ciel pour les bienfaiteurs, qui apparaît à partir de l’Atharvaveda, voir BODEWITZ 1999a=2019.

¹³⁰ Mais voir ici le rôle des astérisques en PS 3.2.

¹³¹ Le *paddhati* de Keśava est daté du XI^e siècle de notre ère (LIMAYE *et al.* 1982; voir aussi BISSCHOP et GRIFFITHS 2003, p.320), et présuppose le commentaire de Dārila.

l'adjectif *śāntá-* est rare. Dans le recueil Śaunaka, il n'apparaît que dans deux hymnes. Il est employé à propos du feu du bûcher en ŚS 3.21.9/PS 3.12.9, seule occurrence dans les deux recueils à proximité de laquelle un des sages éponymes est mentionné, et il s'agit d'Āṅgiras, pas d'Atharvan¹³²! À part cette occurrence, l'adjectif est attesté en ŚS 19.9.1-2 et 13-14, un hymne évidemment tardif appartenant à un chapitre qui forme un ajout secondaire. Par ailleurs, l'abstrait *śānti-*, trouve ses seules occurrences dans l'Atharvaveda aux strophes 3 à 5 et 14, où le mot est effectivement opposé à *ghorá-*, le terrible, mais il faut souligner que ni Āṅgiras ni Atharvan n'apparaissent dans cet hymne. Du côté du recueil Paippalāda, à part 3.12.9 déjà noté, on rencontre une occurrence en 16.51.9. La racine verbale *sam-* d'où dérivent ces termes, et son thème de causatif *samaya-* «apaiser», s'emploient généralement dans l'Atharvaveda¹³³ pour référer à l'apaisement de puissances terribles: le dieu punisseur Rudra, le feu sous ses aspects maléfiques (incendie de forêt, feu du bûcher funéraire), le dieu de la mort, ou encore tout être en colère. Ces mots relèvent donc, dans l'Atharvaveda, de la sémantique de l'exorcisme, pour ainsi dire, et concernent des puissances de mauvais augure, ce qui préfigure de loin certains aspects de la catégorie rituelle ultérieure appelée *śānti-*. Mais le contenu rituel de cette catégorie post-védique n'est au final pas comparable à ce qu'on trouve à date ancienne; elle est le produit, au moins un millénaire plus tard, de la combinaison d'éléments multiples issus de rituels différents. Quoi qu'il en soit, Atharvan n'est nullement le représentant de tout ce qui est *śāntá-* dans les hymnes, quoi que ce terme puisse y désigner.

Par contre, en remontant à des textes plus anciens dans les autres Veda, on peut retrouver une trace menue de la connexion entre Atharvan et le pôle bienfaisant, en opposition avec le domaine terrible d'Āṅgiras. BLOOMFIELD (1897, p.XXI) a noté les passages suivants comme pouvant corroborer ces connexions: Pañcaviṁśabrāhmaṇa 12.9.10 lit *bhesajam̐ vā ātharvaṇāni* «les [formules] d'Atharvan sont un remède» (similairement PB 16.10.10); la Kāṭhasaṁhitā du Yajurveda (16.3) mentionne Atharvan en connexion avec les herbes médicinales¹³⁴; le Kauṣṭakibrāhmaṇa (30.6) connaît le nom de «Ghora Āṅgirasa» = «le terrible fils d'Āṅgiras»¹³⁵. J'ajoute que l'hymne atharvanique

¹³² Dans 8c. Voir ici la traduction de la version de la PS, 3.21.8-9.

¹³³ Dans d'autres textes védiques, le causatif prendra aussi le sens de «tuer», et est employé de manière euphémique pour la mise à mort de la victime animale; voir VOEGELI 2005.

¹³⁴ BLOOMFIELD (1897, p. XXI) cite un article de WEBER (1855b, p. 459), qui indique que le nom «Bhiṣaj Ātharvaṇa», auteur de ṚV 10.97 selon l'Anukramaṇī, apparaît en KS 16.3, mais je trouve uniquement la mention d'Atharvan dans KS 16.3 dans l'édition de VON SCHROEDER 1900, p. 222-223. Même si le texte édité contredit cette affirmation (il convient de noter que l'édition postdate les études de BLOOMFIELD et de WEBER citées), MACDONELL et KEITH 1912, p. 106, continue à la répéter.

¹³⁵ Ce nom propre apparaît au cours du récit de la compétition entre les Āditya et les Āṅgiras pour accéder au ciel; voir sous I.6. Pour la traduction de ce récit en KauṣB 30.6, voir KEITH 1920,

aux herbes médicinales du Ṛgveda (10.97) est attribué à Bhiṣaj Ātharvaṇa dans l'Anukramaṇī, mais comme ma glose le montre, il ne s'agit pas vraiment d'un nom propre, mais d'un nom tiré du contenu de l'hymne¹³⁶. Il apparaît que si une opposition entre Atharvan et Aṅgiras existait bien avant les manuels rituels, celle-ci était en lien avec la médecine plutôt qu'avec une idée exprimée au moyen du terme *sāntā-*. Il faut noter que ce terme n'était pas associé à la médecine dans les hymnes.

Tournons-nous vers les hymnes de l'Atharvaveda, la couche textuelle la plus ancienne, afin de vérifier si cette répartition des spécialités entre Atharvan et Aṅgiras, respectivement la médecine et la magie hostile, peut vraiment être maintenue ici. BLOOMFIELD affirme que son existence est claire, mais les passages qu'il rassemble ne prouvent en réalité que la connexion entre Aṅgiras et la magie hostile¹³⁷; il admet ailleurs que la connexion entre Atharvan et la guérison est faible, comme noté plus haut (BLOOMFIELD 1899, p.22). Un fait de base rend cette répartition improbable: comme l'a montré Georges-Jean PINAULT (2004), peu de choses séparent la médecine de la magie hostile dans les hymnes. Les maladies, comme les ennemis humains, sont figurées sous la forme de démons¹³⁸ qu'il faut expulser avec violence. Le langage des hymnes médicaux relève souvent du même registre martial qu'on trouve dans les hymnes pour remporter une bataille. Enfin, les maladies font l'objet du même jargon inventif, fait de tortures et d'anathèmes, que celui qui est employé contre les ennemis démoniaques et humains¹³⁹. Souvent il n'est même pas possible de cerner la nature de l'adversaire. L'identité du magicien et du médecin, tous deux tueurs de démons, opérant tous deux au moyen de formules ainsi qu'au moyen d'herbes, se révèle clairement dans l'hymne aux herbes du Ṛgveda:

ṚV 10.97.6

yátráuṣadhīḥ samágmata rájānaḥ sámitāv iva |
vīpraḥ sá ucyate bhiṣág rakṣohámīvacātanaḥ ||

«Celui en qui les herbes se sont réunies, comme les rois (sont réunis) pour une rencontre,

p. 526-527.

¹³⁶ Le seul autre hymne du Ṛgveda attribué à un descendant d'Atharvan, 10.120, de Bṛhaddiva Ātharvaṇa, n'a aucune connexion avec la médecine. Dans la neuvième strophe, le poète se nomme puis s'identifie avec le dieu Indra. Plusieurs interprétations ont été proposées; voir l'introduction à l'hymne dans la traduction de JAMISON et BRERETON 2014.

¹³⁷ BLOOMFIELD 1897, p. XXI; répété de manière plus synthétique dans BLOOMFIELD 1899, p. 9

¹³⁸ Les maladies sont considérées comme des démons qui possèdent leur victime; voir ZYSK (1985, p. 8) et EMMERICK (1993, p. 91).

¹³⁹ Voir par exemple, dans ce travail, l'hymne 3.7.3-4, où le tétanos, figuré en démon arrogant, est châtré avec une corde; en revanche, 3.2 et 3.17 ne personnifient pas les maladies qui y sont mentionnées et se concentrent plutôt sur le savoir du médecin, mais c'est probablement parce qu'il s'agit dans le premier cas de complications liées à l'empoisonnement, et dans le second de blessures de guerre, affections dont la cause devait être sentie comme d'origine humaine.

ce savant inspiré est appelé médecin, tueur de forces démoniaques, éliminateur de maladies» (trad. PINAULT 2004, p.137).

Il y a plus qui sépare la médecine védique de la science médicale indienne classique de l'Āyurveda que ne les rapproche; la démonologie disparaît largement au profit des pratiques empiriques et du système des humeurs inconnu des Veda (voir WUJASTYK 2003, p.xxix).

Il y a bien sûr des passages nettement «médicaux» dans l'Atharvaveda qui ont pour objectif clair la guérison: ils contiennent les termes *bhīṣāj-* «médecin» ou *bheṣajā-* «remède», ou le nom *óṣadhī/i-* «herbe médicinale», ou encore des noms de maladies, et peuvent décrire des interventions sur le corps. Pour trancher la question de l'association privilégiée d'Atharvan dans ce contexte, j'ai recensé les passages médicaux, ainsi définis, qui mentionnent Atharvan, ou Aṅgiras, seul. On a déjà eu l'occasion de voir que les deux noms peuvent apparaître ensemble dans un contexte médical¹⁴⁰. Il n'y a que quatre passages qui associent Atharvan seul à la médecine, sans mention des Aṅgiras, et contrairement à ce qu'on pourrait attendre, il y en a six qui associent Aṅgiras seul avec la médecine. Commençons par Atharvan.

I.4.3. Atharvan et la médecine?

Le premier passage mentionne Atharvan seul dans un acte possiblement médical, mais l'hymne en lui-même n'est pas médical, mais plutôt spéculatif:

1. ŚS 10.2.26 (PS 16.59.9)

mūrdhānam asya saṁsīvyātharvā hṛdayam ca yāt |
mastīṣkād ūrdhvāḥ prārayat pāvamāno¹⁴¹ 'dhi sīrṣatāḥ ||

«Quand Atharvan eut recousu la tête ainsi que le cœur de l'(Homme), du crâne, de la tête même il s'éleva un (vent) purifiant qui le poussa en avant» (trad. RENO 1956, p.152).

Il s'agit d'un hymne spéculatif sur l'homme et son âme, qui fait penser à l'homme primordial, première victime du sacrifice en RV 10.90. RENO (1956, p.261, note 13) note qu'Atharvan figure ici comme ancêtre de la race humaine. Deux passages, uniquement attestés dans la PS, donnent à des remèdes l'épithète (parfois patronymique) *ātharvaṇā-* «(descendant) d'Atharvan»:

2. PS 1.8.4 (ab: ŚS 2.3.4ab)

upajīkā ud bharanti samudrād adhi bheṣajam |

¹⁴⁰ Les passages cités I.3.2, exemples 1 et potentiellement 3.

¹⁴¹ L'épithète *pāvamāna-* «qui se purifie» est attestée 6× en PS 16, épithète de *prāṇa-* «souffle» en 16.53.1, 16.139.2, probablement aussi 16.139.5; épithète du vent (*vāta-*) 16.72.4. Enfin, dans 16.96.8d (prose), le vent et le souffle sont identifiés l'un à l'autre: *ṛtavo dantāḥ pāvamānaḥ prāṇo aṅgirasō rūpam* «Ses dents sont les saisons, son souffle est [le vent] qui se purifie, sa forme, c'est les Aṅgiras» (dit de l'offrande du gruau de riz conçu aussi comme équivalent de l'homme primordial).

arusyānam¹⁴² asy ātharvaṇam rogasthānam asy ātharvaṇam ||
 «Les fourmis apportent le remède en le puisant dans l’océan. Tu es [le remède]
 atharvanique pour la blessure, tu es l’arrêt atharvanique de la maladie»¹⁴³.

3. PS 1.38.4cd

keśavardhanam asy ātharvaṇam keśadṛiṇhaṇam asy ātharvaṇam ||
 «Tu es l’accroissement des cheveux atharvanique, tu es l’épaississement des cheveux
 atharvanique.»

Le passage final se relierait au contexte médical par la mention d’herbes, mais celles-ci agissent contre des êtres démoniaques sans mention de maladie spécifique dans le reste de l’hymne. Les Atharvan, au pluriel, y sont des tueurs de démons mythiques :

4. ŚS 4.37.1 (PS 12.7.1)

tvāyā pūrvam ātharvāno jaghnū rākṣāṁsy ośadhe |
 tvāyā jaghāna kaśyāpas tvāyā kaṇvo agāstyah ||
 «Par toi, herbe, les Atharvan ont tué les démons auparavant. Par toi, Kaśyapa les a tués ;
 par toi, Kaṇva [les a tués], Agastya [les a tués]»¹⁴⁴.

I.4.4. Aṅgiras et la médecine ?

Voyons maintenant les passages qui associent Aṅgiras à la médecine. Dans deux des passages, on remarque que l’épithète *āṅgirasá-* «(fils) d’Aṅgiras» est appliquée aux herbes médicinales explicitement décrites comme «bienfaisantes» (*śivá-*), synonyme de *śāntá-*, et par là supposées relever du domaine prétendument réservé à Atharvan :

1. ŚS 8.7.17 (PS 16.13.8)

yā rōhanty āṅgirasīḥ párvateṣu saméṣu ca |
 tā nah páyasvatīḥ śivá ośadhīḥ santu śám hṛdé ||
 «Les herbes, filles d’Aṅgiras, qui poussent dans les montagnes et dans les plaines,
 nourricières, bienfaisantes : qu’elles nous fassent du bien au cœur.»

¹⁴² Sur les problèmes qui entourent cette forme, qui désigne le remède et que je traduis ici par «pour la blessure», voir le commentaire du Swiss Paippalāda Project (<http://www.atharvaveda-online.uzh.ch/edition/01/008/03>).

¹⁴³ On s’adresse au remède, *bheṣajá-*, neutre comme les épithètes. Malgré les remarques de ZYSK (1985, p.208), le composé *X-sthāna-* doit signifier «l’arrêt de X, qui arrête X»; voir le commentaire de cette strophe du Swiss Paippalāda Project avec des remarques sur la formation (<http://www.atharvaveda-online.uzh.ch/edition/01/008/04>). Le verbe *sthā-* décrit l’arrêt des maladies dans l’AV; voir ŚS 6.44.1d *tīṣṭhād rōgo ayám táva* «Cette maladie tienne s’arrêtera».

¹⁴⁴ Sur Kaṇva, poète du RV associé à Aṅgiras, mais régulièrement démonisé dans l’AV, voir I.6.

2. ŚS 8.7.24 (PS 16.14.3)

yāḥ suparṇā āṅgirasīr divyā yā raghāto¹⁴⁵ vidúḥ |
 vāyānsi haṁsā yā vidúr yās ca sārve patatrīṇaḥ |
 mṛgā yā vidúr oṣadhīs tā asmā āvase huve ||

«J'appelle à son aide les herbes filles d'Āṅgiras, célestes, que connaissent les aigles et les Raghāt¹⁴⁶, que connaissent les oiseaux et les oies, que connaissent tous les êtres ailés, que connaissent les fauves.»

L'épithète *āṅgirasā-* substantivée au masculin désigne un prédécesseur légendaire auquel s'identifie l'officiant dans un rite de prospérité ici :

3. PS 5.30.9

jyeṣṭhasya tvāṅgirasasya hastābhyām ā rabhāmahe |
 yathāsad bahudhānyam ayakṣmañ bahupūruṣam ||

«Nous nous saisissons de toi avec les deux mains de l'aîné des fils d'Āṅgiras, pour qu'il y ait abondance en céréales, bonne santé¹⁴⁷, et abondance en hommes.»

L'épithète est également appliquée à un arbre protecteur appelé Pīlu :

4. PS 7.19.6

yadā pīlav āṅgirasa pakvo 'tiṣṭho vanaspate |
 athāhur indrañ jajñānañ śakrañ +barjahye prati ||

«Ô arbre Pīlu fils d'Āṅgiras, quand tu te tenais là, mûr, alors le puissant Indra, disent-ils, à peine né, [tendit les bras] vers tes tétons (les fruits)»¹⁴⁸.

Enfin, la différence entre maladies et démons est peu marquée dans les deux passages suivants. Le premier provient d'un hymne dirigé contre toute une gamme de nuisances, de la fièvre jusqu'aux démons et aux sorcelleries, en passant par «toutes les maladies». Le locuteur s'adresse au Jaṅgiḍa, nom d'un arbre ou de l'amulette faite de son bois, et l'identifie à Āṅgiras :

5. ŚS 19.34.6cd (PS 11.3.6cd)

tām u tvāṅgirā iti brāhmaṇāḥ pūrvyā viduḥ ||

«Et les brahmanes d'antan te connaissent ainsi par le nom "Āṅgiras".»

¹⁴⁵ Pour la PS, **K** lit *vaghaṭo*.

¹⁴⁶ L'oiseau désigné par le terme *raghāt-*, dont la seule autre occurrence apparaît en PS 12.8.5, où il est une épithète des Apsaras (pas de variante; hymne non attesté dans **K**), n'est pas identifié.

¹⁴⁷ Littéralement, «absence de consommation». L'expression «avec les mains de [nom d'une puissance pertinente]» est employée de manière répétée dans une litanie en PS 9.21; voir par exemple 1g: *ekarṣes tvā cakṣuṣā paśyāmy ekarṣes tvā hastābhyām ā rabhe* «Je te regarde avec l'œil du sage unique, je me saisis de toi avec les deux mains du sage unique». Hors litanie, l'expression est attestée (avec les mains du dieu Bhaga), en ŚS 6.102.3/PS 19.14.3.

¹⁴⁸ Sur cet arbre et le contexte de la strophe, voir GRIFFITHS 2009, p.438, avec l'édition et traduction en anglais de l'hymne.

Dans le passage suivant, l'épithète *āṅgirasá-* est appliquée à une corne employée pour détecter les démons, mais cette corne a valeur médicinale ailleurs (PS 3.2) :

6. PS 3.22.1

viṣāṇāsy āṅgirasī devajāḥ praticakṣaṇī |
divas pṛthivyāḥ saṁbhūtā sahasrākṣihaidhi naḥ ||

« Tu es la corne, une fille d'Āṅgiras, une fille des dieux, révélatrice [de démons]. Née du ciel et de la terre, sois ici pour nous celle aux mille yeux »¹⁴⁹.

Ces données montrent que les hymnes de l'Atharvaveda ne témoignent pas de l'existence d'une répartition entre Atharvan et Āṅgiras selon la dichotomie entre médecine bienfaisante et magie hostile. C'est le Gopathabrāhmaṇa qui a polarisé les deux noms, en essayant de regrouper tout ce qui pouvait être considéré comme auspiceux dans l'Atharvaveda sous le terme *śānta-* « apaisé > bienfaisant », lequel terme correspondait à une nouvelle catégorie rituelle en cours de développement, la « *śānti* », et qui englobait, entre autres, certains aspects de la guérison rituelle atharvanique.

I.4.5. La médecine, une pratique impure

Il importe de noter que si la pratique de la médecine fait bien partie de l'Atharvaveda depuis toujours, elle ne peut pas avoir été considérée en soi, à l'époque ancienne, comme formant un aspect positif de cette tradition. L'idée que la médecine serait une profession respectée est problématique pour l'époque. L'Atharvaveda décrit le médecin comme un brahmane (ŚS 4.6.1), mais tout en ayant ce titre, le médecin brahmane est une figure liminale. Dans le Yajurveda¹⁵⁰, un récit ancien témoigne de la position marginale du médecin : les Aśvin, dieux jumeaux à cheval, guérisseurs connus du Ṛgveda, étaient exclus du culte solennel parce qu'ils étaient médecins. Ils y obtiennent une place parce qu'ils savent remédier aux défauts du rite : en l'occurrence, la tête du rite est coupée, et il faut la lui remettre, ce qui relève des compétences du médecin¹⁵¹. La Maitrāyaṇīsaṁhitā ajoute que les Aśvin ne boivent pas le Soma, l'offrande rituelle par excellence du culte solennel, bue par les officiants. La Taittirīyasaṁhitā est plus sévère dans sa description, et va jusqu'à interdire la médecine aux brahmanes :

¹⁴⁹ Les Sadānuvā, démons à l'origine de diverses afflictions chez la femme enceinte et chez l'enfant (voir SELVA 2019, p. 41-52), sont mentionnées dans la strophe suivante, PS 3.22.2.

¹⁵⁰ MS 4.6.2, TS 6.4.9.1-33, ŚB 4.1.15.13-15 ; voir BLOOMFIELD (1899, p. 26) et MACDONELL et KEITH (1912, p. 104-105).

¹⁵¹ La MS appelle cela une *prāyaścitti-*, une expiation (ici pour une faute rituelle) ; l'Atharvaveda est particulièrement riche en formules expiatoires, comme son manuel rituel, le Kauśikasūtra. Les expiations sont à mettre en relation avec les « apaisements » des divinités en colère mentionnés dans le paragraphe précédent.

TS 6.4.9.1-2

ápītau vā imáu manuṣyacaráu bhiṣájāv iti |
tásmād brāhmaṇéna bheṣajáin ná kāryām ápīto hy eṣò 'medhyó yó bhiṣák |

«Ces deux sont impurs, étant des médecins qui errent parmi les humains. C'est pourquoi un brahmane ne doit pas pratiquer la médecine, car celui-là, le médecin, est impur, indigne du sacrifice.»

Toutefois, quelques mesures visant à purifier les actes médicaux sont décrites dans les vers qui suivent immédiatement. Dans les hymnes de l'Atharvaveda lui-même, le médecin est décrit avec respect, comme un jeune héros (PS 3.17.2, 9.3.2 et 16.16.5=ŚS 10.4.15), mais la source de son impureté est évidente. La mention que les médecins «errent parmi les humains» fait peut-être référence au fait qu'ils soignaient quiconque pouvait payer; en tout cas ce n'était pas une profession isolée du reste de la société. Ils entraient en contact avec des substances impures et fréquentaient la mort. Le dieu terrible Rudra est aussi appelé «le meilleur des médecins» (PS 1.95.1). Mais un hymne du Rgveda composé par le poète nommé Śiśu Āṅgīrasa, le «Bébé des Āṅgīras»¹⁵² suggère que le professionnel du rite¹⁵³ et un médecin pouvaient appartenir à la même famille: RV 9.112.3a *kārūr ahám tató bhiṣák* «Je suis barde, papa est médecin». Ou du moins, vu le nom du poète, les membres de la famille des Āṅgīras pouvaient mettre leur maîtrise de la formule au service de la médecine aussi bien que du culte. Ces spécialités sont décrites en plus grand détail dans le même poème:

RV 9.112.1

nānānām vā u no dhīyo ví vratāni jānānām |
tākṣā riṣṭām rutām bhiṣág brahmā sunvāntam ichatīndrāyendo pári srava ||

«En des sens divers (vont) nos pensers, opposés sont les vœux des hommes: le charron cherche une cassure, le médecin une fracture, le compositeur de formules, quelqu'un qui presse le Soma. — Coule, ô liqueur, pour Indra tout à l'entour!» (trad. adaptée de RENOY)¹⁵⁴.

I.5. Āṅgīras en tant qu'Atharvan**I.5.1. Un nom propre et un nom de prêtre**

Si les hymnes ne corroborent pas l'idée qu'Atharvan et Āṅgīras symbolisent les pratiques médicales et hostiles respectivement, à quoi correspondent-ils? Il est probable que le terme *átharvaṇ-* désigne non pas une famille spécifique à

¹⁵² Le nom vient du fait que l'hymne emploie des mots relevant du registre familial pour les membres de la famille.

¹⁵³ *kārūr-* peut parfois avoir un sens rituel technique comme titre d'un chantre; voir KÖHLER 2018, p. 114.

¹⁵⁴ RENOY 1956, p. 49. Il traduit *brahmán-* par «prêtre».

côté de celle des Aṅgiras, mais un titre de prêtre, peut-être «prêtre du feu» comme ce mot est effectivement traduit dans quelques-unes de ses occurrences rgvédiques par JAMISON et BRERETON¹⁵⁵. L'idée qu'il puisse s'agir d'un titre et non d'un nom de famille avait déjà été proposée par MACDONELL, après examen de l'ensemble des occurrences¹⁵⁶. Les Atharvan figurent dans le ṚV et dans l'AV comme des instituteurs du culte, les premiers à allumer le feu rituel. Le mot *átharvaṇ-* lui-même est le reflet védique d'un nom de prêtre indo-iranien **atharwan*, dont le correspondant avestique est *āθrawan-/aθaurun-*¹⁵⁷. Une strophe du R̥gveda contient les trois noms, Aṅgiras, Bhṛgu et Atharvan, employés dans les premières désignations de l'Atharvaveda discutées sous I.3:

ṚV 10.14.6 (repris PS 18.63.1/ŚS 18.1.58)

áṅgiraso naḥ pitáro návagvā átharvāṇo bhṛgavaḥ somyáśaḥ |
tēṣāṃ vayáṃ sumatáu yajñíyānām ápi bhadré saumanasé syāma ||

«Les Aṅgiras, nos pères, les Navagva, des prêtres Atharvan, les Bhṛgu, dignes du Soma
— puissions-nous être en faveur auprès de ceux-ci, qui sont dignes du culte, et aussi, dans
leurs bonnes grâces»¹⁵⁸.

Le mot *átharvaṇ-* est normalement traduit comme un nom propre¹⁵⁹ mais je le traduis ici comme un titre en apposition au nom propre précédent: ainsi, trois noms propres (Aṅgiras, Navagva, Bhṛgu) sont accompagnés de trois épithètes («pères», «prêtres Atharvan», «dignes du Soma»). Il est possible que chacune

¹⁵⁵ J-B 2014 (ṚV 8.9.7, 10.87.12, 10.92.10). L'idée de BLOOMFIELD (1899, p.1) selon laquelle ces noms de «prêtres du feu» ont été associés avec l'Atharvaveda parce que celui-ci relevait du rituel domestique, supposé centré sur le feu rituel, par contraste avec le rituel solennel, supposé centré sur l'offrande de Soma, ne peut être admise: tout le rituel védique, domestique et solennel, est centré sur le feu, et il n'y a pas d'offrande de Soma sans feu. En outre, comme BLOOMFIELD le montre lui-même, l'Atharvaveda ne relève pas uniquement du rituel domestique.

¹⁵⁶ MACDONELL 1897, p.141. Dans MACDONELL et KEITH (1912, p.17), il est noté que le don de vaches aux Atharvan comme récompense de leur travail rituel en ṚV 9.11.2 pourrait faire supposer une référence à une famille particulière, mais les autres occurrences n'ont rien de concluant, et on pourrait simplement comprendre que le don a été fait aux prêtres.

¹⁵⁷ LUBOTSKY 2001, p.303. Voir EWAia sous *átharvaṇ-* «Priester; Name des ersten Priesters des Vorzeit (ṚV+)». Le rapprochement étymologique de la première partie **athar-* avec le nom indo-iranien du feu **ātr*^o est généralement rejeté. Comme noté I.1.3, il s'agit d'un emprunt à une langue non indo-iranienne.

¹⁵⁸ Les Navagva sont un sous-groupe des Aṅgiras; voir SHENDE 1950, p.115. Ils apparaissent avec les Aṅgiras aussi en ṚV 10.108.8.

¹⁵⁹ JAMISON et BRERETON 2014: «The Aṅgirasas, our forefathers, the Navagvas, the Atharvaṇas [*sic*], the Bhṛgus deserving of soma—may we be in the favor of these who are deserving of the sacrifice; may we be also in their propitious benevolence»; de même GELDNER: «Unsere Väter, die Aṅgiras', die Navagva's, die Atharvan's, Bhṛgu's, die Somawürdigen—in der Gunst dieser Opferwürdigen und in ihrem glückbringenden Wohlwollen möchten wir sein.»

des épithètes s'applique aux trois noms propres¹⁶⁰.

C'est un fait qu'Atharvan ne donne son nom à aucun *gotra* (lignée de brahmanes), contrairement à Bhṛgu et à Aṅgiras, d'où dérivent les noms de famille «Bhārgava» («descendant de Bhṛgu») et «Āṅgirasa» («descendant d'Aṅgiras») qu'on rencontre aujourd'hui encore en Inde (la graphie est bien sûr flottante en pratique). Parmi les *gotra* mentionnés pour les brahmanes de l'Atharvaveda bénéficiaires de donations dans les inscriptions recensées par SCHMIEDCHEN (2007, appendices p.374-376), on trouve les Bhārgava, mais aucune mention n'est faite des Āṅgirasa, et encore moins d'un nom qui ferait référence à Atharvan. Bhṛgu, Aṅgiras, et Pippalāda sont les sages atharvaniques emblématiques de la littérature rituelle médiévale; Atharvan ne semble pas jouer ce rôle (GRIFFITHS et SUMANT 2018, p.LVII). Atharvavedapariśiṣṭa 2.2.3 désigne spécifiquement un Bhṛgu instruit dans la science atharvanique comme meilleur candidat au poste de *purohita*, chapelain du roi¹⁶¹. Une autre strophe du Ṛgveda semble faire des Bhṛgu une famille qui continue la tradition sacerdotale de l'Atharvan:

ṚV 10.92.10cd

yajñāir ātharvā prathamó ví dhārayad devā́ dākṣair bhṛgavaḥ sám cikitrire ||

«Le premier prêtre Atharvan distribua [la gloire] par les rites. Les dieux et les Bhṛgu, par leurs compétences, perçoivent de la même façon»¹⁶².

Les prêtres Atharvan sont toujours associés au culte ancien. Les prêtres du feu actuels (du point de vue du locuteur dans l'hymne) sont appelés *uśīj-*: deux strophes après cette dernière, le locuteur de l'hymne s'appelle lui-même ainsi: ṚV 10.92.10 *na uśījām* «de nous, les prêtres du feu». Il est d'ailleurs possible que l'idée d'«Atharvan» dans le rôle du prêtre et «Aṅgiras» dans celui du poète fasse écho aux deux rôles rituels védique et avestique du *uśīj/usig* «prêtre du feu» et du *kavī/kauui* «poète-sage», selon l'explication de JAMISON et BRERETON:

Originally, however, the *kavī/kauui* may have had specific ritual functions within the forerunners of the Avestan and Vedic rites. Those functions may have complemented

¹⁶⁰ Le prêtre Atharvan n'est pas étranger au culte du Soma; il porte une coupe de Soma à Indra en PS 18.74.6, dans un hymne funéraire.

¹⁶¹ SANDERSON 2007, p. 205, note 30. Les Pariśiṣṭa ou «appendices» de l'Atharvaveda forment un corpus composite dont les différents livres ne sont pas tous de la même époque, mais ils ne doivent pas du moins être antérieurs au début de notre ère. AVParis 40, par exemple, est daté de la seconde moitié de notre ère. Voir BISSCHOP et GRIFFITHS 2003, p.323-324, avec référence à MODAK 1993.

¹⁶² Voir JAMISON et BRERETON 2014: «The first Atharvan (priest) distributed it through sacrifices. The gods and the Bhṛgus perceive with like mind through their skills»; différemment GELDNER 1951: «Durch Opfer stellte zuerst Atharvan die Ordnung fest; die Götter und die Bhṛgu's waren in ihren Bestrebungen eines Sinnes.»

those of another figure, the *uśīj*, a term that also has an Avestan cognate, *usig*. Although anciently the *uśīj/usig* may have been a specific priestly office, the Ṛgveda uses the term *uśīj* to describe various priests who tend the ritual fire. To give the sense of as a technical term for such a category of priests, we have translated it as “fire-priest.” So then, likely reflecting a very ancient distribution of roles, the *uśīj* priests were masters of ritual action, while the *kavī* was the master of words and knowledge» (JAMISON et BRERETON 2014, p.30).

Enfin, on notera que dans l’explication du nom de l’Atharvaveda qui figure dans l’épopée du Mahābhārata (5.18.5), Aṅgiras seul apparaît sous la forme d’un personnage, alors qu’Atharvan désigne un genre de formules : Aṅgiras loue Indra avec les formules atharvaniques ; Indra déclare donc que ce Veda portera le nom d’*atharvāṅgirasah*, la combinaison des deux éléments (BLOOMFIELD 1899, p.27).

L’Atharvan est donc un type de prêtre associé à une époque légendaire, et il est obsolète par rapport au culte Śrauta. Même le Gopathabrāhmaṇa et la littérature rituelle atharvanique ultérieure semble vouloir abandonner la connexion à Atharvan : ils essaient de s’intégrer au culte Śrauta en se réclamant le poste du prêtre «Brahman», en parallèle à leur promotion de l’appellation «Brahmaveda», comme expliqué sous I.3.2 ; ils préfèrent les «Bhṛgu et Aṅgiras» (*bhṛgvaṅgirasah*) aux «Atharvan et Aṅgiras» (*atharvāṅgirasah*). L’Anukramaṇī de l’Atharvaveda attribue plus de la moitié des hymnes de l’Atharvaveda (Śaunakīya) à «Atharvan» et à «Brahman» ; Stanley INSLER, ayant noté qu’il s’agissait de deux noms génériques et suite aux résultats de son étude comparée des techniques employées par les différents poètes des Ṛg- et Atharva-veda, a suggéré en hypothèse l’idée que les vrais poètes de l’AV étaient les descendants de Kaṇva et d’Aṅgiras, les familles responsables des livres 1 et 8 du Ṛgveda :

«All these facts point to the notion that Kaṇva poets and their cousins, the Aṅgirasas, are really the authors hidden behind the general ṛṣi names Atharvan and Brahman, to whom the very poor Atharvan Anukramaṇis ascribe more than 50 percent of Śaunaka’s *sūktas*. This proposal can be supported linguistically, which I shall undertake on another occasion» (INSLER 1998, p.17).

Asko PARPOLA voit aussi l’Atharvan comme nom d’une tradition représentée par les poètes des familles de Kaṇva et Aṅgiras (2015, p.303). WITZEL, suite à son travail sur les auteurs du Ṛg- et de l’Atharva-veda¹⁶³, remarque dans un article ultérieur :

«Interestingly, the clans of the authors of both texts [les Saṁhitā du Ṛgveda et de l’Atharvaveda, C.S.] are largely the same: most of them belong, directly or indirectly (by alleged adoption) to the Aṅgiras and the Bhṛgu. The AV was originally called “the

¹⁶³ Voir WITZEL 1995b, section «2c. Authors», p.316.

(text) of the Atharvans and Āṅgiras” or “the (text) of the Bhṛgu-Āṅgiras”. In order to be acceptable as an official *śrauta* collection (*saṁhitā*) of the Kuru realm, the old sorcery texts had to be “adopted” or reworked by priests/poets belonging to these famous clans» (WITZEL 1997a, p. 278, note 85).

Mais plus tôt dans le même article, il souligne plutôt les Kāṇva à la place des Bhṛgu :

«It has not been recognized that when Ṛgvedic composition (mainly by Āṅgiras, Kāṇva, poets¹⁶⁴) ended, this tradition was continued by the same Āṅgiras Brahmins with the speculative hymns of the AV» (WITZEL 1997a, p. 276; voir aussi p. 293).

En réalité, THIEME (1952, p.122) avait déjà suggéré que l’Atharvaveda représente les derniers efforts de composition active de poésie rituelle, mais il ne mentionne pas spécifiquement les familles de poètes impliquées. Quoiqu’il en soit, «Atharvan» n’est jamais identifié comme un nom propre humain attribuable à une lignée (semi-)historique de prêtres-poètes. Ce sont d’autres, surtout Āṅgiras, mais aussi les Bhṛgu, qui sont liés dans diverses variations sur le nom de l’Atharvaveda (I.3) à la continuation de la tradition attribuée aux prêtres Atharvan. Si, à la différence des Bhṛgu et des Āṅgiras, les Kāṇva n’ont jamais figuré parmi les divers noms de l’Atharvaveda, c’est parce que leur nom était déjà devenu synonyme de «démon» dans les hymnes mêmes de l’Atharvaveda. Les hymnes ŚS 2.25 et PS 4.13 sont dirigés contre les Kāṇva «mangeurs de fœtus», *garbhādā-* (ŚS 2.25.3c/PS 4.13.6c), et «effaceurs de vies», *jīvita-yópana-* (ŚS 2.25.4b/PS 4.13.5d). Karl HOFFMANN (1940=1975, p.15-28) a montré que le nom *kāṇva-* signifie en réalité «sorcier». Il s’agit d’un reflet dialectal de *kṛṇva-*¹⁶⁵ «qui agit (par la magie)» (voir I.2). La

¹⁶⁴ Les Āṅgiras et les Kāṇva sont d’ailleurs liés dans la création de la compilation liturgique multi-familiale pour l’offrande de Soma du livre 9 du Ṛgveda, comme l’a montré Theodore PROFERES (2003b; voir p.16-18), en collaboration avec les Ātreya, auteurs du livre 5 du Ṛgveda. Il s’agit d’une innovation rituelle qui s’inscrit dans l’évolution vers un système unifié, avec une liturgie unique, au service du regroupement politique d’un certain nombre de clans védiques (voir sous I.7). Ce fait rejoint l’idée d’une connexion particulière entre l’Atharvaveda et la sphère politique, s’il s’avère que ces Āṅgiras et les Kāṇva sont aussi responsables pour la rédaction en recueil de l’Atharvaveda. PROFERES analyse également un certain nombre de cérémonies royales de l’Atharvaveda dans son livre de 2007 sur le rituel royal védique. Le mouvement d’unification rituelle et politique s’accompagne de la composition d’hymnes en faveur de la concorde (voir dans le présent travail PS 3.23, fait sur le modèle du dernier hymne du ṚV, 10.191). Il s’agissait de dépasser le monde de rivalité violente entre prêtre-poètes individuels, entre familles, entre clans védiques. Voir PROFERES 2007, p.12: «No longer were rites undertaken by members of a single priestly lineage, as they were in the period reflected in the *Ṛgvedic* compositions themselves; this state of affairs accentuated divisions and encouraged rivalry between different priestly families». Pourtant, curieusement, c’est la magie hostile caractéristique de l’Atharvaveda qui reflète le mieux l’ancien mode de compétition virulente.

¹⁶⁵ La PS lit souvent *kṛṇva-* dans un souci d’archaïsme, par contraste avec la ŚS.

réputation violente des Kaṇva a finalement éclipsé leur dignité de poètes brahmanes du Ṛgveda; en tout cas leur nom n'a jamais été mis en avant par ceux qui défendaient le statut de l'Atharvaveda en général. Comme on l'a vu, le Gopathabrāhmaṇa de l'Atharvaveda présente une tentative de promulguer le nom «Brahmaveda» (I.3.2), purgé de toute référence au nom d'une famille potentiellement mal réputée.

I.5.2. Un lien ancien avec la magie hostile

Les Aṅgiras, malgré l'épithète *ghorá-* «terrible», qui leur est associée depuis le Ṛgveda (10.108.10), restent respectables en tant que sages mythiques dans la littérature védique, comme le note SHENDE dans son étude sur ces derniers¹⁶⁶. Comme les Atharvan, les anciens prêtres qui fondent peut-être leur identité professionnelle, les Aṅgiras sont les premiers sages légendaires à avoir «trouvé» le feu dans les arbres, à l'avoir allumé pour le culte, et à avoir accompli les rites¹⁶⁷. Si les Aṅgiras sont les pères fondateurs du culte, comment ont-ils pu donner leur nom à un recueil qui occupe une position marginale dans le système rituel védique? Ils ne sont, d'ailleurs, associés à aucun recueil du Yajurveda, le plus important pour le rituel solennel (Śrauta), même si les divers recueils yajurvédiques font référence aux Aṅgiras comme modèle sacrificiel légendaire¹⁶⁸.

On vient de citer l'opinion de WITZEL (1997a, p.278, note 85) qu'il fallait donner le nom de sages respectables à la tradition de magie brahmanique pour en faire un Veda digne de ce nom. La chose est vraisemblable, mais je soutiendrais que le nom d'Aṅgiras n'est pas associé de manière purement secondaire avec l'activité rituelle caractéristique de l'Atharvaveda. Les Aṅgiras sont précisément des fondateurs, les auteurs d'actes décisifs qui modifient l'état du monde. Ils ne sont pas des agents du maintien de l'ordre cosmique, comme les contemporains qui accomplissent les rites dans le Ṛgveda. Comme les Atharvan, les Aṅgiras appartiennent au passé, au commencement des temps, à une époque où le monde devait être organisé pour la première fois:

ṚV 1.83.4-6

ād áṅgirāḥ prathamáin dadhire váya iddhágnayaḥ sámyā yé sukṛtyáyā |
 sárvam paṇēḥ sám avindanta bhójanam áśvāvantaín gómantam á pašúin náraḥ || 4 ||
 yajñáir átharvā prathamāḥ pathás tate tátaḥ sūryo vratapā vená ájani |
 á gā ājad usánā kāvyāḥ sácā yamásya jātám amftain yajāmahe || 5 ||

¹⁶⁶ Mais sa conclusion est trop généralisante (1950, p.108): «After going through their account in the whole Vedic literature we feel that among the Brahmanical circles the Aṅgirasas were highly respected and considered as standard by all in the sacrificial and later on in the philosophical discussions too.»

¹⁶⁷ Voir MACDONELL (1897, p.142-143) et SHENDE (1950, p.110-113, 116-117).

¹⁶⁸ SHENDE (1950, p.116) présente les passages yajurvédiques.

barhír vā yát svapatyāya vṛjyāte 'rkó vā ślókam āghóṣate diví |
grāvā yātra vādati kārúr ukthyās tásyéd índro abhipitvéṣu raṇyati || 6 ||

«4. Alors les Aṅgiras assumèrent le premier âge, eux qui (avaient) allumé les feux-rituels avec un effort-physique (et le désir) de l'acte pie. (Ainsi) trouvèrent-ils ensemble toute la nourriture de l'Avare; les seigneurs r(amenèrent) le troupeau fait de chevaux, fait de vaches.

5. Grâce aux sacrifices, Atharvan le premier a frayé les chemins; là-dessus le Soleil est né, gardien des lois, voyant. Uśanas Kāvya a ramené les vaches (au parc), (toutes) ensemble. Nous adorons la naissance immortelle de Yama.

6. Soit que la litière sacrificielle qu'on jonche en vue (d'acquérir) une bonne descendance, soit que le chant fasse retentir au ciel l'appel (aux dieux), là où parle la pierre-presseuse, (tel) un barde qui sait l'hymne, c'est chez lui qu'Indra se plaît lors des retours (au terme du jour)» (trad. RENOUEV 17, p.31).

Le nom des Aṅgiras et des Atharvan est ici à chaque fois suivi du mot *prathamá-*¹⁶⁹, comme pour souligner l'aspect légendaire de leurs actions cosmiques, par contraste avec les verbes au présent et avec la description d'activités rituelles quotidiennes dans la dernière strophe. «Nous» désigne un acteur du moment présent (strophe 5), alors qu'Atharvan et Aṅgiras agissent au passé. Même si le prêtre actuel imite ses prédécesseurs et s'y identifie momentanément pour effectuer le renouveau cyclique du monde¹⁷⁰, il reste distinct d'eux.

Les Aṅgiras ne sont pas connus uniquement pour être les fondateurs du culte avec les Atharvan, ou en tant qu'Atharvan. Ils jouent un rôle essentiel dans un des récits mythiques les plus importants du R̥gveda: c'est avec l'aide des Aṅgiras que le dieu Indra détruit le roc démoniaque Vala qui renferme dans une caverne les biens essentiels de ce monde, la lumière et les vaches. Ils y parviennent en chantant des hymnes qui agissent par la vérité secrète qu'ils expriment: l'identité secrète des Aurores et des vaches¹⁷¹. Cet acte fondamental et cosmogonique de la destruction de l'ennemi opérée par la formule nous renvoie à la magie des Aṅgiras dans l'Atharvaveda. Les Aṅgiras ont donc depuis toujours agi en experts du rituel hostile, ici réduit pour ainsi dire à ses éléments principaux que sont la formule chantée et le savoir. En outre, ils mettent cette magie au service du dieu qui incarne le roi guerrier par excellence, c'est-à-dire Indra. Ils mènent ensemble une guerre magique contre l'ennemi Vala. Aṅgiras accomplit dans ce récit mythique le rôle du prêtre affecté en tant qu'assistant personnel du roi, le *puróhita*-¹⁷², rôle que les représentants de l'Atharvaveda ont cherché à remplir par le biais de leur recueil d'hymnes Paippalāda (voir I.8). Enfin, une strophe du R̥gveda montre l'association du prêtre Atharvan, et par extension d'Aṅgiras, avec les pratiques de sorcellerie:

¹⁶⁹ L'emploi de ce mot est discuté dans l'introduction à cet hymne par JAMISON et BRERETON (2014, p.210-211).

¹⁷⁰ Voir ELIZARENKOVA 1992, p.71-73.

¹⁷¹ JAMISON 2007, p.132-133; JAMISON et BRERETON 2014, p.22.

¹⁷² Voir BRERETON 2018 sur l'évolution de ce terme.

RV 10.87.12

tád agne cākṣuḥ práti dhehi rebhé śaphārújaṁ yéna páśyasi yātudhānam |
 atharvaváj jyótiṣā dáivyena satyáṁ dhūrvantam acítam ny oṣa ||
 « Ô Agni, fixe cet œil, par lequel tu vois le sorcier briseur de sabots, dans le [chanteur]
 à la voix rauque. Comme un prêtre Atharvan, brûle avec ton éclat céleste le [sorcier]
 irrespectueux qui nuit à la vérité. »

Le fait que l’Atharvan agisse contre les sorciers ne signifie pas qu’il ne puisse pas être appelé lui-même «sorcier», comme on l’a vu sous I.2.

I.6. Les Aṅgiras, innovateurs à la pointe et aux marges

Quels qu’ils soient, les auteurs des hymnes de l’Atharvaveda sont aussi ceux qui continuent la composition de nouveaux hymnes après l’époque du R̥gveda¹⁷³. Les hymnes de l’Atharvaveda forment l’extension de la tradition d’innovation poétique après la clôture du recueil du R̥gveda, en même temps qu’une nouvelle importance est accordée à la mémorisation et la récitation d’éléments liturgiques fixés dans le système rituel Śrauta. Il ne doit pas paraître surprenant de voir figurer les hymnes spéculatifs de réflexion sur le rituel dans le même recueil que les hymnes «magiques». Ces derniers relèvent de prodiges effectués par la mise en pratique, pour des besoins ponctuels, du savoir ésotérique sur les identités secrètes sous-jacentes à toutes choses dans l’univers¹⁷⁴. Les Aṅgiras et leurs associés cultivaient ce savoir dans la composition des hymnes spéculatifs, et le mettaient en œuvre pour proposer des solutions rituelles à divers problèmes de la vie quotidienne. Ils le mettaient en œuvre aussi dans des rites aux ambitions plus grandes, pour s’assurer une vie au ciel après la mort, possibilité qui apparaît uniquement à partir des hymnes de l’Atharvaveda¹⁷⁵.

Ces rites sont liés à ceux qui dans le système solennel sont appelés Agnicayana, Pravargya et Mahāvratā¹⁷⁶. Ces derniers font l’objet des textes ultérieurs appelés Āraṇyaka «forestiers», enseignements considérés comme si dangereux qu’il fallait les étudier dans la «forêt», espace situé en dehors du village. Il est possible que l’approche des représentants de l’Atharvaveda aux grands rites pouvait aussi attirer un certain opprobre généré par la peur. Cet effet peut être partiellement expliqué par leurs liens avec les Vrātya, groupes de jeunes guerriers qui accomplissaient des raids violents en guise

¹⁷³ WITZEL 1997a, p. 276; aussi p. 293: «While the RV was brought to closure, Brahmán poetical activity continued in the AV». Certaines parties de l’Atharvaveda, dont le livre 20 de la PS, pourraient même appartenir à la fin de la période védique; voir GRIFFITHS 2009, p. XI, note 1.

¹⁷⁴ Voir la discussion de WITZEL 1979 sous I.1.1.

¹⁷⁵ BODEWITZ (1999a=2019) a montré qu’une telle idée n’existe pas dans les hymnes du R̥gveda.

¹⁷⁶ Voir ici PS 3.38, lié à l’Agnicayana, et PS 3.25, lié aux deux autres, comme SELVA (2019a, p. 357-408) l’a montré.

d'initiation au statut d'hommes accomplis et indépendants, et qui avaient une connexion particulière avec les rites discutés dans les *Āraṇyaka*¹⁷⁷. Les *Vrātya* sont célébrés dans l'*Atharvaveda*, mais les autres *Veda* connaissent des rites de purification pour les (ré)intégrer à la société védique; leur position est à ce point ambiguë que certains pensent qu'il s'agit de groupes étrangers ou hérétiques et que les rites en question sont des rites de conversion religieuse (SELVA 2019a, p.334, note 33).

Il existe un récit commun aux *Āṅgiras* et aux *Vrātya*, récit d'ailleurs apparenté à celui des *Aśvin*, les médecins divins, qui a été présenté sous I.4. Voici la structure essentielle du récit: un groupe (les *Āṅgiras*, les *Vrātya*, les *Aśvin* médecins) se voit exclu du culte en raison de son manque de savoir rituel et doit trouver le moyen de se faire accepter. Dans l'histoire des *Aśvin*, racontée surtout dans le *Yajurveda*, les dieux jumeaux ne connaissent pas le rite fondamental de *Soma*, et sont en outre impurs à cause de leur pratique de la médecine, mais ils sont acceptés parce qu'ils savent «guérir» les défauts du rite. L'histoire des *Vrātya* et des *Āṅgiras* possède une autre dimension car elle est liée à la recherche de l'immortalité, les protagonistes étant humains à l'origine. La *Kāṭhasaṁhitā* du *Yajurveda*¹⁷⁸ raconte que les *Āṅgiras* étaient en compétition avec les *Āditya* (des dieux!) pour l'accession au ciel. Les *Āṅgiras* chutent, et doivent demander aux *Āditya*, qui eux ont rencontré le succès, de leur enseigner les chants et oblations nécessaires¹⁷⁹. Les *Vrātya*, dont l'histoire est racontée dans les *Brāhmaṇa* du *Sāmaveda*¹⁸⁰, semblent avoir été privés du savoir rituel nécessaire pour accéder au ciel à cause de divers actes de maladresse: ils ne demandent pas la permission au dieu *Varuṇa* (PB 24.18.2), ou bien, partis en expédition, ils étaient absents quand les dieux ont rejoint ciel, et par conséquent à leur retour d'expédition ils ne retrouvent plus le point de départ vers le ciel (PB 17.1.1); JB 2.221 explique que les *Vrātya* sont dans la confusion après leurs raids guerriers. En tous les cas, ils doivent apprendre de personnages divins les chants ou les rites nécessaires pour rejoindre le ciel. Enfin, ce récit est aussi apparenté à celui du dieu terrible *Rudra*, divinité bien présente dans l'*Atharvaveda*, qui a lui aussi été exclu du culte et du chemin pour monter au ciel, comme les autres (SELVA 2019a, p.393-394). Cette connexion entre les *Vrātya* et les *Āṅgiras* renforce l'idée de la position

¹⁷⁷ SELVA 2019a, p.333-336 (note 34 en particulier); pour un résumé des recherches récentes sur la question, voir SELVA 2019b, p.217-220.

¹⁷⁸ KS 9.16 (VON SCHROEDER 1900, p.119); résumé dans SHENDE 1950, p.118. TS 3.5.1.2 fait allusion à l'histoire; voir KEITH 1914, p.278.

¹⁷⁹ L'idée que les dieux n'ont pas toujours eu le statut de dieux se rencontre couramment, voir par exemple dans le présent travail PS 3.38.1c: *tena devā devatām agra āyan* «Ce par quoi les dieux ont accédé à la divinité au début». Les dieux sont des modèles à suivre pour atteindre le ciel.

¹⁸⁰ SELVA 2019a, p.392-393: PB 17.1.1-7 et 24.18.2; JB 2.221. Voir aussi les traductions dans CALAND: 1931, p.454-456 et 620-622 (PB); 1919, p.183-184 (JB).

marginale de ces derniers au sein de la société des prêtres védiques.

I.7. Le statut canonique distinct et secondaire de l'Atharvaveda

L'histoire de l'évolution de la position canonique de l'Atharvaveda est bien documentée¹⁸¹. Comme on l'a vu I.3, cette tradition du savoir brahmanique n'a que tardivement reçu le titre de «Veda». Jusqu'ici, le consensus règne, mais on peut se poser la question suivante : pourquoi l'Atharvaveda est-il devenu un Veda, si les pratiques qu'il contenait relevaient d'un mode rituel marginal ? On peut comparer la réflexion de RENOUE :

« Certaines allusions permettent de voir que l'Atharvaveda, par exemple, n'a jamais eu la même situation « morale » que les autres Sāṃhitā : ceci dit, nous ignorons comment s'est passée soit cette déchéance, soit cette incapacité à atteindre un certain niveau, incapacité qu'on retrouve pour les Khila et probablement aussi pour les *rcaka*, de bonne heure détachés de la masse » (RENOUE EVP 6, p.27).

I.7.1. Le contexte de la canonisation de l'Atharvaveda

Trois interprétations récentes peuvent être proposées. Les deux premières insistent sur les besoins rituels des chefs d'état, et s'appuient sur le fait que la Paippalādasamhitā, le plus ancien recueil d'hymnes atharvaniques, a de toute évidence été rédigé en vue de satisfaire les besoins d'un chef politique et militaire¹⁸², et sur le fait que les textes rituels ultérieurs de l'Atharvaveda se réclament de cette fonction avec insistance¹⁸³.

Selon WITZEL (1997a, p.279-280), la dynastie des Kuru, ayant entrepris d'unifier politiquement les clans semi-nomades védiques et de standardiser la religion, ressentit la nécessité de développer le répertoire des rites royaux. Pour WITZEL, les vieux rites de magie noire tout comme ceux du rituel Gṛhya ou « domestique » (naissance, début et fin des études, mariage, funérailles, etc.) furent adaptés au contexte royal, et le corpus fut constitué en insérant des hymnes de louange aux dieux afin de mieux le faire accepter comme Veda au même titre que les trois autres textes sacrés.

Johannes BRONKHORST (2016, p.225-240) suggère que l'Atharvaveda fut tardivement canonisé dans un contexte social neuf, où le respect des brahmanes

¹⁸¹ Comme pour illustrer sa position mineure, le recueil d'articles édité par PATTON (1994) intitulé « Authority, Anxiety, and Canon », dédié à la question du canon védique et à celle de sa réception, ne contient aucun article qui traite de l'Atharvaveda ; il en est question presque uniquement dans quelques notes de bas de page.

¹⁸² Voir la discussion des indices dans ce sens dans SELVA 2019b, p.214-217.

¹⁸³ L'association de l'Atharvaveda avec la fonction royale est aussi confirmée dans des textes extérieurs à l'Atharvaveda ; voir BLOOMFIELD (1899, p.29), GONDA (1975, p.269) et SANDERSON (2004 et 2007), ainsi que la discussion sous I.7.2.

(la classe des prêtres védiques) et de leur tradition rituelle n'allait plus de soi¹⁸⁴, et plus précisément, par le contact de régimes qui ne reconnaissaient pas le statut spécial des brahmanes, ni l'utilité de leurs rites compliqués. Dans cette situation, la magie longtemps restée en marge est devenue un atout à mettre en avant: les brahmanes pouvaient se présenter comme détenteurs d'un pouvoir surnaturel susceptible d'effrayer, qui leur permettait de se venger d'une éventuelle agression. Il existe en effet un certain nombre d'hymnes dans l'Atharvaveda qui sont consacrés aux conséquences brutales qui attendent les rois qui auraient le malheur de maltraiter un brahmane¹⁸⁵. BRONKHORST (2016, p.237-240) explique comment les descendants des sages mythiques associés à l'Atharvaveda, les Āngirasa et les Bhārgava, occupent une place centrale dans l'épopée du Mahābhārata, où ils représentent un certain type de brahmane capable de violence inouïe et prêt à briser toute règle, impunissable en vertu de son pouvoir surnaturel exceptionnel. La tradition magique aurait donc été élevée au rang de Veda afin de faire savoir aux dirigeants hostiles que l'usage de pouvoirs aussi terribles faisait partie intégrante de la culture brahmanique. En vertu même de ces pouvoirs, les brahmanes pouvaient aller jusqu'à prétendre à un poste de prêtre personnel auprès d'un roi qui n'accordait pas d'importance aux rites brahmaniques «classiques» du système solennel, puisque, par contraste, les rites atharvaniques, eux, étaient de première nécessité pour la guerre, à la cour et dans le cadre de la famille.

Enfin, Asko PARPOLA (2015) propose une interprétation plus radicale. Pour lui, l'Atharvaveda représente une religion (et une langue) à part entière qui ne fut que partiellement acceptée par les représentants de la religion du R̥gveda. Les épithètes «magique» et «populaire», appliquées à l'Atharvaveda, traduisent l'altérité de cette tradition aux yeux des représentants de la tradition du R̥gveda¹⁸⁶. Selon PARPOLA, une première vague d'Indo-aryens¹⁸⁷ (la plus

¹⁸⁴ SHENDE (1950, p. 130) est d'une opinion similaire, mais il n'explique pas les circonstances de ce déclin: «But when this sacrificial religion was on its decline, the religion of Aṅgiras [=Atharvaveda, voir I.4], which was restricted to the domestic affairs came [*sic*] into prominence and was recognised as one of the Vedas.»

¹⁸⁵ ŚS 5.17-19, 12.4-5; PS 8.15, 9.15-16, 17.16-20. Voir LUBOTSKY 2007 et BLOOMFIELD 1899, p. 76-77.

¹⁸⁶ PARPOLA 2015, p. 130: «These labels represent an attempt to understand the “Triple Veda” and the Atharvaveda as two sides of a single integral religion, rather than a single phase in the acculturation of two different religions: “Rigvedic” and “Atharvavedic”.»

¹⁸⁷ Ou Indo-iraniens. Les indiens védiques s'identifiaient eux-mêmes au moyen de l'ethnonyme *ārya-*, tout comme les iraniens (WITZEL 2003, p. 27-29). La plupart des historiens n'admettent qu'une seule vague d'Indo-iraniens, lesquels auraient immigré graduellement en Inde à partir du II^e millénaire avant notre ère (PARPOLA 2015, p. 76; WITZEL 1995c, p. 3-4). Elle est documentée avec rigueur et précision au point de vue archéologique par PARPOLA lui-même au cours de son livre. Voir aussi WITZEL (2003, p. 17, 25-27) et OBERLIES (2012, p. 13). Sur les Indo-aryens, voir le volume édité par ERDOSY 1995.

ancienne) serait arrivée dans la vallée de l'Indus au XX^e siècle avant notre ère, et aurait mêlé sa religion à celle de la civilisation de l'Indus. La deuxième vague d'Indo-aryens, culturellement et linguistiquement représentée par les hymnes du R̥gveda, aurait rejoint la première dans la même vallée au XIV^e siècle avant notre ère, un demi-millénaire plus tard. Mais comme le note JAMISON (2020, p.242-243) dans son compte-rendu du livre en question, la différence linguistique entre les deux recueils d'hymnes n'est pas importante au point de pouvoir refléter deux branches séparées par un tel laps de temps. La langue de l'Atharvaveda est généralement analysée comme une forme un peu évoluée de celle du R̥gveda, avec quelques différences d'ordre dialectal. Les différences religieuses sont également négligeables. Les références mythologiques et les dieux sont identiques, la différence entre les deux recueils réside dans la fonction rituelle des hymnes.

I.7.2. Une marginalité persistante malgré le succès chez les rois

Quoi qu'il en soit, le fait est que les pratiques de l'Atharvaveda étaient initialement marginales au sein de la culture sacerdotale où elles se sont développées. Elles le sont en quelque sorte restées : paradoxalement, c'est après l'élévation de cette tradition au statut plein de «Veda» que l'on commence à rencontrer dans les textes normatifs des condamnations explicites de la magie hostile, désignée en des termes qui remontent au védique¹⁸⁸. En même temps, cette littérature normative rend l'usage de la magie en question possible au roi, qui peut au besoin commander à son prêtre personnel, le *purohita*, d'effectuer des rites de sorcellerie¹⁸⁹. Les sources internes et externes à la tradition atharvanique prescrivent le choix d'un brahmane de l'Atharvaveda pour la fonction de *purohita*, ou tout au moins d'un brahmane qui, quand bien même il appartiendrait à l'origine à l'un des trois Veda «canoniques», a une connaissance approfondie de l'Atharvaveda¹⁹⁰. Le début de la période médiévale en Inde, du V^e au XIII^e siècle de notre ère, coïncide dans les divers royaumes indiens avec le déclin du culte védique Śrauta dans le cadre du rituel royal, au profit des cultes liés à un dieu spécifique dans un temple où était installé son image, pratique totalement absente du culte védique traditionnel aniconique ; c'est surtout le culte de Śiva qui a primé dans cette période¹⁹¹. Le tantrisme śivaïte en particulier a connu un large essor, et il est intéressant de noter que ce mouvement, associé dans certaines de ses branches à des pratiques transgressives, a reconnu dans l'Atharvaveda une tradition différente par

¹⁸⁸ BLOOMFIELD 1899, p. 25-26 (*abhicāra-*, *mūlakriyā-*, etc. Voir I.2.1 et I.2.7).

¹⁸⁹ GOUDRIAAN 1978, p.365 ; SANDERSON 2004 (p.233) et 2007 : qu'il soit question des Atharvavedin ou de leurs compétiteurs śivaïtes, il était nécessaire de maintenir un répertoire de rituel hostile utile aux chefs d'état belliqueux pour s'attirer leur patronage.

¹⁹⁰ Voir les citations de textes dans SANDERSON 2007, p.204-205.

¹⁹¹ Voir la description de ces développements dans SANDERSON 2009, p.41-43.

nature des trois autres Veda, et l'a identifié comme étant un «enseignement restreint», une tradition d'initiation comparable à la leur, permettant aux adhérents de la religion «mondaine» d'accéder à un niveau ésotérique supérieur¹⁹². Alexis SANDERSON (2007, p.225, note 56) parle même d'un culte hybride de «tantrisme atharvanique», comme dans le cas de l'Āṅgirasakalpa, dont le texte qui nous est parvenu n'est pas le manuel védique de rituel hostile, aujourd'hui perdu, qui était connu des commentateurs médiévaux du manuel atharvanique du Kauśikasūtra, mais un manuel tantrique qui entendait par son titre se parer du nom de la tradition védique de l'Atharvaveda (p.203). Ce texte prend son origine chez les brahmanes de l'Atharvaveda Paippalāda de l'Odisha qui ont ainsi assimilé les rites du culte tantrique des Śākta Śaiva au début du II^e millénaire (p.234-235). De manière générale, les prêtres qui accomplissaient les rites pour le roi selon le modèle védique traditionnel devaient aussi faire face à la compétition des prêtres des cultes nouveaux, qui possédaient leur propre répertoire de rites utiles au roi. Cet empiètement est discuté dans SANDERSON 2004; il est utile d'en citer la description de deux stratégies qu'avaient les officiants śivaïtes pour accéder à une position près du pouvoir habituellement réservée au *purohita* atharvanique:

(3) the provision of a repertoire of protective, therapeutic and aggressive rites for the benefit of the monarch and his kingdom; (4) the development of Śaiva rituals and their applications to enable a specialized class of Saiva officiants to encroach on the territory of the Rājapurohita, the brahmanical expert in the rites of the Atharvaveda who served as the personal priest of the king, warding off all manner of ills from him through apotropaic rites, using sorcery to attack his enemies, fulfilling the manifold duties of regular and occasional worship on his behalf, and performing the funerary and other postmortuary rites when he or other members of the royal family (SANDERSON 2004, p.233).

SANDERSON note ailleurs les plaintes des prêtres śivaïtes qui s'insurgent contre les pratiques hybrides des prêtres *vaidika* (ou *smārta*) qui, sans avoir subi d'initiation tantrique, incorporent des rites de modèle tantrique dans leur répertoire pour s'adapter aux nouveaux besoins liés au temple, à l'installation de l'image, et au culte des dieux sous cette forme (SANDERSON 2009, p.250-251). Les prêtres śivaïtes insistaient bien sûr pour que seul un des leurs, initié et croyant, soit autorisé à le faire.

L'importance de l'Atharvaveda dans le choix du *purohita* ne semble pas avoir eu pour corollaire la faveur générale du roi pour les communautés de brahmanes atharvaniques: les inscriptions indiennes qui attestent de donations royales aux brahmanes sont nombreuses, mais les brahmanes de l'Atharvaveda y sont favorisés de façon minoritaire par rapport aux adeptes des autres Veda¹⁹³.

¹⁹² Voir les citations de textes dans SANDERSON 2007, p.206.

¹⁹³ SCHMIEDCHEN 2007, p.356-357. Les inscriptions de donations en faveur des brahmanes de l'Atharvaveda sont attestées à partir du IV^e et jusqu'au XII^e siècle.

I.7.3. La marginalité à l'intérieur de la communauté brahmanique

Mais quelle était la place de l'Atharvaveda au sein de l'orthodoxie brahmanique, constituée à cette époque par la communauté *smārta* opposée aux nouveaux développements tantriques ? On a vu que l'Atharvaveda a trouvé une place de prédilection à la cour du roi, auprès des prêtres *purohita*. Ceux-ci, même s'ils étaient bien des brahmanes et accomplissaient pour le roi certains rites selon le modèle traditionnel, devaient toutefois s'adapter au culte du temple pour faire face à la compétition. Ils pouvaient de ce fait être considérés comme équivalents aux *devalaka*, les officiants du temple considérés comme déçus de leur caste par la communauté *smārta* et traités de *upabrāhmaṇaḥ* « sous-brahmane », voire même de *brāhmaṇacaṇḍalaḥ* « brahmane intouchable » (SANDERSON 2009, p. 276-278). Cette attitude est reflétée à l'époque moderne parmi les brahmanes *vaidika* de l'Andhra Pradesh¹⁹⁴, qui qualifient les prêtres du temple avec grand dédain de « businessmen » ; l'attitude des brahmanes *smārta* du Tamil Nadu est comparable (SANDERSON 2009, p. 277). Le philosophe et dramaturge Bhaṭṭa Jayanta, au IX^e siècle de notre ère, alors que l'Atharvaveda possédait depuis un millénaire le titre de « Veda », juge encore nécessaire de rédiger une défense de son autorité comme tel, contre l'opinion courante voulant que l'Atharvaveda, n'ayant aucune utilité pour le rituel solennel dont s'occupent les autres Veda, soit dépourvu d'autorité¹⁹⁵. Il est intéressant de noter que Jayanta attribue les doutes de ses adversaires à la crainte, à la haine, à l'ignorance, ou à la pitié (KATAOKA 2007, p. 317), ce qui pourrait refléter les émotions que suscitent l'Atharvaveda. Il tente de mettre en évidence les passages (objectivement minoritaires) où l'Atharvaveda a malgré tout une connexion avec le rituel Śrauta, mais affirme aussi que l'autorité de ce Veda doit être respectée pour ce qui concerne les rites qui lui sont caractéristiques, à savoir les rites visant à prévenir les dangers (*śānti-*), à accroître la prospérité (*puṣṭi-*), et à nuire aux ennemis par la sorcellerie (*abhicāra-*, voir I.3). Ces catégories post-védiques du rituel royal sont les mêmes pour lesquelles les nouveaux mouvements religieux, bouddhistes autant que śivaïtes, ont développé des répertoires comparables afin d'attirer l'attention des rois¹⁹⁶.

Le nouveau statut de l'Atharvaveda a donc garanti qu'il soit préservé et

¹⁹⁴ Voir la discussion plus haut sous I.2 des données publiées dans KNIPE 2004.

¹⁹⁵ Dans la section appelée *Atharvavedaprāmāṇya* de la *Nyāyamañjarī* ; voir KATAOKA 2007. Il faut noter qu'« autorité » ici traduit *pramāṇa-*, proprement « moyen de connaissance valide ». Le contexte n'est pas théologique ; il s'agit d'un débat épistémologique sur la validité des cognitions. KATAOKA propose des arguments en faveur de l'idée que Jayanta était lui-même un brahmane de l'Atharvaveda Paippalāda, en s'appuyant sur le fait que, non content de défendre l'autorité de ce Veda à côté des trois autres, le philosophe va jusqu'à affirmer explicitement qu'il s'agit là du premier des Veda, position absolument hétérodoxe.

¹⁹⁶ SANDERSON 2009, p. 124. *puṣṭi-* correspond au même genre que celui du « contrôle de la pluie » (*varṣāpanam*, *atīvr̥ṣṭidhāraṇam*). Voir aussi SANDERSON 2004, p. 233.

transmis oralement comme les autres, mais il n'est jamais parvenu à se hisser au même rang que les trois Veda canoniques dans le milieu brahmanique. Dans les années 1960 encore, les brahmanes de l'Atharvaveda Paippalāda en Odisha étaient exclus du mariage avec des brahmanes des autres Veda, lesquels étaient même censés manger à l'écart des premiers¹⁹⁷. La valorisation de l'Atharvaveda tient à son usage au sein d'un milieu différent de celui des brahmanes, à l'intérieur duquel il est toujours resté ambigu. Comme le résume WITZEL au sujet de la situation actuelle en Inde :

« As has been mentioned earlier, the tradition of the Atharvaveda has always been the weakest among the four Vedas, no doubt due to its minor role in Śrauta rituals. On the other hand, kings needed Atharvavedins for their specific rituals (see AV Pariśiṣṭa 2), so that their survival was to some extent ensured. For example, the forty-odd small kingdoms of Orissa had a system of four Rājagurus, one of them being an Atharvavedin — who was in charge of police and spying » (WITZEL 2016, p. 73).

Aujourd'hui, la tradition de récitation et de rituel atharvanique est en déclin (WITZEL 2016, p. 73-79).

I.8. Conclusion, avec des remarques comparatives

Atharvan est le nom primitif du prêtre-magicien en védique, emprunté à une langue de la civilisation de l'Oxus dans un passé reculé. L'histoire des noms de l'Atharvaveda, tradition védique marginale, révèle des réfections variées du nom de cette tradition, qui s'est sans cesse réinventée afin de renforcer sa position à l'intérieur comme à l'extérieur du cercle restreint des prêtres brahmanes d'où elle émane. On a d'abord tenté de gommer les associations anciennes avec la sorcellerie, qui comprenait la médecine, pratique impure, ainsi que le rituel hostile, pratique suscitant la division, au profit d'appellations nouvelles attirant l'attention sur les Bhṛgu et les Aṅgiras, évoquant plutôt la violence potentielle de brahmanes prêts à se défendre des agressions des rois en même temps que susceptibles de se montrer utiles à ces derniers. Une réaction négative moraliste à l'intérieur de la société des brahmanes a occasionné l'invention du nom « Brahmaveda », aux allures saintes, mais cette appellation n'a jamais été adoptée en dehors des textes de l'Atharvaveda. La survie finale du nom d'« Atharvaveda » pourrait refléter le succès de la tentative de promotion, à la fin de la période védique, de l'Atharvan comme représentant d'un aspect auspiceux de la tradition, par opposition à l'aspect terrible désormais associé à Aṅgiras; elle reflète probablement aussi une préférence pour les noms euphémiques.

Le terme « magie », que je défends comme désignation de la tradition de l'Atharvaveda, a ses origines dans l'antiquité gréco-romaine (voir sous I.1.2). Le professionnel de la magie, dans cette aire culturelle comme dans celle de l'Inde

¹⁹⁷ BHATTACHARYYA 1968, p. 39. Sur cette communauté voir aussi WITZEL 1985b.

ancienne, avait droit à un titre ainsi qu'à une position publique en contexte politique: le mage¹⁹⁸ en face du *purohita*, prêtre assistant du roi, instruit du savoir atharvanique. Mais c'est au Moyen-Âge européen que la magie s'est cristallisée comme concept dans la culture occidentale, et que le mot a adopté les contours sémantiques qu'on lui connaît aujourd'hui. Entre la magie occidentale et la magie védique, on peut dresser deux parallèles systémiques: l'idée du magicien comme savant, et celle d'un contexte religieux commun à deux modes rituels, l'un central, l'autre marginal.

La description du magicien védique comme un être agissant sur le monde par sa connaissance des connexions secrètes (voir sous I.1.1) rappelle la définition que le penseur médiéval Giordano Bruno donne du mage. Dans son traité *De magia* «Sur la magie», il décrit le mage comme «un homme alliant le savoir au pouvoir d'agir»¹⁹⁹. De même, la description de la magie comme une science (*scientia* en latin, *vēda* en védique) par Bérenger Ganell, dans la *Summa sacre magice* «La somme de la magie sacrée» de 1346, vaudrait aussi bien pour le monde védique: «La magie est une science qui consiste à contraindre les esprits mauvais et bons par le nom de Dieu, par leurs noms et par les noms des choses du siècle...la magie vise à contraindre l'esprit supérieur par le langage»²⁰⁰. Cette définition fait penser à l'expression caractéristique dans l'Atharvaveda *nāma grabh-* «saisir le nom », se référant au pouvoir d'assujettir tout être en prononçant son vrai nom²⁰¹. Enfin, on peut citer Honorarius de Thèbes pour qui le mage (*magus*) est un philosophe, un *homo sapiens*; on retrouve la distinction entre le magicien sage, qui doit pour certains impérativement être un prêtre, et la sorcière ignorante et démoniaque²⁰².

Le système rituel védique englobait une tradition majeure, celle vouée au culte Śrauta, et en même temps celle marginale de l'Atharvaveda, qui avait les mêmes bases pratiques et théologiques mais un rôle social différent. De manière comparable (mais pas identique), le christianisme fournissait un cadre commun aux rites de l'Église et aux pratiques magiques: les récits de la Bible, les noms des saints, l'autorité même de Dieu pouvaient être invoqués comme supports pour agir sur le monde (DELAURENTI 2007, p.12; ROSIER-CATACH

¹⁹⁸ Voir l'histoire du mage d'Antioche qui propose d'arrêter la peste dans BELAYCHE 2007, p. 287.

¹⁹⁹ *Tunc magus significat hominem sapientem cum virtute agendi*; la traduction est de SONNIER et DONNÉ 2000, p. 12. Le passage est commenté par BOUCHARDEAU (2014, p. 497-498): «Le pouvoir d'agir sur les personnes et les choses a pour condition la connaissance de l'enchaînement global des causes et des effets dans la nature.»

²⁰⁰ Voir ROSIER-CATACH 2014, p. 15; je cite la traduction par BOUDET et VÉRONÈSE 2014, p. 17, texte latin p. 18: *Magica est scientia artandi spiritus malignos et benignos per nomen Dei et per nomina sua ac per nomina seculi rerum...magica est de verbo quo ad spiritualem superam coartandum.*

²⁰¹ GONDA 1970, p. 60; OBERLIES 2012, p. 313. Pour un exemple, voir ici PS 3.9.7.

²⁰² Voir VÉRONÈSE 2014, p. 425-426 et ROSIER-CATACH 2014, p. 566. La question des sorcières dans les hymnes védiques a été abordée brièvement plus haut, sous I.2.2.

2014, p.13). Parfois peu de choses distinguent la parole efficace d'un saint qui réalise des miracles sur demande, ou d'un prêtre qui exorcise un diable, de la parole d'un magicien; on peut consulter l'étude comparée des miracles des saints et de ceux des sorciers au Moyen-Âge dans KLANICZAY 2014. La marginalité, dans l'Église, de la figure de l'exorciste, prêtre «au troisième rang des ordres mineurs» comme l'explique CHAVE-MAHIR (2014, p.314), est comparable à la marginalité des spécialistes de l'Atharvaveda au sein de la communauté des prêtres brahmanes. Les contacts que les exorcistes étaient supposés avoir avec les esprits impurs les compromettaient, les exposaient à la corruption et brouillaient les frontières qui les séparaient des nécromanciens (CHAVE-MAHIR 2014, p.323). Les penseurs médiévaux, intéressés qu'ils étaient à établir l'origine du pouvoir des formules sacramentelles d'une part (ROSIER-CATACH 2004), des formules magiques de l'autre, s'engagèrent dans un débat complexe sur l'efficacité de la parole dans tous les contextes où elle se manifeste (DELAURENTI 2007). Certains soutenaient que le pouvoir des incantations était «naturel»²⁰³ et donc légitime. Mais c'est le camp opposé à cette vue qui sortit vainqueur du débat, en quelque sorte: la magie fut condamnée, les sorciers pourchassés à partir du quinzième siècle, victimes de l'opinion croissante selon laquelle leur pouvoir venait du diable (DELAURENTI 2007, p.36).

C'est ici qu'on notera une grande divergence avec le monde védique. Dans celui-ci, il n'y a jamais eu de débat sur l'origine de l'efficacité de la formule. Comme on verra dans le chapitre II, son efficacité a toujours été présentée par les poètes comme intrinsèque; l'idée qu'elle découlerait directement du pouvoir d'un être surnaturel précis, dieu ou démon, est absente de la pensée védique. Les dieux védiques occupent une place plus proche de celle des anges dans le monde chrétien médiéval auxquels on s'adressait surtout par des paroles aimables, par contraste avec les démons auxquels était réservé un langage insultant et autoritaire²⁰⁴. Mais jamais une divinité suprême védique ne délègue son autorité à l'officiant. Démons comme dieux, êtres animés comme inanimés, tous sont exploitables par la formule qui expose leur nature cachée, et donc leur mode de fonctionnement dans le monde. La formule elle-même, d'ailleurs, occupe la place d'un dieu suprême dans la pensée védique. Le mot neutre *bráhman-*, qui signifie «formule (poétique et efficace)» dans les hymnes védiques²⁰⁵, deviendra le nom du principe ultime auquel s'identifie l'âme (*ātmán-*) dans l'enseignement le plus célèbre des Upaniṣad de la fin de la période védique²⁰⁶. Ce concept est

²⁰³ Selon diverses acceptions de ce mot; voir le résumé chez ROSIER-CATACH 2014, p.532-539.

²⁰⁴ Voir, pour le Moyen-Âge européen: VÉRONÈSE 2014, p.432, pour les anges; CHAVE-MAHIR 2014, p.308, pour les démons.

²⁰⁵ Voir la discussion sous II.1.

²⁰⁶ Pour un traitement récent, voir BLACK 2007, p.30-33. Cette idée est célèbre de par son importance pour l'école philosophique ultérieure du Vedānta, mais elle a souvent reçu trop d'attention, au point de fausser l'image des Upaniṣad, qui en réalité contiennent une grande variété d'enseignements, souvent contradictoires.

contenu en germe dans les hymnes de l'Atharvaveda²⁰⁷.

Ce n'était pas la source du pouvoir des formules magiques qui isolait l'Atharvaveda des autres formes de rituel au sein de la même société des prêtres brahmanes. C'était sa violence, les effets anti-sociaux liés à son emploi dans le contexte des rivalités entre brahmanes²⁰⁸. Ces rivalités constituaient un frein au projet de codification progressive d'un rituel solennel commun à tous les clans védiques, auquel des prêtres de familles et de clans différents devaient collaborer. Les rédacteurs du recueil d'hymnes Paippalāda ont aménagé ce dernier à l'usage des chefs militaires, pour qui le recours à la violence était acceptable et même attendu, car dirigé vers l'extérieur. Mais la magie, sous forme de malédiction, est restée le recours classique du sage courroucé dans la littérature sanskrite ultérieure, qui abonde en histoires relatant les conséquences terribles liées aux incorrections qui lui sont faites. L'Atharvaveda n'a pas été condamné en soi, mais ses spécialistes brahmanes sont toujours restés plus ou moins à part. Je souligne que l'Atharvaveda ne consiste pas uniquement en magie hostile, mais c'est cet aspect violent qui lui a valu d'être tantôt stigmatisé, tantôt adopté pour son utilité. Encore aujourd'hui, il m'est arrivé plusieurs fois en Inde en expliquant à un brahmane que j'étudiais l'Atharvaveda que celui-ci me réponde, sur le ton de la blague, qu'il devrait alors faire attention à ne pas s'attirer mon hostilité. Après des millénaires, l'Atharvaveda n'a pas cessé d'évoquer la sorcellerie.

²⁰⁷ Voir par exemple ici PS 3.38.1, où le bouc victime du sacrifice est identifié (par un jeu de mots!) à la parole qui précède tout, et qui est à l'origine du monde en tant que feu cosmique primordial. Il s'agit d'un de ces hymnes atharvaniques qui servent à un rite atharvanique spécifique visant l'immortalité au ciel.

²⁰⁸ En ce qui concerne la magie au Moyen-Âge européen, voir GAMBALE 2014, p.365, sur la mauvaise langue qui nuit à l'ordre de la communauté.

II. POÉSIE, RITUEL, RHÉTORIQUE

II. Introduction

Dans le présent chapitre, je me tournerai vers les hymnes, unités poétiques récitées ou chantées lors du rite védique. Les recueils d'hymnes et de formules de l'Atharvaveda se rapprochent en grande partie du recueil d'hymnes le plus ancien du Ṛgveda, car beaucoup de ce qui a été dit au sujet de la poésie du Ṛgveda s'applique également, bien que dans une moindre mesure, à celle de l'Atharvaveda; et le discours védique du poète capable d'agir sur le monde par ses mots, réflexion intégrée au contenu des hymnes, s'applique aux deux²⁰⁹.

Dans cette première section, je résumerai le discours poétique qui présente le pouvoir de la formule efficace comme résidant dans sa qualité poétique ainsi que dans la profondeur de la vérité exprimée.

Sous **II.2**, j'explorerai le rôle de l'énigme dans l'expression de la vérité poétique.

Sous **II.3**, je montrerai comment, séduits par l'affirmation des poètes védiques du pouvoir automatique de leurs formules, nombre de védissants étendent la notion de la performativité austinienne au-delà du cadre de certaines formules ponctuelles, au point d'arriver à une interprétation générale du rituel védique comme procédure performative; je montrerai en quoi cette grille de lecture n'est pas adaptée au contexte védique.

Sous **II.4**, je présenterai une analyse du rôle structural joué par trois types d'expressions au niveau de la strophe et de l'hymne, sur la base des quarante hymnes édités et traduits dans cette thèse, pour conclure en faveur de l'importance de considérer l'hymne comme unité au même titre que celle de la strophe, ou formule unitaire, qu'elle soit performative ou autre.

Sous **II.5**, je reprendrai l'idée déjà avancée par d'autres de l'hymne védique comme discours rhétorique persuasif prononcé devant un public divin et humain, puis je présenterai trois cas de figure de la «ruse poétique», stratégie rhétorique pour forcer la transformation de la compréhension de l'interlocuteur à travers les jeux de mots et de syntaxe.

II.1. La formule efficace: poétique et véridique

Le discours poétique védique exalte le pouvoir de la parole, sur lequel les poètes des hymnes réfléchissent volontiers. En conclusion de son article «Le pouvoir de la parole dans le Ṛgveda», RENOU remarque:

²⁰⁹ Il convient de noter que l'Atharvaveda contient aussi de la prose, sous la forme de courtes formules et aussi de paragraphes entières, mais ce phénomène qui le rapproche du Yajurveda est limité et indique parfois une couche plus récente de la rédaction.

«Que la réflexion sur l'œuvre se confonde avec le contenu même de cette œuvre, le fait ne saurait trop nous surprendre dans l'Inde sanskrite ou nous voyons si souvent — notamment en grammaire, mais point seulement dans ce domaine — que la manière dont les choses sont dites comporte une valeur didactique presque au même degré que le fond» (RENOU EVP I, p.27).

On reviendra sur cette réflexion que les poètes védiques ont intégrée dans leurs hymnes. D'un point de vue extérieur, deux caractéristiques fondamentales ressortent d'emblée dans leurs œuvres: la quasi absence d'éléments dépourvus de sens, et la variété des moyens linguistiques et poétiques employés, deux traits qui ne sont généralement pas associés aux langages rituels²¹⁰. Il semblerait que la parole efficace, dans les hymnes védiques, doive impérativement être signifiante. Ce pouvoir de la parole est associé exclusivement à la langue védique²¹¹: les hymnes, qu'il s'agisse de ceux du Ṛgveda ou de ceux de l'Atharvaveda, n'incluent pas de mots étrangers non assimilés. Les séquences de syllabes dont le sens n'est plus intelligible en synchronie, telles que le «*abracadabra*» de la magie occidentale²¹², jouent un rôle mineur dans les hymnes. Il existe en védique quelques interjections rituelles qui sont généralement laissées sans traduction (*óm̐*, *śráuṣaṭ*, *váṣaṭ*, *svāhā*, *phát*, etc.), mais leur présence dans le corpus des hymnes est limitée, et elles jouent un rôle nettement plus important dans les hymnes qui relèvent du culte solennel que dans ceux qui relèvent du culte atharvanique²¹³. On peut également citer PS 3.9.6, où l'on a une série de noms clairement inventés pour créer un

²¹⁰ Voir, par exemple, SEVERI 2009, p.14, où sont mentionnés «...quelques traits superficiels des langues rituelles (répétition, pauvreté sémantique, usage de formules figées, etc.)».

²¹¹ Évidemment, c'est un fait banal des religions humaines que la revendication de l'usage d'une langue en particulière comme véhicule exclusif du sacré (voir TAMBIAH 1968, p.180-181).

²¹² Sur le problème des éléments dépourvus de signification dans l'analyse des paroles efficaces au Moyen-Âge européen, voir ROSIER-CATACH 2014, p.548.

²¹³ Le célèbre *óm̐*, «oui» selon PARPOLA 1981 (mais critiqué dans HOCK 1991), n'est attesté ni dans les hymnes du ṚV ni dans ceux de l'AV, mais uniquement à partir de la VS et des Brāhmaṇa (EWAia s.v.). Sur *śráuṣaṭ* et *váṣaṭ*, formes verbales figées, voir PINAULT 2020, p.192-193. *śráuṣaṭ* est attesté une fois dans le ṚV, et ensuite abondamment dans les textes rituels ultérieurs, mais est absent de l'AV. *váṣaṭ* (attesté 11× dans le ṚV, et, dans l'AV, 4× dans la ŚS, 12× dans la PS) figure presque toujours dans le contexte du culte solennel dans l'AV; la seule exception apparaît en ŚS 1.11.1/PS 1.5.1, où *váṣaṭ* apparaît dans un hymne qui pourrait appartenir au culte «domestique» (Gṛhya), dans un rite pour la conception d'un enfant. *phát* est attesté une fois en ŚS 4.18.3/PS 5.24.3, où il a clairement valeur d'onomatopée (WHITNEY 1905, p.181; LUBOTSKY 2002a, p.84), mais un double entendre avec l'interjection rituelle est envisageable. Le statut de *svāhā* «salut!» est un peu différent: il est attesté 19× dans le ṚV; on peut consulter l'étude de son rôle dans ce recueil dans PINAULT 2020, p.186-192, où la dérivation est également expliquée. *svāhā* est attesté encore plus fréquemment dans l'AV; cependant, on le rencontre presque exclusivement dans des litanies qui tendent vers la prose (voir dans la partie Édition du présent travail les trois hymnes du livre 3 qui contiennent cette interjection: 11, 16, et 31). Ce mot est donc associé à un autre genre

effet d'allitération. Il s'agit de l'isolement des phonèmes d'un mot signifiant « violent », et de la création de nouveaux noms faits sur ces phonèmes, placés dans un ordre croissant et suivis de la citation finale du nom de départ; la procédure a un sens. Par ailleurs, si les noms de puissances terribles, de plantes et d'animaux sont souvent obscurs, cette obscurité tient plus à notre incapacité à interpréter ces mots, souvent des hapax, qu'à une absence de sens inhérente. Par contraste, les syllabes à sens ésotérique jouent un rôle central dans d'autres courants rituels indiens ultérieurs. Par exemple, l'Āṅgirasakalpa, manuel tantrique issu de l'évolution de la tradition atharvanique de l'Odisha sous l'influence des Śākta Śaiva, en contient une grande quantité²¹⁴. Même les noms propres sont presque toujours transparents en védique.

De plus, la complexité poétique qu'atteignent bon nombre d'hymnes védiques ne laisse pas douter du fait que la parole efficace doit être non seulement signifiante, mais richement signifiante. Le système verbal védique est pourvu d'un formidable arsenal modal d'impératifs, subjunctifs, optatifs et précatifs, autant de moyens différents d'appeler les dieux à l'aide ou de congédier les démons. Mais bien qu'amplement attestées, de simples imprécations n'ont pas suffi aux poètes, qui ont estimé utile de développer en même temps des images saisissantes et inattendues, et ont pour ce faire recouru à toutes sortes de figures stylistiques. Tout cela est aussi vrai pour les hymnes du Ṛgveda que pour ceux de l'Atharvaveda. La raison en est justement que le pouvoir de la parole ne vient pas des dieux dans le discours védique²¹⁵ ni d'aucune autre puissance extérieure. Le pouvoir de la formule est présenté comme lui étant intrinsèque, mais ne se manifeste que sous certaines conditions liées à son expression. C'est l'un des deux aspects essentiels de la formule efficace, le *brāhmaṇ-* : comme l'a dit Louis RENOU, à la suite de l'article fondateur de Paul THIEME (1952) sur ce mot :

« Le *brāhmaṇ* neutre est la "formulation-par-excellence", c'est-à-dire soumis aux exigences de la poétique sacrée : le Veda est l'illustration d'un *Alaṅkāraśāstra* [traité de poétique] primitif, à l'état latent, autant qu'un répertoire de mythes et qu'un formulaire liturgique » (RENOU EVP I (1955), p. 12).

Le terme *brāhmaṇ-* « formule, formulation » a fait l'objet d'un débat sur les détails de son étymologie et de sa sémantique²¹⁶, mais il est devenu suffisamment clair que ce mot désigne le produit et l'acte de formuler vus à la lumière de leur grand pouvoir agissant souligné déjà par OLDENBERG

qui n'est pas celui de l'hymne métrique à structure complexe; on ne peut par conséquent dire que *svāhā* joue un rôle incontournable dans les hymnes de l'Atharvaveda.

²¹⁴ Voir SANDERSON 2007, avec l'exemple presque imprononçable cité p. 220, numéro 28 : *hśraim̄ hskl̄r̄im̄ hśrauḥr̄im̄*.

²¹⁵ On peut trouver l'idée que les dieux donnent l'inspiration au poète, mais cela ne signifie pas que le pouvoir de la formule ainsi inspirée dérive du pouvoir divin.

²¹⁶ Pour un résumé, voir BRERETON 2004, p. 325-326.

(1916) et GONDA (1950) et qualifié souvent de «magique». En ce qui concerne les hymnes védiques, la poésie est indissociable de la formule efficace, en contexte «magique» ou non. On reviendra au composant énigmatique de la formule, souligné par RENO 1949, sous II.2. Il convient de rappeler que le vocabulaire de l'expression religieuse en védique n'est pas limité au terme *bráhmaṇ-*: on peut consulter PINAULT 2014 pour une étude de la sémantique de ce vocabulaire (*ṛc-*, *yájuṣ-*, *sáman-*, *stóma-*, *sūktá-*, *mántra-*, *mánman-*, *matí-*, *dhē-*, *dhīti-*, *āśiṣ-*, *yāc-*, *īḍ-*, *yajña-*, p.222-225). Mais dans les hymnes de l'Atharvaveda, c'est le terme *bráhmaṇ-* qui est généralement employé pour désigner la formule prononcée lors du rite (voir les expressions réunies ci-dessus, II.4). Si dans l'Atharvaveda, le même mot se laisse aisément traduire par «charme, incantation» en maints endroits, ce n'est que parce que le contexte de l'Atharvaveda est en l'occurrence généralement réputé «magique»²¹⁷.

Si la poésie est le véhicule exclusif du pouvoir des mots, la source même de ce pouvoir est autre. C'est la *vérité* qui constitue l'autre condition nécessaire de l'efficacité de la formule védique, comme l'a expliqué THIEME (1952, p.107), à la suite de LÜDERS (1951), qui avait étudié l'idée généralement répandue dans l'antiquité indienne selon laquelle l'expression de la vérité est une force capable d'agir sur le monde²¹⁸. THIEME (1952, p.110) précise les conditions particulières de ce pouvoir dans les hymnes védiques: l'expression de la vérité n'a cet effet d'agir sur le monde que quand elle est poétique. La formule védique doit donc, pour être efficace, remplir les deux conditions: être à la fois poétique et véridique. S'il est vrai que la parole possède une force en soi, cette force reste inactive tant que la parole n'est pas inspirée, travaillée avec effort, et porteuse d'une vérité profonde. Mais comment l'expression poétique de la vérité peut-elle agir sur le monde? Est-elle autre chose que la constatation exprimée d'un fait, aussi ornée soit elle?

La réponse est dans les hymnes eux-mêmes, qui témoignent de la réflexion des poètes sur leur propre métier et sur son pouvoir. THIEME a montré que la formulation poétique de la vérité est conçue comme une répétition de la création première²¹⁹, quand du vide primordial ont surgi les êtres grâce à la parole qui les distingue et en même temps les crée. L'art des poètes, qui est avant tout celui d'attribuer à chaque chose son vrai nom²²⁰, est acte de création, comme en attestent les récits cosmogoniques du Ṛgveda:

²¹⁷ Voir THIEME 1952, p.94: «Die Tatsache, daß es hier öfters als im ṚV die eigentliche Zauberformel („charm“) bezeichnet, braucht nicht jüngerer Sprachgebrauch zu sein, sondern ergibt sich ganz natürlich daraus, daß die Dichtung des AV im wesentlichen aus Zauberformeln besteht.»

²¹⁸ LÜDERS a également étudié la manifestation de cette idée dans le cas particulier de «l'acte de vérité» indien (traduction du mot pali *saccakiriya*); sur ce concept et son usage dans les études védiques, voir sous II.3.2.

²¹⁹ THIEME 1952, p.112: «Sein Dichten ist nur die Wiederholung des Urschöpfung der Wahrheitsformulierung *en miniature*.»

²²⁰ Voir RENO EVP I, p.20-21, sur la notion de *nāma-dhéya-* dans le ṚV.

RV 10.129.3-4

tāma āsīt tāmasā gūḥām āgre 'praketañ salilām sārvaṃ ā idām |
 tucchyēnābhv āpihitam yād āsīt tāpasas tām mahinājāyatāikam || 3 ||
 kāmas tād āgre sām avartatādhi mānaso rétaḥ prathamām yād āsīt |
 sató bāndhum āsati nír avindan ḥṛdí pratīṣyā kavāyo manīṣā || 4 ||

«3. À l'origine les ténèbres étaient cachées par les ténèbres. Cet univers n'était qu'onde indistincte. Alors, par la puissance de l'Ardeur, l'Un prit naissance, (principe) vide et recouvert de vacuité.

4. Le Désir en fut le développement originel, (désir) qui a été la semence première de la Conscience. Enquêtant en eux-mêmes, les Poètes surent découvrir par leur réflexion le lien de l'Être dans le non-Être» (trad. RENO 1956, p.125).

RV 10.72.2

brāhmaṇas pátir etá sám karmāra ivādhamaṭ |
 devānām pūrvyé yugé 'sataḥ sād ajāyata ||

«C'est le Maître de la Formule qui a soudé ensemble ces (mondes), comme un forgeron. Dans l'ère primitive des dieux, l'Être naquit du non-Être» (trad. RENO 1956, p.75).

RV 10.71.1

bḥhaspate prathamām vācō āgrām yāt práirata nāmadhēyam dādhanāḥ |
 yād eṣām śréṣṭham yād aripṛām āsīt preṇā tād eṣām nḥitam gūhāvīḥ ||

«O Maître de la Formule²²¹ ce fut là le premier commencement de la Parole, quand ils se mirent en branle, donnant une dénomination (aux choses). Ce qu'ils avaient de meilleur, d'immaculé, et qui était caché en eux, se révéla par l'effet de leur amour» (trad. RENO 1956, p.71).

Le sujet «ils» se réfère ici aux sages d'antan, les premiers poètes qui voyaient directement «l'unicité originale des noms et des formes — c'est-à-dire des mots et des choses dénotées», comme l'explique BRONKHORST (1999, p.8-9), qui cite cette strophe dans son exposition du lien étroit entre la chose et son nom en védique, dans l'introduction de son livre sur le langage et la réalité dans la philosophie indienne ultérieure. Il note en particulier, au sujet de la magie (p.7): «C'est ce lien qui confère leur efficacité aux formules magiques, et qui permet de tirer des conclusions quant à la nature des choses sur la base de leurs noms». On aura noté que les passages précédents sont tous issus du dernier livre «atharvanique» du R̥gveda, où les hymnes se rapprochent du style de l'Atharvaveda, tantôt par leurs spéculations, tantôt par leur contenu magique hostile. Les hymnes de l'Atharvaveda poursuivent ces réflexions sur le rôle cosmogonique de la parole. La strophe suivante est presque identique à RV 10.82.3:

ŚS 2.1.3

sá naḥ pitá janitá sá utá bāndhur dhāmāni veda bhúvanāni vísvā |

²²¹ Sur Bḥhaspati comme doublet de Brahmaṇaspati, voir SCHMIDT 1968, et PINAULT 2016=2019, p.412-414.

yó devānām nāmadhā ēka evā tāñ sampraśnām bhūvanā yanti sārva ||

«Lui notre père, notre géniteur, est aussi la Connexion. Il connaît tous les états, toutes les essences. Seul capable de conférer leurs noms aux dieux, tous les êtres vont à lui pour l'interroger» (trad. RENO 1956, p.141).

Ici, «lui» se réfère au *vená-*, le «Voyant», nom du poète visionnaire (RENOU EVP 4, p.118); dans le parallèle du Ṛgveda, «lui» se réfère au dieu Viśvakarman «l'Artisan universel», nommé dans la strophe précédente (ṚV 10.82.2) et identifié en ṚV 10.81.7 au Maître de la Formule. La strophe concerne donc le principe créateur, dont le rôle se confonde avec celui d'un poète par son pouvoir de donner des noms à tous les êtres, y compris les dieux. Les dieux naissent après la création initiale du monde, après ce premier mouvement du vide vers l'état de distinction décrit dans les strophes ci-dessus. Ils n'en sont pas les auteurs, comme il est dit en ṚV 10.129.6²²². Ils jouent toutefois un rôle dans le développement ultérieur de divers aspects du monde, mais la frontière qui les sépare des poète-sages primordiaux n'est pas toujours claire:

ṚV 10.72.7

yád devā yátayo yathā bhūvanāny āpinvata |
ātrā samudrá ā gūlhām ā sūryam ajabhartana ||

«Quand, tels des Yati, dieux, vous gonfiez les mondes, vous ramenâtes (au jour) le soleil qui était caché dans les mers» (trad. RENO 1956, p.76).

Les Yati sont un groupe d'êtres dont on sait peu de choses, mis à part leur association avec les Bhṛgu et le fait que leur nom signifie «ascète» dans les textes ultérieurs²²³. Les Bhṛgu, comme on l'a vu sous I.5, forment une famille de poètes védiques associés aux Aṅgiras. Ces derniers se nomment les «yeux» de la formule efficace, *brāhmaṇ-*, identifiée au dieu suprême appelé «Support» (*skambhá-*):

ŚS 10.7.31 et 34

nāma nāmnā johavīti purā sūryāt purōśasaḥ |
yád ajāḥ prathamām sambabhūva
sá ha tát svarājyam iyāya yásmān nānyát páram ásti bhūtám || 31 ||

(...)

yásya vātaḥ prāṇāpānāu cākṣur aṅgirasó 'bhavan |
díśo yás cakrē prajñānīs tásmai jyeṣṭhāya brāhmaṇe nāmaḥ || 34 ||

«31. Il invoque nom après nom, avant le soleil, avant l'aurore. Dès que le Non-né eut pris naissance, il accéda à cette souveraineté au-delà de quoi rien d'autre n'existe.»

²²² Il font partie de la «création secondaire», pour reprendre les mots de RENO (1956, p.126).

Voir plus récemment BRERETON 1999, p.257 sur cette strophe. Sur ce second stade de la création, dont le ṚV fournit le plus de détails, voir KUIPER 1983, p.9-13.

²²³ EWAia sous *yāti-*.

(Les strophes 32-33 identifient divers éléments cosmiques au *bráhman-*).

«34. Celui dont le souffle, exhalé et inhalé, est le Vent, dont les yeux sont les Aṅgiras, qui des quartiers du ciel a fait sa conscience, hommage à ce tout-puissant *brahman!*» (trad. RENO 1956, p.161.).

Ici encore, c'est le fait de nommer qui semble constituer l'acte primordial de création à partir du vide ténébreux, «avant le soleil»²²⁴. L'auteur de ce fait, «il» dans la traduction, le «Non-né», est la formule elle-même, le mot neutre *bráhman-*. Ce nom d'action renvoie aussi bien à l'action de formuler qu'à la formule comme produit de la formulation, comme le rappelle THIEME (1952, p.103). Dans les passages que je viens de citer, on perçoit une oscillation entre deux points de vue: d'un côté, l'idée plus abstraite de la polarité de l'existant et de l'inexistant comme le premier développement de la formule sans auteur, et de l'autre, la déification plus concrète de la formule comme principe à l'origine de ce développement. Ce principe peut être très abstrait, le «Non-né» dont les mots sont conformes à la réalité:

ŚS 10.8.33ab

apūrvéṇeṣitā vācas tā vadanti yathāyathām |

«Les paroles mues par l'(être) sans précédent disent ce qu'il convient (qu'elles disent)»

(trad. RENO 1956, p.171).

Parfois la formule sera associée à tel ou tel être divinisé, comme au «Support» dans la dernière strophe citée; ou au soleil «Rouge» (*róhita-*) en ŚS 13.1.48-49, ou encore située dans le «Temps» (*kālá-*) en ŚS 19.53.8-9. En tout cas, la première impulsion donne naissance à des êtres, les dieux ou les sages, qui seront les auteurs des développements ultérieurs de la «création secondaire», et ces êtres agissent explicitement en poètes:

ŚS 13.1.11ab

ūrdhvó rōhito ádhi náke asthād víśvā rūpāṇi janáyan yúvā kavíḥ |

«Le Rouge se tient tout droit au firmament, engendrant toutes les formes, jeune poète»

(trad. RENO 1956, p.205).

ŚS 13.1.53cd

tátraitān párvatān agnír gīrbhír ūrdhvāñ akalpayat ||

«Alors Agni donna aux montagnes leur aspect haut dressé, à l'aide des hymnes» (trad.

RENO 1956, p.213).

On se rappelle surtout de l'exploit cosmogonique d'Indra (I.7) ouvrant la caverne de Vala où est retenue la lumière, avec l'aide des Aṅgiras qui brisent le roc par leurs formules. Les poètes des hymnes védiques, auteurs de formules

²²⁴ Sur un autre plan, celui du rituel Śrauta, cette phrase se réfère aussi au prêtre-poète qui chaque nuit à l'aube exhorte le soleil à se lever, un aspect du rite quotidien de l'Agnihotra; voir JAMISON et WITZEL 1992, p.38.

efficaces, perçoivent leur propre activité comme la continuation de la création par la parole, qui donne une existence distincte aux choses en les nommant.

Les conditions du pouvoir de la parole dans les hymnes védiques sont les mêmes partout, quel que soit leur but, car les croyances concernant ce pouvoir sont les mêmes qu'il s'agisse du Ṛgveda ou de l'Atharvaveda (voir aussi ELIZARENKOVA 1995, p.83-84). Une même puissance peut jouer différents rôles: le feu rituel achemine les offrandes et unit les clans, le feu de forêt n'est que destruction²²⁵. Les poètes de l'Atharvaveda reconduisent ce pouvoir verbal créateur pour agir sur le monde à plus petite échelle, à des fins individuelles souvent violentes, pour détruire les démons que sont les rivaux et les maladies, pour abattre les obstacles au gain, au succès amoureux et à la fertilité. Tout peut être ramené à l'acte cosmogonique de briser l'obstacle, la pierre qui renferme les biens.

II.2. La vérité, la réalité et l'énigme

Pour les poètes védiques, le processus de création poétique permet la découverte et l'expression correcte d'une vérité qui peut, ainsi exprimée, transformer la réalité. La vérité qui a le pouvoir d'agir sur le monde est donc inspirée: elle n'est pas issue de raisonnements techniques spéculés par un esprit froid dans un corps apaisé, mais du travail d'un esprit excité dans un corps fiévreux. Un des noms du poète est *vīpra-*, le «tremblant»; il boit, dans un état de veille prolongée et à jeun, du Soma²²⁶ excitant. Le statut de prêtre-poète signifie, d'ailleurs, avoir accompli le long apprentissage de l'étudiant védique, jalonné de pratiques ascétiques. Le mot qui désigne l'ascèse en sanskrit classique, *tapas-*, désigne en védique à la fois la chaleur d'où l'univers est né et la ferveur du poète sur le point de créer la formule²²⁷. De cette chaleur naissent la vérité et la réalité, dans un hymne cosmogonique:

ṚV 10.190.1ab

ṛtām ca satyām cābhīdhāt tāpasó 'dhy ajāyata |

«La vérité et la réalité sont nées de la ferveur enflammée» (ma traduction).

Le terme *ṛtā-* «vérité» se rencontre comme complément des verbes de parole, par exemple *ṛtām vad-* «dire la vérité», etc. On trouvera parfois la traduction de *ṛtā-* par «ordre» et *án-ṛta-* par «désordre», chez RENOU et d'autres. Il s'agit

²²⁵ Voir cette opposition entre les feux à l'œuvre dans l'hymne PS 3.12: entre le feu *vaiśvānaraḥ* dans la strophe 3 et le feu *viśvadāvyaḥ* dans la strophe 9.

²²⁶ Jus pressuré de la plante du même nom, offert aux dieux et consommé par les officiants eux-mêmes. Ce jus aux propriétés stimulantes tenait son buveur éveillé et lui apportait l'inspiration. Voir ṚV 7.103.8 avec le commentaire par THIEME (1952, p.107). La théorie la plus vraisemblable, à mon avis, identifie la plante Soma à une espèce d'Ephedra (FALK 1983 et 2002-2003); voir aussi HOUBEN 2003 pour une histoire du problème.

²²⁷ THIEME 1952, p. 104, 116, 124-125. Voir aussi WATKINS 1995, p. 77.

d'une traduction peut-être plus proche de l'étymologie (voir EWAia s.v.), mais il est vrai qu'en védique, *ṛtá-* peut désigner l'ordre cosmique, conformément à une certaine tendance, que l'on retrouve dans les hymnes, à qualifier de «vrai» et de «réel» ce qui est souhaitable. L'adjectif *satyá-* «réel, réalisable», substantivé au neutre avec le sens de «réalité», est un dérivé d'appartenance fait sur le participe présent *sánt-*, de la racine verbale *as-* «exister», par contraste avec la racine *bhū-* «être [quelque chose], devenir». *satyá-* désigne ce qui a trait à l'existence, ce qui se réalise ou a le potentiel de se réaliser. Ces termes ont une grande importance dans le cadre du discours védique sur le pouvoir de la parole du prêtre-poète. On reviendra sous II.3 sur tout ce qui peut empêcher la vérité du poète de se réaliser.

Je cite le passage qu'ont relevé JAMISON et BRERETON dans leur discussion sur le pouvoir de la parole dans le Ṛgveda²²⁸:

ṚV 9.113.2cd

ṛtavākéna satyéna śraddhāyā tāpasā...

«Avec un discours de vérité qui se réalise, avec confiance, avec ferveur...»

Dans le contexte, cette suite d'instrumentaux a pour fonction d'expliquer comment les officiants préparent l'offrande de la boisson Soma, acte qui relève du rituel solennel (Śrauta). Selon les poètes, les manipulations concrètes du pressurage physique de cette plante et du mélange du jus ainsi obtenu avec d'autres liquides ne sont rituellement efficaces — il s'agit ici de produire un breuvage d'immortalité pour les dieux et pour les officiants — que dans ces conditions, c'est-à-dire accompagnées par des hymnes dont la formulation correspond aux critères de vérité et de poésie sus-mentionnés.

Calvert WATKINS a identifié l'expression formelle en védique de ce qu'il appelle «la vérité du poète» (1995, p.88: «Poet's Truth») en ṚV 1.152.2b: *satyó mántraḥ kaviśastá ṛghāvān* «La formule déclamée par le poète, empreinte de fougue, est réelle». Le mot ici traduit par «formule» est *mántra-*; il désigne l'expression d'une pensée à l'état brut. La formule ne deviendra parole efficace que dans les conditions évoquées, et alors elle sera appelée *bráhman-*. L'hymne dans lequel se situe cette phrase, adressé aux dieux Mitra et Varuṇa, concentre plusieurs autres aspects essentiels du pouvoir de la formule en védique:

ṚV 1.152.1-3, et 5cd

yuvāñ vástrāṇi pīvasá vasāthe yuvór áchidrā mántavo ha sárgāḥ |

ávātiratam áṅṛtāni víśva ṛténa mitrāvaruṇā sacethe || 1 ||

etác caná tvo ví ciketaḍ eṣāñ satyó mántraḥ kaviśastá ṛghāvān |

triráśriñ hanti cáturaśrir ugró devanído há prathamá ajūryan || 2 ||

²²⁸ 2014, p.22: «Power of the Word». Ils traduisent: «With real words of truth, with trust, and with fervor», et commentent: «Soma is also created by the intensity of the priests, by their confidence in the effectiveness of their actions, and by the truth they speak about the soma and about the power of the soma to strengthen the gods and to give life to mortals.»

apād eti prathamā padvātīnām kās tād vām mitrāvaruṇā ciketa |
gārbho bhārām bhāraty ā cid asya ṛtām pīparty āṇṛtaṁ nī tārit || 3 ||

...

acittam brāhma jujuṣur yūvānaḥ prā mitrē dhāma vāruṇe gṛṇāntaḥ || 5 ||

«1. Vous deux êtes vêtus de vêtements gras. Sans faille sont vos conseils, des torrents. Vous avez rabaissé tous les mensonges, ô Mitra et Varuṇa, vous accompagnez la vérité.

2. Maint homme ne comprendra pas cela d'eux, [mais] la formule déclamée par les poètes, empreinte de fougue, est réelle. “Le Quatre-pointes formidable tue le Trois-pointes” — et oui, les insulteurs des dieux ont vieilli les premiers.

3. “Sans pieds elle va la première de celles qui ont des pieds” — Qui a jamais compris cela de vous, ô Mitra et Varuṇa? “L’embryon porte le fardeau de cela même ici” — Il sauve la vérité, il terrasse le mensonge.»

[4-5ab: encore des énigmes.]

«5cd. Les jeunes se sont plu à la Formule (*brāhmaṇ-*) incompréhensible, tandis qu’ils chantent devant Mitra, devant Varuṇa l’institution (de ces dieux)»²²⁹.

Les phrases entre guillemets dans la traduction sont des formules énigmatiques insérées par le poète à titre d'exemples; elles participent d'une réflexion sur le rôle de l'énigme dans la formule efficace et sur les limites de la compréhension de l'auditoire. Les formules efficaces ne prennent pas toujours la forme d'énigmes, mais l'auteur de cet hymne voit l'énigme comme l'archétype de la formule qui se réalise, indépendamment de la compréhension de l'auditeur. Cela ne signifie pas que la formule est *absolument* incompréhensible: il est dit que beaucoup ne comprendront pas, et que les jeunes l'apprécient même si elle leur est (pour l'instant) incompréhensible. Seuls d'autres poètes expérimentés peuvent en juger, et les textes nous livrent parfois des indices de leurs jugements mutuels, comme on l'a vu dans le chapitre précédent. Cela implique que le poète devait se garder de dépasser certaines limites, par exemple en tombant dans la paresse de mysticismes incompréhensibles. Il devait toujours y avoir une «clef» à l'énigme, comme le dit RENO (EVP I, p.13).

D'un autre côté, c'est cette complexité, voire obscurité, qui est jugée être le meilleur vecteur de vérité. Elle est employée pour louer et ainsi persuader les dieux et autres puissances surnaturelles, car «les dieux se plaisent dans l'occulte, pour ainsi dire, et haïssent ce qui est évident», selon le dicton célèbre des Brāhmaṇa (*paró'kṣapriyā iva hí devāḥ pratyákṣadviṣaḥ*)²³⁰. À partir de l'Atharvaveda, le savoir ésotérique relatif aux vérités obscures devient

²²⁹ Traduction de RENO (EVP V, p.76-77) fortement modifiée par endroits. La traduction de 2ab, par exemple, suit plutôt J-B «Many a one will not comprehend this (formulation?) of theirs, (but) the virile mantra, proclaimed by poets, comes true»; voir leur commentaire p.329-330.

²³⁰ ŚB 14.6.11.2. Voir MINARD 1949, §468; 1956, §864b et 935a. La phrase est attestée aussi en AiB 3.33 (etc.), TB 1.5.9.2 (etc.), JB 1.49, GB 1.1.1 (etc.); aussi dans les Āraṇyaka et Upaniṣad. Une variante est attestée en ŚB 6.1.1.2 (etc.), où l'on lit *paró'kṣakāmāḥ hí devāḥ* «car les dieux désirent l'occulte.»

formulaire, codifié dans la structure phraséologique suivante: «[Expression d'une réalité énigmatique]. Qui sait ainsi (*yá evám véda/vidváms-*: ŚS 141×, PS 98×) [accédera à tel bénéfice, effectuera telle chose souhaitée, etc.]». On la trouve surtout dans les parties en prose transmises parmi les hymnes de l'Atharvaveda, dont le style exégétique les relie aux Brāhmaṇa. L'énigme devient le véhicule privilégié de la vérité qui est l'une des conditions de la formule efficace, car elle suggère la nature réelle de l'objet par l'expression de sa connexion secrète avec un autre objet. Ainsi arrive-t-on à l'idée qu'on peut réaliser ce que l'on désire en le représentant comme la conséquence inévitable d'une vérité secrète. L'actualisation de cette vérité par la parole poétique est censée fonder une nouvelle réalité qui correspond aux désirs du sujet.

II.3. Les limites de l'utilité de la notion de performativité

L'accent mis sur le pouvoir de la parole dans les sources védiques a conduit certains chercheurs à adopter comme grille d'analyse la théorie austinienne de la performativité: ils rapprochent de la formule védique l'énoncé performatif décrit par John L. AUSTIN, énoncé qui effectue ce qu'il dit par sa seule énonciation, et en tirent des conséquences pour l'interprétation du rituel. AUSTIN donne comme premier exemple d'un énoncé performatif «I do (sc. take this woman to be my lawful wedded wife)— as uttered in the course of the marriage ceremony» (AUSTIN 1962=1975, p.5), énoncé qui appartient à la catégorie des performatifs «explicites» caractérisés formellement par un verbe transitif à la première personne de l'indicatif présent; la locution «je prends pour épouse cette femme», dans le contexte de la cérémonie de mariage anglaise, actualise l'acte de mariage. Dans les études védiques, le terme «performatif» désigne souvent en pratique le performatif explicite.

À propos des études qui ont eu recours aux travaux d'AUSTIN (et de SEARLE) pour le monde indien, on pourra consulter THOMPSON 1998 (p.126). L'influence de cette approche sur les études védiques, qui est devenue la grille explicative par défaut pour la magie védique, est encore sensible aujourd'hui: je note son emploi dans l'ouvrage sur la religion védique d'OBERLIES (2012, p.311-315), ou encore les allusions dans SELVA 2019²³¹.

Cette approche suit une tendance en anthropologie²³² aux yeux de certains démodée. Je cite Carlo SEVERI, qui plaide pour une prise en compte du contexte

²³¹ Par exemple, p.50: «Statements like the above have a performative function: the exorcist repels the demons by saying that he is repelling them», ou p.201: «This is a different kind of "truth" (*satyá*), one that is performative: by pronouncing this truthful statement, the poet makes it become true». Le travail de SELVA est excellent par ailleurs et sa thèse n'a pas pour objectif premier l'interprétation rituelle de la magie atharvanique; ces citations sont éparses et ne reflètent sur ce point aucune position particulière de sa part.

²³² L'énoncé performatif est un phénomène bien étudié en général, et cela vaut aussi pour son application à la magie en anthropologie. Pour une bibliographie, voir ROSIER-CATACH 2014, p.512, note 2.

pragmatique dans son ensemble en vue d'une compréhension plus profonde du rituel:

«Cependant, les catégories descriptives de la pragmatique (situation, setting, contexte, indexicalité, implicature, enchâssement, etc.) restent rarement utilisées et comprises dans le domaine de l'anthropologie. Les ethnologues n'ont pratiquement jamais essayé d'approfondir l'étude de l'usage rituel du langage, se limitant bien souvent à relever quelques traits superficiels des langues rituelles (répétition, pauvreté sémantique, usage de formules figées, etc.), sans les mettre en rapport avec d'autres aspects du comportement rituel. Certains d'entre eux ont bien proposé, pour essayer d'organiser en une interprétation d'ensemble ces données éparses, d'utiliser les travaux classiques d'Austin (1962) sur les actes de langage (Tambiah, 1985; Bloch, 1974). Mais, comme Gardner (1983) l'a montré, l'application de ce cadre conceptuel dans ces domaines est restée soit rigoureuse et empiriquement illégitime, soit approximative et théoriquement inconséquente» (SEVERI 2009, p.14).

SEVERI cite GARDNER (1983), dont les observations seront utiles pour évaluer l'usage de la théorie de la performativité dans les études védiques, développé notamment par THOMPSON (1998). Je discuterai plus loin de l'influence que les études sur la magie dans l'antiquité gréco-romaine ont exercée sur les études védiques au regard de leur usage de la notion de performativité.

II.3.1. La différence entre l'identification d'un énoncé performatif et l'interprétation performative du rituel

On verra que les remarques critiques de GARDNER (1983) au sujet de certains travaux d'anthropologie, parmi lesquels celui de TAMBIAH 1973, s'appliquent aussi aux travaux sur les hymnes védiques qui font appel au concept de performativité. Ces travaux ne distinguent pas entre l'identification formelle d'un énoncé performatif comme élément d'un rite et l'interprétation générale du rite comme ayant une nature performative, c'est-à-dire ayant un effet immédiat de par le fait même de l'accomplir. GARDNER écrit :

«Both Tambiah and Ahern have made the mistake of characterising the whole of a complex sequence of acts in terms of the properties of certain parts of them. A ritual to exorcise ghosts or to enlist the aid of the ancestors may involve illocutionary acts but this does not mean that the ritual as a whole is performative in the required sense» (GARDNER 1983, p.349).

Les «illocutionary acts» se réfèrent ici aux énoncés performatifs, en tant qu'actes de langage dont on peut décrire la force illocutoire. Pour reprendre les mots d'Irène ROSIER-CATACH, «la force illocutoire (ou illocutionnaire) pourrait se définir comme ce qui, dans une séquence linguistique, détermine la nature de l'acte qui sera réalisé par le locuteur en énonçant cette séquence» (ROSIER-CATACH 2014, p.513). En réalité, comme le constate ROSIER-CATACH, la distinction entre la force illocutoire et la force perlocutoire (tous

les effets environnants dont l'énoncé est la cause²³³) s'avère malaisée pour les formules de la magie ancienne en général (ROSIER-CATACH 2014, p. 525). Vu l'ambiguïté du statut de la formule magique en ce qui concerne la nature de ses effets, il faudrait d'autant plus se garder d'en tirer une explication globale du rite dans lequel la formule s'insère. Pour qu'on puisse qualifier un rite entier de performatif, il faut qu'il constitue à lui-même son propre effet. Je cite la description de la «procédure» performative de GARDNER :

«Another way of isolating the key feature of performatives (of any kind) is to say that a procedure is performative if it effects the transition from one conventionally defined state to another. Consequently for any two terms, A and B, which designate persons (or things) in particular states, the transition between A and B is effected by a performative procedure only if the correct performance of the procedure sets sufficient conditions for the transition. In short, the performative is grounded in convention» (GARDNER 1983, p. 348).

L'énoncé peut être un acte en soi, mais on ne peut pas, dans un contexte donné, réduire l'ensemble du rite, dont l'énoncé n'est qu'un élément, à ce seul énoncé.

II.3.2. Cas de figure: «l'acte de vérité» indien

E.W. BURLINGAME présenta dans un article de 1917 le phénomène de *saccakiriyā* «acte de vérité» que l'on trouve dans les récits bouddhiques en pali: un personnage énonce une vérité, ce qui génère un pouvoir par lequel se produit l'effet surnaturel souhaité. BURLINGAME définit l'«acte de vérité» ainsi: «a formal declaration of fact, accompanied by a command or resolution or prayer that the purpose of the agent shall be accomplished». Le concept a connu un certain succès dans les études indianistes ultérieures. THOMPSON (1998) suit d'autres chercheurs (dont LÜDERS, BROWN, WATKINS, JAMISON) dans l'emploi de ce terme, sous la forme sanskrite **satyakriyā*, non attestée mais inférée du premier mot pali, dans la discussion de certains passages et formules des hymnes védiques. Mais il va plus loin: il assimile «l'acte de vérité» à un acte de langage («speech act»):

«The *satyakriyā* is thus a performative utterance in the strict sense of the term first defined and elaborated by J.L. Austin (1975)...a performative is an utterance that, in the very uttering, accomplishes something [i.e., it directly accomplishes the action which it

²³³ Cette distinction se fait aussi au niveau de l'acte; voir l'exemple dans GARDNER 1983, p. 348: «The distinction between illocutionary and perlocutionary acts can be generalised to distinguish between the conventionally constituted features of particular kinds of behaviour and those which are causally linked to that behaviour. Thus, a proper performance of the wedding ceremony effects the marriage of two people, but their being married is not a causal consequence of the ceremony in the same way, for example, as its effects on the emotions of the guests.»

designates], as in Austin's classic examples, the exchanging of wedding vows, the making of a promise, or the christening of a ship» (THOMPSON 1998, p.126).

Mais dans le premier exemple que donne THOMPSON de «l'acte de vérité» indien, la vérité énoncée ne semble pas avoir de rapport linguistique avec l'effet surnaturel qui survient. Dans le récit de Milindapañha 4.1.47, une prostituée déclare devant le roi Aśoka la vérité qu'elle sert tout client en mesure de payer, quel que soit son niveau social. Cette déclaration génère un pouvoir par lequel le Gange commence aussitôt à couler à contre-courant, au gré de la prostituée; le but semble être l'étonnement du roi et de sa cour (THOMPSON 1998, p.128). Quoiqu'il en soit, THOMPSON se tourne vers les hymnes védiques en reprenant la définition de l'«acte de vérité» (**satyakriyā*) de BURLINGAME: il s'agit de l'énonciation d'une vérité suivie de l'expression d'une demande ou d'un souhait. THOMPSON explore l'idée que cette structure en deux parties existe déjà en védique: on verra dans l'analyse sous II.4 que cette structure est effectivement typique de nombre de strophes atharvaniques. Mais THOMPSON ne montre nulle part en quoi, dans le cas de «l'acte de vérité», la procédure même doit être comprise comme constitutive de son résultat, et non simplement comme pouvant être la cause d'un résultat ultérieur.

Le défaut noté par GARDNER chez les anthropologues se retrouve donc chez THOMPSON. Ce dernier réduit l'acte (rituel) à l'énoncé performatif, ou à l'acte de langage, et il ne prend pas totalement en compte la nature particulière des exemples classiques: la procédure concerne la transition d'un état conventionnel à un autre. Il affirme pourtant que la **satyakriyā* «acte de vérité» adhère à la définition austinienne «au sens strict» d'une parole qui fait ce qu'elle dit (citation ci-dessus). Mais si l'on ne délimite pas le contexte de «l'énoncé qui fait quelque chose par le fait même de l'énoncer», on peut appliquer la performativité austinienne à un grand nombre de situations, avec une perte considérable de précision. THOMPSON se rend compte que le cadre social et conventionnel des exemples d'AUSTIN fait défaut dans la description classique de «l'acte de vérité» indien, et ajoute l'épithète «magique» à «performatif», qualifiant ainsi les phénomènes étudiés de «magical performatives»:

«In other words, there would seem to be in Vedic a kind of performative utterance, or supernatural declaration, that is intended as a magical action, the accomplishment of a miracle by means of one's words alone» (THOMPSON 1998, p.145; voir aussi p.127).

Ce faisant, il s'appuie (p.126-127) sur un des seuls types performatifs ne nécessitant pas de cadre conventionnel dans la taxonomie de SEARLE (1979, p.18), celui des «déclarations surnaturelles», dont l'exemple est le *fiat lux* prononcé par le dieu judéo-chrétien. Il tente ensuite de réintégrer l'arrière-plan des structures sociales en suggérant que les auteurs des «actes de vérité» indiens s'attribuent une position d'autorité par leur connaissance de la vérité. En témoigneraient l'emphase sur les pronoms personnels et autres références emphatiques réflexives, procédés employés par l'auteur dans le but de se

doter d'une nouvelle personnalité, dont l'autorité émanerait de son savoir (THOMPSON 1998, p.136-138, 145). On reconnaît dans son travail la « tension » entre causalité conventionnelle et causalité naturelle telle que décrite par ROSIER-CATACH :

«Même si l'importance de l'institution et de la convention est toujours reconnue, il existe une tension entre ceux qui considèrent que le pouvoir des paroles ne dépend que de conditions extrinsèques et relève d'un consensus imposé ou accepté et ceux qui tendent à assigner aux paroles elles-mêmes une valeur ou force intrinsèque qui en explique l'efficacité, tension décrite de manière tranchée par Pierre Bourdieu quand il oppose sa propre conception de l'efficacité des paroles comme dépendant exclusivement “de la position sociale du locuteur qui commande l'accès qu'il peut avoir à la langue de l'institution, à la parole officielle, orthodoxe, légitime” à “l'erreur d'Austin ou de Habermas, qui croient découvrir dans le discours même [...] le principe de l'efficacité de la parole”, position souvent donnée comme caractéristique de la magie»²³⁴.

Pour terminer, THOMPSON décrit la « magie » de la manière suivante :

«In short, magic endeavors to bring the world into conformity with one's wishes, by means of one's words. To put this in Searle's terms: magical language confidently proposes a “world to the word fit”» (THOMPSON 1998, p.144).

Ce que, à la fin de son article, l'appellation « performatif magique » apporte à la compréhension des « actes de vérité » qu'il étudie n'est pas clair, ni en pali ni dans la version redéfinie en védique. Cette compréhension n'a de fait pas avancé au-delà de la répétition de l'idée déjà formulée explicitement dans les sources védiques : la parole est puissante, la formule poétique et védique peut agir sur le monde.

II.3.3. L'influence des études sur les incantations dans l'antiquité gréco-romaine et l'importance des rivalités dans le contexte social

Velizar SADOVSKI, dans son article de 2012, confronte le genre magique de la *defixio*²³⁵, bien étudié pour le monde antique du Proche-Orient, avec les parallèles de la poésie orale védique et avestique. Il emploie la notion d'acte de langage et le concept de performativité pour caractériser le genre de formules qu'on trouve en ŚS 16.7.1, où *enam vidhyāmi* « je le transperce » est répété avec un certain nombre de noms de la destruction à l'instrumental : « je le transperce avec la destruction », etc. Il écrit à ce sujet :

²³⁴ ROSIER-CATACH 2004, p.478, avec citation interne de BOURDIEU 1982, p.105-107. L'histoire de la théorie des actes de langage remonte à plus loin que les travaux d'AUSTIN et de SEARLE ; voir ROSIER-CATACH 2004, p.712, note 9.

²³⁵ Très généralement, une malédiction qui « ligote » la cible ou ses facultés en vue de bloquer une action défavorable. Voir FARAONE 1991.

«Obviously, this is a performative speech act, also referring to an extra-linguistic situation: The victim shall be fixed-and-neutralized 'in a particularly torturing way': the mantra is accompanied by real gestures» (SADOVSKI 2012, p.334).

De même, il écrit à propos de ŚS 7.70.4-5, qui contient des formules telles que *ápa nahyāmi te bāhū* «j'attache tes deux bras derrière [le dos]» :

«The direct binding formula ('I [am (herewith)] bind[ing] X/you!'), a simple performative utterance (in injunctive or indicative), is 'designed to operate through the effective force of the words themselves and without intervention from any supernatural source'» (SADOVSKI 2012, p.341 ; voir aussi p.333).

La citation interne est de GAGER 1992, p.13; précisons que GAGER est en train de présenter la catégorisation de FARAONE 1991 au sujet de tablettes et de figurines grecques sur lesquelles sont inscrites des imprécations. GAGER poursuit en nuancant son propos :

«Here it should be recalled, however, that gods may have been invoked orally, when the tablet was either commissioned or deposited.»

FARAONE (1991, p.10), dans sa taxonomie d'imprécations grecques, distingue en effet entre les énoncés performatifs et les souhaits comme deux types distincts. SADOVSKI explore de manière intéressante l'usage des gestes et des effigies qui devait accompagner la récitation des formules védiques, en parallèle avec l'usage grec, mais il adopte la taxonomie de FARAONE 1991 sans prendre en compte le contexte védique dans sa totalité. Dans l'antiquité grecque et gréco-romaine, le formulaire précis du puissant système légal a eu une influence sur le langage des imprécations, qui parfois l'adoptent pour contraindre les dieux en des termes quasi-juridiques (FARAONE 1991, p.10 et 16). Il faut se rappeler qu'il s'agit en outre de formules écrites, qui peuvent même imiter le format d'une lettre officielle²³⁶. Le monde védique, par contraste, ne connaît ni l'écriture ni un tel système juridique, deux éléments formels qui ont conforté l'application de la théorie austinienne de la performativité aux formules grecques et latines.

D'ailleurs, FARAONE n'insiste nullement sur la performativité dans son analyse des imprécations grecques dans leur ensemble, mais sur le contexte agonistique social. Il identifie un type d'énoncé performatif, mais n'en tire pas de théorie d'ensemble concernant le rituel. SADOVSKI n'explique pas davantage pourquoi la performativité serait pertinente pour le rituel védique en général, mais se contente d'évoquer la connexion finalement vague qui vaut partout :

²³⁶ Voir FARAONE 1991, p.4. Par contre, les objets les plus anciens qui ont été trouvés n'ont souvent que le nom propre de la cible inscrit sur eux, ce qui suggère qu'au stade le plus ancien, les imprécations étaient prononcées oralement sur l'objet, et qu'elles ont par la suite été inscrites de plus en plus fréquemment avec l'expansion de la connaissance de l'écriture (p.5 et 16).

l'énoncé performatif explicite, à la première personne et à l'indicatif présent, supposé avoir un effet immédiat sur l'objet, autorise l'interprétation générale de l'acte rituel comme «performatif». L'absence d'appel à une divinité est censé corroborer cette caractérisation, puisque les mots doivent alors agir par eux-mêmes et «sans assistance surnaturelle» (voir la citation ci-dessus de GAGER, interne à celle de SADOVSKI). Cette caractérisation est en réalité hautement problématique, si l'on reprend dans sa totalité l'hymne dont SADOVSKI tire la formule védique du ligotage des bras :

ŚS 7.70²³⁷

yát kíñ cāsáu mánasā yác ca vácá yajñáir juhóti havīṣā yájuṣā |
 tán mṛtyúnā nírṭiḥ sainvidāná purá satyád áhutiñ hantv asya ||1||
 yātudhánā nírṭtir ád u rákṣas té asya ghnantv ánṛtena satyám |
 índreṣitā devá ájyam asya mathnantu má tát sám pádi yád asáu juhóti ||2||
 ajirādhirájáu syenáu sañpātínāv iva |
 ájyam pṛtanyató hatām yó naḥ kás cābhyaghāyāti ||3||
 ápāñcau ta ubháu bāhú ápi nahyāmy āsyām |
 agnér devásya manyúnā téna te 'vadhiṣaṁ havīḥ ||4||
 ápa²³⁸ nahyāmi te bāhú ápi nahyāmy āsyām |
 agnér ghorásya manyúnā téna 'vadhiṣaṁ havīḥ ||5||

«1. Tout ce qu'il offre, celui-là, en esprit et à haute voix, par les rites, par l'oblation, et par la formule sacrificielle — que la destruction, d'un accord avec la mort, frappe sa libation avant qu'elle se réalise.

2. Les sorciers, la destruction, et ensuite le démon — qu'ils frappent son "réel" avec la fausseté. Que les dieux envoyés par Indra agitent son beurre clarifié²³⁹ ; puisse ce qu'il offre ne résulter en rien.

3. Que les deux souverains rapides²⁴⁰ comme deux faucons volant de pair, frappent le beurre clarifié de l'attaquant, qui qu'il soit, qui cherche à nous faire du mal.

4. Tes deux bras [sont tournés] à l'arrière, je te couds la bouche. Avec la colère d'Agni divin, avec cela j'ai frappé ton oblation.

5. J'attache tes bras derrière [le dos], je te couds la bouche. Avec la colère du terrible Agni, avec cela j'ai frappé ton oblation.»

Quelques remarques peuvent être faites au sujet de cet hymne :

Quant à l'idée de l'absence d'intervention divine: les deux dernières strophes où apparaissent les formules performatives du ligotage comportent

²³⁷ 1-2=PS 19.27.1-2; 3=PS 19.27.4; 4ab=PS 13.2.5cd; 4cd=PS 13.2.6cd; 5ab=PS 13.2.6ab

²³⁸ SADOVSKI (2012, p.333) cite cette strophe avec *ápi*, ce qui correspond à la lecture de l'édition de ŠPP. Voir le commentaire de WHITNEY 1905, p.435: *ápa* est bien attesté dans les manuscrits et convient mieux au contexte, étant parallèle à *ápāñcau* de la strophe précédente.

²³⁹ L'offrande de base se fait en versant du beurre fondu dans le feu.

²⁴⁰ Le hibou et le pigeon, oiseaux de mauvaise augure. Le passage en partie parallèle de la PS enchaîne avec une version modifiée de RV 10.165.4 (PS 19.27.11), une prière pour annuler les effets du passage de ces oiseaux, où ils sont appelés les deux messagers de la mort et de la destruction.

également une référence directe au pouvoir de l'un des dieux védiques majeurs, Agni. S'il est vrai que l'énoncé performatif représente l'action immédiate du sujet sur l'objet au moyen de la parole, pourquoi était-il nécessaire de mentionner le dieu Agni? Il serait absurde de supposer que les mots ont le pouvoir de ligoter les bras, mais que l'intervention d'Agni est nécessaire pour frapper une oblation. Dans les hymnes védiques, le mélange d'une formule performative (explicite) et d'un souhait montre qu'il ne s'agit dans le cas de la première que de l'aboutissement extrême de l'emphase rhétorique devant les puissances invoquées, quand on considère la strophe comme un ensemble. Dans la perspective plus large de l'hymne entier, les dieux sont bien présents, et non seulement les dieux terribles, mais aussi Indra et Agni, dieux majeurs. Les souhaits, exprimés par des verbes modaux, abondent. Il est vrai que les deux strophes contenant les formules du ligotage ne faisaient pas nécessairement partie de l'hymne ŚS 7.70 à l'origine, car on les trouve dans un hymne différent du recueil de la PS (13.2). Mais le contexte d'oblations meurtrières liées à une rivalité est le même, et surtout, le pouvoir d'Agni est associé à la formule performative à l'intérieur de la même strophe (PS 13.2.6²⁴¹).

Quant à l'emploi du mot «réel»: l'emploi en ŚS 7.70.2 de *satyá-* «réel, réalisable» relève d'un usage de la langue atharvanique, dans laquelle l'adjectif substantivé au neutre collectif désigne l'effort rituel dans sa dimension réellement effective, tant soulignée par les poètes védiques (II.2). Cet effort est représenté à un niveau concret par la formule et par l'oblation/l'offrande. Alexander LUBOTSKY (2002, p.84) sous-entend un substantif neutre *bráhma* «formule», avec lequel s'accorderait l'adjectif *satyám*, et traduit par «reliable (sur lequel on peut compter, réalisable)» en PS 5.24.1c (ŚS 4.18.1c): *kṛṇomi satyam útaye* «I perform a reliable [formula], for aid», en français, «j'exécute une [formule] réalisable, en vue de l'aide» (on pourrait aussi traduire par «je crée une [formule] réelle»). Il justifie cette interprétation du texte par la comparaison avec PS 4.18.7c *satyam idam brahmāsmākaṁ kṛtam astu* «que cette formule nôtre soit faite, réelle» («let this formula of ours be made reliable»). Il n'est pas nécessaire que le neutre *satyám* se rapporte spécifiquement à la formule dans ces contextes; il pourrait aussi bien se rapporter au neutre *havíṣ-* «offrande» comme en ŚS 7.70/PS 19.27. Je compare encore PS 3.6.4d, où, après avoir prié le dieu Indra d'écraser les ennemis, le poète lui demande de neutraliser tout ce qui pourrait être «réel», ou efficace, dans l'activité rituelle de ces derniers: *viśvam *riṣṭam kṛṇuhi satyam eṣām* «Rends tout leur "réel" déficient!». Le parallèle dans la ŚS (3.1.4d) lit: *viśvak satyāṁ kṛṇuhi cittām eṣām* «Disperse leur pensée réalisable». Les deux passages témoignent du caractère subjectif de la capacité du rite de chacun à se réaliser; chaque camp dit de son propre rite qu'il est «réel», ou immédiatement efficace, mais il s'agit plutôt d'un réel en

²⁴¹ «Je ligote tes bras, je te couds la bouche. Avec la colère d'Agni divin, avec cela j'ai frappé ton oblation». ŚS 7.70.4-5 représentent deux variations de cette formule.

puissance qu'en acte. Les deux parallèles atharvaniques sont des variantes de RV 3.30.6d, hymne qui ne fait pas référence à de potentiels ennemis, mais qui demande explicitement à Indra la réalisation des demandes qu'on vient de lui faire: *viśvam̄ satyām̄ kṛṇuhi viṣṭām̄ astu* «Rends tout cela réel; que ce soit accompli»²⁴².

Le commentaire médiéval de Sāyaṇa²⁴³ glose l'expression *purā satyāt* de ŚS 7.70.1, que j'ai traduit par «avant qu'elle se réalise», par *satyabhūtāt karmaphalāt pūrvam* «avant que le fruit de l'acte soit devenu réel». L'idée du fruit de l'acte, centrale dans la pensée indienne, exclut une interprétation performative: les rites sont conçus comme des tentatives, ou des investissements. Pour autant que le poète puisse affirmer l'immédiateté de leurs effets, il n'en exprime pas moins l'angoisse devant tous les facteurs qui pourraient les bloquer. Comme l'on a vu sous I.2, les rites de magie hostile tels que celui qui est suggéré par cet hymne ne sont pas unilatéraux: ils sont ancrés dans une situation d'hostilité mutuelle²⁴⁴. Chacun de ces rites représente un moment dans une longue chaîne de tentatives réciproques d'agressions rituelles. C'est ici en réalité que l'on trouve le parallèle le plus intéressant, à mon avis, avec l'antiquité grecque: FARAONE (1991) a montré que le contexte agonistique des imprécations en est indissociable. L'arrière-plan d'une lutte ou d'une compétition, que ce soit dans le domaine sportif, martial, amoureux, juridique ou commercial, est toujours présent, le sujet se présentant souvent comme poussé à ce recours par le rival agressif; il n'attaque pas sans raison.

II.3.4. La convention et les rites atharvaniques

Une interprétation performative des rites atharvaniques, sinon de beaucoup de rites védiques en général²⁴⁵, est problématique au regard de l'atmosphère de compétition qui entoure leur conception dans les hymnes²⁴⁶. Les hymnes du R̥gveda et de l'Atharvaveda témoignent d'une angoisse perpétuelle suscitée par le rite de l'autre, susceptible de distraire et de détourner le dieu convoqué

²⁴² «Mach alles wahr; es soll ein Ende gemacht werden!» (G), «Make all this come true; let it be accomplished» (J-B).

²⁴³ Alors que les commentaires des trois autres Veda attribués à Sāyaṇa ont en réalité été composés par Mādhava, le commentaire de l'Atharvaveda ne peut pas avoir été composé par le même auteur, et reste donc attribuable à «Sāyaṇa», nom qui tient peut-être la place de celui d'un auteur anonyme. Voir SLAJE 2010, p. 406-409.

²⁴⁴ Voir aussi BLOOMFIELD 1899, p. 67-68, sur les rites atharvaniques visant à ruiner les efforts rituels d'autrui.

²⁴⁵ On pourrait en revanche envisager une interprétation performative des rites royaux, des rites de passage domestiques et des rites d'initiation sacrificielle, mais comme GARDNER l'a montré à propos des rites d'initiation d'un peuple de Papouasie-Nouvelle-Guinée dans son étude de 1983, une telle interprétation ne va pas de soi non plus.

²⁴⁶ Sur cette atmosphère, voir RENOU EVP I, p. 18-19.

pour son propre rite²⁴⁷. Comme on l'a vu, les acteurs se jugent mutuellement, avant tout sur la qualité des formules à la période de composition active de la poésie rituelle, plus tard sur celle du savoir ésotérique et rituel. Le pouvoir des mots, dont il est fait tant de cas dans les hymnes védiques, est en réalité soumis à une gradation; son efficacité est d'autant plus grande que l'est la qualité poétique des formules. La recherche de la nouveauté est une constante du discours poétique du R̥gveda²⁴⁸. Ces faits suggèrent une gradation dans l'appréciation des rites par les membres de la société à date ancienne, sur des critères d'innovation poétique. La possibilité d'une réception variable des rites et d'une disparité de leur succès respectif n'est pas compatible avec l'idée d'un système de rites performatifs aux résultats conventionnels, objets d'un accord commun. On pourrait objecter que de telles observations ne s'appliquent pas aux rites figés du système Śrauta décrits dans les manuels, mais comme le note GARDNER, la «sédimentation» des pratiques traditionnelles peut donner l'impression que les résultats produits sont automatiques et assurés, alors qu'il suffit d'un échec évident pour que nous soit rappelée la dépendance ultime des résultats à des pouvoirs surnaturels qui échappent au contrôle des humains :

«The place for Austinian performatives would seem therefore to be limited, although it is also clear that the political sedimentation of traditional forms and practices make it look as though results are automatic and guaranteed» (1983, p.358).

La modification subséquente des pratiques en cas d'échec montre qu'elles sont plus de l'ordre de la tentative en vue d'un but que de l'ordre du procédé conventionnel. Les rites atharvaniques ne sont en tout cas pas des événements fixes et sûrs dont le but est d'asseoir quelque fait social institutionnel, même s'ils peuvent accessoirement le faire. Leur but est autre: les acteurs ont confiance (*śraddhā-*) en ceci qu'ils seront la cause de résultats concrets et efficaces, pourvu qu'aucune interférence extérieure ne vienne les contrecarrer.

On a vu que l'acte performatif était fondé sur la convention. Or, un rite atharvanique visant à causer la mort de l'ennemi n'implique pas le changement du statut de l'ennemi, de «vivant» à «mort», comme si ces états pouvaient faire l'objet d'une convention. À celui qui veut réaliser tel objectif, les manuels rituels anciens prescrivent d'accomplir telle action rituelle appropriée. Quelle que soit l'énergie avec laquelle les formules puissent insister même sur le constat du résultat: «l'ennemi est tué», une telle déclaration ne saurait être considérée comme acte constitutive du résultat souhaité. La mort de l'ennemi n'est pas affaire de convention.

On pourrait poser que la mort de l'ennemi n'est pas le but véritable du rite, que celui-ci viserait en réalité le renforcement de tel idéal social, sur le modèle des explorations de TAMBIAH (1973). Mais il n'y a pas la moindre indication, ni dans les manuels et formules des rites hostiles, ni dans les récits des Brāhmaṇa

²⁴⁷ Voir ici PS 3.33.5d et 36.4d, avec commentaire et références.

²⁴⁸ Voir RENOUEV I, p.2, et plus bas II.5.

où apparaît l'histoire de tel ou tel homme qui a eu recours à ces rites, ni enfin dans les données ethnologiques rassemblées par KNIPE 2004 (voir sous I.2.5), que le désir primaire de celui qui entreprend le rite hostile soit autre que de réellement nuire à son ennemi.

Un moyen de tester la performativité d'un acte est de se demander s'il peut ou non échouer (GARDNER 1983, p.349). La sentence d'un juge ne peut pas échouer; elle peut être valide ou invalide, selon un ensemble de critères conventionnels appropriés. Pour ce qui est des rites védiques, ils peuvent bel et bien échouer: plus haut sous I.2.X j'ai cité PS 13.2.4-5, où l'on trouve le souhait «Puisse leur rite de magie hostile ne pas aboutir!». Pourtant, le rite ennemi a clairement rempli les critères internes suffisants pour aboutir, puisqu'il représente une menace pour le sujet. La situation s'éclaircit si l'on considère la façon dont les rites de magie hostile sont décrits dans les hymnes: ce sont des armes. Après l'expression du souhait de l'échec du rite adverse en PS 13.2 suit une description du va-et-vient de la «flèche» rituelle: l'oblation du rite hostile est décrite comme un projectile qui doit être rabattu par l'amulette-projectile défensive du sujet. Le rite de magie hostile correctement accompli ne constitue pas en soi un dommage assuré pour la cible, parce que des facteurs extérieurs, parmi lesquels la réaction rituelle de la cible, peuvent en bloquer les effets. Le fait que les rites hostiles sont constamment vus comme des armes implique aussi qu'ils sont conçus comme des outils, des moyens potentiels d'atteindre le but souhaité — «potentiels», parce que le rite hostile, de même qu'un poignard, est supposé accomplir son but, mais si l'adversaire s'arme aussi d'un poignard, l'issue est moins certaine. On «aiguise» les formules (voir ici PS 3.19.1); on les lance comme des flèches (refrain de PS 3.37). Le médecin est un guerrier (PS 3.17.2), la parole des Kaṇva, poètes devenus sorciers diaboliques (I.6), une arme²⁴⁹. Le Jaiminīyabrāhmaṇa fournit récit sur récit de la découverte d'une mélodie rituelle (*sāman-*) inédite et utile à l'obtention de tel ou tel but.

Prenons encore un exemple qui ne relève pas du rituel hostile, tiré de l'hymne PS 3.14 traduit dans le présent travail. On y trouve la phrase (5a) *kṛṇomi te prājāpatyam* «J'effectue pour toi le rite de Prajāpati», qu'on pourrait catégoriser comme énoncé performatif explicite. Le rite en lui-même n'est pas performatif, mais instrumental: l'ensemble des gestes et des paroles qui le constituent, indépendamment de la formule orale citée, sont tournés vers le déclenchement futur d'une grossesse. Le but du rite de Prajāpati n'est pas de pouvoir prétendre compter au nombre de ceux qui ont accompli le rite de Prajāpati, mais de concevoir un fils. La femme ne subit pas de changement immédiat de statut par le rite même de Prajāpati; le succès du rite ne sera effectif que si une grossesse est constatée par la suite. Inversement, tomber enceinte n'implique évidemment pas qu'on soit passé par le rite de Prajāpati. Une femme peut aussi tomber enceinte sans aucune intervention rituelle, ou bien être passée par un autre rite védique parmi la grande variété disponible à cet

²⁴⁹ *āyudha-*, RV 8.6.3. Voir JAMISON et BRERETON 2014, p.1037.

effet sur le «marché». Cette variété compétitive dans l'«offre» rituelle védique est caractéristique de sa nature instrumentale; on développe constamment de nouveaux outils en vue d'une fin. Par contraste, être citoyen naturalisé dans le monde occidental contemporain implique d'être passé par la cérémonie requise, pour reprendre l'exemple de GARDNER; il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre ce statut (GARDNER 1983, p.349).

GARDNER souligne l'erreur de jugement des anthropologues qui, parce que les entités supposées conférer leurs effets aux rites n'étaient ni matérielles ni observables de façon empirique, en ont déduit que ces rites étaient de nature conventionnelle. Comme le note GARDNER, seuls les acteurs de ces rites seraient en capacité de dire s'ils sont constitutifs de quelque transition entre deux états conventionnels, ou si en revanche ils ont un lien causal supposé avec un résultat éloigné dans le temps. Tout dépend du contexte social du rite et des croyances qui l'entourent au sein de la culture étudiée:

«Rather than the nature of the rules involved in such procedures, what we need to take account of is whether the people enacting them take themselves to be doing something the end-state of which is defined in terms of, and constituted solely by, the procedure itself, or whether they believe the procedure is causally related to the subsequent outcome» (p.350, note 3).

«Whether a particular procedure is performative in the required sense depends upon the place of that procedure in the lives of the people who perform it, and on their beliefs and theories about the nature of the world they inhabit. It is, moreover, only dependent upon these considerations and it is not possible for an observer to gainsay the actors in this matter. There can be no such thing as an unconscious or unrecognised performative in the accepted sense of this term» (p.355).

Or, il n'est pas possible de connaître l'attitude des acteurs védiques de l'antiquité à l'égard de leurs propres pratiques de la même façon qu'un anthropologue peut le faire, au moyen d'entretiens avec des personnes vivantes. D'un autre côté, on a toutes les raisons de penser que cette attitude ne différerait pas fondamentalement de celle des brahmanes «védiques» contemporains avec lesquels KNIPE s'est entretenu (2004; voir sous I.2). Le rite hostile opéré par un rival est souvent allégué comme cause d'un dommage subi, auquel il est possible de riposter rituellement. De même, si les rites ne sont pas suivis de l'effet attendu, diverses raisons extérieures sont invoquées, en tête desquelles l'activité rituelle hostile d'autrui. Dans ce contexte, la capacité explicative de la théorie de la performativité apparaît de fait limitée.

II.3.4. Conclusions

L'accent mis dans les hymnes sur la réalité créée par la formule «véridique» du poète ne doit pas être pris au pied de la lettre; il ne faudrait pas en conclure que le poète védique fait allusion au caractère conventionnel d'un système rituel bâti

uniquement sur des actes de langage. Comme le rappelle Laurent CESALLI à la fin de sa discussion à propos des théories européennes médiévales du pouvoir de la parole :

«Prendre les mots *au mot* lorsqu'ils s'auto-attribuent des pouvoirs, c'est faire abstraction du fait qu'en tant qu'artefacts porteurs d'une signification conventionnelle, les mots ne peuvent rien "faire", ne possèdent aucun "pouvoir" qui ne dépende, en fin de compte, des actes et des intentions de locuteurs» (CESALLI 2014, p.47).

De même, le discours védique du pouvoir de la parole ne peut servir de base à une interprétation performative du rituel védique. Celui-ci ne peut être compris qu'en explorant «les actes et les intentions des locuteurs», qui en l'occurrence ne corroborent pas une telle interprétation, si mon analyse du contexte social lié aux rivalités est correcte. En outre, pour bien comprendre un rite védique, l'examen des formules ne saurait être dissocié de celui des gestes et des substances (pour autant qu'on peut les connaître). Tous ces éléments forment un tout complexe, situé dans un contexte défini par des facteurs temporels, spatiaux, etc. Les travaux de JAMISON (1991, 1996) ont montré tout l'intérêt qu'il y a à prendre en compte cet ensemble de facteurs pour l'examen du rite dans le cas du culte solennel (Śrauta) avec ses nombreux textes d'exégèse et manuels anciens. J'ai essayé de mieux délimiter certains aspects concrets du contexte des rites atharvaniques dans le chapitre précédent, en me focalisant sur le rituel hostile emblématique de l'Atharvaveda.

La «vérité du poète» nécessite d'être étudiée sous d'autres angles. D'un côté, il s'agit d'un concept indo-européen hérité bien étudié, possédant des reflets phraséologiques parallèles dans un grand nombre de langues apparentées²⁵⁰. Le discours de la formule agissante est éminemment idéologique²⁵¹ : il reflète les conceptions d'une partie de la population, les prêtre-poètes brahmanes, détentrice d'un pouvoir spécifique ancré dans une tradition sacrée qui transcende la mémoire historique de ces acteurs. Les prêtre-poètes situent eux-mêmes la source de cette tradition au commencement du monde, comme principe même de ce commencement. L'idée de l'efficacité de cette parole poétique ancestrale ne peut être dissociée de sa fonction culturelle première : par la louange expressive et véridique, elle assure la «gloire impérissable» (*ākṣiti śrāvaḥ* en védique), c'est-à-dire l'immortalité dans la mémoire des générations futures, notion qui est au cœur de la poétique indo-européenne, comme en attestent les reflets linguistiques exacts de cette formule dans un grand nombre de langues indo-européennes²⁵². L'objet de la louange, divin ou humain, récompense la création de sa personne immortalisée.

²⁵⁰ Voir WATKINS 1995, p.85-93, où la vérité du poète comme force efficace est décrite dans une perspective comparatiste pour les langues indo-européennes.

²⁵¹ Voir GARDNER 1983, p.356, sur l'importance de l'aspect potentiellement idéologique des assertions qu'on peut rencontrer chez les acteurs rituels.

²⁵² Voir WATKINS 1995, p.12-13, 68-84, 173-178, avec références.

Cela explique aussi la crainte de toute parole nocive: elle pourrait avoir l'effet inverse. C'est la raison pour laquelle le rôle des hymnes védiques dans le rituel sera mieux compris sous un angle rhétorique et psychologique: quels effets le poète réussit-il à produire par ses mots dans l'esprit de son auditeur, pour qu'il les croie et s'en rappelle? C'est ce que je vais explorer dans la dernière section, à travers des exemples choisis d'hymnes atharvaniques traduits pour la première fois ici. Mais d'abord, je présenterai une analyse de la structure des quarante hymnes édités et traduits dans le présent travail, afin d'identifier le rôle exact que joue dans les hymnes atharvaniques l'énoncé d'un fait, considéré comme vrai et donc réel dans la bouche du poète.

II.4. Analyse de la structure des hymnes

La «vérité du poète» s'applique en général à tout ce qu'il compose, mais on a vu sous II.2 que l'énigme, énoncé d'un fait dont la vérité est obscure, représente le savoir particulier du poète qui est le plus approprié pour agir sur le monde. Le poète est capable de percevoir²⁵³ les connexions cachées qui relient tout ce qui existe: il sait comment le monde fonctionne, et il peut donc le manipuler. Quelle place l'énonciation de ce savoir tient-elle dans la structure des hymnes? JAMISON (2004) a identifié, pour certains hymnes du Ṛgveda, une structure en «omphalos», c'est-à-dire tournant autour d'une énigme placée au centre de l'hymne²⁵⁴. Je n'ai pu identifier aucune structure de ce type dans les hymnes du livre 3 de la PS, mais la présente enquête permettra de mettre au jour d'autres tendances. La structure de l'hymne entier a été généralement ignorée (et parfois niée) au profit de celle de la strophe individuelle, mais les travaux les plus récents tendent à combler cette lacune²⁵⁵. L'analyse que je présente ici est la première à examiner de manière systématique, sur la base d'un échantillon arbitraire, la place de l'énonciation de la «vérité du poète» dans la structure de l'hymne.

L'échantillon est celui constitué par les quarante hymnes du livre 3 de la Paippalādasamhitā dont je présente une édition avec traduction et commentaire dans la seconde partie de cette thèse. L'échantillon est arbitraire du point de vue du contenu de ces hymnes: ils ont été rassemblés principalement sur un critère formel, à savoir le nombre de strophes, et non sur le critère de leur contenu ou sur celui de leur structure interne²⁵⁶. Il serait d'ailleurs faux d'affirmer que les

²⁵³ Voir GONDA 1963 sur la vision des poètes védiques avec emphase sur le vocabulaire exprimant cette vision.

²⁵⁴ SCHLERATH (1960, p.66) avait déjà noté la tendance à placer l'énigme au centre, comme le rappelle JAMISON à la p.239, note 1.

²⁵⁵ On peut consulter notamment JAMISON 2007 et 2004, KLEIN 2006.

²⁵⁶ Voir sous III.1. La Śaunakasamhitā contient quelques livres thématiques, surtout dans la troisième «grande division» qui contient des livres d'hymnes de mariage et de funérailles, avec une grande partie ayant des parallèles dans le Ṛgveda; voir WHITNEY 1905, p.708-709. Dans la

hymnes du livre 3 forment un genre à part avec une structure anormale par rapport à celle des hymnes des autres livres²⁵⁷. Pour cette raison, les conclusions auxquelles je suis arrivée à partir de l'analyse suivante sont potentiellement valides pour d'autres livres d'hymnes de l'Atharvaveda.

Pour mener cette enquête, je divise tout ce qui est dit dans la strophe et dans l'hymne en deux grandes catégories d'expression: celle qui relève de l'énonciation du savoir du poète (sa «vérité») et celle qui relève de l'action entreprise. La première catégorie d'expression est représentée par l'énoncé d'un fait. Il emploie un verbe au présent ou au passé, sans nuance modale.

La seconde catégorie est représentée par deux sous-types, d'abord les expressions modales: les demandes, les ordres, les souhaits. Elles emploient, par ordre de fréquence, un verbe à l'impératif, au subjonctif²⁵⁸, à l'injonctif, à l'optatif ou au précatif. L'autre sous-type concerne les énoncés qu'on a tendance à qualifier de «performatifs» dans les études védiques, c'est-à-dire ceux qui comportent un verbe transitif à la première personne et au temps présent de l'indicatif, où l'on pourrait considérer que le locuteur effectue quelque chose par le fait de dire qu'il l'effectue. Je reste sceptique quant à la possibilité d'appliquer cette terminologie aux hymnes védiques et de là au rituel védique, comme je l'ai expliqué en II.3. Cependant, j'identifierai les «performatifs explicites» afin de permettre une vision de leur place structurale dans l'hymne. Les expressions modales pourraient, selon le contexte, rentrer dans la catégorie du performatif «implicite»²⁵⁹. Parfois, l'aspect performatif de l'énoncé est renforcé par un mot à l'instrumental qui attire l'attention sur son caractère formel, potentiellement comparable au «par la présente (*hereby*)» d'AUSTIN:

3.8 *praiṇān nudāmi manasā pra cittena pra brahmaṇā* «Je les repousse par l'esprit, par la pensée, par la formule.»

19.4 *kṣiṇāmi brahmaṇāmītrān* «Je détruis les ennemis par la formule.»

28.2 *abhy asya nāma vācā dadhāmi* «J'encercle son nom par la parole.»

37.3.4.9 *etās ta ādhyaḥ pra hiṇomi brahmaṇā* «Je t'envoie ces envies par la formule.»

Paippalādasaihitā, le contenu des hymnes peut parfois jouer un rôle dans l'enchaînement des hymnes à l'intérieur d'un livre; voir GRIFFITHS 2009, p. lxxii-lxxiv.

²⁵⁷ Du moins, par rapport à celle des hymnes des huit premiers livres qui forment la première des trois «grandes divisions» de la PS; voir GRIFFITHS 2009, p. LXXII-LXXIII.

²⁵⁸ Le subjonctif védique peut être traduit par une expression de souhait ou par un temps du futur, selon le contexte. Même si je traduis par un temps du futur en français, je considère que l'énoncé doit être compris comme relevant du domaine de l'espoir, non comme un énoncé factuel ou une prédiction sûre.

²⁵⁹ Voir AUSTIN 1962=1975, p. 71, où il oppose le performatif explicite «je promets que je le ferai» au performatif implicite (ou «primaire») «je le ferai». Les deux phrases actualisent une promesse, et sont donc performatives.

Il faut garder à l'esprit que la division pertinente ici est entre l'expression du savoir du poète, l'énoncé d'un fait (qu'il soit énigmatique ou non), et l'expression qui touche à l'action entreprise, qui peut être de deux types: l'expression modale (impératif, etc.) ou le performatif « explicite » à l'indicatif. J'examinerai d'abord le rôle structural de ces types d'expression à l'échelle de la strophe, puis à l'échelle de l'hymne dans son ensemble. Dans ce qui suit, je donne des paraphrases qui permettront de mieux appréhender le contenu des exemples en question; le lecteur pourra se reporter, pour chaque exemple cité, au texte avec traduction et commentaire figurant dans la partie « Édition » du présent travail.

II.4.1. Au niveau de la strophe

L'énoncé d'un fait peut occuper l'une des deux positions suivantes à l'intérieur d'une strophe (parfois entre deux strophes qui font une unité: 38.1/2 dénote l'unité des strophes 1 et 2 de l'hymne 38): soit (type 1) il s'agit d'un fait qui fournit le contexte à une action, celle-ci prenant la forme d'une expression modale ou d'un performatif explicite; soit (type 2) l'énoncé d'un fait constate le résultat souhaité, lequel découle d'une action. Enfin, un troisième type (3) ne contient aucun énoncé d'un fait.

II.4.1.1. Le type (1)

Ce premier type (63 occurrences dans le livre 3) correspond à la structure définie par BURLINGAME et THOMPSON comme typique de « l'acte de vérité » (voir sous II.3.2): dans la première partie, ou hémistiche, une vérité est exprimée, suivie dans la seconde partie de la strophe d'une expression modale ou performative (THOMPSON 1998, p.141). THOMPSON qualifie les expressions modales de cette seconde partie de la strophe de performatifs [implicites](THOMPSON 1998, p.142); nous les séparerons ici des performatifs explicites à la première personne de l'indicatif. Voici un exemple où l'expression de la vérité prend la forme de l'énoncé d'un fait qui fournit le contexte à une expression modale:

3.1

pumān puṁsaḥ pariḷāto 'śvatthaḥ khadirād adhi |
 sa hantu śatrūn māmakān yānīś cāhaṁ dveṣmi ye ca mām ||
 « Le mâle est engendré du mâle, le figuier de l'acacia. Qu'il (le figuier) tue mes ennemis,
 ceux que, moi, je hais, et ceux qui me [hassent]. »

Le premier hémistiche présente l'énoncé d'une vérité sous la forme d'une énigme: la naissance à partir de deux mâles, fait biologiquement impossible, signifie en réalité que le figuier étrangleur²⁶⁰ tue son ennemi, ce qui justifie

²⁶⁰ Sur le figuier, voir l'introduction à l'hymne PS 3.3 dans la seconde partie de cette thèse, avec référence à l'étude d'EMENEAU 1949.

que le poète lui demande de tuer les siens dans le second hémistiche. Pour comprendre l'énigme, il faut savoir que la naissance du figuier parasite entraîne la mort de son hôte, et que les noms des deux arbres sont grammaticalement masculins : derrière l'image superficielle de la naissance, c'est le combat entre deux mâles qui est évoqué. Au plan matériel, le Kauśikasūtra (48.3) indique que la récitation de cette strophe (ou ŚS 3.6.1) doit être faite en attachant au cou du Yajamāna une amulette faite du bois d'un figuier qui a poussé sur un acacia. Il s'agit d'un cas de transfert analogique tel que décrit par TAMBIAH (1973), où la similarité entre deux objets est évoquée sans que soit perdu à l'esprit l'élément de dissemblance qui existe entre eux. La mise en contact de deux objets représentatifs effectue le transfert symbolique de la qualité qui est au centre de la comparaison :

« Two objects are seen as having resemblances and differences, and an attempt is made to transfer the desirable quality of one to the other which is in a defective state » (TAMBIAH 1973, p. 468).

Les formules infusent leur symbolisme en attirant l'attention sur les aspects pertinents de la comparaison. Le figuier qui pousse sur l'acacia est comparable à un homme qui en tue un autre. Le figuier qui a poussé sur un acacia a tué son ennemi, ce qui est matériellement symbolisé par une amulette faite de son bois. En attachant cette amulette au cou du « client » du rite (le locuteur apparent de la strophe, qui parle à la première personne), qui n'a pas encore tué son ennemi, l'officiant lui transfère la capacité de le faire. Ce genre de transfert analogique joue un rôle dans la conception de la « vérité du poète » ; le poète sait découvrir les analogies pertinentes.

La liste qui suit donne la totalité des exemples du livre 3 appartenant au même sous-type (énoncé d'un fait suivi d'une expression modale, 45 occurrences sur les 63 du type 1). Parfois, une expression emphatique introduit la vérité particulière qui sera énoncée : les locutions « je sais... » ou « je connais... », ou bien la mention du « nom » ou du « secret » d'une entité, ou encore de sa parenté, de ses associés, de son chef. Les paraphrases données ci-dessous expriment le sens global sous-jacent, qui peut avoir été exprimé de façon beaucoup plus énigmatique dans l'original, mais il est vrai aussi que la « vérité du poète » se révèle parfois moins ésotérique que banale. Il arrive aussi que la « vérité » consiste simplement en la description d'un fait récent, comme dans les premiers exemples de cette liste. Toutefois, la plupart des exemples consistent en l'affirmation soit d'une qualité bien connue de la puissance invoquée, soit d'un savoir plus obscur ; en tous les cas, il s'agit d'un fait sanctionné par la voix du poète. En énonçant son savoir, le poète tantôt appuie sa demande, tantôt justifie sa propre légitimité à demander :

- 1.1 « Le pouvoir royal t'est échu ; deviens roi ! »
- 1.5 « Le roi divin Varuṇa t'a choisi ; deviens un avec lui ! »
- 1.7 « Les déesses de la richesse t'ont préparé le chemin ; deviens roi ! »

- 2.2 «L'astérisme de la tête d'antilope est passé sur toi; que la corne d'antilope te guérisse.»
- 2.4 «Les deux étoiles de la délivrance se sont levées; qu'elles te délivrent.»
- 2.7 «Les eaux sont la panacée; qu'elles te guérissent.»
- 3.7 (ordre renversé) «Qu'ils coulent comme un bateau; il n'y a pas de retour pour ceux qui ont été repoussés par l'expulseur.»
- 7.1 «Cent et un démons du tétanos sont sur la terre; que ceci soit le remède contre tous.»
- 7.2 «On connaît l'origine divine des remèdes; ô dieux, faites la guérison comme avant!»
- 7.4 «Les experts attachent au patient une amulette sur un fil; que le démon de la maladie soit châtré par les attaches de son char.»
- 8.6 «Nous te connaissons, ô Sommeil, et ton chef; pars avec tout ce que tu as de mauvais!»
- 10.1 «Les dieux terribles sont en réalité un; qu'ils nous fassent un remède divin.»
- 11.1-6 «Vous, les dieux de l'Est, vous appelez "Lances" et votre arme est le feu; protégez-nous!» (de même pour les dieux des autres directions).
- 13.1 «L'amulette de bois de Parṇa est une force divine qui vainc les rivaux; qu'elle renforce mon autorité.»
- 13.3 «Les dieux ont caché le trésor dans l'arbre; qu'ils me le donnent.»
- 13.5 «L'amulette de bois de Parṇa est montée sur moi; que je sois au-dessus des clans.»
- 14.4 «Les taureaux ont une semence puissante; deviens une vache enceinte!»
- 14.6 «On connaît les parents de l'herbe médicinale; qu'elles t'aident à devenir enceinte.»
- 17.6 «Les eaux coulent des Himalaya vers l'Indus; qu'elles nous ramènent à la vie.»
- 20.3 «Ô maison, tu es le réceptacle des biens matériels et spirituels; puisses-tu attirer la prospérité.»
- 20.5 «Ô maison, tu as été fondée par les dieux; rends-nous prospères!»
- 22.1 «Ô corne, tu es une force divine qui découvre les sorcelleries; exerce cette fonction pour nous!»
- 22.2 «Ô herbe, tu découvres et tu es les démons et les sorciers; exerce cette fonction pour nous!»
- 22.6 «Ton haut prix souligne ton efficacité, ô herbe; fais face aux démons!»
- 27.1 «Prajāpati par une oblation a fait d'Indra un tueur imbattable; par l'oblation sois aussi un tueur imbattable.»
- 30.4/5 «Nous connaissons, ô Sommeil, tes noms secrets qui te lient à la mort; prends, plutôt que nous, l'ennemi méprisant.»
- 32.2 «Les victimes animales vont au ciel; qu'elles soient bénéfiques pour le sacrifiant.»
- 34.9 «Le désir de gagner a créé le monde; puisse Agni inciter à donner même celui qui refuse de donner.»
- 35.2 «Indra donne le succès à qui le lui demande; puissions-nous avoir du succès.»
- 35.3 «Indra a prouvé ses capacités; qu'il soit notre défenseur.»
- 36.3 «Indra n'a pas de pareil; qu'il nous favorise contre les rivaux.»
- 36.4 «Je connais le secret d'Indra; qu'il soit favorable à moi seul.»
- 36.6 «Nous t'appelons toi en premier parmi les dieux; puisses-tu nous faire gagner.»
- 37.1 «Le nom de l'amour est "Souvenir"; ô Souvenir, fais-le se souvenir de moi.»
- 37.2 (ordre renversé) «Torture-le d'envies et confonds-le, ô Désir; cette femme est capable

de le dévoyer.»

37.7 «Les envies sont des éclairs; sois frappé par elles!»

38.1/2 «Le bouc est en réalité une émanation du feu, par lequel les dieux sont allés au ciel; allez au ciel par lui.»

38.4 «On ne détourne pas le regard quand on monte au ciel; que les sacrificants généreux et savants montent au ciel.»

38.5 «Je verse du beurre sur le plat de riz divin qu'est le ciel; puissions-nous aller au ciel.»

38.9 «Les Aṅgiras ont su monter au ciel par le bouc; puissions-nous aussi savoir faire cela.»

38.11 (ordre renversé) «Cuisez le bouc avec cinq gruaux de riz!; les dieux sont parvenus au ciel par la cuisson d'un bouc avec cinq gruaux de riz.»

39.3 «Cette femme t'honore, ô Agni; rends-la enceinte!»

39.4 «Cette femme te verse du beurre clarifié, ô Agni; féconde-là!»

40.2 «La tige du roseau, que l'on croyait symbole viril, est noueuse/impuissante; que ton désir soit noueux/impuissant» (discussion sous II.5.2.1).

40.6 «Le monde mobile s'est arrêté, le vicieux s'est arrêté; puisse ton désir s'arrêter.»

L'énoncé d'un fait ne sert pas uniquement de contexte à une expression modale, même si c'est de loin le cas le plus courant. Il peut aussi servir de contexte à un performatif «explicite». La liste suivante contient les 18 occurrences de ce sous-type dans le livre 3:

2.5 «Je connais le remède pour l'affliction provenant d'une boisson empoisonnée; je détruis l'affliction.»

7.3 «Au temps de Manu on châtrait les bœufs à mains nues; je châtre la maladie comme un professionnel.»

15.1-4 «(Références mythiques concernant la terre); j'extrait de la terre un antidote au poison.»

36.1 «Je rentre à la maison avec des cadeaux; je gagne le cœur des habitants.»

24.1-6 «L'Est est protégé par Agni avec le serpent noir et les Āditya; nous plaçons l'ennemi dans la gueule de ce serpent» (de même pour les autres directions).

29.1 «Tu es l'égal des dieux, ô herbe; donc nous nous adressons à toi.»

30.1 «On s'acquitte des dettes en les repayant; nous nous acquittons des crimes en les transférant à l'ennemi.»

30.2 «Les dettes se sont accumulées; nous envoyons la culpabilité à l'ennemi.»

30.3 «Le mauvais sommeil est l'agent de la mort; nous l'envoyons à l'ennemi.»

39.6 «Agni a sauvé l'avorton; avec lui, nous les brahmanes fécondons la femme stérile.»

II.4.1.2. Le type (2)

Dans le deuxième type, l'énoncé d'un fait constate le résultat d'une action (22 occurrences en tout dans le livre 3). Ce résultat exprimé peut faire suite à une expression modale ou performative antérieure; dans les quatre premiers

exemples, une même racine verbale joue un rôle à la fois dans l'expression modale et dans le constat du résultat :

- 5.1/2 *sa cittāni mohayatu* «Qu'il confonde les pensées» > *agnir amūmuhat...cittāni* «Agni a confondu les pensées» (impératif > aoriste).
 6.2 *mṛdata* «Ayez pitié!» > *amīmṛdan* «Ils ont eu pitié» (impératif > aoriste).
 12.8/9 *kravyādānī samayantv agnīm* «Qu'ils apaisent le feu carnivore» > *sānto agniḥ kravyād...tānī kravyādām aśīsamam* «le feu carnivore est apaisé...j'ai apaisé le feu carnivore» (impératif > participe passé, aoriste).
 40.4/5 *tyajanānī pitaro dadhan* «Puissent les ancêtres m'accorder le renoncement» > *tenāham anyeṣānī striyo atyākṣam* «Par cela, j'ai renoncé aux femmes des autres hommes» (nom dérivé de *tyaj-* «renoncer» comme objet du subjonctif de *dhā-* «accorder» > aoriste de *tyaj-*).
 9.2-6 «J'appelle telle divinité à tuer le venin; le venin est inefficace.»
 16.6 «Je te redonne ton poison, ô serpent; tu crois m'avoir mordu, mais mordu par moi, tu n'espères pas t'échapper.»
 17.5 «Que tes blessures se referment; le soleil levant a fait disparaître l'inflammation.»
 28.2/3 «J'encercle son nom par la parole, puissé-je l'attraper; son esprit est fixé sur moi.»

On peut aussi rencontrer la combinaison de (1) et de (2), où l'énoncé d'un fait sert de contexte à l'énoncé d'un autre fait qui résulte du premier; aucune expression ni modale ni performative n'intervient :

2.1

- hariṇasya +raghuṣyado adhi śīrṣaṇi bheṣajam |
 *sa kṣetriyaṇī viṣāṇayā *viṣūcinam aṇīśat ||
 «Sur la tête de l'antilope qui court vite il y a un remède. Au moyen de sa corne, il a fait disparaître le *kṣetriya* dans toutes les directions.»

On affirme le fait que la corne de l'antilope est un remède, suivi du constat que l'antilope a ainsi banni la maladie. Le contexte de l'hymne comporte également un plan astrologique où l'astérisme «tête d'antilope» est l'agent de la guérison. De même :

- 4.5/6 «Les eaux sont en réalité des déesses, du beurre, et elles m'ont ramené à la vie; je vois, entends, et goûte les eaux dans une expérience synesthésique sublime.»
 9.7 «J'ai saisi le nom de toutes les destructrices du venin; le venin est absolument inefficace.»
 13.4 «Les dieux de la royauté ont donné l'amulette de Parṇa; je le porte plein de charisme, pour vivre longtemps.»
 16.2-3 «Tu as blessé (*ahīnsūh*) Soma/le brahmane; tu es blessé par Soma/la formule (*soma-/brahma-hīnsito 'si*).»
 17.3 «La vie nous est revenue; je t'ai guéri»²⁶¹.

²⁶¹ Ordre renversé? Le premier hémistiche exprime, à la première personne, le retour à la vie du

29.3/4 «J'ai saisi son esprit; ton esprit est fixé en moi.»

38.7/8 «Les brahmanes ont suivi leur offrande sur le dos du ciel; depuis le dos du ciel, je suis allé vers le soleil.»

On peut enfin citer quelques passages où l'énoncé d'un fait est séparé de la déclaration du résultat par une expression modale/performative intermédiaire, c'est-à-dire que l'énoncé d'un fait sert de contexte à une action dont on constate immédiatement le résultat (3 étapes) :

2.5/6 «1, Je connais le remède; 2, je détruis la maladie; 3, la maladie est partie au moment où le soleil éclipe les étoiles.»

6.2 «1, Vous êtes puissants pour aider; 2, ayez pitié!; 3, ils ont eu pitié.»

7.5/6 «1, Le démon-maladie est détruit par les attaches de son char; 2, l'ayant détruit, ô amulette, je t'attacherai au patient pour détruire les démons-maladies; 3, les démons-maladies disparaîtront dans leurs chars.»

9.1 «1, Les eaux sont le cheval tueur de serpents; 2, je les verse pour tuer le venin; 3, le venin est inefficace.»

12.8/9 «1, Nous invoquons tous les dieux; 2, qu'ils apaisent le feu carnivore; 3, le feu carnivore est apaisé, je l'ai apaisé.»

II.4.1.3. Le type (3)

Ce dernier type concerne la grande majorité des strophes, celles qui n'incluent aucun énoncé d'un fait à l'indicatif du tout (toutes celles donc qui ne rentrent pas dans les deux types précédents). La majorité d'entre elles ne contient que des impératifs ou assimilés; c'est-à-dire que les demandes, les ordres, les souhaits et les espoirs alternent sans qu'aucune constatation d'un fait n'intervienne. Mais on peut identifier une structure où un énoncé performatif fournit le contexte à une expression modale à l'intérieur de la même strophe (19 occurrences dans le livre 3) :

1.8 «Nous te faisons approcher avec une oblation; Indra t'assujettira le peuple.»

14.5 «J'accomplis le rite de Prajāpati pour toi; sois enceinte d'un fils.»

19.4 (ordre renversé) «Que les ennemis soient inférieurs; je les détruis par la formule et je mène mes hommes à la victoire.»

19.5 «J'aiguise leurs armes, je renforce leur royaume; que leur souveraineté soit éternelle, que les dieux promeuvent leurs desseins.»

19.6 «J'aiguise vos armes; tuez les ennemis aux armes inefficaces.»

20.1 «Je fixe solidement le poteau central de la maison; puissions-nous y résider en sécurité.»

21.5 «Je t'unis au dieu Indra; il fera de toi le roi unique.»

patient, mais le second hémistiche constitue le résultat, à la première personne également, adressé au patient par le médecin qui est parvenu à le guérir, constat qui logiquement aurait dû précéder la mention de la guérison du patient.

- 23.5/6 «J'unis votre pensée; que votre pensée soit unie.»
 26.4 «J'appelle les gens de la maison; qu'on me reconnaisse.»
 28.2 «J'encercle son nom par la parole; puissé-je l'attraper.»
 28.4 «Nous lui donnons le mal d'amour; pour qu'il languisse après toi.»
 34.7 «Nous invoquons les dieux; puisse tout le monde nous être bienveillant.»
 35.2 «Nous invoquons Indra; ô Indra, tue les ennemis.»
 36.2 «Nous te fortifions, ô Indra; viens de notre côté.»
 37.8 «Je te remplis d'envies; qu'elles t'obsèdent.»
 37.3,4,9 «Je t'envoie les envies avec la formule; elles te tortureront.»
 39.1 «Je redonne des forces à la femme qui a fait une fausse couche; le dieu Agni la restituera à son mari.»

Neuf strophes encore sont entièrement dédiées à un énoncé performatif avec ses compléments:

- 2.3 «Nous détruisons la maladie par l'astérisme à quatre étoiles.»
 3.8 «Je les repousse par l'esprit, par la pensée, par la formule.»
 14.1 «Je détruis ce qui te rendait stérile, je l'éloigne de toi.»
 15.5-6 «J'extraits de la terre un antidote au poison.»
 17.4 «Je te libère du mal envoyé par les dieux.»
 19.2 «Je renforce notre pouvoir, je tranche les bras des ennemis, je fortifie nos hommes.»
 29.2 «Je déterre cette herbe qui fait revenir celui qui est parti.»
 30.7 «Ayant tracé un cercle de protection j'expulse le mal vers l'ennemi.»
 34.2,6 «Nous appelons les dieux à l'aide.»

II.4.2. Au niveau de l'hymne

Ici sera examiné le rôle des trois types pour ce qui concerne l'hymne dans son ensemble.

II.4.2.1. Le type (1)

Le livre 3 contient dix-sept hymnes²⁶² sur quarante qui présentent une structure parallèle à celle du type (1) pour la strophe. L'énonciation de la vérité concerne des faits qui servent à contextualiser et à justifier des expressions modales/performatives; le résultat n'est pas décrit ou constaté comme dans les hymnes dont on vient de discuter.

Certains hymnes ayant cette structure commencent par l'énoncé d'un fait, mais tout ce qui suit, le corps de l'hymne, consiste en expressions modales ou performatives. La première strophe est le lieu privilégié pour l'énoncé d'un fait plus ou moins énigmatique qui donne le contexte de tout le reste de l'hymne. L'hymne 1 commence par l'énoncé «le royaume t'est échu», affirmation initiale sur laquelle se fondent les exhortations qui suivent dans le reste de l'hymne

²⁶² 1, 3, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 19, 20, 22, 24, 25, 27, 30, 37.

en faveur de l'élection du roi et de son établissement sur le trône. Dans les strophes 5, 6 et 7 interviennent quelques énoncés additionnels qui affirment que les dieux ont choisi de soutenir le roi en question, mais l'accent reste mis sur les expressions modales. L'hymne se termine par un énoncé performatif prononcé par l'officiant afin de conclure la consécration par une oblation, suivi d'un souhait pour le succès.

L'hymne 3 commence par l'énonciation d'une vérité énigmatique au sujet du figuier, citée plus haut, mais tout le reste de l'hymne consiste en expressions modales visant la mort des ennemis. Les strophes finales, 7 et 8, forment une unité à part qui conclut l'hymne par des performatifs, et qui introduit un geste rituel additionnel destiné à faire couler un bateau symbolique.

L'hymne 10 commence, dès le premier hémistiche de la première strophe, par un énoncé concernant le dieu de la mort, mais le reste de l'hymne n'est composé que de demandes adressées à ce dernier ainsi qu'à ses associés. De la même manière, les deux premières strophes de l'hymne 27 affirment l'autorité du roi en faisant de son couronnement un récit mythologique, mais le reste de l'hymne n'est composé que de demandes en faveur de son succès martial. L'hymne 37, long charme d'amour composite, appartient au même type: il commence par deux strophes du type (1), où l'on s'adresse au dieu de l'amour en lui rappelant la connexion entre son nom et le pouvoir qui est le sien de rappeler le sujet à l'objet de son désir; le pouvoir séducteur du sujet y est également affirmé. Ces deux strophes, qui ne contiennent pas le mot clef «envies», sont en cela séparées du reste de l'hymne (les strophes 3 à 9), où un grand nombre d'énoncés performatifs se mêlent à des impératifs. La richesse des épithètes employées pour qualifier les envies est peut-être encore une manière d'exposer la vraie nature de l'objet que le poète connaît de façon privilégiée.

D'autres hymnes, en revanche, voient la majeure partie de leur contenu consacré à l'exposition du savoir. L'hymne 8 est une louange au Sommeil divinisé, qu'il célèbre, dans les strophes 1 à 4, en exposant sa connexion avec la mort; des demandes ne lui sont adressées que dans les deux strophes finales, qui appartiennent chacune au type (1) au niveau de la strophe. L'hymne 25, qui comporte 14 strophes, se divise en réalité en deux parties comme l'a montré SELVA (2019), dont chacune suit le modèle suivant: les strophes 1 à 5 exposent un savoir ésotérique sur le bœuf de trait qui se clôt à la strophe 6 par une demande pour accéder au ciel; les strophes 7 à 12 font de même pour les nuits de la session rituelle, et se terminent par deux «strophes» (13-14) qui mêlent expressions modales et éléments de prose exégétique.

D'autres hymnes encore appartiennent au type (1) en ce qu'ils sont entièrement composés de sous-structures du type (1). Les hymnes 11 et 24 sont des litanies aux dieux des directions de l'espace; ils forment une sorte de catalogue de leurs noms et de leurs armes, dont chacune des strophes appartient au type (1). Tout se passe comme si la connaissance de ces noms permettait au locuteur de s'adresser aux dieux en question, dans le cas du premier hymne, pour demander leur protection, dans le cas du second, pour

leur offrir l'ennemi comme victime au moyen d'un énoncé performatif « nous plaçons l'ennemi dans la gueule de ce serpent ».

L'hymne 15 fonctionne de manière identique: dans cet hymne, la connaissance de la mythologie de la terre permet l'extraction de la glèbe qui servira d'antidote au poison, avec un refrain performatif. L'hymne 7, qui évoque les mésaventures sur leurs chars des démons associés au tétanos, ne possède pas de refrain, mais fait de la même façon alterner l'énoncé d'un fait avec une expression modale/performative, sans explicitement constater de résultat. La même chose s'observe dans un certain nombre d'autres hymnes: 13, pour doter le roi de charisme au moyen d'une amulette divine; 14, pour la conception d'un fils; 20, pour fonder une maison; 22, pour détecter et bannir démons et sorciers; 30, pour rejeter le mauvais sommeil sur l'ennemi.

L'hymne 19 peut être divisé en deux parties égales: les trois premières strophes forment une unité du type (2), où l'on trouve la séquence complète « fait > performatif > déclaration du résultat »: « 1, Mes pouvoirs sont aiguisés au service de ceux dont je suis le chapelain; 2, j'aiguise leur force, je tranche les bras des ennemis, je nous mène à la victoire; 3, ceux dont je suis le chapelain sont plus aiguisés que les armes des dieux ». Quant à la seconde moitié de l'hymne, elle présente un mélange d'expressions modales et performatives qui, tout en reprenant l'idée d'aiguiser les armes et la force de l'armée, se concentre sur les exhortations à attaquer les ennemis et à triompher d'eux.

II.4.2.2. Le type (2)

Dans l'exposition du type (2) au niveau de la strophe, on aura remarqué le nombre élevé d'exemples portant sur une unité de deux strophes. Ce fait suggère que l'énoncé qui constate le résultat a un rôle structural situé au niveau de l'hymne dans son ensemble plutôt qu'au niveau de la strophe. Onze hymnes²⁶³ sur les quarante du livre 3 présentent une structure parallèle à celle du type (2) pour la strophe: l'hymne présente, souvent à la fin, une constatation du résultat auquel concourent tous les autres éléments de l'hymne, qu'ils soient de l'ordre du fait ou de l'expressions modale/performative. Quelle que soit l'importance de ces éléments, ils restent soumis au résultat final.

Le corps de l'hymne est parfois consacré à l'exposition de ce que le poète sait de l'être invoqué, et peut apparaître comme une sorte de louange. Dans l'hymne 4, les quatre premières strophes font la louange de l'eau au moyen de jeux étymologiques sur ses différents noms, tandis que les deux strophes finales décrivent l'exaltation et la revivification du locuteur qui en boit, ce qui correspondrait au résultat attendu du rite.

L'hymne 9 est comparable, mais la partie qui constitue l'exposition, caractérisée par six strophes avec refrain, contient l'appel à l'aide contre le poison d'un certain nombre de divinités, et le savoir qui y est exposé concerne

²⁶³ 2, 4, 9, 12, 16, 17, 28, 29, 38, 39, 40.

plus les divinités invoquées que la cible (le poison). Ces six strophes constatent dans le refrain l'inefficacité du poison dans le refrain. La dernière strophe 7 constitue également une constatation: le locuteur a pris le pouvoir sur le poison par la connaissance des noms de celui-ci, et le poison est devenu inefficace. Il est difficile de savoir si la transgression de la norme de six strophes maximales s'est faite par l'ajout d'une des strophes comportant le refrain, aisément reproductibles, ou par l'ajout de cette dernière strophe qui donne à la litanie son «résultat».

Dans l'hymne 12, les strophes 1 à 7 sont consacrées à la description de toutes les origines et fonctions du dieu du feu Agni; elles ont donc pour fonction d'exposer le savoir du poète, tout en vouant à chaque fois au dieu une oblation au moyen d'un refrain (verbe à l'impératif: «que cette oblation lui soit offerte»). La strophe 8 est du type (1): ayant invoqué un nombre de divinités, on leur demande d'apaiser le feu. La strophe 9, finale, est du type (2): elle exprime le résultat avéré de toute l'activité précédente, à savoir l'apaisement du feu. L'hymne dépasse le nombre de six strophes maximales imposé par le format du livre 3: on a manifestement multiplié librement les strophes avec refrain afin de grossir le nombre de vérités au sujet d'Agni, ce qui a étoffé l'hymne²⁶⁴.

L'hymne 16 est presque entièrement composé d'énoncés énigmatiques qui tous constatent la défaite du serpent. Une seule phrase «performative» figure à la fin de l'hymne («je te redonne ton poison»), là encore suivie encore du constat du succès de cette action.

D'autres hymnes ont un aspect mixte, et ne situent pas nécessairement le résultat à la fin de l'hymne. Dans l'hymne 2, les strophes 1 à 5 enchaînent trois structures du type (1): «1, fait > impératif, performatif; 2, fait > impératif; 3, fait > performatif», mais l'hymne se termine, à la strophe 6, par le constat du résultat: la maladie est partie. La septième strophe, avec son impératif demandant aux eaux de guérir le patient, apparaît superflue dans la mesure où les eaux ne participent pas à la guérison décrite dans le reste de l'hymne.

De la même façon, même si l'hymne 17 se termine par une strophe du type (1), soit par une expression modale, il appartient sans doute plutôt aux hymnes qui présentent une progression vers un résultat constaté. Il commence par l'exposition du savoir du poète à propos de l'herbe médicinale et de la figure du médecin. Au milieu de l'hymne (strophe 3), on constate le succès de l'opération sur les blessures. Suivent encore quelques impératifs, mais finalement la strophe 5 constate la destruction des affections restantes par le soleil. La dernière strophe décrit l'origine géographique des eaux et leur demande de ranimer le patient; la présence de cette strophe ne change rien au fait que l'hymne est tourné vers le constat d'un résultat.

De même, l'hymne 39 consiste largement en exhortations adressées au dieu Agni visant à déclencher une nouvelle grossesse chez une femme après une fausse

²⁶⁴ Les strophes à refrain 5 à 7, par exemple, suivent moins parfaitement le modèle des quatre premières strophes à refrain, peut-être plus authentiques.

couche, avant de conclure à la strophe 5 par le constat du résultat à la première personne «j'ai déposé la semence», qui pourrait renvoyer aux mots d'Agni lui-même. La strophe 6 contient une référence énigmatique à un mythe auquel il est fait allusion dans la première strophe, et affirme à la première personne le pouvoir efficace des brahmanes. Venant après la déclaration du dieu, cette dernière strophe semble attribuer la responsabilité du résultat aux officiants.

L'hymne 38, pour rejoindre le ciel au moyen du sacrifice d'un bouc, est long de onze strophes; il fait alterner descriptions ésotériques et expressions modales et performatives. Il présente le constat du résultat à la strophe 8, à savoir l'arrivée au ciel; ce résultat, même s'il est suivi de prières additionnelles et d'une dernière strophe en prose exégétique, est présenté comme définitif.

Les charmes d'amour que sont les hymnes 28 et 29 ont en commun de situer la constatation du résultat exactement au milieu de l'hymne de six strophes, au moyen de la même formule: *mayy asya mana āhitam* «son esprit est fixé en moi» en 28.3d, et *mayi te mana āhitam* «ton esprit est fixé en moi» en 29.4a. L'hymne 28 entoure cette formule d'expressions modales, et se termine dans les deux dernières strophes par une description de l'herbe employée. L'hymne 29 peut se diviser en deux moitiés de trois strophes, dont la première présente la structure complète du type (2): «fait > performatif > constat du résultat»: «1, Ô herbe, tu es l'égale des dieux, donc je m'adresse à toi; 2, je te déterre, toi qui fais revenir celui qui part; 3, j'ai saisi son esprit». Suite à cela, la strophe 4 commence par la formule commune à l'hymne 28, et le reste de l'hymne consiste en expressions modales. Malgré la position inhabituelle du résultat au centre de l'hymne, ces hymnes paraissent bien appartenir au type (2).

II.4.2.3. Le type (3)

Douze hymnes²⁶⁵ sur quarante ont une structure parallèle au type (3), en ceci que l'énoncé d'un fait n'y joue aucun rôle, ni pour le contexte, ni en tant que résultat. S'enchaînent en grand nombre les demandes et les souhaits, exprimés au moyen de verbes modaux, parfois ponctués par un énoncé performatif. Ce sont pour la plupart des hymnes liés au roi ou au culte solennel, qui reposent sur la réputation du dieu invoqué. Les éléments de louange qui peuvent être présents sont simples et directs; ils se limitent généralement à des épithètes et ne relèvent pas de l'exposition d'un savoir ésotérique. Les hymnes 5 et 6 sont des prières au dieu Agni en temps de guerre. Les hymnes 18, 21, 23, 31, 33, 34, 35 et 36 visent à renforcer l'autorité et le pouvoir guerrier du roi. Les hymnes 32, 33 et 34 sont parallèlement employés dans le culte solennel des autres traditions védiques.

L'hymne 26, pour celui qui rentre à la maison après une absence prolongée, sort de ce cadre solennel, et contient un plus grand nombre d'énoncés à la première personne: strophe 1 «Je rentre à la maison avec des cadeaux; je gagne

²⁶⁵ 5, 6, 18, 21, 23, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 36.

le cœur des habitants», 2 «Qu'on me reconnaisse», 3 «N'ayez pas peur», 4 «J'appelle les gens de la maison; qu'on me reconnaisse», 5 «On a invoqué tout ce que la maison contient», 6 «qu'elle soit toujours prospère et sûre».

II.4.3. Conclusions

Au niveau de la strophe individuelle, une structure récurrente majeure a pu être identifiée: celle du type (1) (63 strophes sur 278, un peu moins d'un quart du livre 3), où l'un des hémistiches constitue l'énoncé d'un fait et l'autre comporte une expression modale (45 sur 63) ou performative (18 sur 63). Les strophes individuelles du type (2) sont minoritaires (maximum 22 sur 278), mais elles sont souvent particulièrement emphatiques, avec des figures étymologiques qui relient les deux parties de la strophe de manière appuyée.

Mais la majeure partie des strophes du livre 3 ne relèvent ni du type (1) ni du type (2), c'est-à-dire qu'aucun énoncé d'un fait contextuel ou résultatif n'y est attesté (193 sur 278). Parmi celles-ci, dites du type (3), la majorité sont composées uniquement d'expressions modales (165 sur 193), et une minorité contiennent aussi ou exclusivement des énoncés performatifs «explicites» (28 sur 193). On peut identifier une sous-structure du type (3) où l'un des hémistiches constitue un énoncé performatif «explicite» à la première personne de l'indicatif, et l'autre une expression modale (19 sur 193).

Au niveau de l'hymne, le tableau est différent: les hymnes du type (3), dont la structure ne tourne pas autour de l'énonciation de la vérité, sont minoritaires (12 sur 40). L'énonciation de la vérité fait partie de la structure de la majorité des hymnes (28 sur 40), que ce soit sous la forme du type (1) (17 sur 40), où l'énoncé d'un fait sert de contexte à l'hymne, ou sous la forme du type (2) (11 sur 40), où le résultat est constaté comme s'il s'agissait d'un fait accompli. Le fait contextuel occupe le plus souvent le début de l'hymne, et le résultat le plus souvent la fin. On a vu que presque tous les hymnes du type (3) concernent le roi ou le culte solennel des autres traditions védiques: ils sont donc liés à des événements publics ayant une grande importance sociale. Il s'agit là d'une différence structurale, qui dépasse la question du contenu, avec les hymnes liés à des rites visant des buts personnels, parmi lesquels ceux du rituel hostile, emblématique de l'Atharvaveda.

Ainsi, dans la grande majorité des cas, le savoir du poète sert à contextualiser, et par là à justifier les demandes et les actions. L'énonciation de la vérité précède généralement l'impératif ou le performatif à l'indicatif présent, lesquels tirent leur sens de cette vérité. Cette structure pourrait être réduite au raisonnement suivant: «Telle chose est ainsi, donc je demande/fais ceci». Dans relativement peu de cas, l'énoncé de la vérité représente le constat du résultat souhaité, ce qui aurait pu être tenu pour un critère pertinent de la performativité d'un hymne. Il y a peu d'indications que la seule déclaration du poète suffise à accomplir le but souhaité. Toute demande, toute action doit être argumentée. Le seul scénario qui parfois dispense de la nécessité de

présenter des arguments, de faire preuve d'un savoir particulier, est celui où interviennent des dieux majeurs dont le pouvoir est bien connu: les hymnes de ce genre, concernant le roi ou le culte solennel, sont plus riches en verbes impératifs qu'en savoir ésotérique.

Ces données suggèrent que le pouvoir des mots n'est en réalité pas lié, chez les prêtres-poètes qui composent les hymnes, à une conception de la forme phonique (ou mentale?) du mot comme étant dotée par nature d'une force intrinsèque, mais que ce pouvoir découle des effets que peut avoir le discours des poètes sur leurs interlocuteurs dans un contexte donné: les poètes conçoivent que leur parole est finalement assujettie aux conditions de sa réception. Il convient pourtant d'avoir une idée large de ce que peut être un interlocuteur, car, plus qu'aux humains, on s'adresse dans les hymnes aux objets, aux abstractions, aux dieux et aux démons: tout ce qui existe est doté d'une intelligence capable de comprendre les signes linguistiques. Il n'y a aucune raison de douter des croyances des acteurs védiques dans les dieux, démons, et autres puissances invisibles personnifiées auxquelles ils s'adressent dans les hymnes.

La présence de performatifs «explicites» tels que 19.4 «Je détruis les ennemis par la formule», 28.2 «J'encercle son nom par la parole» ne peut pas être considérée comme un argument en faveur de la performativité générale du rite dans lequel ils s'insèrent, car ils font partie de structures plus larges qui doivent être prises en compte: l'hymne, le rite, la société. Ces énoncés appartiennent aux hymnes du type (1) (19 et 37) et (2) (28), dans lesquels interviennent d'autres éléments, tels qu'un grand nombre d'impératifs adressés à «toi» (la personne qu'il s'agit d'influencer) mais aussi à des dieux et à des abstractions, ainsi que l'exposition d'un savoir qui renforce ces appels à des forces extérieures. Il y a beaucoup plus à dire, d'ailleurs, sur la structure de ces hymnes que ce qui ressort de l'analyse ci-dessus. Il s'agit de créations verbales²⁶⁶ qui représentent un effort calculé visant à susciter une réponse chez l'interlocuteur, que celui-ci soit une maison, un démon du tétanos ou une assiette de riz au beurre. Cet effort prend en définitive la forme d'un discours tenu devant un public, comme l'a bien noté Tatyana ELIZARENKOVA pour le *R̥gveda*²⁶⁷. Il n'est aucun hymne védique qui, à un moment ou à un autre, ne s'adresse directement à un être extérieur à la deuxième personne. S'il est vrai que la réponse de l'interlocuteur n'est pas toujours rapportée, encore faut-il préciser que la réponse à laquelle on s'attend est en réalité une action: que l'interlocuteur se comporte comme on lui demande de se comporter. Ce sont des hymnes dans lesquels la rhétorique joue un rôle évident: on qualifierait certains hymnes de «discours rhétoriques en vers» plutôt que de «poèmes». Une interprétation rhétorique de ces hymnes rend compte de leur complexité

²⁶⁶ Ou bien des «discours sacrés» comme le dit PINAULT (2014, p.223).

²⁶⁷ ELIZARENKOVA 1992, p.70. Elle cite l'influence de Roman Jakobson dans son travail sur l'hymne védique comme «message».

tout en ouvrant des possibilités d'interprétation pragmatique dans le cadre rituel, tandis que l'interprétation performative les réduit à une perspective mécanique qui prend au pied de la lettre la prétention des poètes à affirmer comme réel ce qui n'est que souhaité, comme si le rite était une machine. Le rite qui emploie ce genre d'hymnes, avec les objets et les gestes adéquats, vise un but pratique supposé se réaliser par la suite, mais qui n'a rien d'automatique.

À l'inverse des hymnes qui témoignent d'un combat contre les forces hostiles que sont les rivaux et sorciers, démons et maladies, les hymnes de consécration sont les plus susceptibles de donner lieu à des interprétations performatives²⁶⁸. Ici, on exhorte le sujet à assumer le statut de roi, en insistant sur l'assentiment formel des personnes autorisées, les clans (ou leurs chefs) et les dieux. Il s'agirait donc effectivement d'un changement de statut conventionnel, opéré par le biais d'un rite qui en quelque sorte ratifie ce changement. Pourtant, l'accent mis dans la majorité des hymnes royaux sur l'asservissement des prétendants rivaux, ainsi que sur le renforcement de l'autorité de la personne du roi sur le peuple, suggèrent une situation d'instabilité politique permanente dans laquelle les chefs locaux se disputent le pouvoir à tour de rôle. Il est difficile d'estimer le poids conventionnel qu'avait tel ou tel rite de consécration quand les conquêtes militaires effectives, qui faisaient vraisemblablement partie du quotidien des chefs védiques, devaient compter pour autant en termes de légitimation. La question mériterait une enquête à part.

II.5. La ruse poétique et rhétorique

Comme l'explique JAMISON (2007, p. 109), l'innovation dans le *R̥gveda* concerne surtout la structure et le style, car le sujet à traiter se limite largement à la description des dieux et du rituel. À l'époque de la production active d'hymnes, le poète était chargé de créer un nouvel hymne à chaque nouvelle commande, même si le sujet était le même pressurage de Soma pour le dieu Indra que la fois précédente. Le public, ayant bien en tête cet arrière-fond thématique, pouvait suivre mieux que nous le faisons les distorsions surprenantes de formules bien connues, les allusions obscures à des récits maintes fois racontés. Parfois, l'innovation est subtile: tout l'enjeu est de détecter l'irrégularité, pour reprendre la caractérisation de Werner KNOBL (2009), qui fait la subtilité d'un nouvel hymne. Il convient donc de reconstruire à chaque fois le contexte et les attentes avec soin, d'autant plus quand la finesse du passage en question repose sur les jeux de mots et le renversement des attentes. Pour les traits caractéristiques de la stylistique des poètes védiques, on peut consulter notamment l'ouvrage

²⁶⁸ Quand TAMBIAH (1973, p.467) propose sa nouvelle interprétation performative des rites magiques, c'est effectivement la cérémonie d'installation du chef qu'il prend pour exemple, et non l'un des rites de guérison dont il vient d'analyser le principe de transfert analogique, qui selon lui discrédite l'interprétation du rituel à la lumière de la notion de causalité. Aurait-il malgré tout senti que la recherche d'un effet de guérison réel s'accommodait mal de l'interprétation performative?

aussi synthétique qu'innovant de Tatjana ELIZARENKOVA (1995), qui repose en partie sur le travail de THIEME (1972), BENVENISTE (1968), GONDA (1949, 1959a et b, 1960) et RENO (EVP 1955-1969).

II.5.1. L'interlocuteur divin

Selon ELIZARENKOVA, l'analyse du style des hymnes védiques ne peut pas être séparée de celle de leur rôle rituel de communication avec la divinité. Cet aspect est également souligné par PINAULT dans son exposé de «la structure de la prière indo-européenne» (2014, p.231-234); il qualifie les hymnes du Ṛgveda de «discours sacrés». La nouveauté de l'hymne a pour fonction d'attirer l'attention du dieu, afin qu'il refasse ce qu'il a toujours fait par le passé, dans une vision cyclique du monde déjà mentionnée sous I.6. ELIZARENKOVA (article de 1992, p.71) affirme que cette conception de la nouveauté, intimement liée, paradoxalement, à la perpétuation d'actes ancestraux, et surtout à l'idée que le contact avec le dieu nécessite d'être non seulement renouvelé mais rénové, ne s'applique qu'aux hymnes de louange classiques du Ṛgveda; elle en exclut explicitement les «incantations». En réalité, cette conception informe de manière évidente la stratégie du poète atharvanique des «incantations»: le modèle des exploits légendaires des dieux et des ancêtres est constamment présenté comme étant au fondement d'une vérité sur laquelle s'appuie le présent effort rituel. Dans un hymne contre le démon du tétanos, cette stratégie est formulée explicitement:

PS 3.7.2cd

yathābhicakra devās tathāpi kṛṇtā punaḥ ||

«Tout comme vous avez exécuté [la guérison auparavant], ô dieux, faites de même encore une fois!»

Un autre passage prête des contours mythiques plus détaillés au remède des dieux contre le tétanos, une amulette en bois appelée Jaṅgiḍa:

PS 11.4.1

indrasya nāma gr̥hṇanta ṛṣayo jaṅgiḍam daduḥ |

devā yañ cakrur bheṣajam agre viṣkandhadūṣaṇam ||

«Saisissant le nom d'Indra, les sages ont donné le Jaṅgiḍa, le remède que les dieux ont créé à l'origine, la perte du tétanos.»

On peut comparer le passage suivant du Ṛgveda, où le verbe *púnaḥ kar-* «faire à nouveau, recréer» décrit l'action des dieux jumeaux, les Aśvin, qui rétablissent la santé:

ṚV 10.39.8ab

yuvāñ viprasya jaraṇām upeyūṣaḥ púnaḥ kalér akṛṇtām yúvad váyah |

«Vous deux, vous avez recréé la jeune vitalité pour Kali, poète inspiré qui s'était approché de la vieillesse.»

Dans le Ṛgveda comme dans l'Atharvaveda, l'être interpellé est abordé selon la même stratégie: on lui décrit sa nature, sa manière habituelle de se comporter — c'est-à-dire, qu'on lui présente la version souhaitée de sa nature, modifiée par analogie — dans le but de l'exhorter à accomplir l'acte qui lui est «naturel». Dans l'Atharvaveda, simplement, cette stratégie est étendue à d'autres entités que les dieux majeurs, et ce de deux façons différentes.

II.5.1.1. Le réemploi d'un mythe connu

On peut mettre une situation actuelle en parallèle avec un récit mythique bien connu, en identifiant les éléments de la situation actuelle à ceux du mythe. L'instance présente est assimilée à un événement du récit mythique, et se transforme ainsi en fait accompli. Si l'on prend simplement les hymnes du livre 3 de la Paippalādasamhitā, en laissant de côté ceux qui ont des parallèles dans les Ṛg- et Yajur- Veda, cette tendance ne fait pas de doute: il serait difficile de trouver un hymne contre les serpents qui ne tire pas parti du mythe fondamental d'Indra, héros tueur du serpent Vṛtra, ainsi que de celui, plus obscur, du cheval Paidva; les hymnes 9 et 16 ne font pas exception. Les mythes d'Indra libérant les eaux sont exploités dans l'hymne 4 aux eaux médicinales, ainsi que dans tous les hymnes royaux et martiaux. Ces derniers identifient de manière plus ou moins explicite le roi avec Indra, roi divin associé aux temps de guerre, et parfois avec Varuṇa, roi divin associé aux temps de paix, ainsi qu'avec le dieu soleil, au point qu'il est souvent difficile, mais c'est là une difficulté voulue par le poète, de dire qui du roi ou du dieu est le destinataire des exhortations. Le mythe du «bouc émissaire» divin, Trita Āptya, est exploité dans les hymnes 8 et 30 pour rejeter le (mauvais) sommeil, manifestation de la culpabilité, sur l'ennemi. Le mythe de la terre sauvée par le sanglier, récit d'un avatar de Viṣṇu bien connu aujourd'hui, joue un rôle essentiel dans l'hymne 15 pour un antidote contre le poison. Le mythe des chiens du dieu de la mort Yama, qui guettent le chemin des défunts, donne la clef de l'hymne 22, adressé à une herbe qui découvre les démons et les sorciers. Le mythe d'Agni, entre autres dieux qui possèdent l'épouse avant de la remettre à son mari humain, est exploité dans l'hymne 39 pour justifier la fécondation nouvelle par Agni lui-même (ou par l'officiant brahmane?) d'une femme qui a fait une fausse couche; le mythe de Mārtāṇḍa, avorton de la déesse Aditi, joue également un rôle ici. Soma, en tant que dieu védique de l'amour, rôle qui ne lui avait pas été reconnu jusqu'ici (SPIERS, à paraître (2)) est invoqué dans le charme d'amour 37 pour exciter le désir de l'objet, tout comme Indra est invoqué dans le Ṛgveda pour tuer les ennemis. Les charmes d'amour 28 et 29 ont également recours à un mythe de Soma, et identifient les herbes employées à ce dernier. Enfin, les traits emblématiques de tous les dieux majeurs du panthéon védique jouent un rôle plus ou moins important dans tel ou tel passage des hymnes du livre 3. Les prédécesseurs légendaires des prêtres, dieux et sages, constituent des modèles assumés pour accéder au ciel dans les hymnes sacrificiels 25 et 38.

II.5.1.2. La divinisation *ad hoc*

Dans le cas des hymnes atharvaniques qui ne font mention ni d'une divinité majeure du panthéon védique, ni d'un grand récit mythique, on peut constater que l'on s'adresse toujours directement à une entité divinisée (ou démonisée), de la même façon que l'on s'adresse aux dieux classiques. Les qualités attribuées à cette entité peuvent fournir le point de départ d'une mythologie propre. On s'adresse habituellement aux eaux et aux herbes médicinales devenues déesses, mais d'autres êtres sont invoqués de la même façon : les déesses que sont la corne de l'antilope (2.2) et certaines étoiles (2.4) dans l'hymne 2 contre une maladie ; la maison devenue déesse dans les hymnes 20 et 26 ; le bois dont est faite une amulette divinisée (hymnes 3 et 13). Parfois, quelques impératifs suffisent à personnifier de manière *ad hoc* des objets très précis : les lanières du siège du char transportant le démon sont interpellées en 7.4.

ELIZARENKOVA (1992, p. 74-75) souligne l'importance particulière que revêt le nom de la divinité dans les hymnes de louange du Ṛgveda, visible par la grande place qu'occupent les vocatifs et les épithètes dans ces hymnes, mais aussi par les échos phonétiques de ces noms, que le poète fait résonner jusque dans les terminaisons grammaticales, les suffixes, les pronoms, et dans tous les sons qui s'enchaînent. La même chose vaut pour l'Atharvaveda, y compris pour les hymnes qu'ELIZARENKOVA qualifie d'« incantations » et exclut de son propos. En témoigne l'explosion du nombre d'épithètes qualifiant les envies personnifiées, qui attaquent sous forme de flèches l'objet à séduire dans l'hymne 37 ; de même pour les épithètes de la maison divinisée (20 et 26), ainsi que celles des herbes magiques (22, 28, 29). L'hymne 10, adressé au dieu de la mort, est riche en épithètes qualifiant ce dieu ; cet hymne aurait tout de l'hymne classique de louange, n'eussent été le destinataire insolite et la prière finale, emblématique de l'Atharvaveda : « Va chez qui nous hait, tue celui que nous haïssons ! ». L'accent mis sur les noms est patent dans la formule déjà mentionnée sous I.8, « saisir le nom », comme dans la référence aux quatre-vingt-dix-neuf noms des antidotes au poison en 9.6-7.

Comme on le voit, cet aspect communicatif essentiel aux hymnes ne se limite pas, surtout dans l'Atharvaveda, au destinataire divin ou divinisé supposé apporter son aide. On s'adresse aussi directement à la force hostile pertinente, le démon de la maladie, l'adversaire militaire, le rival amoureux ou même le sujet réticent qu'on veut séduire. Dans le cas des démons, le ton de la « louange » devient sarcastique et railleur, similaire à celui qu'on emploierait face à un rival humain²⁶⁹. On s'adresse en outre au « client », c'est-à-dire la personne qui bénéficie du rite dans lequel s'insère l'hymne en question. Les trois types d'interlocuteurs peuvent apparaître dans un même hymne : la puissance qui aide, la puissance ennemie, les humains concernés par le rite. De plus, l'identité

²⁶⁹ On rencontre un exemple de louange sarcastique dans le présent travail en PS 3.7.4 ; sur la pratique consistant à ridiculiser son rival, voir KUIPER (1960, p. 277) et WATKINS (1995, p. 544).

du locuteur change presque aussi souvent que celle de l'interlocuteur.

FARAONE (1991, p.20) critique le procédé artificiel qui consiste à séparer les incantations des prières (ou la « magie » de la « religion ») selon le critère de la présence ou non des dieux dans la formule, dans le domaine de l'antiquité grecque. Cette critique vaut aussi pour les hymnes atharvaniques. Comme le note FARAONE, le fait que la puissance invoquée soit maléfique ou bénéfique n'affecte en rien la croyance selon laquelle cette puissance peut, au moyen d'une approche rituelle adaptée, se laisser persuader et exaucer le souhait du sujet, que ce souhait soit lui-même maléfique ou bénéfique. On a vu sous II.3 que l'idée du pouvoir intrinsèque des mots est finalement une conception idéologique inhérente au discours poétique védique, commune aux hymnes du Ṛgveda et à ceux de l'Atharvaveda. La force de la parole du poète n'est pas absolue, malgré ses protestations : elle reste assujettie à la réception des autres êtres humains, divins et démoniaques. Il ne serait donc pas correct de séparer le Ṛgveda de l'Atharvaveda sur la base d'un rapport aux dieux supposé divergent, et sur cette base d'opposer la « religion » de l'un à la « magie » de l'autre. Citons à titre d'exemple la remarque suivante, faite au cours d'une discussion de la sémantique de la prière en védique :

« Par ailleurs, les hymnes de l'Atharvaveda sont pour la plupart des charmes magiques, qui visent à obtenir des succès très concrets ou à éliminer des maux divers, dans le cadre de la vie quotidienne ; les dieux restent à l'arrière-plan, car ce sont les paroles du sorcier qui agissent par elles-mêmes, ou qui font agir des remèdes (plantes) et des amulettes » (PINAULT 2014, p. 223).

J'espère avoir montré ici que cette position mérite d'être nuancée. Dans le Ṛgveda comme dans l'Atharvaveda, le poète insiste sur le fait que ses paroles agissent par elles-mêmes, mais d'autres indices montrent que le poète considère lui-même que ce pouvoir découle de la force du discours persuasif et poétique. La différence tient à l'extension croissante des champs d'application de ce dispositif pour établir un rapport avec le divin, ainsi que de ce qui peut être divinisé. Dans l'Atharvaveda, en quelque sorte, le panthéon s'ouvre par moments même aux remèdes et aux amulettes divinisés, mais les dieux majeurs, dont Indra, ne disparaissent jamais.

Un fait reste néanmoins indéniable : la poésie des hymnes de l'Atharvaveda est nettement plus simple, de manière générale, que celle des hymnes du Ṛgveda, et sans doute moins lyrique. La « beauté du discours » qui marque la poésie du Ṛgveda, soulignée par PINAULT (2014, p. 230), est généralement moins évidente dans les hymnes de l'Atharvaveda. Il est vrai pourtant que certains hymnes de l'Atharvaveda témoignent d'une recherche particulière de l'insolite, dans le prolongement de la tradition ṛgvédique de l'énigme. Néanmoins, ces énigmes ne recherchent pas une obscurité mystique telle qu'elle prétende transcender la raison : ce sont des stratégies rhétoriques qui visent plutôt à déclencher un changement d'optique automatique dans la compréhension de l'auditeur, de façon à ce que ce qui était irréel devienne réel, d'abord au niveau des mots,

puis au niveau de la réalité, dans une itération de la vérité efficace du poète védique.

II.5.2. Trois cas de figure de la «ruse poétique»

On pourrait dire que le poète védique met en œuvre une «ruse» psychologique dont le but est de reconfigurer la réalité dans l'esprit de l'auditeur : l'auditeur est confronté à un énoncé irrégulier ou non immédiatement compréhensible ; naturellement il essaie de le comprendre, voyant qu'il s'agit d'une sorte d'énigme. S'il comprend, c'est aussi qu'il a accepté la nouvelle valeur des mots employés et de leur organisation. L'énoncé apparaît alors dans son sens alternatif, lequel représente la nouvelle réalité. L'intention du poète est de rendre effective cette nouvelle réalité en passant par une manipulation verbale si rapide que l'esprit de l'auditeur l'assimile avant de pouvoir la rejeter. JAMISON, dans sa description des jeux complexes de double sens en ṚV 10.29.1, décrit le phénomène comme un «piège» tendu par le poète : «And I venture to say that the poet consciously laid this trap» (2015, p.160). Je présenterai ici trois figures de style exploitées dans la création de ce «piège» : le jeu de mots (1), l'irrégularité métrique (2), la manipulation de la syntaxe (3). Trois cas de figure tirés du livre 3 de la Paippalādasamhitā serviront d'illustration de ce phénomène dans l'Atharvaveda.

II.5.2.1. Le jeu de mots

Le procédé qui concerne le jeu de mots est comparable par certains aspects au *śleṣa*, le double sens du sanskrit classique, dont l'aboutissement extrême est représenté dans la littérature par ces romans entiers qui racontent deux histoires absolument différentes en un seul texte²⁷⁰. Le *śleṣa* est généralement conçu comme un phénomène propre à la littérature classique, mais un certain nombre de travaux récents sur le Ṛgveda ont attiré l'attention sur les exemples de double sens présents dans ses hymnes²⁷¹. Parallèlement, les études récentes sur les hymnes de la Paippalādasamhitā en ont relevé des exemples²⁷². Toutefois, les passages védiques en question ne concernent qu'un ou deux mots porteurs de double sens.

²⁷⁰ Sur ce phénomène et son histoire à partir du sanskrit classique, voir BRONNER 2010.

²⁷¹ Voir JAMISON 1982a, p.266 (au sujet de ṚV 1.186.4) ; PINAULT 2000 (3.22.1) ; dans la traduction du Ṛgveda de JAMISON et BRERETON 2014 : p.292 (1.127.3, *druham̐tarāḥ*), p.334 (1.157.2 *ukṣatam*), p.364-365 (1.167.3-4 *sabhāvatī*, *sādhāraṇyā*), 429 (2.20.2 *tvāvataḥ*), 476 (3.6.1 *juhū*), 611-612 (4.34.11 *ṛté*) ; JAMISON 2015 (10.29.1).

²⁷² Pour des exemples de la PS : LUBOTSKY 2002, p.17 (PS 5.2.7 *dhāsyu-*), p.48 (PS 5.11.1 *varmin-*) ; GRIFFITHS 2009, p.43-44 (PS 6.3.7 *vīra-śriyaḥ*), 286 et 296 (PS 7.4.11 *haveṣu*), 324 (PS 7.7.10 *samudriyaḥ*), 328 (PS 7.8.4 *anumādyā-*), 373 (7.12.1 *ekalāmikām*), 377 (PS 7.12.6 *ā-rohasī*), 424 (PS 7.18.1 *havam*), 445 (PS 7.19.6 *barjahye*) ; SELVA 2019, p.89-90 (PS 17.13.6 *randh-*).

On rencontre un exemple inédit de ce procédé dans le dernier hymne (40) du livre 3. Cet hymne n'a pas de parallèle et n'est pas employé dans les manuels rituels attestés. Le contenu de l'hymne indique qu'il sert à maîtriser les désirs illicites; dans la dernière strophe, le sujet déclare à la première personne avoir renoncé aux femmes d'autrui. Dans la première strophe, au ton énigmatique, on apprend que le «renoncement», ou le pouvoir de renoncer, *tyajana-*, naît de la «tige» (*tejana-*) du roseau. Les deux termes se rapprochent par leur forme phonique, préparant ainsi la voie au transfert de la qualité, le pouvoir de renoncer, de l'un à l'autre. On affirme que la tige du roseau calme le désir de son porteur. Le véritable *śleṣa* se présente dans la strophe suivante:

PS 3.40.2

parutnam asi tejanam parutnam te prabhañjanam |
 parutno astu sa kāmo *yenāmūn kāmayāmahe ||
 «Tu es une tige neuve. Ta pénétration est neuve-impuissante. Impuissant soit le désir
 avec lequel nous désirons [nom de la femme].»

Le sujet est un homme individuel; l'emploi de la première personne du pluriel à la place du singulier est normal. Il s'adresse à la tige de roseau qu'il tient probablement dans les mains. L'épithète *parutna-* fait double sens par la suggestion de sa double appartenance à *páruṣ-* «nœud» (surtout l'articulation d'un roseau) et à l'adverbe *parut* «l'an dernier». Il n'appartient en réalité qu'à *parut* «l'an dernier»; il s'agit d'un doublet du mot *parut-tna-*, de même sens²⁷³.

Dans la première occurrence, *parutna-* doit avoir le sens qui convient à la tige du roseau. Dans la deuxième, il doit avoir un sens qui convient à l'acte sexuel *prabhañjana*²⁷⁴. Dans la troisième, il doit avoir un sens qui convient au désir réprimé. La deuxième occurrence effectue la transition entre ces deux sens. Pour comprendre, il faut savoir que le pénis est conçu dans les textes védiques comme doté d'une articulation, d'un «nœud» (*páruṣ-*) qui lui permet de se dresser et de redescendre²⁷⁵. «Neuveuse», appliqué à la tige de roseau, l'assimile au pénis en érection (ou en état de s'ériger). En même temps, on ne peut pas s'empêcher de penser à l'adverbe *parut*, plus clairement présent dans *parutna-*, et de là au sage Paruccheпа (de *parut-śepa-*) «ayant un pénis de l'an

²⁷³ Voir AiGr. II.2, §444c (suffixe *-tana-* syncopé en *-tna-*), où il est remarqué que la variante *parutka-* attestée en ĀpŚS 5.27.11 était comprise par un scoliaste comme appartenant à *páruṣ-* «nœud». L'occurrence présente dans la PS est la seule occurrence de ce mot dans le corpus védique, qu'il soit écrit *parutna-* ou *paruttna-*. La première occurrence par la suite est attestée dans le Mahābhāṣya à Aṣṭādhyāyī 4.3.23 (KIELHORN 1965, vol. 2, p. 304): *ciraparutparāribhyas tno vaktavyaḥ | ciratnam, paruttnam, parāritnam ||* (tous des adverbes temporels: «anciennement», «l'an dernier», «l'an avant-dernier»).

²⁷⁴ Voir le commentaire sur ce mot sous PS 3.40.2b.

²⁷⁵ HOFFMANN 1974=1975, p. 332, note 12, avec citation de ŚB 11.1.6.32, où le mécanisme est clairement expliqué.

dernier=vieux, impuissant», comme le traduit Karl HOFFMANN(1974=1975, p.331, note 10). HOFFMANN nie ici l'existence d'un thème parallèle à *páruṣ-* «nœud» qui serait homophone de l'adverbe *parut* «l'an dernier», mais il faut bien admettre que l'attestation de *parutna-*, ici appliqué au roseau, devait évoquer *páruṣ-*.

Le terme *parutna-* renferme donc en lui-même donc deux états de virilité opposés, l'un associé à l'idée du «nœud», l'autre à l'idée de «l'an dernier». La tige du roseau, avec ses nodosités naturelles, ne peut qu'éveiller la première idée, mais l'acte de pénétration et le désir rendent l'association avec le nom de Parucchepa inévitable. Le sujet, qui identifie son pénis à la tige du roseau pour d'autres raisons plus générales²⁷⁶, doit aussi accepter le nouveau caractère ambivalent de sa virilité rendu effectif par le jeu de mots. On peut également imaginer que cette opération suggère pour lui la possibilité de conserver sa virilité tout en maîtrisant son désir.

II.5.2.2. L'irrégularité métrique

L'irrégularité métrique peut concourir au même phénomène d'inscription dans la strophe de l'état d'affaires souhaité. KNOBL (2003=2009, p.185-188) en a identifié quelques exemples ṛgvédiques, parmi lesquels ṚV 7.20.6a *nú cit sá bhreṣate jáno ná reṣan* «Cet homme ne sera jamais blessé, ni se fera mal» («That man shall not get hurt at all, shall not come to harm»). L'idée de blessure est niée de façon forte non seulement par les particules, mais aussi par l'impossibilité métrique d'une césure dans le vers: la forme verbale *bhreṣate* «sera blessé», placée de façon à occuper toutes les positions où la césure pourrait tomber, rend la ligne indivisible. Cette irrégularité métrique, soutient KNOBL, doit être comprise comme étant l'intention du poète, qui crée ainsi une ligne «invulnérable» à la césure, à l'image du sujet invulnérable à la blessure. De la même façon, en ṚV 2.20.1d, le participe *íyakṣantaḥ* «en essayant d'obtenir [ta faveur, *sumnám*]» occupe la même place, rendant la césure impossible: l'absence de coupure métrique suggère ici par analogie l'absence d'interruption dans les efforts de ceux qui recherchent la faveur du dieu.

L'irrégularité métrique peut également être imputée à un manque de syllabes dans le quart de vers. En ṚV 10.129, hymne maintes fois discuté pour ses énigmes, le premier hémistiche de la dernière strophe est laissé incomplet du point de vue du sens comme de la métrique, ce qui appelle une réaction de l'auditeur qui ressentira le besoin de combler ce vide à la fois rythmique et logique:

ṚV 10.129.7

iyám̐ vírṣṭir yáta ābabhūva yádi vā dadhé yádi vā ná |
yó asyādhyakṣaḥ paramé vyōman só aṅgá veda yádi vā ná véda ||

²⁷⁶ Voir l'introduction à PS 3.40.

« Cette création, d'où elle est issue, si elle a été fondée [par un dieu créateur] ou non, — celui qui surveille ce [monde] au plus haut firmament le sait seul, — à moins qu'il ne le sache pas »²⁷⁷.

KNOBL (2008) propose que le mot manquant soit *dhātrā* « par un fondateur », nom d'agent à l'instrumental auquel on pourrait s'attendre après le passif *dadhe*, de la même racine. Le fondateur en question serait un dieu suprême, mais le poète aurait omis son nom précisément parce qu'il doute qu'un tel être existe. Le vide laissé par cette omission est le reflet de l'absence du dieu suprême. BRERETON (1999, p.255, 258) suggère que le but serait même de faire réfléchir l'auditeur, de pousser son esprit à une réflexion personnelle sur l'origine du monde.

Dans un but bien moins théologique, le début du charme d'amour PS 3.37 présente dans son quart de vers initial un déficit de syllabes analogue (6 au lieu des 8 requises):

PS 3.37.1

smara smaro (a)si (...) devair datto asi smara |
 amuṣya mana ā smara yathāhaṁ kāmaya tathā ||
 « Souviens-toi, tu es le souvenir amoureux, [ô Souvenir amoureux]. Tu es donné par les dieux, ô Souvenir amoureux. Fais que son²⁷⁸ esprit se souvienn[e] [de moi]! — c'est ce que je désire²⁷⁹. »

Shrikant BAHULKAR²⁸⁰ a remarqué qu'une ligne d'*anuṣṭubh* parfaite résulterait de l'ajout du vocatif *smara* à la fin du premier *pāda* (à la place de (...)); on trouve ce vocatif à la fin des deux *pāda* suivants. Ainsi apparaîtrait, à l'intérieur de la première phrase *smara smaro asi smara*, une suite de trois éléments différents du point de vue de l'analyse grammaticale mais presque identiques au plan phonique: dans l'ordre de leur traduction ici, (1) *smara*, impératif de la racine *smṛ-* « se souvenir »; (2) *smaraḥ*, nominatif du nom *smarā-* « souvenir » et nom du dieu de l'amour; (3) *smara*, vocatif du même nom. Il s'agit de rappeler au dieu de l'amour Smara l'étymologie de son propre nom, une manière de concentrer son pouvoir afin de s'en servir. L'omission du vocatif

²⁷⁷ Traduction de RENO 1956, p.126, mis à part le *pāda* b dont il est question ici, que RENO traduit par « si elle a fait l'objet ou non d'une institution. »

²⁷⁸ Le pronom démonstratif employé dans la formule doit être remplacé par le nom de l'homme en question lors du rite.

²⁷⁹ Il s'agit d'une formule de refrain attesté six fois dans la PS, non seulement dans des charmes d'amour, toujours en fin d'hémistiche; elle n'est pas à lier syntaxiquement à ce qui précède dans la strophe. Comme le remarque GRIFFITHS (2009, p.84: « just the way I want »), ce refrain est employé en-dehors de la PS seulement en RVKh 3.15.11d, dans un charme d'amour.

²⁸⁰ Remarque faite suite à ma présentation de cet hymne à la World Sanskrit Conference 2018, à Vancouver.

invite l'interlocuteur, le dieu, à le compléter lui-même, et ainsi à se présenter et à agir dans l'intérêt rituel de la femme qui l'invoque.

Par contre, la lacune pourrait aussi être due au procédé d'abréviation de la tradition manuscrite de l'Atharvaveda (ŚS et PS): si un mot (ou une série de mots, un refrain) est répété au moins trois fois en début ou en fin de *pāda*, le scribe omet le mot entre la première et la dernière occurrence (voir GRIFFITHS 2009, p. XXXIV-XLI). Si c'est le cas ici, la lacune ne reflète donc pas l'intention du poète. Quoi qu'il en soit, cette strophe fournit en même temps un autre exemple du jeu de mots à double sens servant de renforcement à un discours persuasif. On ne peut pas distinguer formellement l'impératif du vocatif de *smarā-*, ce qui fait que tous les *smara* pourraient aussi bien être des impératifs que des vocatifs: «ô Smara/souviens-toi»²⁸¹.

On rencontre un autre exemple d'un déficit de syllabes suggérant le nom d'une divinité en PS 3.36.4. Le poète affirme connaître «ce qui plait à Indra» et son «nom secret», mais au lieu de prononcer ce nom, il laisse une lacune de deux syllabes à la fin du premier hémistiche, alors que les autres lignes de la strophe sont parfaitement régulières du point de vue de la métrique. Je renvoie au commentaire sur cette strophe dans la partie Édition du présent travail.

²⁸¹ La PS ne transmet pas les accents, mais de toute façon ni *smara* impératif ni *smara* vocatif n'aurait d'accent en fin de *pāda*. Un cas de répétition du mot *smara* est noté dans GOTŌ 1987 (p. 335-6, note 823/824): la phrase *krāto smarā klibé smara* est répétée avec et sans accent dans un certain nombre de textes, avec deux à quatre fois le mot *smara* à chaque fois.

II.5.2.3. La manipulation de la syntaxe

Enfin, toutes sortes de manœuvres syntaxiques peuvent être employées pour effectuer le transfert d'un récit mythique sur la situation actuelle. La liberté de laisser le sujet non exprimé dans le but de créer une confusion entre deux personnages est déjà exploitée par les poètes du Ṛgveda, comme en ṚV 5.44 où chaque strophe peut s'appliquer aussi bien à Soma qu'à Agni (JAMISON 2007, p.162-165). Je présenterai ici une incantation contre la morsure de serpent, tirée du livre 3 de la Paippalādasamhitā, où une succession de vers serrés relate le mythe célèbre d'Indra tuant le serpent d'une manière si elliptique que le serpent finit par se tuer lui-même, en s'assimilant à Indra. La chose n'est rendu possible que par l'omission du sujet²⁸². Dans l'hymne, le serpent réel pense avoir mordu sa victime, mais il se leurre: il est embarqué dans un monde alternatif mythique créé par les mots, où il est à lui-même sa propre victime. Je renvoie ici à l'étude complète de l'hymne dans la partie Édition; je me contenterai de citer la strophe 4 située au milieu de l'hymne, certainement la plus énigmatique:

PS 3.16.4

nābhūd ahir bhrūṇam ārad²⁸³ ahir adrim arasāvadhīt |
viṣasya brahmaṇām āsīt tato jīvan na mokṣase ||

«Le serpent n'est pas advenu. [II] a attaqué le fœtus. Le serpent a frappé la pierre, les [poisons] sans suc. [II] appartenait aux formules contre le poison — tu n'espères pas t'échapper vivant de cela.»

Pour accéder à la plénitude du sens caché derrière la condensation cryptique de cette strophe, il faut pratiquement suivre un à un les échos de chaque syllabe. On peut commencer par la particule de négation *nā* du début: elle est rarement attestée avec la forme d'aoriste *abhūt* avec laquelle elle est ici liée en sandhi, mais il est une occurrence du Ṛgveda où elle apparaît avec la forme d'aoriste injonctif *bhūt*²⁸⁴ en lien avec le mythe d'Indra combattant le serpent:

ṚV 3.32.11

āhann āhim pariśāyānam āṇa oajāyāmānaṁ tuvijāta tāvyān |
nā te mahitvām ānu bhūd ādha dyāur yād anyāyā sphigya kṣām āvasthāḥ ||

«Tu tuas le dragon couché autour du flot, déployant-une-force-formidable, toi né vigoureusement, étant plus fort (que lui). Alors le Ciel ne fut pas à hauteur de ta

²⁸² Voir WATKINS 1995, p.543, pour un autre exemple de charme contre les serpents (PS 2.70) qui joue sur l'omission du sujet, cette fois en connexion avec le dieu de la tempête Parjanya.

²⁸³ Sur le syntagme *bhrūṇam* *r-* «atteindre l'embryon/le fœtus», ainsi que sur la forme *mokṣase*, voir le commentaire à PS 3.16.4 dans la partie Édition du présent travail, qui traite également de la possibilité de lire *brahma nāmāsīt* au *pāda* c (le sens revient au même).

²⁸⁴ Voir HOFFMANN 1967, p.99-100, sur cet emploi de l'injonctif avec *nā*, qui lui fait perdre sa modalité.

puissance, (consistant en ce) que tu revêtis la terre de l'une (de tes deux) croupe(s)»
(trad. RENOUEVP 17, p.74²⁸⁵).

L'aoriste injonctif du mythe du serpent tué se voit altéré d'un augment dans la formule atharvanique, devant ainsi un aoriste indicatif *abhūt*. Cet indicatif exprime donc l'actualité des faits successivement rapportés: le légendaire devient immédiat. L'emploi de l'aoriste indicatif *abhūt* dans le premier hémistiche et de l'imparfait *āsīt* dans le second concorde avec la description de HOFFMANN (1967, p.151-155): l'aoriste indicatif rapporte les événements qui viennent de se produire, tandis que l'imparfait fait mention d'un élément qui appartient au passé. L'alternance est directement comparable à celle de l'exemple cité par HOFFMANN (p.156), RV 10.86.23cd *bhadram bhala tyāsyā abhūd yāsyā udāram āmayat* «Heil ist der widerfahren (Ind.Aor.), deren Leib die Wehen hatte (Ipf.)». Dans cet exemple, l'aoriste indicatif *abhūt* exprime qu'une belle chose est arrivée à cette femme, se référant à un événement actuel: elle a mis bas vingt enfants (fait raconté dans le premier hémistiche non cité ici). L'imparfait *āmayat* ajoute un fait passé qui enrichit le contexte de cet événement (elle en a souffert). De même, les formes à l'aoriste indicatif en PS 3.16.4 rapportent la défaite actuelle du serpent (tout en la liant aux événements mythiques, au moyen d'allusions qui seront expliquées ici), tandis que l'imparfait *āsīt* ajoute un détail du contexte de ces événements: le «serpent», en réalité, était une formule contre le poison — il a agi en agent double, finalement contre lui-même. L'aoriste indicatif *abhūt* apparaît dans un autre hymne contre les serpents, dans une expression comparable par sa concision:

ŚS 10.4.26(=PS 16.17.7)

ārē abhūd viṣām araud viṣē viṣām aprāg āpi |
agnīr viṣām āher nīr adhāt sómo nīr aṇayīt |
daṁṣṭāram ānv agād viṣām āhir amṛta ||

[I] a disparu. [II] a bloqué le poison. [III] a mélangé le poison dans du poison. Agni a sucé le poison hors du serpent²⁸⁶. Soma [I'] a éconduit. Le poison a suivi le mordeur. Le serpent est mort.

Dans ce passage comme en PS 3.16.4, passage que je tente d'expliquer ici, de courtes phrases à l'aoriste se succèdent, et il apparaît nécessaire de supposer que le sujet sous-entendu change selon le sens de la phrase. Ainsi, le serpent/le

²⁸⁵ Autres traductions: «Du erschlugst den Drachen, der die Flut umlagerte, der sich stark fühlte, du Starkgeborener als der Stärkere. Nicht kam da der Himmel deiner Größe gleich, als du mit der anderen Hüfte die Erde bedecktest» (G), «You smashed the serpent lying around the flood, displaying its strength — you powerfully born, as more powerful (than he). Heaven did not come close to your greatness then, when you wore the earth on the other hip» (J-B).

²⁸⁶ En PS 3.16.5, le serpent est «brûlé» et «sucé jusqu'à ce qu'il soit vide=purgé». Agni, feu divinisé, «sucé» le serpent en le brûlant pour le vider de tout son liquide venimeux.

poison est le sujet de *ārē abhūd* dans le dernier passage cité et de *nābhut* dans l'autre, deux phrases équivalentes pour le sens qui expriment la disparition du sujet. Mais ensuite, le sujet est nécessairement l'ennemi du serpent, ici celui qui a bloqué (*araut*) son poison, là celui qui a atteint l'embryon (*bhrūṇam ārat*) du serpent. L'ennemi du serpent/poison est logiquement Indra, ou le cheval Paidva ennemi des serpents, mais le choix de ne pas expliciter le sujet n'est pas anodin. Les deux phrases s'enchaînent si rapidement qu'il est impossible de ne pas prendre le serpent/le poison pour le sujet du second aoriste dans les deux cas. Le serpent devient ainsi le sujet acteur de sa propre destruction.

En PS 3.16.4, l'idée est de tuer le serpent dans l'œuf, pour ainsi dire, pour prévenir l'existence de tout serpent. Si le serpent «n'est pas advenu», c'est-à-dire n'a jamais pu naître, c'est parce que son embryon avait déjà été atteint à un niveau mythique. Indra a tué le serpent primordial Vṛtra, par conséquent aucun serpent ne peut être conçu par la suite :

ŚS 10.4.18 (PS 16.6.8)

īndro jaghāna prathamān janitāram ahe tāva |
tēṣām u tṛhyāmāṇānām kāḥ svit tēṣām asad rāsaḥ ||

«Indra a tué ton premier progéniteur, ô serpent. Et quand on les écrase, que peut bien être leur suc (venin) ?»

Il est couramment fait allusion à l'action rituelle d'écraser des serpents ou des vers, ou un objet qui les représente, dans les hymnes de ce genre²⁸⁷. Cette référence nous ramène à la mention de la «pierre» en PS 3.16.4. Le sujet non identifié «a frappé la pierre». Sur le plan rituel, c'est normalement la pierre qui frappe et écrase le serpent. Mais le plan mythique prime: le mot *ādri-* «pierre, montagne» désigne avant tout la pierre de la caverne rocheuse qu'est le démon Vala dans le Ṛgveda (MALZAHN 2016, p.196-197), fendue par Indra afin d'en libérer les trésors cachés, dont la lumière. Vala, le démon-pierre qui renferme la lumière, est couramment assimilé à Vṛtra, démon-serpent qui bloque les eaux. Le serpent devenu Indra frappe la pierre, c'est-à-dire Vala, c'est-à-dire Vṛtra, c'est-à-dire lui-même, par transfert mythique. En outre, frapper la pierre signifie attaquer une autre source du poison, les herbes toxiques étant supposées provenir des montagnes («pierre» et «montagne» sont confondus dans le vocabulaire sanskrit):

PS 5.8.7 (ŚS 4.6.8)

vadhayas te khanitāro vadhris tvam asy oṣadhe |
vadhriḥ sa parvato girir yato jātam idaṁ viṣam ||

«Impotent are your diggers, impotent are you, O plant. Impotent is that rock, that mountain, where this poison was born» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002a, p.38-39).

²⁸⁷ Voir WATKINS 1995, p.541; la même racine verbale *tṛh-* «écraser» est employée dans les exemples de l'AV cités par lui.

La solution à l'énigme du serpent frappant la pierre est d'ailleurs donnée par le mot qui suit, *adrim*: le sandhi ne permet pas de choisir entre *arasa* et *arasā*, tous deux possibles, mais le sens est le même quelle que soit l'option adoptée. Les deux mots sont des formes différentes du thème *arasá-* «sans suc». L'adjectif exprime l'absence de principe actif, et sert couramment d'épithète au serpent et à son poison, qualifiés ainsi d'«impuissants», dépourvus d'agent venimeux. *arasá-* est dit également de l'homme sexuellement impuissant, et par extension de tout ennemi ou force ennemie²⁸⁸. La lecture *arasa* implique un vocatif «ô [serpent] impuissant», ce qui a du sens dans la mesure où l'on s'adresse au serpent à la deuxième personne à la fin de la strophe. Dans la strophe qui suit celle que j'explique ici, PS 3.16.5, le serpent est qualifié d'*arasaḥ kṛtaḥ* «rendu sans suc» = «vidé de son venin». L'autre possibilité, *arasā*, ferait de ce mot le second objet de l'action exprimée par le verbe «frapper»: les [*viśāṇi*] *arasā*, les poisons sans suc, ou inefficaces. Cela signifierait qu'ils ont été rendus inefficaces depuis le début de la création parce qu'Indra les a frappés, mais dans ce cas le serpent est forcé d'assumer le rôle d'Indra. On peut comparer l'hymne PS 3.9: on ne mentionne pas le serpent en lui-même, on souhaite tuer le poison directement; c'est celui-ci, et non le serpent, qui est déclaré *arasá-*.

Le troisième *pāda* de PS 3.16.4 révèle que c'est en réalité la formule qui détruit le serpent et son poison, tout comme ce sont les formules chantées par les Aṅgiras qui permettent à Indra de tuer le serpent et de fendre le roc dans le mythe. Le sujet logique du verbe *āsīt* est toujours le serpent, qui est maintenant identifié à la formule contre le poison. Au moyen de machinations verbales au sein de l'hymne même, on a réinventé le passé mythique et forcé le serpent à détruire sa propre descendance et son poison. Pour cette raison, il est lui-même devenu une formule contre le poison. La formule est qualifiée ici par le complément au génitif de l'objet contre lequel elle est efficace (génitif «objectif»), le poison, sur le modèle de RV 1.191.13b: *viśásya rópuṣṭīṇām* «des destructrices du poison», repris en PS 3.9.7bc: *viśasya ropuṣṭīṇām sarvāsām agrabham nāma* «j'ai saisi le nom de toutes les destructrices du poison. Pour le syntagme «*āsīt* + génitif d'appartenance», on peut comparer TS 1.5.9.2 *áhar devānām āsīd rātrir ásurāṇām* «Le jour appartenait aux dieux, la nuit aux Asura». La formule contre le poison rappelle la parole destructrice du poison mentionnée ailleurs dans le corpus:

PS 5.8.1cd (ŚS 4.6.2cd)

vācaṁ viśasya dūṣaṇīm tām ito nir +avādiṣam ||

«J'ai déclamé depuis ici la parole destructrice du poison» (éd. LUBOTSKY 2002a, p. 36).

C'est la formule qui a blessé le serpent dans le début de l'hymne PS 3.16; l'idée de l'efficacité de la formule est reprise au milieu de l'hymne, en PS 3.16.4, où les derniers mots «tu n'espères pas t'échapper vivant de cela» sont adressés

²⁸⁸ De l'homme impuissant, ŚS 6.138.3/PS 1.68.4; de l'ennemi humain, 2.27.6/PS 2.16.1; de la sorcellerie, ŚS 4.18.1/PS 5.24.1.

au serpent (la suite de l'hymne confirme ce fait²⁸⁹. En même temps, l'absence de références explicites poursuit le jeu de confusion des rôles: le référent de « cela » n'est pas clair, mais doit être ce qui précède immédiatement, autrement dit la formule. Mais dans la fulgurance de la strophe, c'est à peine si l'on distingue entre le serpent, sujet de la phrase précédente, et la formule à laquelle il est assimilé dans cette phrase. On dit en quelque sorte au serpent: « tu n'espères pas t'échapper vivant de toi-même! »; et de fait, identifié à Indra, tueur implacable des serpents, le serpent est pris dans un cycle logique sans issu: c'est la représentation en paroles de la figure du serpent qui se mord la queue. Tout cela n'est rendu possible que par la formule.

II.6. Conclusion

L'obligation de pousser à l'extrême la prouesse poétique n'est pas sans conséquences pour l'interprétation du rituel védique et de son contexte social. L'enjeu pour les poètes est d'étonner les dieux afin de les attirer sur le terrain rituel et de gagner leurs faveurs, et, à un niveau plus terre-à-terre, de se montrer plus digne que le poète rival de la récompense matérielle promise par le Yajamāna, le commanditaire du rite qui en tire les bénéfiques. Le discours de la compétition, de la lutte pour saisir l'attention du dieu ainsi que les biens de ce monde, est omniprésent, comme on en a eu l'occasion d'y insister dans ces chapitres. Plus tard, le poète créateur cédant la place au prêtre récitant, et le rituel se figeant dans les manuels des cultes solennel et domestique, c'est le savoir relatif à l'usage de la parole sacrée ainsi que la compréhension du sens du rite qui remplacent le pouvoir créateur et qui deviennent les critères d'évaluation des acteurs, comme en atteste l'essor des débats théologiques dans la littérature védique ultérieure, sous la forme des genres en prose que sont les Brāhmaṇa, Upaniṣad et Āraṇyaka²⁹⁰.

Au premier stade comme au second, la place accordée à l'évaluation mutuelle des acteurs rituels n'est à mon avis pas compatible avec une interprétation performative fondée sur la notion de convention. Mais la question du rituel védique en lui-même dépasse le cadre de cette étude; je ne me prononce que sur certains types de rites atharvaniques visant des buts concrets (meurtre, séduction, guérison) et qui ne sauraient être conçus

²⁸⁹ Comme dans certains hymnes contre les sorciers, on souhaite que la violence de l'agresseur se retourne contre lui. L'idée est explicitée à la fin de l'hymne: PS 3.16.6a *punar dadāmi te viṣam* « Je te redonne ton poison », comme en ŚS 10.4.26ef cité plus haut (*daṁṣṭāram ānv aḡād viṣām* « le poison a suivi le mordeur »). On trouve aussi le syntagme *viṣasya yad viṣam* « ce qui est poison pour le poison » en PS 5.9.1 (LUBOTSKY 2002a, p. 39). L'AV ne manque pas de passages qui développent l'idée d'attaquer le serpent de la même façon qu'il attaque, par exemple en ŚS 5.13.4 *viṣéṇa hanmi te viṣām...pratyaḡ abhy ètu tvā viṣām* « Je frappe ton poison avec ton poison... Que le poison se retourne contre toi ».

²⁹⁰ Voir la discussion dans HEESTERMAN 1968, p. 444-447.

comme des états conventionnels: si l'on accepte l'idée que le sujet védique avait vraiment pour intention de tuer, de séduire ou de guérir sa cible, et qu'il recherchait pour ce faire le concours de puissances surnaturelles — et je ne vois pas de raison d'en douter, car cela reviendrait à nier leurs croyances —, le rite attendant doit être considéré non pas comme constitutif du résultat, mais comme un instrument tourné vers un but susceptible d'être contré par d'autres au moyen de leurs propres instruments rituels. Il s'agit même, dans l'optique de la forme communicative des hymnes qui joue un rôle central dans le rituel, d'une tentative de persuader les forces impliquées. Le résultat restait finalement ouvert, malgré le discours idéologique de la parole poétique tout-puissante.

Si je n'ai pas convaincu dans le détail, parce que ces textes représentent un défi pour tout lecteur, j'espère au moins avoir montré que l'Atharvaveda n'est pas cet «océan d'ennui...d'une cruelle monotonie», qu'y voyait Louis FINOT, il y a plus d'un siècle, dans son compte-rendu de «La Magie dans l'Inde antique» de Victor HENRY (1904=1909).

III. LE LIVRE 3 DE LA PAIPPALĀDASAMĪHĪTĀ

III.1. Caractéristiques du livre 3 de la Paippalādasamīhītā

La seconde partie de cette thèse consiste en une édition, traduction et commentaire du livre 3 de la Paippalādasamīhītā (PS), le recueil d'hymnes de l'école Paippalāda de l'Atharvaveda. Les hymnes des livres 1 à 4 de la PS possèdent un grand nombre de parallèles dans les livres correspondants de la Śaunakasamīhītā (ŚS): selon RENO (1947, p.67), ce fait ainsi que certains indices internes suggèrent que ces livres, dont le livre 3 édité ici, appartiennent au fonds le plus ancien des hymnes atharvaniques.

Les hymnes du livre 3 n'y ont pas été réunis selon le critère d'une thématique commune, mais selon certains critères formels qui seront expliqués ci-dessous. Le livre 3 présente donc une telle diversité thématique qu'il forme à lui seul une sorte d'anthologie idéale des hymnes atharvaniques. Ces derniers y sont reflétés dans toute leur variété: incantations pour se protéger du mal et le détourner vers son ennemi, charmes d'amour, de guérison, pour être victorieux à la guerre, hymnes pour les cérémonies royales ou dans le cadre du culte domestique (pour la conception, pour la maison), des hymnes spéculatifs enfin, liés à de plus grands rites, parmi lesquels des sacrifices atharvaniques spécifiques (Sava).

La PS est divisée en vingt livres (*kāṇḍa-*, littéralement «section»). Le livre 3 est composé de quarante hymnes subdivisés en huit «lectures» (*anuvāka*) de cinq hymnes chacune. La plupart des hymnes adoptent la forme annoncée dans le titre du livre: *ṣaḍṛcakāṇḍa*, «le livre comportant [les hymnes] de six strophes»²⁹¹; aucun hymne n'en contient moins de six. Pour les hymnes dont le nombre de strophes excède la norme de six strophes par hymne, phénomène qui touche quinze hymnes sur quarante²⁹², on peut souvent identifier sur des critères stylistiques celles qui ont été ajoutées secondairement, après la première rédaction²⁹³. Ces considérations figurent dans l'introduction à chaque hymne.

En tout, le livre 3 contient donc 278 strophes. Parmi celles-ci, 90 n'ont pas de parallèle en dehors de la PS²⁹⁴. Pour le reste, la majeure partie des hymnes

²⁹¹ GRIFFITHS 2003b, p.27. Voir GRIFFITHS 2009, p.LXVIII-LXXII, sur les divisions dans l'ensemble de la PS et à tous les niveaux. Les remarques à propos de l'Atharvaveda dans RENO 1957d, p.4-5, restent valides.

²⁹² 7 strophes: 2; 9; 14; 30; 32; 33. 8 strophes: 1; 3; 13; 31. 9 strophes: 12; 37. 11 strophes: 34; 38. 14 strophes: 25.

²⁹³ Voir LUBOTSKY 2002, p.5. Les strophes ajoutées sont généralement, comme on pourrait s'y attendre, les strophes finales, mais ce n'est pas toujours le cas. Pour l'hymne 12, par exemple, qui comporte neuf strophes, il est plus probable que les ajouts sont à identifier parmi celles qui possèdent en leur centre un refrain, toutes faites sur un modèle facilement reproductible.

²⁹⁴ 3.3, 9.1-7, 10.1-6, 13.8, 14.7, 15.1-6, 16.1-6, 17.1-3,6, 22.1-6, 23.1-3,6, 25.13, 27.1-6, 28.1-6, 29.3, 31.1-8, 32.5, 34.2, 36.1,4, 37.1-9, 38.11, 39.1-6, 40.1-6.

ont des parallèles dans la ŚS²⁹⁵, parfois en même temps aussi dans le Yajurveda (YV)²⁹⁶. Les hymnes 35 et 36 sont des variations sur des hymnes du Ṛgveda (ṚV), mais 36 a aussi des parallèles en ŚS 19. Comme ŚS 19 est une collection d’hymnes de la PS ajoutée à la ŚS dans un deuxième temps de sa rédaction²⁹⁷, il est intéressant de noter que les hymnes 8 et 30 y ont aussi leurs parallèles. L’hymne 38 n’a de parallèles que dans le YV, de même pour les strophes 4 et 5 de l’hymne 23. Enfin, l’hymne 34 a des parallèles à la fois dans le ṚV, dans la ŚS, et dans le YV; c’est le cas aussi pour les strophes 4 et 5 de l’hymne 17.

Le rapport entre la PS et la ŚS est complexe²⁹⁸. Même là où il y a des correspondances, elles ne sont presque jamais exactes: elles peuvent impliquer des divergences de sandhi, un ordre des mots différent, des différences de vocabulaire ou de syntaxe altérant plus ou moins le sens. On trouvera une concordance complète de toute la ŚS vers la PS dans ZEHNDER 1999, p.224-258. Comme l’a noté GRIFFITHS (2009, p.XXXI), l’étude de tel ou tel passage de la PS mène souvent à une meilleure compréhension du passage parallèle dans la ŚS.

Duccio LELLI (2015, p.31), dans sa discussion de l’hypothèse selon laquelle les compilateurs de la PS auraient œuvré dans le but de créer un recueil utile au roi, a compilé une liste des hymnes «royaux» des livres 1, 2, 5-7, et 13-14 de la PS. Je donne ici une liste des hymnes «royaux», c’est-à-dire manifestement rédigés à l’intention d’un souverain, du livre 3: 1, 4, 13, 18, 19, 21, 23, 27, 31, 33, 34, 35, 36; il s’agit de presque un tiers du livre. Par contre, la tendance que LELLI avait remarquée, suivant laquelle la plupart des hymnes dans sa liste n’ont pas de parallèle dans la ŚS, n’est pas confirmée pour les hymnes royaux du livre 3. Seuls 27 et 31 sont sans parallèle; quant aux hymnes 35 et 36, ils sont particuliers dans la mesure où ils n’ont pas de parallèle dans la ŚS, mais adaptent à l’usage du roi des hymnes du ṚV par divers procédés de remplacements et de modifications.

III.2. L’édition critique du livre 3

L’histoire des éditions de la Paippalādasamīhī de l’Atharvaveda ainsi que le contexte historique qui entoure ce recueil et sa tradition manuscrite sont résumées dans l’avant-propos, avec références. Pour l’édition critique, je suis le modèle de l’édition de 2009 des livres 6 et 7 par Arlo GRIFFITHS. Cette édition du livre 3 vise l’établissement d’un texte «original», c’est-à-dire

²⁹⁵ Hymnes 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 11, 13, 14, 18, 20, 25, 29, 30

²⁹⁶ Hymnes 4, 12, 19, 21, 24, 26, 32, 33

²⁹⁷ Voir BLOOMFIELD 1899, p.15, ainsi que le tableau dans GRIFFITHS 2009, p.XXXII. Comme le remarque GRIFFITHS (XXXIII), cela signifie qu’on peut s’appuyer sur une bonne lecture parallèle en ŚS 19 pour corriger le texte de la PS sans craindre d’en diminuer l’authenticité.

²⁹⁸ Voir RENO 1947, p.58-72, avec discussion sur les autres écoles de l’Atharvaveda (dont aucun texte nous est parvenu) et de la relation des Samīhī des deux avec les Samīhī des autres Veda.

d'un texte continu compréhensible, purgé dans la mesure du possible des erreurs imputables à la transmission. La méthodologie adoptée est celle de LUBOTSKY (2002, p.5-6) et de GRIFFITHS (2009, p.XLIV-XLVII). Je décrirai ici les manuscrits employés pour l'établissement avec appareil critique positif du texte du livre 3 de la PS.

III.2.1. Le manuscrit du Cachemire (K)

J'ai consulté ce manuscrit dans sa version numérisée et téléchargeable depuis le site de la bibliothèque de Tübingen²⁹⁹. Le livre 3 commence à la page 9 du fichier, au folio 49a/49b, ligne 2. Il est daté du milieu du XVI^e siècle et rédigé en écriture *śāradā* sur écorce de bouleau. Il comporte un colophon avec une date qui correspond à l'an 1419 de notre ère, mais il est généralement admis que cette date appartient en propre au manuscrit *K à partir duquel le manuscrit K conservé à Tübingen aurait été copié. Les calculs de datation sont dus à Claus VOGEL ainsi qu'à l'analyse de WITZEL (1985a, p.257 et 1994, p.11); SLAJE a apporté des arguments en faveur de cette hypothèse (2007, p.345-349). SLAJE 2007 retrace également les événements historiques liées à la (ré)importation de la PS au Cachemire.

Les nombreuses corruptions de K sont souvent explicables par des erreurs graphiques: l'écriture *śāradā* de *K, de cent ans plus vieille de K, a dû poser quelques problèmes au scribe de K. En 33.5 par exemple, la leçon correcte *svena* apparaît dans Or, mais K présente la leçon *mbena*, déroutante au premier abord. Or la leçon est facilement explicable dès que l'on sait que les signes graphiques *-sv-* et *-mb-* sont presque identiques en *śāradā*: la leçon sous-jacente est *svena*. Voir WITZEL 1994 pour un aperçu des erreurs typiques (de nature graphique et phonétique). Je me suis servie de SLAJE 1993 pour l'écriture en général.

Particularités graphiques Voir GRIFFITHS 2009, p.XIX-XX; je résume ici ce qui est nécessaire à la compréhension de mon édition:

1. L'écriture *śāradā* dispose de deux signes différents pour *-b-* et *-v-*, mais ne les emploie pas toujours correctement; *-br-* et *-vr-* sont en outre difficiles à distinguer.

2. Les groupes consonantiques *-ṣṭ-* et *-ṣṭh-* sont représentés par le même signe; les mots qui contiennent ces séquences sont transcrits dans l'apparat avec l'orthographe attendue selon le contexte.

3. K présente l'assimilation des sifflantes finales à celles qui suivent (*-ś ś-* au lieu de *-ḥ ś-*, etc.), et emploie le *jīhvāmūlīya -ḥ* devant *k(h)-* et l'*upadhmānīya -ḥ* devant *p(h)-*. Comme l'explique GRIFFITHS (2009, p.LXII-LXIII), ces particularités de la transmission cachemirienne ne font pas partie

²⁹⁹ <http://idb.ub.uni-tuebingen.de/digitue/tue> > Indische Handschriften > Zu den Beständen

de la tradition Paippalāda au sens large; le texte édité ne présentera donc que *-h-*, mais les variantes de **K** seront transcrites dans l'apparat telles qu'elles se présentent dans le manuscrit, sans normalisation. De même, certaines autres particularités de **K** n'ayant pas d'incidence sur la tradition figureront dans les variantes citées dans l'apparat: **K** double les consonnes dans les groupes consonantiques avec *-r-*, et représente *-ḍ-* intervocalique par un signe transcrit *-l-*.

Accents Les accents ne sont pas notés dans **K** pour le livre 3; sur l'accentuation sporadique du manuscrit de Cachemire à d'autres endroits, voir GRIFFITHS 2009, p. XX-XXII.

Ponctuation Voir GRIFFITHS 2009, p. LXV-LXVII: **K** ne sépare les hémistiches au moyen du *daṇḍa* que de manière sporadique. Parfois un *daṇḍa* figure à la fin d'une strophe, mais ce n'est pas systématique. À la fin d'un hymne, le numéro de l'hymne est indiqué entre des signes transcrits par « z » dans l'apparat.

III.2.2. Les manuscrits de l'Odisha (Or)

Arlo GRIFFITHS a bien voulu me donner accès aux photographies numériques des manuscrits qu'il a trouvés en Odisha, décrits en détail dans sa publication de 2003a. Tous les manuscrits de l'Odisha (**Or**)³⁰⁰ sont incisés au stylet de fer sur feuille de palme. Un trou situé au milieu de la feuille sert à passer le fil qui relie tous les folios. Les six manuscrits contenant le livre 3 présentent quatre lignes de texte sur les deux côtés de la feuille. Voici les descriptions des six manuscrits collationnés ainsi que des quatre manuscrits de l'édition de BHATTACHARYA (1997):

Ek1 (GRIFFITHS 2003a, p. 345-346): le livre 3 commence au folio 51r, ligne 3. Ce manuscrit appartient à Viśvanātha Upādhyāya du village d'Ekcaliya, au sud de la capitale Bhubaneswar. Il est daté de 1818 environ et contient les livres 1 à 5.

Ek2 (GRIFFITHS 2003a, p. 345-346): le livre 3 commence au folio 68v, ligne 4. Ce manuscrit d'Ekcaliya, daté de 1844 environ, appartient à Kāśinātha Upādhyāya, frère de Viśvanātha, et contient les livres 1 à 5. Comme **Ek1**, il distingue peu entre les versions brèves et longues de la vocalisation *-ū-* de consonnes.

Ji3 (GRIFFITHS 2003a, p. 349-350): le livre 3 commence au folio 62r, ligne 1. Ce manuscrit appartient à Ānandacandra Paṇḍā du village de Jiuli, dans l'Ouest du district de Mayurbhanj, au nord de Bhubaneswar. Il est daté de 1848-1849 et contient les livres 1 à 5. Le scribe qui l'a rédigé était très peu soigneux: l'écriture est rapide et imprécise, et on trouvera un grand nombre de

³⁰⁰ Je retiens ce sigle pour préserver la continuité avec les éditions précédentes; il repose sur l'ancien nom de l'état d'« Orissa ».

cas dans l'apparat où tous les manuscrits concordent excepté **Ji3**. La plupart du temps, il s'agit d'erreurs banales et sans importance: oubli du *visarga* ou d'autres signes de ponctuation, haplogogie, oublis de plus grands morceaux du texte, confusion plus prononcée que d'habitude dans les sifflantes, etc. Le manuscrit distingue peu entre les graphèmes *sa/sya* et *ma/mya*, ainsi qu'entre les versions brèves et longues des vocalisations -*ṛ*- et -*ṝ*- de consonnes. Voir par exemple 1.1b où tous les manuscrits ont *prāṇ*, sauf **Ji3** qui a *prāṇa*, ce qui est bien sûr une forme impossible, explicable seulement par l'oubli du *virāma*; 1.1c où tous ont *hwayantu* ou similaire, en face de **Ji3** *bhavantu*, même si corrigé en *hwayantu*; 1.3b-c où **Ji3** est le seul à oublier le visarga dans deux mots différents; 1.3d où **Ji3** présente la forme à dittographie *pasyāśyāsā* en face de *paśyāsā* dans tous les autres manuscrits; il n'est pas nécessaire de chercher loin pour se faire une idée des erreurs en question. Je ne le rejette pas cependant, parce qu'il peut parfois aussi s'accorder avec **K** pour la leçon correcte, contre les autres manuscrits de l'Odisha.

Ku1 (GRIFFITHS 2003a, p.354-355): le livre 3 commence au folio 55v, ligne 3. Ce manuscrit appartient à Harihara Upādhyāya du village de Kurumcaini, dans le district de Cuttack, autour de la capitale Bhubaneswar. Il est daté de 1800 environ et contient les livres 1 à 5. Il est numérisé sur le site de l'université de Cambridge³⁰¹. Le manuscrit de **Ku1**, quoiqu'il soit écrit dans une belle écriture, témoigne d'un certain déficit d'attention du scribe, car il compte plus d'erreurs simples que les autres manuscrits (mais moins que dans **Ji3**). Le scribe prend également soin de corriger plus souvent que dans **Ji3**. Malgré ses erreurs, **Ku1** a parfois la bonne leçon contre tous les autres, comme en 1.8.

V/123 (GRIFFITHS 2003a, p.363): le livre 3 commence au folio 51r ligne 4. Ce manuscrit est conservé à l'Odisha State Museum à Bhubaneswar. Le catalogue du musée indique qu'il a été acheté à «K.C. Kar», du village de Talanga dans le district de Balasore, sur la côte nord de l'Odisha. Sa date n'est pas assurée, mais il ne peut pas être antérieur à la fin du XVIII^e siècle. Il contient les livres 1 à 5. Les photographies à ma disposition étaient parfois assez floues.

V/153 (GRIFFITHS 2003a, p.354-355): le livre 3 commence au folio 46r bis, ligne 1. Ce manuscrit est conservé à l'Odisha State Museum, mais il n'y a pas d'information utile sur son origine dans le catalogue. Il est incomplet et contient seulement PS 2.37.1 à 5.39.5b; à l'intérieur du livre 3, il manque aussi le folio 54 (PS 3.26.3c à 3.29.6ab).

[**Ma1 Ma2 Ja Vā**]: j'inclus également dans l'apparat, entre crochets droits [...], les variantes des quatre manuscrits citées par BHATTACHARYA dans l'apparat (négatif) de son édition du livre 3, figurant dans le volume de 1997. BHATTACHARYA note que **Ja** est probablement le plus ancien des quatre manuscrits (1997, p.XVI). Remarquons que pour le livre 3, BHATTACHARYA regroupe souvent sous un même sigle «**Ma**» les variantes de **Ma1** et **Ma2**, car

³⁰¹ Le livre 3 commence à l'image numéro 114: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-02555/1>.

celles-ci seraient selon lui identiques. Il note (1997, p.XVI) à ce sujet: «**Ma1** and **Ma2** have Kāṇḍas 3-5 common between themselves. They are almost identical here». Je ne note dans mon appareil que ce que BHATTACHARYA a lui-même explicitement noté; je préfère ne pas me hasarder à déduire les leçons des autres manuscrits. Prenons l'exemple d'une entrée à 1.1:

gan] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, gana **Ku1 [Ja Vā]**, gni **K**

Ici, BHATTACHARYA note dans son appareil que **Ja** et **Vā** écrivent *gana*, ce qui signifie implicitement que **Ma1** et **Ma2** ont la leçon correcte *gan*, retenue par BHATTACHARYA (comme par moi). J'ai fait le choix, pourtant, de ne pas explicitement ajouter [**Ma1 Ma2**] à la liste des manuscrits comportant la leçon correcte. Pour cette raison, il ne faut pas s'attendre à toujours voir onze (ou dix, si **Ma1** et **Ma2** \times **Ma**) manuscrits cités, mais le minimum des sept que j'ai moi-même collationnés: les six de l'Odisha mis à ma disposition par Arlo GRIFFITHS, plus le manuscrit **K** du Cachemire. L'un ou l'autre parmi les quatre manuscrits de BHATTACHARYA n'y figure que quand il figurait déjà dans l'apparat de celui-ci.

Particularités graphiques Voir GRIFFITHS 2009, p.XXVI-XXVII; je résume ici ce qui est nécessaire à la compréhension de mon édition:

1. L'écriture odia ne distingue pas entre *-b-* et *-v-*; les deux sons sont représentés au moyen d'un même signe. Dans l'apparat, les variantes sont présentées avec la labiale correspondant au lemme en question. Pour les mots rares, comme *bamba-* en 3.8.2, le témoignage de **Or** ne peut pas être pris en compte pour établir l'orthographe.

2. Les manuscrits **Or** distinguent entre deux signes, transcrits *-y-* et *-ȳ-*, tous deux normalisés en *-y-* dans mon appareil, car cette variation n'a pas d'incidence sur l'édition du texte. Le signe *-y-* est prononcé [j] en odia; le signe avec diacritique est prononcé [y].

3. De même, les deux signes *-l-* et *-ḷ-* sont tous deux transcrits par *-l-* dans l'apparat; dans les manuscrits, le second est parfois employé à la place du premier.

4. Dans l'écriture odia, les signes transcrits par *-ṛ-* et *-ṛh-* notent *-ḍ-* et *-ḍh-* intervocaliques (mais on trouve parfois aussi les signes *-ḍ-* et *-ḍh-* entre voyelles). Les variantes dans l'apparat sont écrites avec *-ṛ-* et *-ṛh-*, mais le texte de l'édition est normalisé avec *-ḍ(h)-*. Ces transcriptions ont longtemps été objet de confusion; voir GRIFFITHS 2009, p.LXV-LXVII.

5. Le signe pour la voyelle *-ṛ-* est prononcé [ru] en odia. Pour cette raison, dans les manuscrits **Or**, les mots contenant *-ru-* ou *-rū-* sont souvent écrits avec *-ṛ-* ou *-ṝ-* à la place; par exemple, le mot *varuṇa-* est généralement écrit *vaṛṇa-* dans **Or**. Cependant, il arrive parfois aussi qu'un manuscrit écrive correctement *-ṝ-*. Toutes les variantes sont citées dans l'apparat.

6. L'écriture odia possède deux signes distincts pour *-ch-* et *-cch-*, mais les manuscrits ont tendance à écrire *-ch-* à la place de *-cch-*: *gacha* à la place de *gaccha*. BHATTACHARYA, ayant noté que les manuscrits odia notent

généralement *-ch-* au lieu de *-cch-*, a choisi de normaliser le texte en imprimant ⁺*-ccha-*. En revanche, les autres éditeurs après lui ont choisi de suivre la tradition odia et de laisser *-cha-*. LUBOTSKY procède de cette façon, citant à l'appui la même pratique pour les éditions du Ṛgveda (2002, p.7-8). GRIFFITHS, qui consacre à cette question la discussion la plus détaillée (2009, p.LIX-LX), prend aussi en compte la graphie de **K** dans ces cas, à savoir *-śch-*; il s'agit d'une convention cachemirienne sans incidence pour la tradition Paippalāda de manière plus large. Le livre 3 confirme ces tendances: sur 28 occurrences de *-(c)ch-*, 24 ont une grande majorité de manuscrits qui écrivent *-ch-*, c'est-à-dire pas plus de deux manuscrits sur six écrivent *-cch-* pour l'occurrence en question: 14× unanimement *-ch-* (1.3a, 10.6c, 13.1d, 17.1c, 20.2d, 20.3b, 25.12d, 27.6c, 34.3a, 34.3c, 34.4a, 34.9d, 37.4b, 37.6d); 5× avec un seul manuscrit qui écrit *-cch-* (3.7b **Ek2**; 4.6b, 8.3b **V/123**; 28.5b, 33.3d **Ku1**; 28.5b **V/123** écrit *-chr-*); 4× avec seulement deux manuscrits qui écrivent *-cch-* (4.2b **V/123 V/153**; 37.3a **Ek1 V/153**; 32.7c **Ek2 V/153**; 37.2a **V/153**, avec **Ji3** qui écrit *-śva-*). En 28.4b par contre, la plupart des manuscrits écrivent *-cch-*. Rien ne prouve qu'un manuscrit en particulier ait tendance à écrire *-cch-*. Le résultat du sandhi de *-t ś-*, c'est-à-dire *-c ch-*, est généralement écrit avec le graphème *-ch-*; ces cas de sandhi externe seront normalisés en *-c ch-*, à l'inverse de la procédure pour le sandhi interne. Par exemple, en PS 3.20.2, le syntagme hors sandhi *ut śrayasva* «érige-toi!» devrait donner *uc chrayasva* en sandhi, mais les manuscrits de l'Odisha notent tous *u chrayasva*. La leçon de **K** est *uś chrayayasva*, comme on pouvait s'y attendre (mise à part la dittologie *-yaya-*, d'importance négligeable). En revanche, en PS 3.4.2 le même résultat de sandhi (ici hors sandhi *āt śībham*) est écrit «correctement» avec le graphème *-cch-* dans deux des manuscrits de l'Odisha: *āc chībham V/123 V/153*, *ā chībham Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 [Vā]*, *tsībham K*. On trouve aussi le cas inverse, comme l'a déjà noté GRIFFITHS, où un *-cch-* attendu est rendu dans les manuscrits odia non pas par *-ch-*, mais par *-ts-*: 2.3 *chadiḥ V/123 [Ja Ma]*, *tsadiḥ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 [Vā]*, *cchadiḥ V/153*, *śchati K*; 14.5 *samutsasamu Ek1 V/123*, *samvatsasamu Ek2 Ji3 Ku1 V/153*, [*sama asatsamu Ma*], *sam asakhyama K*; 28.4 *hṛcchokam Ek1 Ku1*, *hṛtsokam Ek2 Ji3 V/123 [Ma Vā]*, *hṛśchokam K*.

Je me suis en outre servie, pour l'évaluation des variantes de **Or**, de la liste d'erreurs tenue à jour par Jeong-Soo KIM, éditeur des livres 8-9 (2014); je fais également référence aux listes plus petites que l'on trouve dans les éditions déjà parues, ainsi qu'à celle de LUBOTSKY 2002, p.9-10.

Accents Les accents ne sont pas marqués dans **Or**.

Ponctuation Voir GRIFFITHS 2009, p.XXVIII: **Or** sépare les hémistiches par un *daṇḍa* (|) et marque la fin de la strophe par un double *daṇḍa* (||). Certains manuscrits marquent parfois les *pāda* entre les *daṇḍa* par de petits traits verticaux; leur emploi sporadique n'est pas noté dans l'apparat. La fin de

l’hymne comporte un colophon indiquant le numéro de l’hymne et le nombre de strophes.

III.2.3. La relation entre les manuscrits

Les six manuscrits de l’Odisha peuvent être divisés en deux groupes³⁰² sur la base de leur provenance et de l’ordre de l’information dans les colophons à la fin de chaque hymne: ceux du groupe dit «du Nord» (pour le livre 3, cela concerne **Ji3** et **V/123**) donnent d’abord le numéro de l’hymne, et ensuite le nombre de strophes, et c’est l’inverse pour le groupe dit «central» (pour le livre 3, **Ek1**, **Ek2**, **Ku1**, **V/153**). Parmi les manuscrits de BHATTACHARYA, [**Ma1**] et [**Ma2**] sont du groupe du Nord, et [**Ja**] avec [**Vā**] du groupe central (GRIFFITHS 2003a, p.336).

Afin de vérifier si les variantes de **Ji3** et **V/123** corroborent l’idée qu’ils appartiennent à une branche de la transmission séparée de celle des autres pour le livre 3, j’ai relevé l’ensemble des occurrences (13×) où les deux manuscrits s’accordent contre tous ou presque tous les autres (maximum un autre manuscrit de l’Odisha qui s’y associe): 1.1 *viśāṁ* **Ek2 Ji3 V/123** contre *viśāṁ* **Ek1 Ku1 V/153**; 2.2 *kiñca* **Ek2 Ji3 V/123** contre *kiñca* **Ek1 Ku1 V/153**; 6.5 *tan* **Ji3 V/123** contre *tān* dans le reste des manuscrits; 10.1 *na* **Ji3 V/123** contre *naḥ*; 11.2 *asyāṁ* **Ji3 V/123** (de même 11.3) contre *ye sthāsyāṁ*; 17.6 *prāṇaṅ* **Ji3 V/123** contre *prāṇaṁ*; 19.6 *syāmi* **Ji3 V/123** [**Ma**] contre *śyāmi*; 26.1 *sumedhāḥ* **Ji3 V/123** contre *sumedhā*; 29.3 *parāyataḥ* **Ji3 V/123** contre *parāyata*; 31.8 *udadhi* **Ji3 V/123** contre *udadhiriṁ*. Ces variantes sont presque toutes insignifiantes, et la seule qui concerne une lacune est 11.2; mais il s’agit probablement d’une application du procédé d’abréviation (voir l’explication de «(...)» sous III.3.1), plus étendu dans **Ji3** et **V/123** que dans les autres manuscrits.

Par contre, j’ai aussi relevé un certain nombre d’exemples où **Ji3** et **V/123** sont séparés et s’accordent séparément avec un ou deux manuscrits du groupe opposé: 12.3 *viśvadāvyaḥ* **Ek2 V/123 V/153** contre *viśvadābhyaḥ* **Ek1 Ji3 Ku1**; 12.6 *vaiśvānara* **Ek1 Ek2 V/123** contre *vaiśvānarasya* **Ji3 Ku1 V/153**; 14.5 *samutsasamu* **Ek1 V/123** contre *samutsasamu* **Ek2 Ji3 Ku1 V/153**; 19.1 *jiṣṇu* **Ji3 V/153** contre *jiṣṇur* **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**; 19.6 *jayata* **Ji3 V/123 V/153** contre *jayataḥ* **Ek1 Ek2 Ku1 [Vā]**.

GRIFFITHS (2003a, p.354-355) a suggéré que **V/153** pourrait appartenir au groupe du Nord à cause de la similarité de son état lacunaire avec **V/71**, qui appartient à ce groupe, mais le style des colophons de **V/153** le place plutôt dans le groupe dit «central». D’un autre côté, je remarque que **V/123** et **V/153**, censés appartenir à deux groupes différents selon la provenance géographique, présentent rarement des lectures différentes.

³⁰² Sur ces regroupements, voir GRIFFITHS 2003a, p.337; GRIFFITHS 2009, p. XXIV-XXV; SELVA 2019, p.19-20.

J’ai trouvé neuf exemples où les deux manuscrits s’accordent contre tous les autres: 4.2b *cchībham* **V/123** **V/153** contre *chībham* dans les autres manuscrits de l’Odisha; 11.1 et 25.4 *brūta* contre *bṛta*; 13.1 *aprayuchan* contre *aprayachan*; 15.5 *ud bhare* est omis dans **V/123** et **V/153**; 25.5 et 11 *anuḍuho* contre *anaḍuho*; 30.2 et 7 *duḥṣvapnyam* contre *duḥsvapnyam*; 30.6 *asmāsu suṣvapnyam* **V/123** **V/153** ensemble contre diverses leçons dans les autres. À nouveau, seule la lacune de 15.5 est potentiellement signifiante. En plus, il n’est pas difficile de trouver des exemples où **V/123** présente une leçon unique contre tous les autres, sans que **V/153** le suive (4.6, 8.3, 29.1, 37.4, etc.), ou vice versa (2.3, 4.2, 32.7, 37.2, 37.3, etc.). Je crois donc qu’il n’est pas possible pour le moment d’identifier la position exacte de **V/153** par rapport aux autres manuscrits.

Pour conclure: dans le cas du livre 3 de la PS, la division des manuscrits en deux sous-groupes selon leur provenance géographique n’est pas reflétée par les variantes. Elle ne conduit pas, en outre, à une hiérarchie qui pourrait faciliter le choix entre deux variantes, car l’un des groupes est aussi souvent porteur de la lecture correcte que l’autre. Je ne présente donc pas de stemma, à l’inverse de SELVA (2019a, p.21): SELVA n’a pas trouvé que la division en deux groupes, «du Nord» et «central», se reflétait dans les variantes pour les portions du livre 17 qu’il a éditées. Par contre, il est parvenu à hiérarchiser ses manuscrits (qui ne recouvrent pas ceux du livre 3) sur d’autres critères en comparant leurs variantes (2019, p.19-25).

Comme l’avait noté GRIFFITHS (2009, p.xxv), l’utilité de la méthode du stemma est limitée dans le cas de la PS: les divergences entre les différents manuscrits **Or** sont généralement minimales, et ils s’accordent souvent de manière unanime sur les lectures corrompues. La méthode du stemma est souvent problématique pour les textes védiques, qui font l’objet d’une transmission parallèle, orale et manuscrite, dans un contexte d’influence mutuelle entre différentes écoles dont les textes se recouvrent partiellement; sur ces influences dans le cadre de l’Atharvaveda, voir GRIFFITHS 2009, p. XLIII-XLIV. Il existe une monographie de Jürgen HANNEDER (2017) entièrement dédiée à l’exposition des problèmes posés par la méthode du stemma dans le cas des manuscrits indiens.

Cela dit, le cas de figure où l’on hésite entre plusieurs leçons également bonnes ne se présente presque jamais dans le livre 3. Les problèmes les plus importants concernent la manière de corriger un texte dont l’ensemble des manuscrits donnent une lecture corrompue, tantôt de façon unanime, tantôt de façon divergente, la version corrompue dans **K** s’opposant à une autre version corrompue dans **Or** (voir par exemples les problèmes en 37.2). Rares sont les variantes de lecture qui seraient toutes grammaticalement recevables et de premier abord convenables pour le sens: de telles variantes concernent toujours une opposition entre **K** et **Or**. On peut citer 12.3 *viśvadevyah* **K** contre *viśvadāv(/bh)yah* **Or**: il s’agit d’une épithète du dieu du feu Agni, «qui appartient à tous les dieux» ou «à tout incendie», les deux solutions étant

convenables pour ce dieu élémentaire et central du culte. Certains manuscrits de l’Odisha lisent *viśvadābhyah*, lecture grammaticalement possible, mais qui doit immédiatement être écartée du fait de son sens incongru («qui peut être trompé par tous»). En fin de compte, la solution apparaît clairement si l’on prend en compte les phénomènes d’anticipation de la part du scribe, qui copie tout en ayant le texte mémorisé à l’esprit³⁰³ : comme la dernière strophe a *viśvadāvyaḥ* «qui appartient à tout incendie», dans le cadre d’une description d’Agni sous sa forme terrible, le scribe de **Or** l’a substitué au *viśvadevyaḥ* «qui appartient à tous les dieux» original, préservé dans **K**, et qui sied mieux au contexte de la strophe car il y est combiné avec l’épithète complémentaire *vaiśvānaraḥ* «qui appartient à tous les hommes». De même, la leçon odia alternative *viśvadābhyah* n’est due qu’à l’anticipation d’*adābhyah* «impossible à tromper» dans la strophe suivante. Je signale qu’il s’agit d’une amélioration par rapport à l’édition de BHATTACHARYA, qui a retenu la leçon de l’Odisha *viśvadāvyaḥ*.

III.2.4. L’hypothèse des archétypes

WITZEL (1985a)³⁰⁴, à partir de données paléographiques et historiques, a posé un archétype *G à l’origine des deux branches de transmission, cachemirienne et odia, lequel aurait été rédigé au Gujarat au IX^e siècle dans une forme tardive de l’écriture *gupta*. C’est aussi dans l’Ouest de l’Inde que s’est faite la transmission ininterrompue des textes de l’école Śaunaka de l’AV; voir GRIFFITHS 2009, p.XLI. La présence de nombreuses erreurs communes à **K** et **Or** a été alléguée pour soutenir l’hypothèse d’un ancêtre commun, mais la preuve la plus solide, celle des lacunes communes, est moins assurée. GRIFFITHS a noté la lacune commune d’une syllabe en PS 6.2.5, et je peux en citer un autre cas en PS 3.25.13.

Si *G a existé, il était donc déjà corrompu par endroits. Les corrections proposées pour ces erreurs anciennes, signalées dans le texte par un astérisque, sont fondées, entre autres données pertinentes, sur des parallèles, et à chaque fois discutées en détail dans le commentaire. Comme d’autres éditeurs³⁰⁵ je note ici l’ensemble des erreurs communes à **K** et **Or** dans le livre 3 (22×) : 2.1 *su* pour **sa* et *viśāṇayād* pour **viśāṇayā*; 13.1 *pramṛṇam* pour **pramṛṇan*; 13.6 *dhr̥ṣṇ(i)yāso* pour **dhiṣṇyāso*; 16.5 *hi* pour **hir*; 17.5 *viduḥ* pour **vidhuḥ*; 18.1 *pr̥thatām* pour **prathatām*; 21.4 *dhenūṃ* pour **dhenū*; 25.8-9 *vā(’)naḍu(a)ho(au)* pour **vā anaḍuho*; 25.13 *m(K p)ārṣam* pour **mā riṣan* (lacune); 26.1 *paśyam* pour **paśyan*; 27.2 *viṣo* pour **viśo*; 30.2 *ṣṭhāguḥ* pour **ṣṭhā aguḥ*; 30.6 *piyāruṃ (vel sim.)* pour **piyārur*; 30.7 *av(p)amāyā* (hiatus marqué de diverses façons) *asmākaṃ* pour **apamāyāsmākaṃ*; 31.2

³⁰³ Sur ce phénomène appelé «perseveration» en anglais, voir GRIFFITHS, 2009, p. XXXVI-XXXVII.

³⁰⁴ Voir aussi GRIFFITHS (2009, p. XLI-XLIII) ET SELVA (2019A, p. 14-26).

³⁰⁵ SELVA 2019, p. 26, GRIFFITHS 2009, p. XLII.

sūrya ā(a)paḥ pour **sūryāpo*; 32.4 *dīdhyānām* pour **dīdhyānā*; 33.5 *asyā* pour **aśyā*; 33.6 *rayin* pour **rayim*; 33.7 *bhir* pour **bhr̥d*; 37.4 *nī rtu(/a/v)* pour *-*nīr uttu-*; 38.11 *aja* pour **ajam*.

Il existe aussi des corruptions pour lesquelles **K** et **Or** ont des versions divergentes. WITZEL pose, du côté cachemirien, un sous-archétype *D, rédigé en écriture *devanāgarī* et daté d'environ 1350 de notre ère, qui serait à la base de la tradition cachemirienne représentée par le manuscrit **K** et ses apoglyphes. Du côté odia, il pose un sous-archétype *B, rédigé en écriture «proto-bengalie» et daté d'environ 1400 de notre ère, qui serait à l'origine de tous les manuscrits odia dont nous disposons; voir GRIFFITHS 2009, p. XLII-XLIII, pour une présentation des quelques lacunes ainsi que des erreurs graphiques qui pourraient corroborer l'existence de *B. Je ne peux citer que la lacune d'une syllabe par haplogogie en PS 3.34.7, où **Or** lit *suhave havāmahe* en face de la lecture correcte *suhaveha havāmahe* dans **K**. Je fournis ici une liste des passages du livre 3 où **K** présente la leçon correcte, contre **Or** qui présente une leçon erronée commune à tous ses manuscrits, mais la plupart de ces erreurs ne sont pas d'une grande importance. En comparaison avec la liste bien plus courte donnée dans SELVA (2019, p.25-26) pour les parties de PS 17 éditées par lui, ces passages sont relativement nombreux (51×): 1.1 *namasyo K, namaso Or*; 1.3 *dadhāti K, turāti(h) Or*; 1.6 *prehi K, parehi Or*; 1.6 *devān K, devān Or*; 2.6 *āmayad K, āmapad Or*; 3.1,6 *māmakān K, māmakān Or*; 3.8 *praiṇān K, praiṇān Or*; 4.1 *vo K, po Or*; 4.4 *ucyate K, ucyadhve Or*; 4.5 *agnīṣomau K, agnīṣomo Or*; 5.4 *muhyatā K, muhyataḥ Or*; 5.5 *apve K, apyave Or*; 5.6 *asmān K, asmād Or*; 6.1 *kṛṇavaj K, kṛṇuvaj Or*; 6.2 *vasavo K, paśavo Or*; 6.3 *amitrāsenām K, amitrasenān Or*; 6.6 *dattām K, dhattām Or*; 7.5 *kapir K, kavir Or*; 8.1 *mimāno K, mivāno Or*; 8.2 *eke K, eko Or*; 8.3 *grāvāsūrebhyo K, grāvā asurebhyo Or*; 8.4 *trite K, tṛte Or*; 9.4 *śūrāputrām K, sūrāputrām Or*; 9.7 *ropuṣṇām K, royuṣṇām Or*; 11.6 *dīśy K, dīśi Or*; 12.3 *viśvadevyāḥ K, viśvadāv(/bh)yaḥ Or*; 12.4 *viśvād yam K, viśvāhyam Or*; 12.8 *varuṇām K, vaṛṇa Or*; 13.3 *taṁ ma K, taṁ ma Or*; 18.1 *adityā K, ādityā Or*; 20.1 *ukṣamāṇā K, ukṣamāṇām Or*; 20.2 *dhruvā K, dhruvām Or*; 21.5 *uta K, utta Or*; 23.5 *saṁsṛṣṭam K, saṁsṛṣṭim Or*; 25.10 *prajāṁ K, prajāñ Or*; 25.13 *yās cāsya K, yāsyaśya Or*; 26.1 *mitriyeṇa K, mitriyeṇa Or*; 26.3 *sūṅṛtāvantaḥ K, sunṅṛtāvantaḥ Or*; 29.1 *somam asi ośadhe K, somasyośadhe Or*; 31.4 *krāvyaḥ K, krāvya āpaḥ Or*; 32.4,6 *mumukta K, mumokta Or*; 33.3 *dīdihy K, didihy Or*; 33.7 *anādhṛṣyo K, anādhṛṣyo Or*; 34.1 *ayan K, ayan Or*; 35.1 *dviṣo K, dyuṣo Or*; 36.5 *amśum K, atsam Or*; 36.6 *kārum K, kār/a)im Or*; 37.7 *goṣṭho K, goṣṭhe Or*; 38.3 *yajamānāḥ K, yajamānā Or*; 39.3 *vāśiteyam K, vāsiteyam Or*; 39.4 *juhōti K, juhomi Or*; 40.3 *kṛṇavad K, kṛṇuvad Or*.

III.3. Signes éditoriaux

III.3.1. Signes employés dans le texte

- * Correction d'une lecture déjà corrompue dans l'archétype *G.
- + Correction plus légère qui est censée correspondre à la lecture de *G.
- i,u,a etc. La voyelle doit être restituée pour des raisons métriques.
- ^{i,a} etc. La voyelle ne doit pas être prononcée pour des raisons métriques.
- {...} Interpolation.
- (...) Abréviation selon le procédé commun à toute la tradition manuscrite de l'AV : si un mot (ou une série de mots, un refrain) est répété au moins trois fois en début ou en fin de *pāda*, il y a omission du mot ou de la série de mots entre la première et la dernière occurrence (voir GRIFFITHS 2009, p.XXXIV-XLI). Voir les hymnes 11 et 24.

III.3.2. Signes employés dans l'apparat critique

- ...] Ce signe commence une entrée avec la leçon adoptée dans le texte édité.
- (>...) Ceci indique une correction faite dans le manuscrit.
- {...} Ceci indique une syllabe ou une partie de syllabe effacée dans le manuscrit.
- (Bh.) La leçon qui précède est celle qui est adoptée par BHATTACHARYA dans son édition (1997), ou la correction proposée est tirée de son édition. Si BHATTACHARYA propose une correction que je n'ai pas adoptée, cela est indiqué entre parenthèses à la fin de l'entrée de l'apparat en question.
- (Bar. ...) Pour noter une lecture différente par BARRET du manuscrit **K**.
- ...· Le point au milieu indique un *virāma* dans le manuscrit.

III.4. Métrique

La métrique de l'Atharvaveda s'inscrit dans la continuité de celle du Ṛgveda, mais se présente sous une forme simplifiée, ou peut-être moins rigide, par rapport à cette dernière. Pour les problèmes d'analyse du mètre dans l'AV, voir GRIFFITHS 2009 (LXXV-LXXVI) et LELLI 2015 (p.36-38). Pour le mètre védique en général, je me suis servi d'ARNOLD 1905. Philipp KUBISCH (2007, 2010) a développé un système d'analyse complexe pour le mètre de l'AV, mais son application est problématique (voir SELVA 2019, p.36). Parmi les éditeurs de la PS, seul LELLI (2015) l'a adopté, pour son édition du livre 15. À la suite de SELVA (2019), GRIFFITHS (2009), et LUBOTSKY (2002), je pars du système de notation de ZEHNDER (1999) pour l'analyse métrique du livre 3, en le modifiant pour répondre aux spécificités métriques de ce livre.

La majorité des hymnes du livre 3 sont en mètre *anuṣṭubh* ou *triṣṭubh*: on observe parfois un mélange de strophes des deux types. On rencontre dans ce livre plusieurs litanies semi-métriques (9, 11, 24, 31), mais il n'y a aucun «hymne» qui soit totalement en prose. Certaines «strophes» se révèlent en réalité être des formules en prose: 16.1-3, 25.14. Les strophes 2 à 6 de l'hymne 30, si elles sont métriques, sont extrêmement irrégulières. La strophe semi-métrique 38.11 relève manifestement du style exégétique des Brāhmaṇa. Les *pāda*, ou quarts de vers, sont normalement quatre par strophe en dehors des litanies, mais on rencontre quelques strophes à cinq ou six *pāda* dans des hymnes par ailleurs réguliers: 14.5, 17.2, 28.4, 40.5. Chaque *pāda* est suivi à droite d'un signe qui indique son statut métrique:

- (5) Cinq syllabes.
- (7?) Sept syllabes, ni catalectique ni acéphalique. D'autres chiffres avec point d'interrogation indiquent le nombre de syllabes d'un *pāda* métriquement non analysable, mais qui appartient à une strophe qui semble globalement métrique.
- (~7) *anuṣṭubh* catalectique: sept syllabes, cadence brève-longue-indifférente. Pour ce type ainsi que le type acéphalique, voir VINE 1977.
- (7^~) *anuṣṭubh* acéphalique, cadence iambique avec une ouverture longue-indifférente-longue.
- (8) *anuṣṭubh*, cadence iambique.
- (8*) Huit syllabes sans la cadence iambique d'*anuṣṭubh*. La chose est courante, et même normale, aux premier et troisième *pāda* dans l'Atharvaveda.
- (9^A) Neuf syllabes, cadence d'*anuṣṭubh*.
- (9^T) Neuf syllabes, cadence de *triṣṭubh*.
- (10^T) Dix syllabes, cadence de *triṣṭubh*.
- (11) *triṣṭubh*, cadence trochaïque.
- (11^J) Onze syllabes, cadence de *jagatī*.
- (11*) Onze syllabes sans cadence reconnaissable.
- (12) *jagatī*, cadence iambique.
- (12^T) Douze syllabes, cadence de *triṣṭubh*.
- (12*) Douze syllabes sans cadence reconnaissable.
- (4+8) Douze syllabes de style *uṣṇih*.
- (P) Formule en prose.

III.5. Introduction, traduction et commentaire

Chaque hymne est précédé d'une introduction qui présente l'hymne de façon globale, suivie d'un résumé de chaque strophe qui donne un aperçu de l'hymne dans son unité, ainsi que d'une note sur la métrique.

Chaque strophe sanskrite est suivie d'une traduction en français et en anglais, l'anglais étant ma langue maternelle. Il ne faut pas comprendre l'une comme la traduction de l'autre: chacune traduit directement le sanskrit. Pour cette raison, le lecteur familier des deux langues pourra par moments avoir l'impression que les deux traductions ne rendent pas le texte sanskrit de la même façon. C'est, je crois, normal, car je ne peux pas me permettre les mêmes libertés de traduction en français qu'en anglais. La traduction est un art subtil, et mon approche a évolué au cours des années de travail, et évoluera encore. J'espère qu'elle suffira, pour le moment, à restituer de façon adéquate ma compréhension du texte. Comme il est de coutume dans les études védiques, la traduction sacrifie souvent l'élégance à la précision. Cela est d'autant plus justifié ici, si l'on considère qu'un grand nombre d'hymnes présentés dans le travail n'ont jamais été traduits dans aucune langue (pour d'autres, on ne peut souvent citer que des traductions datant d'un siècle ou plus): il s'agit d'une première tentative. Pour la méthodologie, voir GRIFFITHS 2009, p.LXXX.

L'ordre des mots sanskrit est, dans la limite du possible, respecté dans la traduction, afin de préserver la succession des images. Comme la strophe se divise en *pāda*, le plus souvent au nombre de quatre, la traduction aussi se présente en général sur quatre lignes (parfois plus, parfois moins, selon le type de strophe), afin que le lecteur puisse facilement reporter chaque ligne traduite au quart de vers sanskrit correspondant. Mis à part ce format parallèle, je ne prétends pas faire une traduction métrique.

La Śaunakasamhitā, recueil d'hymnes de l'école Śaunaka, était la seule Samhitā de l'Atharvaveda connue avant la découverte de celle de l'école Paippalāda. Elle a été intégralement traduit en anglais par WHITNEY (1905); quand ce recueil contient un parallèle à la strophe de la PS étudiée, le texte de ce parallèle (édition R-W) suivi de sa traduction par WHITNEY est donné sous l'apparat critique. De même, si une strophe possède un parallèle dans le ṚV, le texte de ce parallèle est donné avec deux traductions: celle en allemand de GELDNER (G, 1951), et celle en anglais de JAMISON et BRERETON (J-B, 2014). Dans une prochaine version de ce travail, il faudrait comparer plus assidûment les traductions du ṚV par RENOUE dans les EVP, ainsi que la nouvelle traduction des livres 1 à 5 de WITZEL et GOTŌ (2007, 2013).

Les passages parallèles dans la ŚS et dans le ṚV, mais aussi dans d'autres textes védiques, sont notés à droite du numéro de la strophe: ces listes, non exhaustives, sont faites à l'aide de LUBOTSKY 1997 pour le ṚV, de BLOOMFIELD 1906 et des textes électroniques disponibles sur le site GRETEL de l'université de Göttingen. La mention «seulement PS» indique que la strophe en question n'est attestée que dans la Paippalādasamhitā, n'ayant pas de parallèles ailleurs.

Un commentaire suit chaque strophe. Les lettres en caractères gras (**a,b** etc.) localisent le quart de vers (le *pāda*) commenté (**a**=premier quart de vers, etc.). Toute correction fait l'objet d'une discussion dans le commentaire, sauf parfois celles qui, reprises de BHATTACHARYA (1997), ne nécessitent pas de justification particulière. Dans le commentaire, toute référence à BHATTACHARYA sans plus de précision renvoie au passage correspondant de son édition. De même, toute référence à WHITNEY renvoie à sa discussion du parallèle de la ŚS en question dans le commentaire à sa traduction de 1905, qui souvent commente l'édition entreprise avec ROTH (R-W). Toute référence à LANMAN renvoie à ses remarques contenues dans le commentaire à l'hymne en question dans WHITNEY 1905. Toute traduction de la ŚS en anglais et sans référence est donc de WHITNEY. À l'occasion, d'autres traducteurs seront cités, pour ces mêmes textes et pour d'autres. Toute traduction en français et sans référence est de mon fait.

LE LIVRE 3 DE LA PAIPPALĀDASAMĪHITĀ

Édition, traduction, commentaire

3.1. POUR L'ÉLECTION D'UN ROI

La version de cet hymne dans la ŚS (3.4) a fait l'objet d'un traitement détaillé dans DANDEKAR 1966. Ce dernier met en évidence le fait que cet hymne décrit une situation politique où le roi est élu par un ensemble d'autres chefs, un «electoral college» (p.34) pour ainsi dire. Ces chefs représentent, lors de l'élection, les clans auxquels ils appartiennent. La situation a son pendant au ciel, où les dieux élisent le roi, identifié à Indra, en même temps que les chefs humains. Cette élection n'est explicitement reconnue comme telle que dans une seule strophe (2), où est employée une racine qui signifie «choisir». Dans cinq strophes sur huit, on trouve plutôt la racine *hav-* «appeler»³⁰⁶: le roi nouvellement élu est avant tout décrit comme l'objet des appels des hommes et des dieux. Il s'agit d'une expression concrète de la royauté, position d'autorité à laquelle tout le monde se réfère, dans l'unité et la déférence.

Résumé (1) Identification du roi au-dessus des clans avec le soleil au-dessus des directions. (2) Les clans et les directions choisissent le roi, qui ensuite les récompensera dans la distribution des biens. (3) Prière pour la bienveillance et le tribut de ceux qui entourent le roi. (4) Comparaison des dieux de même rang autour de Savitar, avec les chefs vassaux autour du roi. (5) Dans un contexte cosmique, le roi divin Varuṇa approuve le roi humain en l'identifiant à soi-même. (6) Le roi humain est invité à s'identifier avec le roi divin Indra, et ensuite, en tant que Varuṇa à nouveau, à assumer ses responsabilités envers les hommes et les dieux, étant approuvé par l'ensemble de ces derniers. (7) Prière pour l'approbation des déesses des chemins, en vue de la richesse et la longévité du roi. (8) Le rituel assurera l'appui d'Indra pour rendre les clans tributaires du roi seul.

Métrique La *triṣṭubh* est de règle, parfois entrecoupée de lignes *jagatī*, jusqu'à la dernière strophe (absente du parallèle ŚS 3.4), qui est en *anuṣṭubh*.

3.1.1. ŚS 3.4.1. d: ŚS 6.98.1d; MS 4.12.3d; TS 2.4.14.2d

ā tvāgan rāṣṭraṁ saha varcasodihi	(12)
prāṇ viśāṁ patir ekarāṭ tvaṁ vi rāja	(11) ^J
sarvās tvā rājan pradiśo hvayantu-	(11)
upasad̥yo namaṣ̥yo bhaveha	(11)

À toi est échu le pouvoir royal. Élève-toi avec la splendeur!
Vers l'Orient, toi, en tant que maître des clans, roi unique, règne sur chacun!
Que toutes les directions, ô roi, t'appellent.
Deviens ici objet de service et d'hommage!

Royal power has come to you. Rise together with splendor!
Facing East, as lord of the clans, sole ruler, you, reign over each one!

³⁰⁶ Voir le commentaire à 1b et surtout à 6b.

O king, to you let all directions call.
Become the object of service and homage here!

gan] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, gana **Ku1 [Ja Vā]**, gni **K** varcasodih] **Or**, varcasodih] **K**
prāñ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, prāña **Ji3**, prāg **K** rāja] **Or**, rājā **K** || **Or**, *om.* **K**
viśāñ] **Ek2 Ji3 V/123** [(> viśāñ) **Vā]** **K**, viśāñ **Ek1 Ku1 V/153** hvayantū] **Ek1 Ek2 K**,
bhava(> hvaya)ntu **Ji3**, hvāyantu **Ku1**, hvayantu **V/123 V/153** namasyo] **K**, namaso **Or**
|| **Or**, *om.* **K**

ŚS 3.4.1

ā tvā gan rāṣṭrāñ sahā vārcasód ihi prāñ viśāñ pátir ekarāṭ tvām ví rāja |
sárvās tvā rājan pradísó hvayantūpasádyo namasyò bhavehá ||

«Unto thee hath come the kingdom; with splendor rise forward; [as] lord of the people, sole king,
bear thou rule; let all the directions call thee, O king; become thou here one for waiting on, for
homage.»

a. R-W et BHATTACHARYA éditent *ā tvā gan* (injonctif aoriste), conformément au *padapāṭha*, mais WHITNEY dans sa traduction considère qu'il s'agit d'un indicatif aoriste. HOFFMANN (HOFFMANN 1967, p.110) cite ce passage parmi les exemples d'aoristes dont l'augment dissimulé en sandhi n'a pas été reconnu par l'auteur du *padapāṭha*. On trouve la même situation plus loin en PS 3.4.5. Le ṚV contient environ 1600 exemples d'injonctifs non-prohibitifs, alors que l'AV ne contient qu'une cinquantaine d'exemples indépendants, mais «auch darunter sind zahlreiche textlich oder formal unsichere Belege». WHITNEY 1881 donne de nombreux exemples de l'indicatif aoriste *ā* + *agan* avec divers traitements en sandhi (*āgan*, *ā...gan*, *ā...agan*). La présente strophe fournirait le seul exemple de l'injonctif *ā...gan*; par conséquent, il est moins probable qu'il s'agisse de l'injonctif. Je choisis donc ici l'indicatif aoriste.

Le mot *rāṣṭrá-* est beaucoup plus fréquent dans la ŚS que dans le ṚV, où d'ailleurs sept de ses dix occurrences sont attestées dans le 10^e *maṇḍala*. On rencontre une phraséologie parallèle à notre strophe en ŚS 13.1.1 (PS 18.15-18), où le soleil est exhorté à se lever, *udéhi*, et à entrer dans son royaume, *rāṣṭrāñ prá viśa*. L'identification du roi avec le soleil, appelé «Rohita», en ŚS 13.1, est étudiée en détail dans PROFERES 2007, p.85-87. J'ajoute que le terme *rāṣṭrá-* en ŚS 13.1, comme ailleurs dans la ŚS, est le plus souvent à l'accusatif, objet de verbes qui signifient «conférer», *dhā-*, et «apporter», *ā-hṛ-*. Dans notre strophe, le point de vue change, et *rāṣṭrá-* passe au nominatif. Ceci implique que le pouvoir royal, à savoir, à cette époque, l'autorité de régner sur les autres chefs de clan,³⁰⁷ est personnifié, et vient de lui-même vers «toi», le roi. L'accent est mis sur le roi, qui prend complètement la place de Rohita; bien que toujours comparé avec ce dernier, il occupe maintenant le premier plan.

³⁰⁷ Voir TSUCHIYAMA 2007. Selon lui, il conviendrait de réserver la traduction de *rāṣṭrá-* par «royaume», au sens d'un territoire fixe, aux attestations ultérieures aux Brāhmaṇa.

Le terme *vārcas-* «splendeur» désigne le charisme du roi, qui reçoit cette qualité solaire à travers les eaux de l'onction royale, lesquelles contiennent le feu du soleil, auquel le roi sera identifié. Ce système est décrit dans PROFERES 2007, p.81-91. ŚS 3.22, notre PS 3.18, y est étudié en détail en tant qu'ancienne liturgie d'onction royale; voir les remarques plus loin pour 3.18. Les clans eux-mêmes agissent en parallèle avec les eaux, les deux se réunissant pour déposer l'autorité dans l'individu destiné à devenir roi (une action symbolisée par le mélange des feux de chaque chef de clan individuel dans le feu central du roi, conçu comme celui qui les réunit et qui les éclipe (PROFERES 2007, p.101). Les directions «appellent» le roi parce qu'elles sont mises en parallèle avec les clans électeurs qui occupent un des territoires sur lesquels le roi va régner. Cette idée est encore précisée dans la strophe suivante.

b. WHITNEY supprime *prāñ* pour obtenir une ligne de *triṣṭubh* métriquement correcte, considérant que *prāñ* serait un ajout visant à renforcer la métaphore du roi comme soleil. En l'absence de raisons supplémentaires de le supprimer, et étant donné qu'une autre ligne de douze syllabes à cadence de *triṣṭubh* se présente ci-dessous en PS 3.1.6, je choisis de conserver ce mot.

Sur la traduction de *vīś-* par «clan», voir PROFERES 2007, p.15-16.

La traduction du verbe préverbe *vī-rāj-* par «régner sur chacun» est motivée par le fait que le préverbe *vī* «au loin; séparément» a un emploi particulier dans les contextes royaux. Il y reflète l'action d'une entité sur plusieurs autres entités qui lui sont soumises. Ce préverbe, associé par exemple aux dérivés de la racine *hav-* «appeler», fait référence à l'appel du roi par plusieurs peuples réunis sous son autorité (PROFERES 2007, p.44-45). De même, dans la strophe suivante, le verbe préverbe *vī-bhaj-* signifie «donner une part à chacun [des peuples sous contrôle]», donc «répartir, distribuer». Chaque occurrence d'un verbe de ce genre, du moins dans cet hymne, est précédée par l'évocation de l'entité plurielle soumise qui subit l'action du verbe sans être explicitée. Dans cette strophe comme dans la suivante, ce sont les clans; dans la strophe 3, *vī-rāj-* est précédé de la mention de «ceux de même origine», les hommes de la famille du roi et de son milieu en général, de rang égal au sien et qui, au moment des élections, pourraient aussi prétendre au statut de roi.

3.1.2. ŚS 3.4.2. a: MS 2.5.10a; TS 3.3.9.2a; BaudhŚS 3.31, 14.14. b: MS 2.5.10c; TS 3.3.9.2c; TB 2.4.7.7c. d: MS 2.5.10d; TS 3.3.9.2d; TB 2.4.7.7d

t_vvām viśo vṛṇatām rāj_vyāya (11)

t_vvām imāḥ pradiśaḥ pañca devīḥ | (11)

varṣman rāṣṭrasya kakudī śrayasva- (11)

-ato vasūni vi bhajās_v ugraḥ || (11)

Que ce soit toi que les clans choisissent pour la royauté,
que ce soit toi que ces cinq directions divines choisissent!

Installe-toi à la tête du pouvoir, au pinacle,
à partir de là, tu répartiras les biens, puissant.

Let it be you the clans choose for kingship,
let it be you whom these five divine directions choose.

Rest at the height of royal power, at the peak.
From there, powerful, you will distribute goods.

vṛṇatām] Or, vṛṇutām K imāḥ] Ek1 Ek2 V/123 V/153 K, imā J13 Ku1 || Or, om. K
varṣman] Ek1 J13 Ku1 V/123 V/153, varṣmana Ek2, [vaṣman Ja], varṣma K kakudī] Or,
kakudhi K vasūni] V/153 K, vasuni Ek1 Ek2 J13 Ku1 V/123 bhajāsya] Or, bhajāmy
K ugraḥ] Or, agrāḥ K ||| Or, om. K

ŚS 3.4.2

tvām viśo vṛṇatām rājyāya tvām imāḥ pradīśaḥ pāñca devīḥ |
varṣman rāṣṭrāsya kakudī śrayasva tāto na ugró ví bhajā vásūni ||
«Thee let the people choose unto kingship, thee these five divine directions; rest at the summit of
royalty, at the pinnacle; from thence, formidable, share out good things to us.»

a. Le syntagme *viśo vṛṇāte* apparaît en RV 10.11.4c. Les parallèles approximatifs ont *gāvah* «les vaches» à la place de *viśaḥ*.

b. Selon PROFERES (2007, p.20, étude détaillée p.62-63), le chiffre «5» dénote une idée de totalité (les quatre directions plus le centre), et s'applique souvent à la fois aux directions et aux «peuples»: *jānāḥ*, *carṣaṇāyāḥ*, *kṛṣṭāyāḥ*, autant de termes dont le sens avoisine celui de *viś-* «clan». Le parallèle entre les clans et les directions, qui représentent le territoire contrôlé, après avoir été esquissé dans la strophe précédente, est ici explicite.

d. Ici la ŚS a *tātaḥ*, mais la PS est unanime pour *ātaḥ*, plus ṛgvédique (trois fois plus fréquent que *tātaḥ*). La ŚS présente environ cinquante occurrences de *tātaḥ*, contre neuf occurrences de *ātaḥ*.

3.1.3. ŚS 3.4.3

acha tvā yantu havinaḥ sajātā	(11)
agnir dūto ajiraḥ +sam dadhāti	(11)
jāyāḥ putrāḥ sumanaso bhavantu	(11)
bahum baliṁ prati paśyāsā ugraḥ	(11)

Que jusqu'à toi aillent tes confrères en t'appellant.
Agni, messenger rapide, [les] unit.
Que les épouses et les fils soient bienveillants.
Puissant, tu verras en face de toi un tribut abondant.

Let your kinsmen go to you, calling you.
Agni, the swift messenger, unites [them].
Let the wives, the sons be benevolent.
Powerful, you will see before you a great tribute.

acha] Or, aśchi K yantu] Or, yattu K havinaḥ sa] Or, bhuvanasya K jātā agnir] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, jātā 'gnir Ku1, jātāgnir K ajiraḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, ajira Ji3, vajara K ⁺saṁ] san (Bh.) Or, se K dadhāti] K, turātiḥ (Bh.) Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, turāti Ku1 || Or, om. K putrāḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, putrā Ji3 sumanaso] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, suṁmanaso Ek1 bahuṁ] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, vahu Ku1 baliṁ] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, valiṁ Ku1, [viliṁ Ma1, viliṁ (> valiṁ) Ma2] paśyāsā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, paśyāśyāsā Ji3, paśyāma K ugraḥ] Or, ugrā K || Or, z z K

ŚS 3.4.3

ácha tvā yantu havinaḥ sa jātā agnir dūtó ajirāḥ sām carātai |
 jāyāḥ putrāḥ sumānaso bhavantu bahuṁ baliṁ prāti paśyāsā ugrāḥ ||
 «Unto thee let thy fellows come, calling [thee]; Agni shall go along as speedy messenger; let the wives, the sons, be well-willing; thou, formidable, shalt see arrive much tribute.»

a. Le terme *havín-*, dérivé à valeur de nom d'agent (AiGr. II, 2 §217a-d) de *havⁱ*- «appeler, invoquer», n'est pas connu du RV. Ce type de nom d'agent, à valeur quasi-participiale, peut gouverner, et ce dès le RV, un complément d'objet à l'accusatif; ce qui permet d'admettre, à la suite de WHITNEY, une construction implicite *tvā...havinaḥ*.

b. En tant que feu rituel, Agni symbolise l'unité des chefs de clan lors de l'oblation commune que ceux-ci pratiquent en lui afin de sceller leur alliance sous l'autorité d'un roi unique (PROFERES 2007, p. 1, 33-36, 45-46). Le verbe préverbe *sám-dhā-* signifie le plus souvent «conférer», suivi du datif, mais il est aussi employé au sens littéral de «mettre ensemble», «unir» en PS 4.15.2, 5-7; PS 9.11.1; ŚS 4.5.5, ŚS 4.12.2,7. Il est aussi possible qu'il signifie ici «sceller l'alliance» ici, comme dans le syntagme *mitráṁ [sám]dhā-*, cité dans les dictionnaires et sous-jacent à PS 3.33.5b *mitra-dheya-/ŚS 2.6.4 mitra-dhā-*; voir ici 4c. Agni est même parfois identifié au dieu de l'alliance Mitra (PROFERES 2007, p. 37-41).

Dans ce contexte, la leçon de K, *dadhāti*, est préférable à la confusion observée dans Or. Le préverbe est facilement restituable, car il n'est pas difficile de voir que le copiste de K a confondu le point au-dessus de la syllabe ⁺*saṁ* avec le trait pour faire la voyelle dans *se*. Or confirme aussi le préverbe; ces manuscrits présentent souvent à la place de *-m-* la nasale correspondant au son suivant, en l'occurrence une dentale. C'est sans doute là l'origine de leur corruption: les scribes ont fini par réinterpréter la séquence en deux mots d'emploi fréquent, *santu* «qu'ils soient» et *rātiḥ* «le cadeau», même s'ils n'admettent pas de construction dans la phrase. Le *visarga* de la plupart des manuscrits Or indique une réinterprétation comme épithète des dernières syllabes.

BHATTACHARYA conserve *santurātiḥ* dans son édition, mais propose en note la restitution *sám tarāti* «il surmontera», subjonctif de *tarⁱ*- «passer au-delà/à travers, surmonter». La variante du thème de présent *tura-* n'est pas inconnue pour ce verbe, quoique rare: le participe présent actif ainsi

qu'un nom d'agent dérivé sont attestés en RV 6.18.4b *turatās turāsya* «du triomphateur triomphant», et on rencontre d'autres exemples dans les Brāhmaṇa, notamment le présent moyen *turāte* en TS 2.2.12.4 (GOTŌ 1987, p.164). Le subjonctif, d'ailleurs, aurait tout à fait sa place ici, s'intégrant très bien dans la suite d'impératifs et de subjonctifs qui alternent le long des quatre *pāda*. Les leçons de **K** et de la ŚS témoignent aussi de la probabilité du subjonctif. La ŚS présente *sām carātai*: certaines formes de la racine *car-* «circuler» sont souvent interchangeable, dans les parallèles, avec les formes correspondantes de la racine *tarⁱ-*, par exemple³⁰⁸: ŚS 6.122.1 (PS 2.60.2) *sām tarema*=TĀ 2.6.1 *sām carema*, RVKh 4.6.7 *tāranti* / AV *sahante* / Kh-Sātavalekar *caranti*. La racine *tarⁱ-* est souvent employée pour décrire le passage à travers les adversités³⁰⁹, mais il faudrait alors supposer une ellipse de l'objet désignant l'adversité traversée — la rivalité entre confrères? La leçon de **K** est plus simple.

d. La variante de **K** donne une cadence régulière avec le *-a* bref de *paśyāma*. Cette lecture reflète le résultat de la réinterprétation à la première personne du pluriel du verbe au présent indicatif actif, avec la leçon *ugrā* qui se rapproche de l'adjectif au pluriel *ugrāḥ*.

3.1.4. ab: ŚS 3.4.4ab. c: PS 3.33.5c, 20.10.4c; ŚS 2.6.4c, 3.8.2c; KS 18.16c, 40.2; MS 2.12.5c; TS 4.1.7.2c; VS 27.5c. d: PS 20.10.4d

aśvinā tvāgre mitrāvaruṇobhā	(11*)
viśve devā marutas tvā hvayantu	(11)
sajātānām madhyameṣṭheyam +aśyāḥ	(11)
s _u ve kṣetre saviteva vi rāja	(11)

Que les deux Aśvin t'[appellent] en premier, que Mitra et Varuṇa tous deux, que Tous-les-dieux, que les Marut t'appellent.

Puisses-tu atteindre la position centrale parmi tes confrères.

Règne sur chacun comme Savitar, dans ton propre territoire!

Let the two Aśvins [call] you first, let Mitra and Varuṇa both,

let the All-Gods, the Maruts, call you.

³⁰⁸ Exemples tirés de GOTŌ 1987, p.160-161.

³⁰⁹ Par exemple, avec le préverbe *sām* (voir GOTŌ 1987, p.160-161): ŚS 6.122.1d *āchinnam tāntum ānu sām tarema* «puissions-nous passer ensemble le long du fil ininterrompu», ce qui signifie vivre une pleine durée de vie. Sans préverbe, le verbe prend souvent comme objet une forme dérivée de la racine *diviṣ-* «haïr» dans le RV: 6.2.4d *diviśo āniho nā tarati* «il traverse les haines comme les passages étroits» (Le sujet est Agni!); 7.59.2b *vjānās tarati diviṣaḥ* «celui qui a rendu le culte traverse les haines»; 9.111.1b *viśvā dvéṣāmsi tarati* «il traverse toutes les haines». L'AV étend cette tendance à d'autres objets du même registre: PS 17.40.8 *tena mṛtyuṁ nāṣṭrām avartim tarati* «par cela il surmonte la mort, la destruction, l'infortune»; ŚS 19.34.7ab *nā tvā pūrvā ośadhayo nā tvā taranti yā nāvāḥ* «Les herbes précédentes ne te surpassent, ni celles qui sont nouvelles», au sujet de l'herbe médicinale *janḡidā*. PS 3 est d'ailleurs riche en passages dirigés contre les haines: 3.33.6b, 3.35.1d, 3.40.5b-c.

May you reach a central position among your kinsmen.
Reign over each one like Savitar, in your own territory!

aśvīnā] Or, aśnā K tvāgre] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, tvā 'gre Ku1 hvayantu] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, hvāyantu Ku1, [dvayantu Ja] || Or, om. K madhyameṣṭheyam] Or, madhyameṣṭheham K +aśyāḥ] aśyāḥ (Bh.) Or, aśyā K sve] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, śve Ek2 saviteva] Or, savite K ||] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3 K

ŚS 3.4.4

aśvīnā tvāgre mitrāvāruṇobhā vīśvé devā marūtas tvā hvayantu |
ādhā māno vasudéyāya kṛṇuṣva tāto na ugró ví bhajā vásūni ||

«Let the (two) Aśvins thee first, — let Mitra-and-Varuṇa both, let all the gods, the Maruts, call thee; then put thy mind unto the giving of good things; from thence, formidable, share out good things to us.»

c. BHATTACHARYA lit *asyāḥ* (forme impossible). Dans la variante de **K**, *madhyameṣṭheham aśyā*, où le *-h-* ne semble pas résulter d'une confusion graphique comme dans bien d'autres cas. Il serait possible de rétablir *+madhyameṣṭhā +iha syāḥ* «Puisses-tu être dans la position centrale ici». Un sandhi secondaire aurait produit *madhyameṣṭheha*; voir LUBOTSKY (2002, p.140): «Double sandhi is common in the Paippalāda tradition», à propos de PS 5.40.6 **tasmā *ut* restitué à partir de *tasmot*. Le *-m-* de *-ṣṭheham aśyā* a pu être introduit sous l'influence du *paramasyāḥ* de la strophe suivante; après le double sandhi qui aurait induit la perte d'une syllabe et ainsi la corruption du mètre, l'anticipation de la strophe suivante aurait inspiré la séquence finale *-amasyāḥ*, qui rajoute la syllabe manquante et rétablit le mètre, mais détruit le sens. Étant donnée la tendance en faveur d'une forme du verbe *as-* dans cette formule, cette solution est vraisemblable, mais plus compliquée que la correction proposée ici, *madhyameṣṭheyam +aśyāḥ*. Elle est plus économique car elle ne nécessite que l'ajustement de la sifflante, une variante banale. Le même *pāda* apparaît plus loin en PS 3.33.5c, avec les mêmes variantes de lecture. La strophe en question contient *mitradheya-* à côté de *madhyameṣṭheya-*, ce qui renforce l'authenticité de ce dernier; la version parallèle ŚS 2.6.4 présente à la place *mitradhā-* et *madhyameṣṭhā-*. Plusieurs variantes du *pāda* commençant par *sajātānānī madhyame-* étaient en circulation: *-ṣṭheyam +aśyāḥ* en PS 3.1.4c, 3.33.5c et 20.10.4c — à propos de PS 20.10.4c, KUBISCH (2012, p.66-67) laisse comme BHATTACHARYA la corruption †*madhyameṣṭheyam aśyā*† et renonce à traduire; *-ṣṭheyāya* en MS 2.12.5c et KS 18.16c, 40.2; *-ṣṭhyāya* en VS 10.29 et ŚB 5.4.4.23; *-madhyamaṣṭhā edhī* en VS 27.5c et TS 4.1.7.2c; *-ṣṭhāḥ* en ŚS 2.6.4c; *-ṣṭhā yathāsānī* en ŚS 3.8.2d; *-+ṣṭhāḥ syām aham* en PS 1.18.2d³¹⁰. Ce passage en revue montre que les formes du verbe *as-* «être» sont plus répandues dans cette formule que la

³¹⁰ Correction de l'édition de PS 1, en cours, du Swiss Paippalāda Project. Je remercie Thomas ZEHNDER, qui a eu l'amabilité de me la communiquer par email.

forme de *aś-* «atteindre», attestée seulement dans la PS; par contre, l'abstrait *madhyameṣṭheya-* attesté dans **Or** est également attesté dans MS, KS, VS et ŚB. Cette formule se retrouve en ŚS 1.9.3d *sajātānām śrāiṣṭhya ā dhehy enam* «set him in supremacy over his fellows», où les termes changent totalement, alors que le sens global reste le même. Il est donc vraisemblable que la PS possède une version propre de cette formule, divergente mais authentique.

Sur l'abondance des composés avec premier membre au locatif dans la PS, voir EVP 3, p. 117.

d. Voir PS 3.33.5a=ŚS 2.6.4a: *kṣatréṇāgne svēna sām rabhasva* «Take hold of thine own dominion, Agni».

- 3.1.5.** ŚS 3.4.5. a: RV 8.82.1a; MS 2.2.11; AśvŚS 6.4.10; ŚāṅkhŚS 18.13.7.
 b: PS 2.3.1d; ŚS 2.10.1d, 8f, 19.14.1b; TB 2.5.6.2d; ĀpMP 2.12.6d;
 HirGS 2.3.10d. c: ĀpMP 1.4.7c; AśvGS 1.13.6c; HirGS 1.19.7c;
 JaimGS 1.20c; PārGS 1.5.11c. d: ŚS 3.4.6c

ā pra drava paramasyāḥ parāvataḥ	(12)
śive te dyāvapṛthivī abhūtām	(11)
tad ayām rājā varuṇas tathāha	(11)
sa tvāyam ahvat sa ihedam ehi	(11)

En avant, hâte-toi vers ici depuis le lointain extrême!

Le ciel et la terre t'ont été favorables.

Ce roi-ci, Varuṇa, l'a dit ainsi.

C'est lui ici qui t'a appelé; toi en tant que lui, viens ici maintenant!

Hurry over here from the farthest distance!

Heaven and Earth were kind to you.

King Varuṇa here said it so.

He is the one here who called on you; you being him, come here now!

pra] **Or**, pa **K** paramasyāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, paramasyā **Ji3**, paramasyām **K**
 parāvataḥ] **Ji3 V/123 K**, paravataḥ **Ek1 Ek2 Ku1 V/153** abhūtām] **Or**, babhūtām **K** ||
Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, || **Ek1 Ji3 V/153** tad] **Or**, ud **K** ahvat] **Ek1 Ji3 K**, ahvāt
Ek2 Ku1 V/123 V/153 sa ihedam] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, sa vihedam **Ji3**, svenam
K ||] **Or**, | **K**

ŚS 3.4.5

ā prá drava paramasyāḥ parāvataḥ śive te dyāvapṛthivī ubhé stām |
 tād ayām rājā varuṇas tathāha sá tvāyám ahvat sá upedám ehi ||

«Run forth hither from the furthest distance; propitious to thee be heaven-and-earth both; king Varuṇa here saith this thus; he here hath called thee; therefore, do thou come to this place.»

b. Au lieu de l'imparfait de *bhū-*, la ŚS présente avec *śivé* une forme de *as-*. Dans le RV, l'adjectif *śivá-* au nominatif se construit aussi fréquemment avec *bhū-* qu'avec *as-*. Avec *bhū-*, on trouve l'impératif (*bhava:* 5.24.1; 6.15.9; 8.4.17; *bhavantu:* 7.50.4), l'imparfait (*abhavaḥ:* 1.31.1), l'indicatif aoriste (*abhūvan:*

5.12.5), l'injonctif aoriste (*bhūḥ*: 7.19.10). Avec *as-*, l'impératif présent (*astu*: 2.20.3; 7.34.15; 10.165.2; *santu*: 4.10.8; 7.22.9; 10.23.7), le subjonctif présent (*āsāma*: 1.53.11), l'imparfait (*āsīt*: 10.34.2), le parfait (*āsitha*: 6.45.17). Il semble y avoir une répartition en fonction du temps du verbe: la racine *bhū-* est préférée au prétérit, *as-* étant généralement restreinte au présent, en particulier à l'impératif. RV 5.12.5b, qui oppose *śivā-* à *ásiva-*, illustre cette distribution: *śivāsaḥ śānto áśivā abhūvan* «die lieb waren, sind unlieb geworden» (G); «though they used to be kind, have become unkind» (J-B).

d. Le premier pronom *sa* est prédicatif avec le pronom déictique *ayam*, le tout se référant à Varuṇa, mentionné dans le *pāda* précédent. Quant au deuxième pronom *sa*, par contre, il s'agit du «*sá*-figé» que l'on rencontre habituellement devant un impératif à la deuxième personne, situation syntactique classique dans la langue poétique du RV et de l'AV (JAMISON 1992, p.223; KLEIN 1996, p.22). Le «*sá*-figé» y est déictique, à traduire par «toi, là», «toi que voici», etc. (JAMISON 1992, p.227; KLEIN 1996, p.23). Mais son emploi ici à la suite d'un premier *sa* anaphorique ne saurait être totalement étranger à ce premier emploi, le plus fréquent dans la prose védique. Il est improbable que l'auditeur ne comprenne pas d'abord le second *sa* comme une reprise du premier *sa* anaphorique qui se réfère à Varuṇa; l'arrivée de l'impératif, qui doit logiquement être adressé au roi humain que Varuṇa appelle avec une telle insistance dans ces strophes, entraîne une réanalyse du second *sa* comme se référant donc au roi. Cet enchaînement surprenant³¹¹ crée une confusion momentanée entre Varuṇa et le roi humain, qui je crois est voulue, car le roi humain doit incarner non seulement le roi Indra des temps de guerre, mais également le roi Varuṇa des temps de paix³¹². Ici le roi est identifié à Varuṇa, et son identification à Indra sera explicitée dès le début de la strophe

³¹¹ Dans l'examen des occurrences du RV où deux *sá* (ou *tá-*) se suivent dans un même *pāda* comme ici, KLEIN (2012, p.48-49) ne cite qu'un seul cas où les deux *sá* n'auraient pas le même référent :

RV 10.37.6ab

tām no dyāvāpṛthivī tām na āpa

īndraḥ śṛṇvantu marúto hávaṃ vācaḥ |

«Celui-ci [l'appel], que Ciel et Terre l'écoutent, celle-ci [la parole], que les eaux l'écoutent, qu'Indra [et] les Marut écoutent notre appel, notre parole.»

Mais il explique que les deux sont sur le même plan, chacun se référant à l'une des deux entités rituelles explicitées dans le *pāda* suivant. Le genre des deux pronoms est différent, conformément à celui de leur référent; dans la strophe examinée ici, les deux pronoms sont les mêmes, mais accordés à des formes verbales conjuguées à des personnes différentes. KLEIN ne cite aucun exemple de ce genre. Par contre, le changement abrupt de personne alors que le référent reste le même est banal dans le RV; il arrive qu'on parle des dieux à la troisième personne, et qu'on leur adresse ensuite sans transition des impératifs à la deuxième personne. Ce qui est étrange ici, c'est que le référent, pour une fois, semble changer.

³¹² Voir l'introduction à RV 10.173 par J-B: «The affirmation of the chosen king by both the

suiivante, avant qu'il soit de nouveau identifié à Varuṇa. Je traduis donc en mélangeant l'emploi déictique, qui participe à interpeller le roi humain sujet de l'impératif, avec l'emploi anaphorique, qui normalement devrait identifier Varuṇa comme le sujet de ce qui suit. L'emploi du «*sá*-figé» déictique coloré par l'emploi anaphorique a déjà été noté par JAMISON dans l'Atharvaveda, surtout dans de courtes phrases enchaînées, comme ici³¹³.

Le début de ce *pāda* rappelle d'ailleurs le passage suivant de l'hymne des «*dés*», ṚV 10.34.13d: *tān me ví caṣṭe savitāyām aryāḥ* «Dies tut mir dieser Savitr, der Herr, kund» (G); «In this way does Savitar here, protector of the stranger, watch out for me» (J-B).

Le neutre *idám* a valeur locale dans la version de la ŚS avec *éhi*, mais doit avoir valeur temporelle dans la présente strophe. Cf. ṚV 10.159.4c: *idám tád akri devā* «diese habe ich, ihr Götter, jetzt vollzogen» (G); «that (oblation) I have now performed, o gods» (J-B).

3.1.6. ŚS 3.4.6

⁺ indra ⁺ indram manuṣyaḥ preḥi	(11*)
sañ yaññiyās tvā varuṇena ⁺ sañvidānāḥ	(13 ^T)
sa tvāyam ah _u vat s _u ve sadhasthe	(11)
sa devān yakṣat sa u kalpayād viśaḥ	(12)

En tant qu'Indra humain, avance vers Indra.

Ensemble, les [dieux/clans] dignes du culte t'[ont appelé],
en accord avec Varuṇa.

C'est celui-ci qui t'a appelé dans sa propre place.

C'est lui qui honorera les dieux, et qui ordonnera les clans.

As a human Indra, go forth to Indra.

Together, the [gods/clans] worthy of the ritual [called] you,
agreeing with Varuṇa.

It is this one here who called you in his own place.

It is he who will honor the gods, and he who will put the clans in order.

⁺indra ⁺indram] indrendram (Bh.) **Ek1 Ek2 V/123 V/153**, indrendra **Ji3**, indre{ni}ndram **Ku1**, indro idam **K** manuṣyaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, manuṣya **Ji3 K** prehi] **K**, parehi (Bh.) **Or** sañ yaññiyās] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, sañ yaññiyā **Ji3**, sañ hi

human clans and various gods is required. Among the gods we find Indra, the archetypal warrior king (vss. 2, 5-6), and Varuṇa, the archetypal peacetime king (vs. 5). (For these two aspects of kingship, divided between the two gods, see especially IV.42.)»

³¹³ 1992, p. 233: «in a sequence of short sentences with the same subject, where *sá* seems to be fulfilling the anaphoric role it shows so often in prose». KLEIN (1996, p. 21, note 1) note également l'emploi mixte dans un passage tardif du ṚV. Par contre, ni JAMISON ni KLEIN ne relèvent la présente strophe, ni ne présentent d'exemples du *sá* anaphorique suivi d'aussi près du «*sá*-figé» déictique.

yajñiyās **K** +sainvidānaḥ] sainvidānaḥ (Bh.) **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, sainmvidānaḥ
Ji3 || **Or**, *om.* **K** ahvat] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, ahvāt **Ku1** sa u] **Or**, sau
K devān] **K**, devām **Or** viśaḥ] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123**, viśaḥ **V/153** [Ja Vā], diśaḥ **K**
 ||] **Ek2 Ji3 V/123 V/153**, | **Ek1 Ku1 K**

ŚS 3.4.6

īndrendra manuṣyāḥ pārehi sām hy ājñāsthā vāruṇaiḥ sainvidānaḥ |
 sā tvāyām ahvat své sadhāsthe sā devān yakṣat sā u kalpayād viśaḥ ||

«Like a human Indra, go thou away; for thou hast concurred in concord with the castes; he here
 hath called thee in his own station; he shall sacrifice to the gods, and he shall arrange the people.»

a. WHITNEY précise qu'il traduit comme si la ŚS lisait +*indra iva manuṣyāḥ*,
 et que la PS invite à cette interprétation. La correction en +*indra* +*indraṁ*
 (nominatif puis accusatif) est suggérée par la métrique et par la variante de
K. On peut rapprocher les deux exemples recensés par LUBOTSKY (2002, p.9)
 de double sandhi de -ā u- vers -o-, PS 5.9.4 et 5.40.6. On peut aussi y voir
 l'influence du début de *pāda* *īndredām* de ṚV 10.160.2c=ŚS 20.96.2c. Un vocatif
 répété de la sorte est inconnu dans le ṚV, au moins pour Indra, Agni ou Soma;
 WHITNEY note: «The repeated vocative *indra-indra* (so the *pada*-text) is not
 to be tolerated».

Il note également que la leçon de **K**, *manuṣya prehi*, est meilleure que la
 lecture *manuṣyāḥ pārehi* de la ŚS. RENO (1960, p.300, note 2) considère
 en revanche que cette leçon est en revanche «moins signifiante», mais ne
 développe pas. L'impératif *pārehi* signifie exclusivement «va-t'en» dans l'AV,
 toujours adressé aux démons, maladies, magiciens, etc. *prehi*, impératif de *prá-*
i- «avancer, passer à», est souvent employé dans l'AV dans le sens d'accéder à
 un statut élevé, à un lieu haut placé (littéralement et métaphoriquement), avec
 pour objet à l'accusatif: *divaṁ* «au ciel» (PS 14.6.1a, 16.136.3d, 16.137.1d/ŚS
 10.9.3d,11d); *nākam uttamam* «au plus haut firmament» (16.99.3c); *sabhān*
 «à la cour» (19.35.12d); *vjānānām sukṛtān prehi madhyaṁ* «Passe au centre
 de ceux qui ont bien fait, qui ont rendu le culte!» (PS 16.97.6c/ŚS 9.5.8c);
bhadrád ádhi śréyaḥ préhi «Passe de ce qui est bien à ce qui est meilleur!» (ŚS
 7.8.1a/PS 20.4.2a). En outre, on le trouve dans le même sens avec des adverbes
 dans la ŚS: 18.3.73c *préhi madhyatāḥ* «Passe au centre!»; 20.5.3a *indra préhi*
purás tvám «Ô Indra, passe avant, toi!». Le roi humain va vers Indra au sens
 où il se présente devant lui dans l'attente de son approbation, mais aussi pour
 devenir similaire à Indra, roi divin. Indra est synonyme de «roi» (DANDEKAR
 1966, p.36: «A king was Indra in human form»). Cette idée se rencontre sous
 forme de comparaison dans le ṚV:

RV 10.173.2cd (ŚS 6.87.2cd)

īndra ʼvehá dhruvás tiṣṭhehá rāṣṭrám u dhāraya ||

«Wie Indra bleibe hier fest, hier behaute deine Herrschaft!» (G); «Like Indra, stand firm here; here uphold your kingship» (J-B).

Voir l'écho verbal dans le passage suivant, issu du même livre de la PS, où il est question du roi dans mon interprétation (voir le commentaire à ce passage à l'endroit):

PS 3.25.5ab (ŚS 4.11.3ab)

īndra eṣa manuṣiyeṣu antar gharmaḥ taptaś carati śośucānaḥ |

«Celui-ci [est] Indra, il circule parmi les humains en tant que *gharma* chauffé, brillant intensément.»

Le terme *manuṣīya-* sert fréquemment à opposer l'humain au divin dans le RV: 1.124.2ab *áminatī dáivyāni vratāni praminatī manuṣyā yugāni* «Ohne die göttlichen Gebote zu schmälern, aber die menschlichen Lebenszeiten schmälern» (G), «Not belittling the divine commandments, but diminishing human (life-)spans» (J-B); 6.47.16cd *edhamānadviḥ ubháyasya rájā coṣkūyáte vísa índro manuṣyān* «Er haßt den Glückspilz, als König über beide Teile kehrt Indra die Stämme der Menschen um und um» (G), «Hating the flashy, king of both (races [=human and divine]), Indra keeps prodding the clans, the sons of Manu—first one, then the other» (J-B); 7.89.5ab *yát kíñ cedáñ varuṇa dáivye jáne ʼbhidroham manuṣyāś carāmasi* «Was wir Menschen auch als Frevel am göttlichen Volke hier begehen, o Varuṇa» (G), «Whatever this deceit that we humans practice against the divine race, o Varuṇa» (J-B); 10.35.8a *pípartu mā tád ṛtásya pravācanāñ devānāñ yān manuṣyā ámanmahi* «Diese Verkündigung der Wahrheit über die Göttern, deren wir Menschen eingedenk sind, soll uns weiterhelfen» (G), «Let this proclamation of truth carry me through, the one that as sons of Manu we have thought up for the gods» (J-B); 10.109.6a *púnar vái devā adaduḥ púnar manuṣyā utá* «Die Gotter gaben (sie) ja zurück und auch die Menschen (sollen sie) zurück(geben)» (G), «The gods, verily, have given (her) back, and the sons of Manu (have given her) back» (J-B).

Quant au *manuṣyāṣḥ* de la ŚS, BLOOMFIELD (1897, p.113) traduit en suppléant *viśaḥ*, qui de fait apparaît dans le *pāda* d. *manuṣīya-* est une fois épithète de *viś-* dans le RV (1.148.1 *manuṣyāsu vikṣú*). La pluti, par contre, indique un vocatif «ô [clans] humains», mais l'impératif au singulier qui suit rend le vocatif pluriel improbable. BERGAIGNE et HENRY (1890, p.142), notent la possibilité de restituer *viśaḥ*, mais mentionnent aussi le problème de la pluti. Il faut plutôt admettre que la ŚS présente une version moins construite que celle de la PS, avec des vocatifs partout, le double vocatif d'Indra étant suivi de «ô [clans] humains».

b. WHITNEY choisit de traduire comme si *vāruṇaiḥ* était une erreur pour *várṇaiḥ*. Cela n'est pas nécessaire, le pluriel signifie en fait «Varuṇa et les autres

Āditya», comme l’a montré THIEME (1957, p.13). La ŚS présente un aoriste médio-passif 2^e singulier (cité dans INSLER 1975, p.2, note 5); la PS présente un nominatif masculin pluriel de *yajñīya-*. L’aoriste sigmatique (à suffixe -s- simple) de la racine *jñā-* est relativement rare (NARTEN 1964, p.122; pas d’autre exemple dans l’AV), alors que le *yajñīyās tvā* de la PS rappelle PS 2.5.3 (=ŚS 2.12.2): *idaṁ devāḥ śṛṇuta ye yajñīyā stha* «Écoutez cela, ô dieux qui êtes dignes du culte». Je sous-entends, effectivement, les dieux avec *yajñīyāḥ*, épithète des dieux 5× dans la ŚS, 13× dans la PS, mais il est également possible de sous-entendre les «clans». Je change *saṁvidānaḥ* en ⁺*saṁvidānāḥ* pour faire l’accord; l’erreur est sans doute due au fait que la quantité de la syllabe en fin de *pāda* est indifférente (pour l’hésitation sur le nombre, voir Ved. Var. III §712-14).

La version de la ŚS avait donc un verbe dans ce *pāda*, et il faut en sous-entendre un dans la PS, car dans toutes les occurrences du participe *saṁvidānā-* dans le RV (10×) et dans l’AV (PS 51×, ŚS 30×), il sert d’épithète au sujet du verbe, et ne fait jamais partie du prédicat dans une phrase «A [est] B». On peut comparer le passage suivant, par exemple:

ŚS 19.40.1cd (PS 19.38.6cd)

vísvais tād devāiḥ sahá saṁvidānāḥ sām dadhātu bṛhaspátīḥ ||

«Que Bṛhaspati, en accord avec tous les dieux, conclue cela.»

En outre, il est plus probable que *tvā* soit l’accusatif enclitique du pronom personnel, comme dans le *pāda* suivant, plutôt que l’instrumental védique, ce qui serait le seul moyen de l’intégrer à la phrase du type «A [est] B»: «Les [dieux] dignes du culte [sont] en accord avec toi, avec Varuṇa». Enfin, le préverbe *sām* du début exige en quelque sorte une forme verbale, mais on pourrait aussi considérer qu’il s’agit d’un ajout secondaire dû à l’anticipation du second *sām*, ou à l’influence de la ŚS, mais d’un autre côté sa présence partout est difficile à négliger. Je supplée l’aoriste de *hav-*, présent dans le *pāda* suivant, avec l’appui du *pāda c* de la strophe suivante, *tās tvā sarvāḥ saṁvidānā hvayantu*, où des divinités qualifiées au moyen du même participe, ainsi que de l’adjectif *sārva-*, qui joue un rôle similaire au préverbe *sām*, sont sujet de l’impératif de *hav-*, avec le même enclitique *tvā* pour objet. De même, le *pāda c* de la première strophe présente un modèle similaire, moins le participe: *sarvās tvā rājan pradiśo hvayantu*; voir aussi 4b *viśve devā marutas tvā hvayantu*. Le thème des divinités qui appellent, ou approuvent, le roi (*tvā* «toi») est central dans cet hymne.

Ce *pāda* décrit donc le résultat des délibérations du comité d’élection divine présidé par Varuṇa, le pendant divin à l’action des clans dans la strophe 2. *saṁvidānā-* est un mot fondamental dans le vocabulaire de l’unification politique; on le rencontre encore dans la strophe suivante. Un mot apparenté, *saṁvid-*, est attesté plus bas en PS 3.13.5 (ŚS 3.5.5).

La version de la PS présente des problèmes métriques qui sont absentes dans celle de la ŚS. Cette ligne, avec sa cadence de *triṣṭubh*, est trop longue:

l'instrumental *varuṇena* ajoute une syllabe par rapport à ŚS *vāruṇaiḥ*.

c. Varuṇa appelle le roi humain à assumer les responsabilités que lui confère le statut royal que possède Varuṇa lui-même, modèle du roi en temps de paix. Le *pāda* d détaille ces responsabilités.

3.1.7. ŚS 3.4.7

pathyā revatīr bahudhā virūpāḥ	(11)
sarvāḥ saṅgatyā varivas te akran	(11)
tās tvā sarvāḥ saṁvidānā hvayantu	(11)
daśamīm ugraḥ sumanā *vaseha	(11)

Les riches dames des chemins, aux formes diverses de maintes façons, s'étant toutes réunies, ont créé pour toi un large espace.

Que celles-ci toutes de concert t'appellent :

Réside ici, puissant, bienveillant, jusqu'à la dixième [décade de la vie]!

The road goddesses, full of riches, in different shapes of many kinds, having all come together, made wide space for you.

Let them all in agreement call on you:

Reside here, powerful, benevolent, till the tenth [decade of a lifetime]!

bahudhā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, vihudhā J13 virūpāḥ] viṛpāḥ Ek1 Ek2 J13
V/123 V/153 K, vi{īdhā}ṛpāḥ Ku1 sarvāḥ] Ek1 Ek2 J13 Ku1 V/153 K, sarvā V/123
hvayantu] Or, hvayaintu K ugraḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, ugra J13 *vaseha]
[Vā], vaśeha (Bh.) Or, vaśeta K ||] Or, | K

ŚS 3.4.7

pathyā revatīr bahudhā virūpāḥ sārvaḥ saṅgātyā vārīyas te akran |
tās tvā sārvaḥ saṁvidānā hvayantu daśamīm ugraḥ sumanā vaśehā ||

«The wealthy roads, of manifoldly various form, all, assembling, have made wide room for thee; let them all in concord call thee; to the tenth [decade of life] abide here formidable, well-willing.»

a. Le chemin, divinisé au féminin et qualifié de *revatī-* «pourvue de richesse», est la figuration de la prospérité, déjà connue en RV 5.51.14. L'épithète seule devient le nom de ces déesses dans l'hymne au soleil-roi (discuté sous la strophe 1):

ŚS 13.1.5cd

tāsmāi te dyāvāpṛthivī revatībhiḥ kāmān duhātām ihā śakvarībhiḥ ||

«unto thee, being such, let heaven-and-earth, by the *revatīs*, yield here thy desire by the *śakvarīs*.»

b. Le syntagme *vārivas kṛ-* est fréquent dans le RV (21×), moins dans l'AV: PS 5×, ŚS 4×. La variante de la ŚS ici, *vārīyas kṛ-* connaît une autre distribution (RV 3×, PS 2×, ŚS 8×), et est métriquement problématique, *vārīyas* ne se trouvant jamais dans cette position après la pré-cadence.

3.1.8. RV 10.173.6; ŚS 7.94.1; PS 19.6.4, 19.23.14

yad ajireṇa haviṣā-	(8*)
-ava tvā gamayāmasi	(8)
atrā ta indraḥ kevalīr	(8*)
viśo balihṛtas karat 8 1	(8)

Quand, avec l'agile (Agni), avec l'offrande (Soma),
nous te faisons t'approcher,
dès lors, Indra fera en sorte
que les clans apportent le tribut uniquement à toi.

When, with the agile one (Agni), with the offering (Soma),
we make you approach,
then will Indra make the clans
bring tribute only to you.

yad ajireṇa] **Ku1**, yadijireṇa **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 [Vā]**, yadijareṇa **K** haviṣāva] **Or**,
[haviṣāvam **Ma2**], haviṣāda **K** balihṛtas] **Or K**, [vaḥihṛtas **Ma**, vaḥimihṛtas **Ma2**] || 8 || 1
||] || 8 || 1 || **Ek1 Ek2 Ku1**, || 1 || 8 || **Ji3 V/123 V/153**, z 1 z **K**

ŚS 7.94.1

dhruvān dhruveṇa haviṣāva sōmam nayāmasi |
yāthā na indraḥ kevalīr viśaḥ sāmmanasas kárat ||

«Fixed, with a fixed oblation, do we lead down Soma, that Indra may make the clans like-minded,
wholly ours.»

a. Il serait possible de traduire «avec l'offrande agile», mais il s'agit clairement d'une référence à deux substances rituelles clef, le feu, Agni, et le Soma pressuré. Agni «l'agile» a déjà reçu cette épithète dans la strophe 3. Sur le rôle d'Agni et de Soma, voir l'introduction à RV 10.173 par J-B: «In addition there are the ritually connected gods, who would officiate at the consecration ceremony: Brahmanaspati (vs. 3)/Bṛhaspati (vs. 5), who represent the verbal portion, and Agni (vs. 5) and Soma (vs. 3), who participate in the physical portion. Soma, as ritual substance, is found in verse 6, which effects the king's installation».

c. BHATTACHARYA ne divise pas *atrāta*, ce qui implique qu'il comprend *atra ataḥ* hors sandhi. Cela ne donne pas un sens aussi pertinent; en outre, *átrā* avec allongement métrique est connu depuis le RV, on trouve même *átrāte* en RV 1.163.5c et 7a. Le mot *kevalīh* se construit avec *viśaḥ*, mais avec un sens adverbial portant sur l'action des clans. Les variantes les plus importantes dans les parallèles figurent dans le premier hémistiche:

RV 10.173.6

dhruvān dhruveṇa haviṣābhī sōmam mṛśāmasi |
átho ta indraḥ kevalīr viśo balihṛtas karat ||

«Den feststehenden Soma berühren wir mit dem feststehenden Opfer. Und nun soll Indra

die Clans dir allein tributpflichtig machen» (G); «We touch firm soma with a firm oblation. And now Indra will make the clans bring tribute only to you» (J-B).

PS 19.23.14ab

yad avagamena haviṣāva vo gamayāmasi ||

«Quand, avec une offrande qui rapproche, nous vous faisons vous approcher...»

3.2. CONTRE LA MALADIE KṢETRIYA

Sur la maladie *kṣetriya*, voir ZYSK 1985, p.20-24 et 118-124. Il n’y a pas de consensus, même approximatif, sur l’identification de cette maladie: lèpre, épilepsie, syphilis, intoxication due à une plante, etc. Le terme *kṣetriyá-*, dérivé de *kṣétra-* «champ», a été interprété soit comme un fléau qui ruine les produits agricoles, soit comme une maladie héréditaire venant du «champ», dénomination figurée du ventre de la mère. Cette dernière solution, avancée par Sāyaṇa pour ŚS 2.8.1, est plus cohérente avec le contenu des hymnes contre cette maladie, qui contiennent souvent des phrases que l’on rencontre normalement dans des hymnes d’expiation pour les fautes commises, par soi-même ou par ses ancêtres. C’est la thématique des liens de la faute, du lacet de Varuṇa et de la mort, dont on espère se libérer:

ŚS 2.10.1 (PS 2.3.1)

kṣetriyāt tvā nírṭyā jāmiśamsād druhó muñcāmi váruṇasya pásāt |
anāgāsam bráhmaṇā tvā kṛṇomi śivé te dyāvāpṛthiví ubhé stām ||

«Je te libère du *kṣetriya*, de la destruction, de la malédiction des proches, de l’hostilité, du lacet de Varuṇa. Avec cette formule, je te rends exempt du mal. Que Ciel et Terre tous deux te soient favorables.»

Dans la version de la PS de cette strophe, le *pāda* d lit: *śive te dyāvāpṛthivī abhūtām*, identique à PS 3.1.5b, dans l’hymne pour le roi traité plus haut. Il n’y a pas la place ici pour une enquête systématique sur la nature du *kṣetriyá-*, mais il semble possible que ce mot désigne une maladie contractée par contact avec une personne du même milieu ayant commis une faute. Sur ce concept, voir plus bas l’introduction à PS 3.30; dès le RV, la colère divine pouvait se manifester sous la forme d’une maladie envoyée par Varuṇa. Cette maladie, comme la culpabilité ou la mauvaise fortune à son origine, peut se transférer à un tiers par un mécanisme de contamination morale, par lequel la faute (ou le sort défavorable) est conçue comme une souillure matérielle dont il faut se laver, notamment en la transférant à autrui. Le *kṣetriyá-* pourrait aussi désigner une maladie résultant d’une malédiction proférée par quelqu’un du même milieu, ce qui est suggéré par l’apposition de *jāmiśamsá-* «malédiction d’un proche» à *kṣetriyá-* dans le passage que je viens de citer (ŚS 2.10.1). Ce terme forme ailleurs une paire avec *śapátha-* «malédiction» en ŚS 4.18.7, et PS 5.17.1, 5.24.7 et 8.3.6. Le sentiment d’anxiété générale vis-à-vis des confrères rivaux, les *sajātá-*, qui transparaît constamment dans les hymnes pour la supériorité du roi (parmi lesquels 3.1), doit être pris en compte aussi. La strophe 5 du présent hymne, qui évoque le cas d’une boisson empoisonnée ou ensorcelée, va également dans ce sens.

KauśS 27.29 prescrit de réciter la présente strophe sur une amulette faite en corne d’antilope, à attacher au patient, et sur de l’eau mélangée à de la corne en poudre, à faire boire au patient³¹⁴. Ces instructions correspondent très bien

³¹⁴ Voir la traduction et le commentaire de BLOOMFIELD 1897, p.336-7; de CALAND 1900, p.85;

au contenu matériel de l’hymne au niveau matériel, mais le rôle des astérismes n’y est pas pleinement représenté: si le KauśS prescrit de laver le patient à l’aube, quand les étoiles disparaissent du ciel, ce qui correspond aux strophes 6 et 7, toutefois la double identité de l’antilope ne semble plus comprise.

L’antilope fait référence à la constellation d’Orion, constellation que l’on observe en Inde aussi facilement qu’en Amérique du Nord ou en Europe. Les trois petites étoiles qui forment la tête du guerrier Orion correspondent à l’astérisme (*nakṣatra*³¹⁵) védique nommé de *mṛgaśiraḥ*-/*mṛgaśvṛṣā*-, «tête d’antilope» (WITZEL 1996, p.535-536; MACDONELL et KEITH 1912, p.171). Cette identification est plus vraisemblable que celle que suggère WHITNEY (1905, p.95), à savoir la constellation «γ, ζ, η, π Aquarii», candidate de par sa proximité avec les deux étoiles *vicṛtau* de la strophe 4, et du fait que cette constellation correspond à la mansion lunaire arabe appelée «Sa’d al-Akhbiyah» «felicity of tents» selon BURGESS (1858, p.351 (VIII.9), note à l’astérisme 25), ce qui reprendrait l’idée du *chadī*- «tente» de la strophe 3. La tête d’antilope figure parmi les astérismes bénéfiques loués en ŚS 19.7.2b *bhadraṁ mṛgāśiraḥ* «Bienheureuse Tête-d’Antilope»; voir aussi TS 4.4.10.1b *mṛgaśvṛṣām nākṣatram sōmo devātā* «L’astérisme est Tête-d’Antilope, la divinité est Soma», et AVParís 1.2.1 *tisro mṛgaśiraḥ* «*mṛgaśiraḥ* sont trois [étoiles]». Dans la culture védique, comme aujourd’hui en Inde, l’astérisme qui accompagne la lune chaque jour du mois lunaire avait une importance particulière pour le succès des activités entreprises ce même jour³¹⁶. Ici, la présence de l’antilope céleste renforce l’action de la corne de l’antilope terrestre.

Comme l’a déjà noté WHITNEY au sujet du parallèle ŚS 3.7, la corne des antilopes tombe périodiquement d’elle-même, fait qui est à la source du parallèle rituel avec la maladie qui se détache, pour ainsi dire, du cœur du patient (2d). De là, les jeux étymologiques entre *viśāṇā*- «corne» et le verbe préverbe *vi-ṣā*- «détacher, délier» ne manquent pas (même si la dérivation de *viśāṇā*- n’est pas assurée («nicht überzeugend erklärt/gedeutet») selon EWAia, s.v.).

Résumé (1) La corne de l’antilope est un remède prouvé contre le *kṣetriya*. (2) Quand l’astérisme «tête d’antilope» se lève, on exhorte la corne à détacher le *kṣetriya* du cœur. (3) Les officiants (à la première personne) affirment purger tout le corps de cette maladie au moyen de l’astérisme. (4) Deux étoiles appartenant à un autre astérisme se lèvent et sont exhortées à défaire les liens de la maladie. (5) L’officiant affirme à la première personne connaître le remède pour un cas particulier: le *kṣetriya* contracté par une boisson ensorcelée dans un but hostile. (6) Quand la nuit arrive à son terme, il n’y a plus de *kṣetriya*. (7) On exhorte les eaux, en tant que panacée, à libérer la victime du *kṣetriya*.

de ZYSK 1985, p. 22.

³¹⁵ Sur les *nakṣatra* indiens en général, voir KIRFEL 1920, p.138-141, avec tableau syntétique.

³¹⁶ Voir FALK 2018, p. 527-528, surtout pour les événements liés à la conception et à la parturition.

Métrique *anuṣṭubh*.**3.2.1.** ŚS 3.7.1

hariṇasya +raghuṣyado	(8)
_a dhi śīrṣaṇi bheṣajam	(8)
*sa kṣetriyaṁ viṣāṇayā	(8)
*viṣūcīnam anīnaśat	(8)

Il y a un remède sur la tête
de l'antilope qui court vite.
Au moyen de sa corne, il a fait disparaître
le *kṣetriya* dans toutes les directions.

There is a cure on the head
of the swift-running antelope.
With its horn, it has banished
the *kṣetriya* in all directions.

+raghuṣyado (Bh.)] raghuṣyado **Or**, rahuṣyado **K** dhi] **Ji3 K**, 'dhi **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**
V/153 bheṣajam] bheṣajam **Or K** || **Or**, *om.* **K** *sa] su (Bh.) **Or K** viṣāṇayā]
Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, viṣāṇayā **Ek2** *viṣūcīnam] dviṣūcīnam (Bh.) **Ek1 Ek2 Ji3**
V/123 V/153, dviṣūcīnam **Ku1**, dviṣūcīnam **K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 3.7.1

hariṇāsya raghuṣyádó 'dhi śīrṣāṇi bheṣajám |
sá kṣetriyám viṣāṇayā viṣūcīnam anīnaśat ||

«On the head of the swift-running gazelle is a remedy; he by his horn hath made the *kṣetriyá*
disappear, dispersing.»

a. Dans le présent hymne, l'antilope est partout désignée par le terme *hariṇá-*, mais un autre hymne contre cette maladie emploie le terme *mṛga-*, ce qui corrobore la connexion avec l'astérisme *mṛgaśírah*:

PS 1.99.3cd

mṛgāyāraṇye tiṣṭhate kṣetriyāyākaraṁ namaḥ ||

«À l'antilope qui se tient dans la forêt, au *kṣetriya*, je rends hommage.»

La tête de l'antilope est ailleurs dans la PS désignée comme source du remède:

PS 19.35.7

hariṇasya patatṛiṇaḥ śīrṣṇo bheṣajam ābhṛtam |
tan nilavad vilokavat³¹⁷ tad u kṣetriyanāśanam ||

³¹⁷ BHATTACHARYA: *vi(dyu?)lokavat*.

«De la tête de l'antilope ailée³¹⁸ est procuré le remède. Il a du noir, il a du brillant³¹⁹, et il est l'élimination du *kṣetriya*.»

raghuṣyād- est dit des rayons du soleil en ŚS 13.3.16 et apparaît dans un hymne aux Marut en RV 1.85.6. Le choix de cette épithète, mise à part son association avec le monde céleste, est sans doute motivé par l'écho phonétique avec *-ṣyād-* dans l'impératif *vi ṣya* «délie!» de la strophe suivante. Le poète suggère que *raghu-ṣyād-* pourrait s'analyser comme «qui délise rapidement».

c. Les deux branches, **K** et **Or**, lisent unanimement *sukṣetriyam viṣāṇayād viṣūcīnam*; cette version est donc ancienne. *sukṣetriya-* doit être mis en relation avec le nombre considérable de *pāda* védiques qui commencent par les syllabes *sukṣetr-*: RV 1.97.2a (=PS 4.29.2b, ŚS 4.33.2a), RV 1.122.6d, RV 4.33.7c, ŚS 7.20.5b. Il s'agit toujours de l'idée de «bons champs» dans ces passages, un sens qui ne peut pas être admis ici, puisque le mot sert d'objet à *anīśat* «il a fait disparaître». Il n'est pas possible de séparer la séquence en deux mots dont la particule adverbiale *su* qui qualifierait l'action du verbe, car cette particule ne peut pas apparaître en début de *pāda*. Pour l'erreur de *su-* à la place du pronom *sá-*, voir Ved. Var. II, § 612: cette erreur donne souvent lieu à des redécoupages incorrects (par exemple, SV *sute vayāmsi* au lieu de RV *sá te váyāmsi*). En PS 5, LUBOTSKY (2002a, p. 8) a recensé cinq exemples de *a > u*.

d. Le *-d-* de la syllabe initiale *-dvi-* pourrait être dû à la réinterprétation de l'instrumental féminin *viṣāṇayā* du *pāda c*, de *viṣāṇā-* «corne», comme forme verbale: *viṣāṇayād* pourrait être pris pour le subjonctif du causatif du verbe préverbé *vi-ṣā-*, dont l'impératif présent figure dans la strophe suivante. Mais le thème du causatif de la racine *sā-* est *sāyāya-* (KULIKOV 2000, p. 276; INSLER 1987, p. 65), attesté à partir des Brāhmaṇa. Il serait également possible d'y voir l'adverbe *āt* «ensuite, alors, et», qui se retrouve plus loin en PS 3.4.2 et 6, mais en début de *pāda* à chaque fois. L'examen des occurrences de *āt* dans la littérature védique montre qu'il apparaît soit en début soit en avant-dernière position dans un *pāda*; je n'ai pas trouvé d'occurrence en fin de *pāda*, ce qui me fait rejeter cette solution, sauf si l'on veut admettre un dernier *pāda* de neuf

³¹⁸ Ailée, parce que sa place, en tant qu'astérisme, est au ciel.

³¹⁹ Les deux épithètes de ce *pāda* forment une énigme: qu'est-ce qui est noir et en même temps brillant? Le feu; le remède est ainsi lié au dieu du feu Agni, qualifié de *nīla-vant-* «pourvu du noir, noirâtre» (une référence à la fumée selon J-B, p. 1067) en RV 8.19.31 et 7.97.6. Une seule autre occurrence dans l'AV: PS 2.64.4a *yāḥ kṛtyā nīlavatīr* «Les sorcelleries noirâtres» (ZEHNDER 1999, p. 144, traduit «dunkelblau»). Je propose de faire de la seconde épithète, *viloka-vant-*, un reflet dialectal de *viroka-vant-* «pourvu d'éclat», ce qui complète la paire d'épithètes en fournissant l'opposé sémantique de la première, en étant son opposé. *virokā-* désigne le moment où brille l'Aurore en même temps qu'Agni en RV 3.5.2; l'adjectif *virokīn-* qualifie les rayons du soleil en RV 5.55.3, ainsi que les langues d'Agni en RV 10.78.3. La connexion entre le remède fait de corne d'antilope et Agni s'opère par le fait que la corne est aussi un astérisme, un groupe d'étoiles brillantes dans le ciel noir.

syllabes, qui commencerait par *ād vi-* (de fait, c'est ce qu'on a plus bas dans cet hymne, en 5a). Enfin, il y a aussi l'influence de l'ablatif *kṣetriyāt* en fin de *pāda* plus loin dans la strophe 7. *viṣāṇayā* a pu être réinterprété comme l'ablatif *viṣāṇayāḥ*, puis remodelé en ablatif masculin ou neutre d'un thème **viṣāṇaya-*. À partir des Sūtra, de fait, on trouve le thème neutre *viṣāṇa-* (KEWA sous *viṣāṇā-*). Voir Ved. Var. III, § 568 et 571, pour l'hésitation entre instrumental et ablatif; le moyen par lequel quelque chose est fait (instrumental) peut être perçu comme la source de cette chose (ablatif).

Un cas analogue se produit en fin de *pāda* en PS 3.25.6d, où l'instrumental du mot féminin *tapasyā-* semble transformé en ablatif masculin: au lieu de *+tapasyayā* on trouve dans les manuscrits **Or** des variantes qui se terminent par *-yāt*. Par contre, **K** ne suit pas **Or** dans cet exemple. On peut aussi comparer le cas des dentales superflues insérées en PS 3.20.3d, où l'on trouve *ātsya-* dans **Or** contre la leçon à rétablir *+ā sya-*; même chose en PS 3.22.4b, où l'on trouve *ca dvi-* dans certains manuscrits contre la leçon correcte *ca vi-* ailleurs.

3.2.2. ŚS 3.7.2

anu tvā hariṇo vṛṣā	(8)
padbhīś caturbhir akramīt	(8)
viṣāṇe vi śya guṣpitaṁ	(8)
yat kiñca kṣetriyaṁ hṛdi	(8)

À ta suite l'antilope mâle
avec ses quatre pattes a marché.
Ô corne, délie, quel qu'il soit,
le *kṣetriya* emmêlé dans le coeur.

Following you the male antelope
walked with its four feet.
O horn, unknot whatever *kṣetriya*
is tangled in the heart.

vṛṣā] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, vṛṣa **Ji3** || **Or**, *om.* **K** śya] **Or** [śyā **Vā**], śya **K**
guṣpitaṁ] **Or** [guṣputaṁ **Vā**], śuṣpitaṁ **K** yat] **Or**, yadi **K** kiñca] **Ek2 Ji3 V/123**, kiñca
Ek1 Ku1 V/153, kiñcit **K** kṣetriyaṁ] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, kṣetryaṁ **Ek2** ||
Or, | **K**

ŚS 3.7.2

ānu tvā hariṇo vṛṣā padbhīś caturbhir akramīt |
viṣāṇe vī śya guṣpitaṁ yād asya kṣetriyaṁ hṛdī ||

« After thee hath the bull-gazelle stridden with his four feet; O horn, do thou unfasten the *kṣetriyā*
that is compacted in his heart. »

a. L'antilope portant le remède s'est approchée de la victime, ou peut-être du *kṣetriya*. Le verbe *anu...akramīt* trouve son pendant dans la strophe 6, où

apa...akramīt représente le mouvement inverse, celui du *kṣetriya* cette fois qui s'en va.

b. Il s'agit de quatre étoiles de la constellation d'Orion, celles qui correspondraient aux épaules et aux pieds du héros grec; dans le monde védique, ce sont les quatre pieds de l'antilope. Ces quatre étoiles sont surmontées d'un petit groupement de trois étoiles moins brillantes, qui forment la tête d'Orion dans la constellation occidentale, et qui forment le *nakṣatra* appelé *mṛgaśiraḥ* «tête d'antilope» en védique.

c. Sur *guṣpītā-*, mot rare, voir EWAia s.v. «wirre Masse, Gewirr, Anhäufung, angehäuft». Le mot est substantivé dans son unique occurrence du ṚV (8.40.6, dit d'un nœud de lianes), mais PS 5.37.2a atteste l'emploi adjectival de ce mot comme participe passé passif: *yady asyāḥ prajā varuṇena guṣpītā* «Si sa progéniture est emmêlée par Varuṇa [c'est à dire mise dans un désordre tel que la femme ne réussit pas à accoucher]». Ce mot et ses variantes sont également associés aux bois d'antilope, par exemple en ŚB 3.2.2.20 (voir ZYSK 1985, p.122; BLOOMFIELD 1897, p.337).

d. Cette maladie affecte le cœur dans un autre passage de la PS, dont les trois premiers *pāda* sont presque identiques à ceux de PS 3.2.5 plus bas:

PS 1.99.2

ud agātām bhagavatī vicṛtau nāma tārake |
 vi kṣetriasya muñcatām saṅgranthīm hṛdayasya ca ||
 «Se sont levées les deux bienheureuses étoiles nommées «Délivrance». Qu'elles relâchent
 le nœud du *kṣetriya* et du cœur.»

3.2.3. ŚS 3.7.3

ado yad avarocate	(8)
catuṣpakṣam iva chadiḥ	(8)
tena te sarvaṁ kṣetrium	(8*)
aṅgebhyo nāśayāmasi	(8)

Celui-là qui brille vers le bas,
 telle une tente à quatre ailes,
 par lui nous éliminons le *kṣetriya*
 tout entier de tes membres.

That one which shines down
 like a canopy with four wings,
 with that we banish all the *kṣetriya*
 from your limbs.

yad ava] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, yad va Ji3 chadiḥ V/123[Ja Ma], tsadiḥ Ek1
 Ek2 Ji3 Ku1 [Vā], cchadiḥ V/153, śchati K aṅgebhyo] Or, aṅgebhyo K nāśayāmasi] Or
 K, [nāśayāmasi Vā] || Or, | K

ŚS 3.7.3

adó yád avarócate cátuṣpakṣam iva chadīḥ |

tēnā te sārvaṁ kṣetriyám āṅgebhyo nāśayāmasi ||

«What shines down yonder, like a four-sided roof, therewith we make all the kṣetriyá disappear from thy limbs.»

b. Encore une image figurée des quatre étoiles qui représentent les pieds de l'antilope.

3.2.4. ŚS 2.8.1. a-c: PS 1.99.2a-c. b-d: ŚS 3.7.4b-d. ab: 16.51.3ab

udagātām bhagavatī (8*)

vicṛtau nāma tārake | (8)

vi kṣetriyasya muñcatām (8)

adhamāṁ pāśam uttamam || (8)

Se sont levées les deux bienheureuses
étoiles nommées «Délivrance».

Qu'elles délient du *kṣetriya*
le lien le plus bas et le plus haut.

Both have risen, blessed,
the two stars named "Release".
Let them undo the bond of the *kṣetriya*,
the lowest one, the highest one.

kṣetriyasya] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, kṣetriyaṁsya V/123 muñcatām] Ji3 Ku1 V/123
V/153, muñcatāṁm Ek1 Ek2 adhamāṁ] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, adhamāṁ V/123 [Ma]

ŚS 2.8.1

úd agātām bhágavatī vicṛtau nāma tārake |

ví kṣetriyásya muñcatām adhamāṁ pāśam uttamám ||

«Arisen are the (two) blessed stars called the Unfasteners; let them unfasten of the kṣetriyá the lowest, the highest fetter.»

K omet c-d, comme s'il s'agissait de ŚS 3.7.4cd (son *pāda* a est différent de PS 3.2.4a/ŚS 2.8.1a), omissible donc en tant que répétition de ŚS 2.8.1cd. Je suis **Or** qui lit la strophe en entier.

a. Le parallèle PS 1.99.2 est traduit sous 1a. L'autre parallèle fait partie d'un hymne pour le succès de l'accouchement; son dernier hémistiche est différent :

PS 16.51.3cd

prehāmṛtasya yacchatām pra yad baddhakamocanam ||

«Qu'elles confèrent ici [ce qui] appartient à l'immortel, ce qui rend la liberté à l'homme attaché.»

b. WHITNEY (1905, p.48) identifie ces étoiles à «λ et υ Scorpionis», ce qui correspond à l'identification de Sāyaṇa avec l'astérisme védique *mūla*.

vicřt- est attesté au duel féminin ici ainsi que dans les parallèles, mais il est attesté au pluriel en PS 1.70.4c=PS 19.33.10c: *vi te cřtyantām vicřto hi santi* «Que te délivrent les “Délivrances”, car elles le sont vraiment». Sur le nom racine composé féminin *vicřt-*, voir SCARLATA 1999, p.125: «Loslösung». Son interprétation comme nom d'action vient de l'occurrence de ce mot dans le RV, où il figure à côté de *samcřt-* «ligotage», en fonction d'objet du participe au nominatif *křṇván* «faisant» :

RV 9.84.2

á yás tastháu bhúvanāny āmartyo víśvāni sómaḥ pári tány arřati |
křṇván samcřtaṁ vicřtam abhiřtaya índuḥ siřakty uřasaṁ ná sūryaḥ ||

«Der Unsterbliche, der die Welten erstiegen hat, der Soma umkreist alle diese. Indem er bindet und löset, um zur Geltung zu kommen, folgt der Saft (ihnen) wie Sūrya der Uřas» (G), «He who has mounted the worlds, immortal Soma flows around them all. Performing the knotting and unknotting in order to prevail, the drop accompanies (the gods?), like the sun the dawn» (J-B).

SCARLATA envisage ici que l'objet sous-entendu de *siřakti* soit ces mêmes *samcřt-* et *vicřt-*. Si ce sont effectivement des noms d'étoiles, cet hémistiche devient plus clair: la «goutte», désignation de Soma et donc de la lune au moins depuis le RV tardif, accompagne deux étoiles qui font partie d'un *nakřatra* védique. Ceci est corroboré par la comparaison qui suit: «comme le soleil accompagne l'Aurore». La forme de *vicřtau* pourrait refléter un ancien *dvandva* non attesté désignant les deux astres, qui aurait ensuite été réduit à son deuxième terme. En même temps, l'idée qu'il y aurait deux astres *vicřt-* aurait remplacé l'idée de deux astres nommés *samcřt-* et *vicřt-*.

3.2.5. ŚS 3.7.6

yad *āsuteḥ *kriyamāṇāyāḥ (9?)
křetriyaṁ tvā vṛyānaše | (8)
vedāhaṁ tasya bheřajam (8)
křetriyaṁ nāřayāmi te || (8)

Issu du philtre que l'on concoctait,
le *křetriya* qui t'a envahi,
moi, je connais le remède pour lui.
Je fais disparaître ton *křetriya*.

The *křetriya* that got to you
from the pressed drink that was being concocted,
I myself know the cure for that.
I banish your *křetriya*.

*āsuteḥ (Bh.)] āsute Or *kriyamāṇāyāḥ (Bh.)] kriyamāṇāyā Or kṣetriyaṁ] Ek1 Ek2 Ji3
V/123 V/153, kṣetryaṁ Ku1, [kṣetriya Vā], vikṣettriyaṁ K tvā vyā] Or, tvābhyā K tasya]
Or, tasmin K ||] Or, | K

ŚS 3.7.6

yād āsutēḥ kriyamāṇāyāḥ kṣetriyāṁ tvā vyānaśé |
védāhāṁ tāsya bheṣajāṁ kṣetriyāṁ nāśayāmi tvát ||

«If from the drink that was being made the kṣetriyā hath come upon thee, I know the remedy of it; I make the kṣetriyā disappear from thee.»

a. K omet ce *pāda*. La chute du *visarga* se produit très souvent dans la PS; voir LUBOTSKY 2002, p.9, ainsi que le cas similaire plus bas en PS 3.18.3.

WHITNEY affirme que le sens de *āsuti-* est «doubtful and disputed». Pour les différentes interprétations et dérivations de ce mot dans la littérature, voir ZYSK 1985, p.123-124. Le sens de base «boisson pressurée» est désormais établi (EWAia s.v. «Mischung, Gebräu», de *sav-* «pressen, auspressen»; traduction cohérente par J-B dans le RV (4×) par «pressed drink»). L'interprétation donnée ici suit celle de BLOOMFIELD (1885, p.15): «The kshetriya that has entered into thee from the prepared (magic) concoction». Il s'agit d'une boisson empoisonnée ou préparée avec une magie hostile, comme dans le passage suivant qui met en garde contre ce type de breuvages:

ŚS 8.10.29-33 (PS 16.135.8-9)

sód akrāmat sá sarpān āgachat tām sarpā ūpāhvayanta viśavaty éhīti |
tāsyās takṣakó vaiśāleyó vatsá āsīd alābupātrāṁ pātraṁ |
tām dhṛ tāraṣṭra airāvato 'dhok tām viśám evādhok |
tād viśāṁ sarpā ūpa jīvanti upajīvanīyo bhavati yá evāṁ véda ||
yád yāsmā evāṁ vidúṣe 'lābunābhiścét pratyāhanyāt ||
ná ca pratyāhanyān mánasā tvā pratyāhanmīti pratyāhanyāt ||
yát pratyāhānti viśám evá tát pratyāhanti ||
viśám evāsyāpriyaṁ bhrātṛvyam anuviśicyate³²⁰ yá evāṁ véda ||

«She [=the Virāj] ascended; she came to the serpents; the serpents called to her: O poisonous one! of her Takṣaka descendant of Viśala was young, the gourd-vessel [was] vessel; her Dhṛtarāṣṭra son of Irāvant milked; from her he milked poison; upon that poison the serpents subsist; one to be subsisted upon becometh he who knoweth thus. Then for whomsoever that knoweth thus one shall pour out with a gourd, he should reject [it]. Should he not reject [it], he should reject [it] by [thinking]: with the mind I reject thee. In that he rejects [it], he thus rejects poison. Poison is poured out after the unfriendly foe of him who knoweth thus.»

3.2.6. ŚS 3.7.7

apavāse nakṣatrāṇām
apavāsa utoṣasām |

(8*)

(8)

³²⁰ PS: *hanti*.

apāsmat sarvam āmayad (8)
apa kṣetriyam akramīt || (8)

Quand les astérismes sont éclipsés,
et quand les aurores sont éclipsées,
l'agent de l'affliction tout entier [est parti] de nous,
le *kṣetriya* est parti.

When the stars are outshined,
and when the dawns are outshined,
all that causes affliction [walked] away from us,
away walked the *kṣetriya*.

nakṣatrāṇām] Or, nakṣattrāṇā K apavāsa] Or, apāsta K utoṣasām] Or, tatoṣasām K ||
Or, om. K apāsmat] Or, apassat K āmayad] K, āmapad Or ||| Or, | K

ŚS 3.7.7

apavāsé náksatrāṇām apavāsá uśásām utá |
ápāsmát sárvaṁ durbhūtám ápa kṣetriyám uchatu ||

«In the fading-out of the asterisms, in the fading-out of the dawns also, from us [fade] out all that is of evil nature, fade out the *kṣetriyá*.»

a. La figure étymologique de la ŚS n'est pas préservée dans la PS: le mot *apavāsá-* est fait sur le causatif *ápa-vāsaya-*, du verbe préverbe *ápa-vas-* «éclipser par la brillance», dont l'impératif présent apparaît dans le dernier *pāda* de la version de la ŚS. *apavāsá-* désigne donc le moment où les astres sont éclipsés par le soleil, c'est-à-dire le moment où le jour se lève, après l'aube. KauśS 27.29, qui emploie cet hymne, donne une idée légèrement différente avec le locatif *avanakṣatre*, littéralement «quand les astérismes sont en bas».

c. Sur le thème de causatif *āmáya-* «affliger», dit des soucis aussi bien que des maladies, voir JAMISON 1983, p.107-108, HOFFMANN 1969 et NARTEN 1996. On a dans la strophe suivante *ámīvā-* «maladie», dérivé de la même racine.

3.2.7. RV 10.137.6; ŚS 3.7.5

āpa id vā u bheṣajīr (8)
āpo amīvacātaniḥ | (8)
āpo viśvasya bheṣajīs (8)
tās tvā muñcantu kṣetriyāt || 7 || 2 || (8*)

Les eaux seules sont les vraies curatrices,
les eaux, celles qui chassent les maladies,
les eaux, les curatrices de tout.

Que celles-ci te libèrent du *kṣetriya*.

The waters alone are the real cure,
the waters get rid of sickness,

the waters, cures for everything.

Let them free you from the *kṣetriya*.

amīvacātaniḥ] Or **K** [mī- **Ja Ma**] || Or, *om.* **K** || 7 || 2 ||] || 7 || 2 || **Ku1 Ek1 Ek2**,
 || 2 || 7 || **Ji3**, || 2 || 7 || **V/123**, || 7 || 2 || **V/153**, z 2 z **K**

ŚS 3.7.5

āpa íd vā u bheṣajīr āpo amīvacātaniḥ |

āpo vísvasya bheṣajís tās tvā muñcantu kṣetriyāt ||

« The waters verily [are] remedial, the waters disease-expelling, the waters remedial of everything;
 let them release thee from kṣetriyá. »

3.3. CONTRE LES ENNEMIS, AVEC LE FIGUIER

L'arbre *aśvattha*, ou *Ficus religiosa*,³²¹ est épiphyte. Bien qu'il fasse partie des «figuiers étrangleurs» (voir EMENEAU 1949, p.347), il a la particularité de pénétrer et de briser l'arbre support de l'intérieur, au lieu de vraiment l'étrangler en l'entourant, comme le font les autres figuiers étrangleurs. Il pousse souvent sur l'arbre «féminin» *śamī*, *Prosopis spicigera*, comme le remarque WHITNEY à propos de ŚS 3.6.1, ce qui évoque l'union de deux amants. Mais ici, il pousse sur l'arbre «masculin» à bois dur appelé *khadira*, ou *Acacia catechu* (SYED 1990, p.257-268), ce qui évoque au contraire la victoire d'un homme sur un autre. Ce phénomène naturel est à la source du parallèle poétique et rituel exploité dans cet hymne, dont le but est la victoire sur les ennemis. Conformément au thème des hymnes précédents, il est probable que celui-ci vise les ennemis d'un roi, car la tradition de l'AV associe l'*aśvattha* au roi :

PS 2.55.4

yo 'śvatthena mitreṇa samitīr avagachati |
jayāt sa sarvāḥ pṛtanā yās ca satyā utānṛtāḥ ||
«Qui se rend aux assemblées avec l'*aśvattha* pour allié, gagnera tous les conflits, qu'elles soient honnêtes ou malhonnêtes.»

Chacune des quatre classes sociales est associée à un arbre dans les AVParis :

AVParis 71.16.1

aśvatthe puspīte kṣatrain brāhmaṇain cāpy udumbare |
plakṣe vaiśyās tu pīḍyante nyagrodhe dasyavas tathā ||
«La souveraineté est sous l'*aśvattha* en fleurs ; en outre, le statut de brahmane est sous l'*udumbara*. Mais les gens du commun sont opprimés sous le *plakṣa*, comme les esclaves sous le *nyagrodha*.»

Dans un hymne de la PS pour allumer un feu contre les ennemis, le poète associe la force d'Agni au fait que l'un de ses deux bâtons d'allumage est fait en bois d'*aśvattha*. L'intention royale de l'hymne est annoncée dès le premier hémistiche :

PS 12.5.1ab

jāyasvāgne 'śvatthād asmai kṣatrāyaujase |
«Nais, ô Agni, de l'*aśvattha*, pour la souveraineté de celui-ci, pour sa force.»

FALK (1989, p.88-89) a noté que dans certains textes védiques ultérieurs, l'*aśvattha* est présenté comme un substitut au Soma destiné à la caste royale, un usage préconisé en particulier dans l'AB. Les bourgeons de l'arbre sont écrasés et mêlés à divers liquides, fournissant ainsi une forme de Soma pour

³²¹ Cet arbre est aussi appelé communément «Peepal», du sanskrit *pippala*, d'où dérive aussi le nom de l'école Paippalāda.

ksatriya. FALK note également que l'*aśvattha* partage avec Soma la fonction de roi des plantes en RV 10.97.5, où les plantes, quoiqu'ayant Soma pour roi, se réfugient sous l'*aśvattha*, le Soma traditionnel étant réservé aux seuls brahmanes. On pourrait voir dans la quatrième strophe du présent hymne une indication subtile de cette connexion dans la référence à l'*aśvattha* (semi-)céleste, qui en ChU 8.5.3 est appelé *aśvatthaḥ somasavanaḥ* «l'*aśvattha* qui sert au pressurage de Soma» :

ChU 8.5.3

...atha yad araṇyāyanam ity ācakṣate brahmacaryam eva tat | tad arāś ca ha vai ṛyaś
cārṇavau brahmaloke ṛṭīyasyām ito divi | tad airaṇmadīyam saraḥ | tad aśvatthaḥ
somasavanaḥ | tad aparājitā pūr brahmaṇaḥ prabhuvimitam hiraṇmayam ||

«... And finally, what people normally call 'the embarking to the wilderness' (*araṇyāyanam*) is, in reality, the life of a celibate student. Now, Ara and Ṛya are the two seas in the world of *brahman*, that is, in the third heaven from here. In that world are also the lake Airaṇmadīya, the banyan tree Somasavana, the fort Aparājita, and brahman's golden hall Prabhu» (trad. OLIVELLE 1998, p. 279).

L'idée d'un *aśvattha* situé dans le « troisième ciel » se rencontre déjà dans l'AV (voir aussi KIRFEL 1920, p. 42) :

ŚS 5.4.3ab (PS 7.10.6ab)

aśvattho devasādanas ṛṭīyasyām ito divi |

«L'*aśvattha*, siège des dieux, [est] au troisième ciel depuis ici.»

L'idée d'un arbre céleste a des traces même dans le RV même, mais THIEME (1949, p. 68), au terme de son enquête sur ce thème, conclut que seul le haut de l'arbre, les branches, sont célestes dans la période ancienne, car il s'agit d'un arbre comme axe du monde, avec les racines en-dessous, le tronc passant à travers, et les branches dans le ciel — sauf quand il est renversé pendant la nuit (voir la strophe 4; aussi KUIPER 1972, p. 144).

L'hymne est employé contre les ennemis en KauśS 48.3-6, avec une amulette et une branche du bois des deux arbres mentionnés. Plusieurs strophes (ŚS 3.6.1, 7, 8=PS 3.3.1, 7, 8) sont citées, avec des instructions qui suivent de près le contenu; voir plus bas le commentaire relatif à chaque strophe.

Résumé (1) L'*aśvattha* qui étrangle le *khadira* est exhorté à tuer les ennemis. (2) On l'exhorte à expulser les ennemis, accompagné d'Agni et des deux rois divins, Indra et Varuṇa. (3) On l'exhorte à expulser les ennemis du présent et du futur. (4) On l'exhorte à briser les projets des ennemis avec le parallèle mythologique de l'arbre céleste. (5) On espère vaincre grâce à lui, en le comparant à un taureau. (6) On l'exhorte de manière indirecte, par le souhait de voir les ennemis dans les liens de la mort. (7) On souhaite que les ennemis aillent à leur perte comme un bateau qui coule, expulsés par l'*aśvattha*. (8) Le locuteur, à la première personne, déclare repousser les ennemis par l'esprit et la parole, parallèlement à l'emploi concret d'une branche d'*aśvattha*.

Métrique *anuṣṭubh*.

3.3.1. ŚS 3.6.1. d: PS 3.3.6d; TB 3.7.6.17d; TĀ 2.5.2d; ĀpŚS 4.11.5d

pumān pumsaḥ parijāto	(8*)
aśvatthaḥ khadirād adhi	(8)
sa hantu śatrūn māmakān	(8*)
yāmiś cāhaṁ dveṣmi ye ca mām	(8)

Le mâle est engendré du mâle,
l'*aśvattha* à partir du *khadira*.
Qu'il (l'*aśvattha*) tue mes ennemis,
ceux que, moi, je hais, et ceux qui me [haïssent].

The male is born from a male,
the *aśvattha* from the *khadira*.
Let him (the *aśvattha*) kill my enemies,
both those I myself hate and those who [hate] me.

pumān] Ek1 V/123 V/153 K, pumāna Ek2 Ku1, pumānaḥ Ji3 aśvatthaḥ] K, 'śvatthaḥ Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, 'śvattha Ku1 adhi] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, adhiḥ Ji3 hantu] Or, hattu K śatrūn] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, śatrūna Ek2, śatṛn K māmakān] K, māmakān Or ye] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, je ya Ji3 mām] mām Or K || Ek1 Ek2 Ku1, | Ji3 K

ŚS 3.6.1

púmān pumsáḥ párijāto 'śvattháḥ khadirád ádhi |
sá hantu śatrūn māmakān yān ahám dvéṣmi yé ca mām ||

«The male [is] born out of the male—the *aśvatthá* forth from the *khadirá*; let it smite my foes, whom I hate and who [hate] me.»

KauśS 48.3 prescrit de réciter cette strophe en attachant, à celui qui veut éliminer ses ennemis, une amulette faite du bois d'un *aśvattha* qui a poussé sur un *khadira*. Ces deux bois mêlés symbolisent la victoire d'un homme sur un autre.

KauśS 48.3: *pumān pumsa iti mantroktam abhihutālamṛtaṁ badhnāti* «While reciting III, 6, (the performer) ties on as a talisman the substance mentioned in the hymn (i.e. wood from an *aśvattha*-tree which has fastened itself upon a *khadira*-tree), after an oblation has been poured upon it, and it has been anointed (with ghee)» (BLOOMFIELD 1897, p.334); «Dem Liede III. 6 kommen (die folgenden Handlungen) zu. Das im Spruche Genannte (nl. ein Amulet vom Holze einer *Ficus religiosa*, *aśvattha*, die in eine *Acacia catechu*, *khadira*, hineinge wachsen ist,) bindet er, nachdem er es (vorschriftsmässig vgl. 7. 19 bewahrt hat, mit den unter Hersagung von III. 6 dargebrachten Spenden) beopfert und (mit Schmalz) bestrichen hat (demjenigen) um (den Hals, der seine Nebenbuhler vernichten will)» (CALAND 1900, p.167). Les gloses des

traducteurs s'appuient sur le commentaire de Dārila; tous les détails ne sont pas clairs.

a. Le début de *pāda pumān puṁsaḥ* est attesté encore cinq fois dans la PS (16.96.1a, 16.103.6, 16.152.3c, 17.50.1a, 20.54.5c) mais dans des contextes mystiques et funéraires que je ne comprends pas tout à fait.

3.3.2. ŚS 3.6.2

tān aśvattha niḥ śṛṇīhi	(8*)
śātrūn vaibādha dodhataḥ	(8)
indreṇa vṛtraghnā meḥy	(8*)
agninā varuṇena ca	(8)

Expulse ceux-ci en les écrasant, ô *aśvattha*,
les ennemis faisant rage, ô oppresseur!
Viens vers moi, avec Indra qui tue Vṛtra,
avec Agni et avec Varuṇa.

O *aśvattha*, crush them out,
these raging enemies, O oppressor.
Come to me, with Indra the Vṛtra-slayer,
with Agni and with Varuṇa!

niḥ śṛṇīhi] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, niḥ śṛṇīhi Ji3, niṣṛṇīhi K śātrūn] Ek1 Ji3 Ku1
V/123 V/153, śātrūna Ek2, śātrūn K vaibādha] Or, mayibādha K dodhataḥ] Ek1 V/123,
todhataḥ Ek2 Ji3 Ku1 V/153 [> dodhataḥ Ja Ma], todhata K || Ek1 Ek2 K, || Ji3 meḥy]
Or, memayād K ||| Or, K

ŚS 3.6.2

tān aśvattha niḥ śṛṇīhi śātrūn vaibādhadódhataḥ |
indreṇa vṛtraghnā meḥi mitrēṇa vāruṇena ca ||

«Crush them out, O *aśvatthá*, our violent foes, O expelling one, allied with Vṛtra-slaying Indra,
with Mitra, and with Varuṇa.»

b. Comme tous les traducteurs et Sāyaṇa, contre le *padapāṭha*, je divise *vaibādhadódhataḥ* en deux mots, pour en faire un vocatif singulier *vaibādha* et un participe à l'accusatif pluriel *dódhataḥ*. Sur ce mot, voir PISCHEL et GELDNER 1897, p.10; aussi GOTŌ 1987, p.175: «tobend; widerspenstig, störrig seiend». L'interprétation par le *padapāṭha* de la séquence comme un composé s'explique par l'influence du composé de la strophe 7, ŚS *vaibādhāpraṇutta*-/PS *nirbādhapraṇutta*-. *vaibādhá*- est une variante de *vibādhá*- «oppresseur», épithète d'Indra en RV 10.133.4, de la plante *jaṅgīḍá* en ŚS 19.34.7/PS 11.3.7, et d'Agni en PS 12.5.2, hymne qui souligne la naissance d'Agni du bois d'allumage fait de l'*aśvattha* (voir l'introduction). Il est épithète encore d'Indra en PS 12.12.6, et d'une démons en PS 20.19.9.

c. La même fin de *pāda* est attestée en RV 10.83.5d: *svá tanúr baladéyāya méhi* «In eigener Person komme zu mir, um mir Kraft zu leihen!» (G); «In

your own person come to me to give me power» (J-B). La lecture de **K**, *me mayād*, pourrait refléter une corruption sous l’influence de la version de la ŚS *medī*. **Or** est unanime pour *mehy*, une lecture vraisemblable étant donné le parallélisme avec l’impératif en *-hi* dans le premier pāda, *śṛṇāhi*.

3.3.3. seulement PS

yathāśvattha niḥ śṛṇāsi	(8*)
pūrvān jātān utāparān	(8)
evā pṛtanyatas t _u vam	(8)
abhi tiṣṭha sahasva ca	(8)

De même que, ô *āśvattha*, tu les expulses en les écrasant,
ceux qui sont nés avant et ceux qui naîtront plus tard,
de même, toi, surmonte
ceux qui attaquent, et vainc!

O *āśvattha*, just as you crush out
those born before as well as those after,
just so, get on top, you,
of the ones attacking, and vanquish them!

niḥ śṛṇāsi] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, ni śṛṇāsi **Ku1**, niṣṇāsi **K** pūrvān] **V/123**, pūrvān
Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K [Ja Vā] || **Or, om. K** pṛtanyatas] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**
V/153, pṛtanyas **Ji3**, pṛdanyatas **K** tvam] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, tvem **Ku1** ca]
Or, tā K || **Or, | K**

a. On peut comparer la construction *yāthā...evā* dans le passage suivant :

ŚS 10.3.13

yāthā vāto vānaspātīm vṛkṣān bhanākyo ōjasā |
evā sapātnān me bhaṅgdhi pūrvān jātān utāparān varaṇās tvābhī rakṣatu ||
«As the wind breaks with force the trees, the forest-trees, so do thou break my rivals,
those born before and after; let the *varaṇā* defend thee.»

b. On peut comparer cette expression avec celle d’un hymne à Agni né de l’*āśvattha* :

PS 12.5.2cd

jātām janiṣyamāṇām sapatnān pra ṇudasva me ||
«Repousse mes rivaux, ceux qui sont nés et ceux qui naîtront.»

Ce parallèle contient également un impératif du verbe préverbé *prá-ṇud-* qui apparaîtra plus bas dans la dernière strophe du présent hymne.

3.3.4. ab: ŚS 3.6.3ab. b: ŚS 11.8.2b,6b; PS 3.15.4b et 6.7.2b,5b; VS 23.63b;
ĀśvŚS 10.9.5b; ŚāṅkhŚS 16.7.1b. cd: ŚS 3.6.6cd

yathāśvattha +vibhinats _y	(8*)
antar mahat _y arṇave	(8)
evā me śatroś cittāni	(8*)
viśvag bhindhi sahasva ca	(8)

De même que, ô *aśvattha*, tu brises en deux [le *khadira*],
dedans le grand torrent [du ciel],
de même, brise les pensées de mon ennemi,
en [les] dispersant, et vainc!

O *aśvattha*, just as you break in two the *khadira*
inside the great flood [of heaven],
just so the thoughts of my enemy:
break them apart, and vanquish them!

yathā] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, evā **Ek1** +vibhinatsy (Bh.)] vibhinasy **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, vibhintasy **Ji3**, vibhinaśch **K** antar] **Or**, aṁta **K** mahaty] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, mahay **Ji3**, haty **K** śatroḥ] **Or**, śattro **K** viśvag] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, viś **Ji3**, viśvag **K** bhindhij] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, bhandhi **Ji3**, bhidhi **K** ca] **Or**, tā **K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 3.6.3ab

yāthāśvattha nirābhano 'ntār mahaty arṇavé |
« As thou, O *aśvatthá*, didst break out [the *khadira*] within the great sea. »

ŚS 3.6.6cd

evā me śátror mürdhānam viśvag bhindhi sáhasva ca ||
« so the head of my foe do thou split apart and overcome. »

a. **Or** semble avoir confondu le présent de la racine *bhid-* avec son participe *bhinna-*. **K** fournit la bonne lecture masquée sous une erreur phonétique, *-śch-* à la place de *-tsy-*.

b. Les autres attestations de ce *pāda* dans l'AV font référence aux eaux primordiales de la création du monde, soit dans le cadre du mythe du sanglier qui fait apparaître la terre sur les eaux, soit dans le cadre plus mystique de l'origine du sacrifice. Les eaux primordiales sont identifiables à la mer souterraine de la cosmologie védique, qui pendant la nuit se trouve dans une position renversée au-dessus de la terre (BODEWITZ 1982=2019, p.40). Si le « torrent » de notre strophe fait référence à ces eaux, il est probable qu'il s'agisse du mythe de l'*aśvattha*, axe du monde tenu dans la main de Varuṇa dans une position renversée, enraciné dans le ciel et les branches dirigées vers la terre (voir KUIPER 1972, p.145-146; WITZEL 1996, p.532). Or, ce sont les racines de l'*aśvattha* qui font éclater le bois de l'arbre sur lequel il pousse, racines qui sont non pas enterrées, mais plantées dans le tronc ou dans une branche de l'arbre support. Ce caractère aérien les rapproche du ciel et de l'image mythologique du ciel nocturne comme une mer que touchent les racines de l'arbre renversé.

Il est également envisageable qu'il s'agisse de la lumière du ciel diurne conçue comme une mer, comme en ṚV 8.26.17 *divó arṇavé* «dans le torrent du ciel (diurne)». Sāyaṇa, WHITNEY, et BLOOMFIELD (1895, p.335) citent ce passage du ṚV à propos de ŚS 3.6.3, et par conséquent sous-entendent tous «du ciel». Ils considèrent qu'il s'agit de l'atmosphère. L'expression «torrent du ciel» fait l'objet d'un débat: elle ne fait pas nécessairement référence à quelque chose de liquide. BRERETON (2019) a récemment présenté des arguments contre l'idée soutenue par d'autres de l'existence d'une mer céleste dans la mythologie védique. Selon lui, les passages allégués ont souvent une valeur métaphorique, relative au fait que la pluie vient du ciel (BRERETON 2019, p.89-90; pour son interprétation du passage avec *divó arṇavé*, voir p.91-92). Dans un passage où le torrent, *arṇavá-*, est qualifié de «grand», comme dans la présente strophe, il s'agirait en fait du torrent de lumière que constitue le ciel diurne:

ṚV 7.63.2ab

úd v eti prasavítā jánānām mahán ketúr arṇaváh sūryasya |
 «And upward he rises, the one impelling the peoples forth—the great, flooding beacon
 of the Sun» (trad. BRERETON 2019, p.92).

Mais le fait que les parallèles concernent les eaux primordiales rendent cette option moins convaincante.

3.3.5. ŚS 3.6.4. ab: PS 5.1.6ab, 6.8.3ab. d: ŚS 19.32.5d; PS 11.12.5d

yah sahamānaś carasi	(8*)
sāsaḥāna iva ṛṣabhaḥ	(8)
tenāśvattha tvayā vayam	(8)
sapatnān sahiṣimahi	(8)

Toi qui te meus en vainqueur,
 tel un taureau qui a vaincu,
 par toi qui es tel, ô *āsvattha*, nous,
 puissions-nous vaincre les rivaux!

You who go about as one vanquishing,
 like a bull who has vanquished,
 with you being such, O *āsvattha*, may we ourselves
 vanquish the rivals!

sahamānaś] Or K, [sahamānaś Vā] carasi] Or, carati K sāsaḥāna iva] Ek1 Ji3 Ku1
 V/123 V/153, sāsaḥānaiva Ek2 K ṛṣabhaḥ] Or, [ṛṣabhaḥ Ja], ṛṣabhā K || Or, om. K
 sahiṣimahi] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, sahisimahi Ji3, samviṣivahi K ||| Or, | K

ŚS 3.6.4

yāh sāhamānaś cāraśi sāsaḥānā iva ṛṣabhāḥ |
 tēnāśvattha tvayā vayam sapatnānt sahiṣimahi ||
 «Thou that goest about overpowering, like a bull that has overpowered—with thee here, O *āsvatthā*,
 may we overpower our rivals.»

a. Les parallèles de la PS ont pour le premier hémistiche une version au féminin. PS 6.8.1-3 concentre un grand nombre de formes de la racine *sah-* « vaincre ».

3.3.6. ŚS 3.6.5. d: PS 3.3.1d; TB 3.7.6.17d; TĀ 2.5.2d; ĀpŚS 4.11.5d

sināt _v enān nirṛtir	(8*)
mṛtyoḥ pāsair amok _y aiḥ	(8)
aśvattha śatrūn māmakān	(8*)
yānś cāhaṁ dveṣmi ye ca mām	(8)

Que la Destruction les ligote
avec les liens indissolubles de la mort,
ô *śvattha*, mes ennemis,
à la fois ceux que, moi, je hais, et ceux qui me [haïssent].

Let Destruction bind them
with the unreleasable bonds of death,
O *śvattha*, my enemies:
both those I myself hate and those who [hate] me.

enān] V/153, enām Ek1 Ek2 J13 Ku1 V/123, ainām K nirṛtir] Or, nirṛtim K mṛtyoḥ]
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, mṛtyo J13 amok_yaiḥ] Or, avimok_yair K || Or, om. K
śatrūn] Or, śatṛn K māmakān] K, māmakām Or ye] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, je
J13 || Or om. K

ŚS 3.6.5

sinātv enān nirṛtir mṛtyoḥ pāsair amok_yaiḥ |
aśvattha śatrūn māmakān yān ahān dveṣmi ye ca mām ||
«Let perdition bind them, with unreleasable fetters of death—my foes, O *śvatthá*, whom I hate
and who [hate] me.»

Cette strophe s'accorderait aux instructions de KauśS 48.4, qui, bien que 48.3 et 48.5-6 citent d'autres strophes de cet hymne, n'en cite pour sa part aucune. Le texte prescrit d'enterrer autant de liens qu'il y a d'ennemis dans le point vulnérable d'une effigie à l'image de l'ennemi, selon les notes des traducteurs:

KauśS 48.4

yāvantaḥ sapatnās tāvataḥ pāsān iṅgiḍalaṅkṛtān saṅpātavato 'nūktān sasūtrānīś camvā
marmaṇi nikhanati

«As many enemies (as this practice is aimed at) so many fetters, anointed with iṅgiḍa-oil, besmeared with the dregs (of that same oil?), (the performer) having recited the hymn over them, (places) along with the threads into a soma-vessel, and digs them into the vital spot (of the enemies)» (BLOOMFIELD 1897, p. 334); «Wieviele Nebenbuhler er hat, soviele Stricke, mit Ingida be strichen, mit den Neigen (der unter Hersagung von III. 6 dargebrachten Ingida-Spenden) beschmiert, (mit demselben Liede) eingeseget und mit Fäden versehen. (d.h. zusammengeschnürt), gräbt er vermittelst einer Todtenurne

(d.h. nachdem er sie in eine Todtenurne gelegt hat) in eine verwundbare Stelle seines Nebenbuhlers ein» (CALAND 1900, p. 167).

3.3.7. ŚS 3.6.7, 9.2.12; PS 16.77.2

adharāñcaḥ pra plavantām	(8*)
chinnā naur iva bandhanāt	(8)
na nirbādhapraṇuttānām	(8*)
punar asti nivartanam	(8)

Que vers le bas ils plongent,
comme un navire à l'amarre rompue.
Pour ceux qui ont été repoussés par l'expulseur,
il n'y a plus de retour.

Let them plunge away downwards,
like a boat cut from its moorings.
For those pushed away by the expeller,
there is no coming back again.

adharāñcaḥ] **Ek2**, adharāñca **Ek1 Ku1 V/123 V/153**, adharāñcaim **Ji3**, adharāñśca **K**
plavantām] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, plavantiā **Ek2**, plavatām **K** chinnā] **Ek1 Ji3 Ku1**
V/123 V/153, cchinnā **Ek2**, śchinnā **K** naur] **Or**, nor **K** bandhanāt] **Or**, bandhanām **K**
|| **Or**, om. **K** nirbādhapraṇuttānām] **Or**, nurbādhapraṇuttānām **K** ||] **Or**, om. **K**

ŚS 3.6.7

té 'dharāñcaḥ prá plavantām chinnā naur iva bāndhanāt |
ná vaibādhāpraṇuttānām pūnar asti nivārtanam ||

«Let them float forth downward, like a boat severed from its mooring; of them, thrust forth by
the expelling one, there is no returning again.»

Le KauśS cite cette strophe, où il est question de couler un bateau, après la suivante, où il est question de repousser «ceux-ci», à savoir les ennemis représentés par les liens mentionnés dans la strophe précédente. Ce renversement dans le KauśS aboutit à la séquence suivante: on pousse le bateau dans l'eau, puis on le fait couler.

KauśS 48.6: *te 'dharāñca iti praplāvayati* «While reciting st. 7 he causes (the fetters) to float down (the water)» (BLOOMFIELD 1897, p.334); «mit der Strophe III. 6. 7 lässt er sie fortschwimmen (d.h. er stösst den Nachen unter Wasser, so dass die Stricke sinken)» (CALAND 1900, p.167).

c. On peut comparer l'épithète *nirbādha-* «expulseur» avec son dérivé *nairbādhyā-* «qui relève de l'expulsion»:

ŚS 6.75.1 (PS 19.5.7)

nir amūm nuda ókaṣaḥ sapátno yáḥ pṛtanyāti |
nairbādhyēna³²² havīśendra enam páráśarīt ||

«I thrust you man out of home, the rival who fights [us], with the oblation of ejection;
Indra hath demolished him.»

³²² Pour la version de la PS, **K** lit *nirbādhyena*.

ŚS 9.2.12 et PS 16.77.2 ont *sāyaka-* «missile» comme premier membre du composé, à la place de *nīrbādha-/vaibādha-*.

3.3.8. ŚS 3.6.8

praiṇān nudāmi manasā	(8*)
pra cittena pra brahmaṇā	(8*)
praiṇān vṛkṣasya śākhayā-	(8)
-aśvatthasya nudāmasi 8 3	(8)

Je les repousse avec l'esprit,
les repousse avec la pensée, les repousse avec la formule.
Avec une branche de l'arbre *aśvattha*,
nous les repoussons.

Out I push them with my mind,
out with my thought, out with a formulation,
with a branch of the *aśvattha* tree
we push them out.

praiṇān] K, praiṇān Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, praiṇān Ek2 nudāmi] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1
V/153, nudāma V/123, nadāmi K cittena] Or, cṛtyena K brahmaṇā] Or, vrāhmaṇā K
|| Or, om. K praiṇān] K, praiṇān Or śākhayāśvatthasya] Or, śākhāyā aśvatthasya K
|| 8 || 3 || || 8 || 3 || Ek1 Ek2 Ku1, || 8 || 3 || Ji3, || 3 || 8 || V/123, || || 8 || 3 ||
V/153, z 3 z K

ŚS 3.6.8

praiṇān nude mānasā prā cittēnotā brāhmaṇā |
praiṇān vṛkṣāsya śākhayāśvatthāsya nudāmahe ||

«I thrust them forth with mind, forth with intent and incantation; forth with branch of tree, of
aśvatthā, we thrust them.»

Dans KS 48.5, cette strophe est récitée en même temps qu'on pousse dans l'eau,
avec une branche d'*aśvattha*, un bateau qui fait écho à celui de la métaphore de
la strophe précédente. Le bateau du KauśS contient des liens qui représentent
les ennemis (voir sous la strophe 6):

KauśS 48.5

nāvi praiṇān nudasva kāma iti mantroktān śākhayā praṇudati

«While reciting st. 8 of this hymn along with IX, 2, 4, he pushes off what is mentioned in
the stanza (namely, a boat³²³) by means of a branch (of the aśvattha-tree)» (BLOOM-
FIELD 1897, p.334); «In einem Nachen stösst er (soviele Stricke als er Nebenbuhler hat)

³²³ CALAND 1900, p.167, note 4, fait remarquer que cette identification est incorrecte; ce sont
techniquement les liens qui sont mentionnés dans la strophe, non le bateau dans lequel ils sont
placés.

mit der Strophe III. 6. 8 oder IX 2. 4 vermittelt eines Zweiges von der Art wie im Spruche angedeutet ist, (im Wasser) fort» (CALAND 1900, p.167).

a. La ŚŚ présente le verbe *nud-* au moyen, ce qui aboutit à un vers de sept syllabes sans structure métrique reconnaissable (ni catalectique ni acéphalique). Par contre la PS, où le verbe à l'actif fournit la syllabe qui manque dans la ŚŚ, présente une des deux variations les plus fréquentes de cadence octosyllabique (ARNOLD 1905, p.159).

3.4. AUX EAUX DE CONSÉCRATION

Le contenu de cet hymne indique qu'il s'agit d'un hymne de consécration royale, qui concerne en particulier l'*abhiṣeka*, l'aspersion du corps du roi avec des eaux de diverses sortes. Il semblerait même, d'après la dernière strophe, que le roi en boive. Pour une description de ce rite et de la connexion étroite entre le roi et les eaux, voir PROFERES 2007, p.78-81.

Les strophes 1 à 4 contiennent des étymologies de quatre noms de l'eau, fondées sur des allusions à des événements mythiques en lien avec Indra. Le locuteur de l'hymne s'adresse aux eaux: le point de vue reste orienté sur elles et sur ce qu'Indra accomplit autour d'elles. Ces quatre premières strophes font sans doute office de louange des eaux, appelées à maintes reprises «déeses», mais la deuxième strophe fait référence au rite de consécration, avec Indra dans le rôle du roi, consacré par Varuṇa. Le rôle central d'Indra dans cette partie initiale est aussi une indication de l'inspiration royale de l'hymne, si l'on se rappelle l'identification du roi avec Indra en PS 3.1. Et comme le note PROFERES (2007, p.79), les eaux libérées par Indra, coulant vers lui, sont comparées aux clans qui choisissent le roi dans le RV:

10.124.8

tā asya jyēṣṭham indriyān sacante tā im ā kṣeti svadhāyā mādanti |
tā im viśo nā rājānān vṛṇānā bibhatsūvo āpa vṛtrād atiṣṭhan ||

«Diese folgen seiner höchsten Indramacht; er wohnt bei ihnen, die sich nach eigenem Ermessen ergötzen. Während sie ihn wie die Clane ihren König erwählten, haben sie sich spröde von Vṛtra abgewandt.» (G), «They follow his preeminent Indrian power. He dwells peacefully among them who delight in their independent power. They, on choosing him as clans choose a king, recoiling turned away from Vṛtra» (J-B).

Dans les deux dernières strophes de notre hymne, le mètre se rallonge, passant d'*anuṣṭubh* à *triṣṭubh*, et le point de vue bascule vers le locuteur lui-même, qui n'est autre que le roi en train de recevoir les eaux de consécration. À la première personne, il exprime de manière poétique ses impressions sur les eaux, dans leur aspect visuel, sonore et gustatif. Il affirme leur efficacité à l'élever au statut de souverain (5d est presque une variante de PS 3.1.1a), et même au statut d'immortel.

L'usage de cet hymne en KauśS 40.1-9 afin d'orienter un cours d'eau dans une certaine direction n'est que vaguement pertinent. Bien que ces instructions soient très précises, elles sont sans connexion avec le texte de l'hymne, mis à part le thème général de l'eau. Quelques instructions concernent la septième strophe de la version de la ŚS, absente de la PS. L'hymne est également mentionné parmi d'autres en KauśS 41.14, dans le but de faire tomber la pluie.

Cet hymne se rencontre aussi dans le Yajurveda (TS 5.6.1.2-4, MS 2.13.1, KS 39.2), où il est employé pour accompagner la mise en place de certaines briques de l'autel du feu dans l'*agnicayana*. Dans la TS, la partie en prose qui suit les formules (5.6.2-3) mentionne la consécration royale, comme l'a déjà

noté KEITH (1914, p.LXX). Au début de 5.6.2, KEITH (1914, p.455) traduit : «He draws cups of water; the cups are the royal consecration; the fire is the consecration; the royal consecration is the consecration of Varuṇa; (the fire) to be piled is Agni's consecration; verily by them is he consecrated»; de même, en 5.6.3 (1914, p.457) : «He who knowing thus piles the fire conquers both the worlds, that of him who has offered the royal consecration and that of the piler of the fire». En outre, cette dernière section sert de référence aux ĀpŚS et BaudhŚS (KEITH 1914, p.457, note 2) pour l'*abhīṣeka* du Yajamāna, mais sans référence particulière à la consécration royale.

Résumé (1) Étymologie de *nadī-* «rivière» par *nad-* «résonner»; mythe de la libération des eaux. (2) Étymologie de *áp-* «eau» par *āp-* «obtenir»; consécration d'Indra par Varuṇa, avec l'aspersion des eaux. (3) Étymologie de *vār-* «eau» par *var-* «bloquer»; mythe de l'arrêt du fleuve par Indra pour faire passer des gens. (4) Étymologie de *udaká-* «eau» par *úd-anī-* «sourir»; Indra comme gardien des eaux après leur libération. (5) Les eaux de consécration apportent la santé et le charisme royal. (6) Boire les eaux sublime les sens, et confère l'immortalité.

Métrique 1 à 4 *anuṣṭubh*; 5 et 6 *triṣṭubh*.

3.4.1. ŚS 3.13.1; KS 39.2; MS 2.13.1; TS 5.6.1.2

yad adaḥ saṁprayatīr	(7?)
ahāv anadatā hate	(8)
tasmād ā nadyo nāma stha	(8*)
tā vo nāmāni sindhavaḥ	(8)

Puisqu'à ce moment-là, coulant en avant ensemble,
vous avez résonné, une fois le serpent tué,
à partir de là, vous êtes «Rivières-résonnantes» de nom;
tels sont vos noms, ô fleuves.

Since at that time, flowing forth together,
you resounded when the serpent was killed,
from then on you are "Resounding rivers" by name.
Those are your names, O streams.

saṁprayatīr] Or, saṁpratir K hate] Or, have K || Or, om. K ā nadyo] Or, anadyo
K vo] K, po Or ||| Or, z K

ŚS 3.13.1

yád adāḥ saṁprayatīr ahāv anadatā haté |
tásmād ā nadyō3 nāma stha tā vo nāmāni sindhavaḥ ||

«Since formerly, going forth together, ye resounded when the dragon was slain, thenceforth ye are streams by name: these are your names, O rivers.»

Les rivières «résonnent» une fois le serpent tué parce que dès lors elles coulent dès lors librement, produisant le bruit normal d'un fleuve. Le serpent doit être

identifié au démon mythique Vṛtra, lequel bloque les eaux avant l'intervention d'Indra qui le tue. L'adverbe *adāḥ* renvoie à ces temps mythiques.

c. *nadyaḥ* doit ici être lu en deux syllabes pour former un vers de huit syllabes, alors qu'il est habituellement lu en trois syllabes, *nadīyaḥ*. Le cas contraire ne se produit qu'une fois sur trente-trois occurrences dans le RV. Voir AiGr. III, §86b, à propos de la déclinaison *vrkī-*: «Das *y* ist immer silbisch zu lesen außer in *staryām* 7.68.8d, *arāyyām* 10.155.2c, und *nadyāḥ* (N. Plur.) 7.50.4e». S'ajoute possiblement l'occurrence en RV 9.9.4b: *nadyò ajīnvad adrūhaḥ* (OLDENBERG 1912, p.156). De plus, la ŚS présente une *pluti* dans *nadyò3*, phénomène qu'on rencontre rarement avec l'accent *svarita* (AiGr. I, §257a). Le passage n'est pas discuté dans STRUNK 1983, mais le cas rencontré ici relève d'un emploi marginal de la *pluti* à l'intérieur même des cas de «Okkasionelle (situationsabhängige) Pluti» (STRUNK 1983, p.23), puisqu'elle ne concerne ni un vocatif, ni une exclamation rituelle. La *pluti* «usuelle (systematisch)» concerne les phrases interrogatives (STRUNK 1983, p.36). Il faut l'expliquer dans le cadre de la définition la plus générale de la *pluti*, en tant que «punktuelles Intonationssignal» (STRUNK 1983, p.113), laquelle peut apparaître de manière spontanée dans tout contexte marqué par une emphase particulière. Dans notre strophe, *nadyāḥ* devait recevoir une intonation spéciale pour que le jeu de mots soit compris: il ne s'agit pas simplement de parler de rivières en général, mais de rappeler la dérivation supposée de ce mot à partir de la racine *nad-* «résonner, produire un bruit». La présence de *nāma*, neutre adverbial qui deviendra par la suite une particule d'insistance («nommément» > «en effet»), pourrait participer d'une telle emphase.

3.4.2. ŚS 3.13.2; KS 39.2; MS 2.13.1; TS 5.6.1.2

yat preṣitā varuṇeṇa-	(8*)
-āc chībham̐ samavālgata	(8)
tad āpnod indro vo yatīs	(8*)
tasmād āpo anu ṣṭhana	(8)

Quand, versées par Varuṇa,
vous avez alors vite jailli ensemble,
à ce moment-là Indra vous a obtenues, quand vous couliez;
de ce fait, vous êtes par la suite les «Eaux d'obtention».

When, poured by Varuṇa,
you swiftly then all sprang forth,
then Indra got you as you were flowing,
for that you are accordingly “Getting waters”.

cchībham̐] V/123 V/153, chībham̐ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 [Vā], tsībham̐ K samavālgata] Ek1
Ji3 Ku1 V/123 V/153, samavālgata Ek2, samavālgataḥ K || Or, om. K āpnod] Or,
āpunorid K yatīs] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123, jatis V/153, yatīḥ K tasmād] Ek1 Ek2

Ku1 V/123 V/153, tasmād **Ji3**, asmād **K** anu] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, 'nu **Ek2** ṣṭhana] **Or**, ṣṭhunā **K** ||] **Or**, *om.* **K**

ŚS 3.13.2

yāt preṣitā varuṇenāc chībham samāvalgata |

tād āpnod indro vo yatīs tasmād āpo ānu ṣṭhana ||

«When, sent forth by Varuṇa, ye thereupon quickly skipped together, then Indra obtained you as ye went; therefore are ye waters afterward.»

a. L'expression *varuṇena preṣitāḥ* «versées par Varuṇa» n'est attestée ailleurs que dans un passage de la seule PS, qui confirme que les eaux en question sont celles de la consécration royale:

PS 14.1.7

varuṇena preṣitā yanti śubhrā utsam devīr dadhate yā ⁺hiraṇyayam |

yā brahmaṇā punate samvidānās tā na āpo rājasūyā avantu ||

«Versées par Varuṇa, les belles coulent, les déesses qui confèrent le puits doré, qui se purifient grâce à la formule, concordantes: que ces eaux-là, qui créent le roi, nous aident!».»

Le modèle mythique est celui de la consécration royale d'Indra par Varuṇa; voir PROFERES 2007, p.106 et 110-111, pour le récit de cette consécration en RV 10.124.7-8. Plus haut, PS 3.1 fait également référence au motif du roi élu, à l'image d'Indra, avec l'approbation de Varuṇa.

Une expression comparable se présente dans un hymne pour la pluie, figurant dans la seule PS: 2.40.1d *ksīprā rājñā varuṇena prasūtāḥ* «[Les eaux] rapides, mises en branle par le roi Varuṇa». Tout comme le roi divin Varuṇa déverse les pluies depuis le ciel (ZEHNDER 1999, p.103; PROFERES 2007, p.79; MACDONELL 1897, p.25), le roi humain était tenu pour garant de l'arrivée des pluies sur terre pour la prospérité de son territoire (SCHLERATH 1960, p.152; PROFERES 2007, p.79-80). Comme Indra ici, il les reçoit sur sa tête lors de sa consécration, et espère continuer à les recevoir sur terre durant son règne. Qu'il s'agit non seulement des eaux de la consécration, mais aussi de la pluie en connexion avec Varuṇa, est encore suggéré par le parallèle à notre strophe dans la MS, qui lit *saṁpracyutāḥ* au lieu de *preṣitāḥ*. *saṁpracyuta-* «déversé» dérive de la même racine que le causatif *ā cyāvaya-* «puiser», employé pour l'action des dieux qui tirent vers le haut le seau d'eau divin destiné à être renversé sur terre par Varuṇa (parfois par d'autres dieux) (voir KUIPER 1972, p.148; WITZEL 1996, p.533-534). *saṁpracyuta-* s'emploie quant à lui pour cette seconde action, le déversement qui suit le puisage.

d. Le jeu repose ici sur l'interprétation du nom *āp/āp-* comme identique à un nom racine **āp-* «obtention», de la racine *āp-* «obtenir», attestée à l'imparfait dans le *pāda* précédent. Ce nom racine aurait valeur de nom d'action ou d'abstrait sur le modèle de *kās-* «toux (fait de tousser)», *bhā-* «lueur (fait de briller)», *bhrāj-* «éclat (fait de briller)». L'AV témoigne parfois de la création de nouveaux noms racine avec valeur de noms d'action, inconnus du RV, comme

nṛt- «danse (fait de danser)», et de la réinterprétation avec valeur de nom d'action de plusieurs noms racines connus du RV (voir SCHINDLER 1972, p.14, 34, 36, 56): *jā-* «descendance» (RV «enfant»), *yúj-* «attelage» (RV «qui est attelé», «compagnon», etc.), *rúh-* «montée, hausse, fait de monter» (RV «pousse, rejeton»).

3.4.3. ŚS 3.13.3; KS 39.2; MS 2.13.1; TS 5.6.1.3

apakāmāṁ syandamānā	(8*)
avīvarata vo hi kam	(8)
indro vaḥ śaktibhir devīs	(8*)
tasmād vār ṇāma vo hi kam	(8)

Alors que vous dévaliez contre [son] gré,
il vous a de fait [dé]bloquées,
Indra, grâce à ses pouvoirs, vous les déesses.
C'est pourquoi «Eau-blocage» est de fait votre nom.

When you were cascading against his will,
he indeed [un]blocked you,
Indra, by his powers, you the goddesses.
That's why your name is indeed "Block-Water".

apakāmāṁ] Or, apakāmāṁ K syandamānā] Or, simdamānā K avīvarata] Ek1 Ek2 Ku1
V/123 V/153. avivarata Ji3. avevrata K || Or, om. K śaktibhir] Or, saktabhir K
devīs] Or, devai K tasmād vār] Or, tasmāra K ṇāma] ṇṇāma Or, nāma K ||| Or, om.
K

ŚS 3.13.3

apakāmāṁ syāndamānā āvīvarata vo hī kam |
indro vaḥ śaktibhir devīs tāsmād vār nāma vo hitām ||
«As ye were flowing perversely, since Indra verily hindered you by his powers, you, ye divine ones,
therefore the name water is assigned you.»

ab. Ici, le récit classique est inversé: les eaux coulent contre leur gré ou contre le gré d'Indra, et Indra les bloque, tandis que normalement les eaux sont bloquées par le serpent Vṛtra, et libérées par Indra, comme dans la première strophe. En même temps, le préverbe *āpa* du *pāda* a rappelle le verbe préverbé *āpa-vṛ-* qui à l'actif signifie «ouvrir, découvrir», verbe employé spécifiquement pour désigner l'action d'Indra lors qu'il libère les eaux dans le mythe apparenté de la caverne de Vala. D'un autre côté, *āvīvarata*, aoriste redoublé du présent moyen *vārāyate*, ne signifie jamais autre chose que «bloquer» (JAMISON 1983, p.98). Toutes les occurrences de cet aoriste dans l'AV ont ce sens:

ŚS 6.85.1 (=ŚS 10.3.5, PS 16.63.5 et 19.6.1)
varaṇó vārāyātā ayāṁ devó vānaspātīḥ |

yákṣmo yó asmínn āviṣṭas tám u devā avīvaran³²⁴ ||

«The *varanā*, this divine forest-tree, shall ward off; the *yákṣma* that has entered into this man — that have the gods warded off.»

On trouve aussi la formule attestée uniquement dans la PS (1.44.1d/20.23.8d) *udnevāgnīm avīvare* «J’ai bloqué [l’entité nocive] comme le feu avec l’eau». La dernière occurrence présente le préverbe *pári*:

PS 12.5.8cd

te śuṣyantv apa dāvād ivāgneḥ paryavīvarathā enān ||

«Qu’ils partent en se desséchant, comme devant la conflagration du feu: tu les a bloqués tout autour.»

Cependant, la strophe étudiée ici doit en réalité faire référence à un autre exploit d’Indra, beaucoup moins célèbre que celui de la libération des eaux, dans lequel Indra bloque effectivement un fleuve pour permettre à Turvaśa et Yadu, qui étaient incapables de nager, de traverser:

ṚV 2.15.5

sá im mahīm dhúnim étor aramṇāt só asnātīn apārayat svastí |

tá utsnāya rayím abhí prá tasthuḥ sómasya tá máda indras cakāra ||

«Er brachte den großen Strom in seinem Laufe zum Stillstand, er brachte die Nichtschwimmer heil hinüber. Dem Wasser entstiegen zogen diese auf Reichtum aus. —Im Rausche des Soma hat das Indra getan» (G), «He stopped the great, tumultuous (river) from going. He made the non-bathers cross over safely. Having risen from this bath, they set out toward wealth. —In soma’s exhilaration Indra did these things» (J-B).

Le poète joue avec les attentes de l’auditeur, plus habitué à entendre le mythe d’Indra libérant les eaux, qui apparaît dans la première strophe. L’adverbe *apakāmám* «contre son gré» lui-même évoque l’emploi, dans les récits de la libération des eaux, d’adverbes de sens opposé signifiant «selon leur gré». Par exemple, dans l’hymne du ṚV que je viens de citer, chaque strophe est dédiée à la description de divers exploits d’Indra; la troisième strophe, qui raconte la libération des eaux, emploie l’expression *vṛthā* «selon leur plaisir». De même, dans la strophe suivante de l’hymne étudié ici, la ŚS lit *yathāvaśám* «selon leur volonté». Il est possible que l’intention du poète était précisément de faire entendre deux phrases et deux mythes simultanément, à la manière d’un *śleṣa*, dont la pratique commence dès le ṚV (voir plus haut la discussion sous chapitre II.5.3.1), en jouant sur l’association dans l’esprit de l’auditeur de *apa* avec une forme verbale de *var-* au sens de «débloquent».

³²⁴ Cette forme active de l’aoriste, qui apparaît juste après le subjonctif présent moyen du même causatif, est soit un pis-aller pour conserver huit syllabes, soit un indice du remplacement ultérieur de *vārāyate* par *vārāyati*. La PS, en dehors du parallèle à ce passage, n’atteste que du moyen attendu.

d. Ici, le jeu étymologique relie la racine *var-* «couvrir» à *vār-* «eau», ce dernier étant conçu comme identique à un nom racine. Ce nom racine est effectivement attesté en RV 1.132.3bc: *...vāram ākr̥ṇvata kṣáyam ṛtásya vār asi kṣáyam* «...sie (dich) zum Schirmer (?) des Hauses machten. Du bist der Schirmer (?) des Hauses des Gesetzes» (G), «...they [=sacrificers] made (you), the shield, as a peaceful dwelling for themselves—you are the shield of truth, a peaceful dwelling» (J-B). Quelques doutes sur la formation du mot *vār-* sont exprimés par SCHINDLER (1972, p.44). Voir le commentaire de JAMISON³²⁵: «The crux in bc is the pair *vāram* (b), *vār* (c). Since the former is an obj. of *ākr̥ṇvata* and the latter a (possible) subj. of *asi*, an analysis as a masc. (or at least gendered) root noun suggests itself, but such a noun has at best a precarious existence (see Schindler WurNom s.v.). Nonetheless, I think it must be posited here; the other solutions, which include taking the two forms to two separate stems (see, e.g., Gr, Lub) or decomposing them into *vā + a...* (Hoffmann apud Schindler, WG), do too much violence to the patterns of Atyaṣṭi meter. With Ge and Re in their separate ways (“Schirmer(?)” “protecteur”) I take the form to \sqrt{vr} ‘cover’ and tr. ‘shield’ (as in X.93.3)».

3.4.4. ŚS 3.13.4; KS 39.2; MS 2.13.1; TS 5.6.1.3

eko vo deva upātiṣṭhat	(9?)
syandamānā upet _i ya	(8)
ud āniṣur mahīr iti	(8)
tasmād udakam ucyate	(8)

Un unique dieu se tenait près de vous,
vous qui dévaliez, après s’être approché, [disant:]
«Elles ont poussé un soupir, les puissantes».
C’est pourquoi on dit «Eau-soupir».

One unique god was standing near you,
when you were cascading, having come near, [saying:]
“They’ve heaved a sigh, the great ones.”
That’s why one says “Sigh-water.”

vo] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, om. V/123, na K syandamānā] Or, siṁdhamānā K upetya]
Or, upenyaḥ K āniṣur] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, āniṣir V/153 mahīr] Ek2 V/123
V/153 K, mmahīr Ek1 Ku1 [Vā], mahir Ji3 ucyate] K, ucyadhve (Bh.) Or ||] Or, | K

ŚS 3.13.4

éko vo devó `py atiṣṭhat syāndamānā yathāvaśám |
úd āniṣur mahīr íti tasmād udakám ucyate ||

«The one god stood up to you, flowing at [your] will; “the great ones have breathed up,” said he;
therefore water is [so] called.»

³²⁵ <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu>

a. Il s’agit évidemment d’Indra, étant donné que toutes les étymologies dans cet hymne concernent les exploits de ce dernier. Ce premier hémistiche fait écho au passage d’un hymne à Indra du ṚV, où Indra seul veille sur les eaux après les avoir libérées :

ṚV 10.104.9ab

apó mahír abhísaster amuñcó ’jāgar āsv ādhi devá ékaḥ |

«Du hast die großen Gewässer von der Schmach erlost; als einziger Gott hast du über sie gewacht» (G), «You freed the great waters from their curse, and you, the god, alone kept watch over them» (J-B).

De même, l’expression *devá ékaḥ* se réfère sans doute aussi à Indra en ṚV 10.51.1 (voir plus loin sous PS 3.12.1a), et probablement à Indra et à Agni simultanément en PS 3.39.6. La traduction par «un seul dieu» n’est pas satisfaisant. Indra n’est pas simplement le seul dieu présent dans cette situation particulière; il est aussi unique, le seul capable des exploits qu’il accomplit. On peut comparer cette expression avec le titre royal *ekavṛṣá-* «taureau unique», commenté plus bas en PS 3.21.1.

b. ŚS *yathāvaśám* montre que la scène se déroule après la libération des eaux par Indra; voir le dernier paragraphe du commentaire à a-b de la strophe précédente.

c. Comme l’a déjà remarqué WHITNEY, la connexion entre *úd āniṣuh*, aoriste de *úd-an¹*- «pousser un souffle», et *udaká-* «eau» vient du fait que ce dernier nom supplée le nominatif du thème de base *udán-* «eau». Pour les détails, voir récemment KNOBL 2019, p.6, dans le cadre d’une discussion de cet aoriste. Je suis sa traduction pour ce verbe. Sāyaṇa (à ŚS 3.13.4) explique le soupir des eaux comme étant un soupir de soulagement après qu’Indra les a libérées; de même, KNOBL attribue à l’imagination poétique cette impression que le bruit des eaux fait sur Indra, qui compare ce bruit à un soupir humain. J’ajoute que similairement, dans la dernière strophe, les eaux se voient attribuer une voix. Pour un résumé de toutes les hypothèses qui ont été avancées pour expliquer la respiration particulière des eaux ici, voir KEITH 1914, p.455, note 1.

d. J’édite *ucyate* au lieu de *ucyadhve* pour le mètre, avec l’appui de **K**. On s’attend logiquement à une forme verbale renvoyant aux eaux, d’où **Or** *ucyadhve* «vous êtes appelées». KNOBL (2019, p.6, note 23) note que *ucyate* peut s’expliquer par attraction avec le prédicat singulier *udakám*, ou bien comme une phrase indépendante ayant *udakám* pour sujet.

3.4.5. ŚS 3.13.5; KS 35.3, 39.2; MS 2.13.1; TS 5.6.1.3

āpo devīr ghṛtam id āpa āhur (11)

agnīṣomau bibhrat,y āpa it tāḥ | (11)

tīvro raso madhupṛcām araṅgama (12)

ā mā prāṇena saha varcasāgan || (11)

Ils disent que les eaux sont divines, que les eaux ne sont autre que le beurre.
Ce sont les eaux seules qui portent Agni et Soma.
Le suc de celles mêlées de miel, fort [et] efficace,
vers moi, avec le souffle vital et avec la splendeur, est venu.

They say the waters are divine, that the waters are ghee itself.
The waters alone carry Agni and Soma.
The sharp, effective taste of them, mixed with honey,
has come to me with life-breath, with splendor.

devīr] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, devīr **Ji3** id āpa āhur] **Or**, itāpāhur **K** agniśomau]
K, agniśomo **Or** tāḥ] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, tā **Ku1 K** || **Or**, *om.* **K** pṛcām]
Or, pṛśām > mṛcām **K** araṅgama ā] **Or**, araṅgamā **K** mā] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**,
mān **V/123 [Ja Ma]** saha] **Or**, sā **K** varcasā] **Ek1 Ek2 K**, varccasā **Ji3 Ku1 V/123**
V/153 gan] **Or**, gṛham > gām **K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 3.13.5

āpo bhadrā gḥtām id āpa āsann agniśómau bibhraty āpa it tāḥ |
tīvró ráso madhupṛcām araṅgamā ā mā prānéna sahā varcasā gamet ||
«The waters [are] excellent; the waters verily were ghee; these waters verily bear Agni-and-Soma;
may the strong satisfying savor of the honey-mixed come to me along with breath, with splendor.»

a. Le verbe *ah-* est attesté le plus souvent dans des expressions du type «dire que X est Y», et se construit toujours avec un double accusatif. Il faut donc ici comprendre *āpaḥ* comme un accusatif pluriel, et non comme un nominatif. L'accusatif attendu est *apāḥ*, mais le RV emploie six fois *āpaḥ* comme accusatif, la ŚS treize fois. Il n'est pas possible de lire deux phrases nominales suivies d'une troisième: «Les eaux sont divines, les eaux ne sont autre que le beurre clarifié, ils disent», car l'emploi de ce verbe en incise sans *iti* n'est pas attesté, d'après mes recherches de ses occurrences dans l'AV.

d. Il s'agit clairement des eaux de la consécration royale (PROFERES 2007, p. 80). Ce *pāda* est très proche de PS 3.1.1a, qui ouvre l'hymne pour l'élection du roi au début du livre 3. BHATTACHARYA en imprimant *varcasā gan* avec une espace, suggère un injonctif, mais il s'agit probablement à nouveau de l'aoriste *agan* dont l'augment est dissimulé en sandhi, comme en PS 3.1.1. La ŚS a remplacé cette forme par l'optatif présent *gamet*, moins ambigu. Du point de vue du sens, un aoriste exprimant la constatation d'un fait convient mieux ici qu'un injonctif, car la strophe suivante exprime la conséquence du fait que les eaux sont effectivement venues (sans quoi on ne pourrait ni les voir ni les entendre). En outre, la strophe suivante contient également un indicatif aoriste, *ātṛpam*.

3.4.6. ŚS 3.13.6; KS 35.3; MS 2.13.1; TS 5.6.1.4

ād it paśyām,y uta vā śṛṇom,y (11)

ā mā ghoṣo gachati vañ mā-āsām | (11)

mene bhejāno amṛtasya tarhi (11)
 hiraṇyavarṇā atṛpaṁ yadā +vaḥ || 6 || 4 || (11)

Dès lors, je vois, ou plutôt j'entends.

Vers moi le bruit vient, vers moi la voix de celles-ci.

Je m'imagine avoir reçu une part d'ambrosie alors,

ô vous couleur d'or, quand je vous ai savourées.

Only then do I see, or rather hear.

The sound comes to me, their voice.

Then I imagine I've partaken of ambrosia,

O gold-colored ones, once I've enjoyed you.

ād it] Or, yādik K paśyāmy] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, pasyāmy Ji3 śṛṇomy ā] Or, [śṛṇomāmā Vā, śṛṇomyā Ja], śṛṇomy ā K gachati] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, gacchati V/123, gaśhad K vāñ] Or, vās K māsām] māsām Ek1 Ku1 V/123 V/153, māsāh Ek2, māsā Ji3, yāsām K || Or, om. K bhejāno] Ek2 Ku1 V/153 K, bheyāno Ek1 Ji3 V/123 [Ma] amṛtasya] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, amṛ Ji3, mṛtasya K tarhi] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, tarahi Ek1, ta V/153 varṇā] varṇā Or, varṇa K atṛpaṁ] Or, syamañ K +vaḥ] paḥ (Bh.) Or, vā K || 6 || 4 || || ṛ 6 || 4 || Ek1 Ek2 Ku1, || 4 || ṛ 6 || Ji3 V/123, || || ṛ 6 || 4 || || V/153, z 4 z K

ŚS 3.13.6

ād it paśyāmy utā vā śṛṇomy ā mā ghóṣo gachati vāñ māsām |
 mánye bhejāno amṛtasya tárhi hiraṇyavarṇā átṛpaṁ yadā vaḥ ||

«Then indeed I see, or also hear; unto me comes the noise, to me the voice of them; I think myself then to have partaken ambrosia when, ye gold-colored ones, I have enjoyed you.»

b. À propos de la lecture métrique *mā-āsām*, du pronom enclitique *mā* devant *āsām*, voir AiGr. I §267b: «-ā wird alsdann verkürzt; ‘vocalis ante vocalem corripitur’...dreisilbiges *māpéh* ist *mā-āpéh* aus *mā āpéh* zu lesen».

c. KÜMMEL (2000, p.360-1) cite ce passage comme attestant un exemple du nouveau thème de parfait *men-* remplaçant l'ancien *mamn-* du ṚV. Le sens présent de *mene* est suggéré par le fait qu'on trouve à la place *mánye* dans la ŚS. KÜMMEL propose un sens de présent étendu ou habituel, qu'on pourrait traduire par «J'ai depuis toujours l'impression d'avoir reçu...». Voir la traduction de KÜMMEL: «Ich habe (schon immer) gemeint, Anteil bekommen zu haben am Unsterblichkeitstrank, dann, ihr goldfarbigen, wenn ich euch (eben) befriedigt hatte».

d. KÜMMEL (voir *pāda c*) traduit comme si *tarp-* signifiait «satisfaire», ce qui n'est pas exact. Le sens «satisfaire» est propre au thème de causatif *tarpāya-* (JAMISON 1983, p.140-1); il est improbable qu'à côté de ce causatif très fréquemment attesté, dont l'aoriste redoublé *atītrpat* est également attesté dans l'AV et ailleurs (JAMISON 1983, p.216), ait existé un autre thème ayant la même signification. Il est plus probable qu'à côté du présent actif *tṛpyati* «il se réjouit», point de départ selon JAMISON de la formation du causatif *tarpāya-* et

analogique à d'autres verbes de plaisir ayant un présent en *-ya-* (JAMISON 1983, p.140; KULIKOV 2012, p.546), ait existé un autre thème de présent thématique **trpāti* qui le concurrençait. Ce thème est possiblement attesté dans le participe *trpāt-* du RV, attesté seulement comme neutre adverbial, et toujours associé à la racine *pā-* «boire». Ce verbe gouverne un complément au génitif, ce qui m'amène à corriger le texte pour le pronom avec valeur de génitif *vaḥ*, avec l'appui de **K**. KIM (2019) recense en effet le flottement entre *-v-* et *-p-* dans sa liste des erreurs récurrentes dans les manuscrits de l'Odisha. Un cas similaire se produit plus bas en PS 3.13.5, et ce genre de variante est connu de façon générale dans les textes védiques (Ved. Var. II §198-200). Enfin, l'erreur n'est pas surprenante si l'on prend en compte la récurrence de *āpaḥ* dans cet hymne.

Les eaux sont dorées parce que mêlées au le beurre fondu, au miel, etc. au cours de l'*abhiṣeka* (PROFERES 2007, p.78).

3.5. POUR CONFONDRE LES PENSÉES DE L'ARMÉE ENNEMIE

La racine *moh-* «confondre», ainsi que le mot *cittá-* «pensée», apparaissent dans toutes les strophes de cet hymne, excepté la dernière. WHITNEY (à ŚS 3.2) suppose que cette dernière strophe constitue un ajout, parce qu'elle ne contient pas les deux mots clef mentionnés, et qu'elle introduit de surcroît les Marut. Néanmoins, cette strophe reste cohérente avec le reste de l'hymne par son allusion au mythe de Svarbhānu, amorcée dans l'avant-dernière strophe. En réalité, ces deux dernières strophes sont à mettre en parallèle avec deux strophes du RV :

RV 5.40.5-6

yāt tvā sūrya svārbhānus tāmasāvidhyad āsurāḥ |
 ākṣetravid yāthā mugdhó bhūvanāny adidhayuḥ || 5 ||
 svārbhānor ādha yād indra māyā avó divó vārtamānā avāhan |
 gūlhānī sūryaṁ tāmasāpavratena turīyeṇa brāhmaṇāvindad ātriḥ || 6 ||

«5. Als dich, Sūrya, der asurische Svarbhānu mit Finsternis geschlagen hatte, da schauten die Geschöpfe aus wie ein Verirrter, der nicht ortskundig ist.

6. Damals als du, Indra, die Zaubereien des Svarbhānu, die unter dem Himmel vor sich gingen, zerstörtest, da fand Atri mit dem vierten Zauberspruch die von der ungesetzlichen Finsternis verhüllte Sonne» (G);

5. «When, o Sun, Svarbhānu Asura pierced you with darkness, like a befuddled man not knowing the territory did the living beings perceive.

6. Then, o Indra, when you smashed down from heaven the circling magic spells of Svarbhānu, Atri with the fourth formulation found the sun, hidden by darkness because of (an act) contrary to commandment» (J-B).

À la strophe 5 fait écho dans l'hymne étudié ici le syntagme *tāmasā vyadh-*, et à la strophe 6 le syntagme *tāmasāpavratena guh-* (6c). En outre, l'état «confus» (*mugdhá-*) des êtres décrits dans la strophe 5 du passage du RV est précisément l'état souhaité pour l'armée ennemie dans la strophe 6 de l'hymne étudié ici, même si les termes employés diffèrent. JAMISON (1991) soutient que Svarbhānu, qui «a percé le soleil avec l'obscurité» (*sūryaṁ tāmasāvidhyat*), est une forme d'Agni. Au plan mythique, il punit le soleil pour son inceste; au plan naturel, il occasionne l'éclipse du soleil. C'est Agni qui sème la confusion dans l'armée ennemie au début de l'hymne étudié ici, rédigé en mètre *triṣṭubh*. La fin de l'hymne reprend ce mètre en même temps qu'elle fait retour sur l'intervention d'Agni, avec des allusions qui peuvent paraître énigmatiques. On souhaite mettre les ennemis en déroute, susciter en eux la panique et, à la faveur de l'obscurité, nuire à leur capacité de se coordonner; or, l'éclipse est un événement qui pourrait conduire à un tel résultat. Celle-ci est un lien intermédiaire, car le poète ne formule pas simplement le souhait qu'une éclipse se produise. L'idée clef du mythe, celle de «percer avec l'obscurité», est ici formulée d'une manière nouvelle: Apvā d'abord, puis les Maruts, prennent la place d'Agni en tant que sujet; quant à l'objet, il ne s'agit plus du soleil, mais

de l'armée ennemie. L'obscurité qui cache le soleil finit par cacher l'armée elle-même.

L'hymne est employé avec l'hymne suivant en KauśS 14.17-21, où ils sont tous deux qualifiés de *mohanāni* «qui confondent». Pour une discussion de l'évolution de cette catégorie rituelle, qui renvoie plutôt aux illusions séductrices dans la littérature ultérieure, voir GOUDRIAAN 1978, p.369-373. Les instructions du KauśS n'ont pas de lien précis avec le texte de l'hymne, mis à part une offrande à Apvā.

Résumé (1) Agni est exhorté à attaquer les ennemis et à semer la confusion dans leur camp jusqu'à ce qu'ils renoncent à combattre. (2) On constate qu'Agni a réussi à produire la confusion chez les ennemis, et maintenant il va les disperser. (3) On exhorte Indra à venir à l'aide pour détruire les ennemis par le pouvoir du feu et du vent. (4) On s'adresse directement aux intentions des ennemis avec des vocatifs, en exhortant celles-ci à se confondre, et on exhorte une divinité dont le nom n'est pas précisé à les détruire. (5) La déesse Apvā est exhortée à produire la panique chez les ennemis, et à les «percer avec l'obscurité». (6) Les Marut sont exhortés à cacher par l'obscurité l'armée ennemie.

Métrique 1, 5-6 *triṣṭubh*; 2-4 *anuṣṭubh*.

3.5.1. ŚS 3.2.1; PS 3.6.1

agnir no dūtaḥ prat,y etu śatrūn	(11)
pratidahann abhiśastim arātim	(11*)
sa cittāni mohayatu pareṣām	(11*)
nihastāś ca kṛṇavaj jātavedāḥ	(11)

Qu'Agni le messenger aille à la rencontre de nos ennemis,
brûlant face à la malédiction, à l'hostilité.
Qu'il confonde les pensées des adversaires,
et Jātavedas retiendra leurs mains.

Let Agni the messenger go meet our enemies,
meeting curse and hostility with flames.
Let him confuse the thoughts of the adversaries,
and Jātavedas will hold down their hands.

etu] Or, eta K śatrūn] Or, śatṛn K pratidahann] Ji3 V/123 V/153 K, pratidahann Ek1 Ek2 Ku1 [Ja Vā] abhiśastim] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, abhiśastiram Ji3 || Or, om. K cittāni] Or, cittām K mohayatu] Or, mohitu K nihastāś] Or, nihastās K kṛṇavaj] V/123 K, kṛṇuvaj Ek1 Ji3 Ku1 V/153 [Ma], kṛṇvaj Ek2, [kṛṇuvaj Ja],[kṛvaj Vā] jātavedāḥ] Or, jātavedaḥ K || Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, om. K

ŚS 3.2.1

agnir no dūtaḥ prātyetu vidvān pratidāhann abhiśastim arātim |
sa cittāni mohayatu pareṣām nirhastāś ca kṛṇavaj jātavedāḥ ||

« Let Agni our messenger, knowing, go against [them], burning against the imprecator, the niggard; let him confound the intents of our adversaries; and may Jātavedas make them handless. »

a. Le pronom *naḥ* est enclitique et donc en deuxième position, conformément à la loi de WACKERNAGEL; il ne porte pas nécessairement sur *dūtaḥ*, comme WHITNEY l’interprète dans la ŚS. Je traduis en le faisant porter sur *śatrūn*, comme plus loin en 3.6.1a *agnir no vidvān praty etu śatrūn* « Qu’Agni l’avisé aille contre nos ennemis ».

b. WHITNEY traduit *abhísasti-* et *árāti-* comme des noms d’agent, mais il convient plutôt de les traduire comme des abstraits, ce qu’ils sont, malgré la ligne floue qui sépare les abstraits des abstraits personnifiés dans les hymnes védiques. On peut comparer les traductions que WHITNEY donne d’autres passages dans lequel la qualité d’abstrait de *abhísasti-* « malédiction » est plus nette :

ŚS 7.53.1ab (PS 20.7.4ab)

amutrabhūyād ádhi yád yamáśya bḥhaspate abhísaster ámuñcaḥ |

« When thou, O Brihaspati, didst release [us] from Yama’s otherworld existence, from malediction. »

ŚS 12.5.58

ághnye padavír bhava brāhmaṇáśyābhísastyā ||

« O inviolable one, become thou the guide of the Brahman out of imprecation. »

De même, en RV 3.30.1c: *títikṣante abhísastim jánānām* « Ils endurent la médisance des gens ».

Quant à l’abstrait *árāti-* « hostilité » (EWAia sous *rāti-*: *árāti-* « Feindseligkeit, Mißgunst, Unhold(in) ») et son l’emploi dans le RV, voir SCHNEIDER 1971, p.40-60. Sa personnification est indéniable dans certains passages :

RV 10.174.2ab (=ŚS 1.29.2ab/PS 1.11.2ab)

abhivṛtya sapátnān abhí yá no árātayaḥ |

« Ayant renversé les rivaux, ayant renversé ceux qui nous sont hostiles. »

De même, *árāti-* est mis sur le même plan qu’un participe présent en PS 1.78.1d: *mā radhāma divṣate mo arātaye* « Puissions-nous ne pas être soumis à celui qui haït, ni à celui qui est hostile ». Néanmoins, comme il figure à côté de l’abstrait *abhísasti-* dans la strophe étudiée ici, je traduis *árāti-* par un abstrait.

d. Notre *pāda* est identique à celui de la première strophe de l’hymne suivant, PS 3.6.1d=ŚS 3.2.1d. Dans les deux cas, la ŚS lit *nirhasta-* (AV+) contre *nihasta-* dans **Or** et **K**. Par contre, si on regarde les autres occurrences de *nirhasta-* dans la ŚS, **Or** et **K** lisent également *nirhasta-* (ŚS 6.65.2/PS 19.11.14; ŚS 6.66.1-3/PS 19.11.10,12-13). Des variantes du genre de *nirahasta-*, *niruhasta-*, etc., amènent BHATTACHARYA à mettre un ⁺ pour l’occurrence en PS 19.11.10. Il serait défendable de corriger la présente occurrence en *nirhasta-*, mais étant

donnée l’unanimité de **Or** et de **K**, je préfère laisser *nihasta-*, isolé dans ce livre 3. Le mot s’analyse comme un *bahuvrīhi* signifiant littéralement «qui a les mains en bas». Il serait aussi possible de segmenter la séquence en deux mots dont le premier serait le préverbe du verbe préverbé *nī-kar-* «mettre bas, rabaisser, maîtriser» et le second, *hastān*, son complément d’objet direct. Mais je ne trouve pas d’attestation de ce verbe avec le nom d’une partie du corps pour objet; l’objet est toujours une personne. En outre, l’accent unique dans la ŚS ne permet pas de lire dans cette séquence autre chose qu’un composé. *nihasta-* est donc l’épithète de l’ennemi qui ne peut pas lever ses mains pour manier l’arc, tout comme l’ennemi *nīrhasta-* «aux mains arrachées, sans mains». Dans la construction avec *kṛ-* «faire, rendre», c’est donc le sujet qui retient l’ennemi dans l’état décrit par le *bahuvrīhi*, en l’occurrence qui lui retient les mains.

En outre, l’emploi du préverbe *nī* est justifié dans ce contexte. Le souhait exprimé ici relève du riche inventaire des rites magiques de l’antiquité visant à ligoter ou à retenir les adversaires, décrit dans SADOVSKI 2012. La présence du préverbe *nī* «vers le bas», ou de ses correspondants dans d’autres langues, est une constante dans les formules de ce genre (SADOVSKI 2012, p.335). Des souhaits comparables se rencontrent notamment dans l’Avesta, également dans un contexte martial (p.341-2). Le préverbe *nī* «vers le bas» est attesté dans ce contexte en RV 10.34.14c: *nī vo nū manyūr viśatām arātiḥ* «Euer Groll und eure Ungunst soll sich jetzt legen» (G), «Let your battle fury now settle down, your hostility» (J-B). Cet emploi de *nī* pour décrire la cessation des hostilités s’oppose à *úd* «vers le haut», qui décrit la position des armes prêtes à combattre:

RV 10.103.10ab (=ŚS 5.20.8ab/PS 9.27.6ab

úd dharṣaya maghavann āyudhāny út sātvanām māmakānām mánāinsi |

«Mach, du Gabenreicher, die Waffen, mache die Herzen meiner Krieger kampffroh, die Siegeskräfte der Streittruppe, o Vṛtratöter!» (G), «Make our weapons bristle up, o bounteous one—up the minds of my own little warriors» (J-B).

Le mot *hāsta-* forme un certain nombre de composés avec un préverbe pour premier membre. On a *parihastá-*, épithète de l’amulette qui se porte autour du poignet dans l’AV; le sanskrit classique connaît *ud-dhastá-*, *ava-hastá-* et *apa-hastá-*. On peut aussi comparer *nikilbiṣá-* (RV+), que GRASSMANN (s.v., «Entsündigung») analyse «von *nī*=*nīs* und *kilbiṣa-*»; WHITNEY le traduit en ŚS 5.17.11 par «freedom of offense». On peut citer d’autres exemples tels que ŚS 3.25.4 *nīmanyu-* «with fury allayed» et ŚS 6.55.2 *nivātá-* «windless». Dans le RV, on trouve l’épithète *a-hastá-* «sans mains», qui désigne le démon-serpent Vṛtra (RV 1.32.7 et 3.30.8), et puisque tout ennemi peut être assimilé à une puissance démoniaque, *nīrhastá-/nihastá-* pourrait rappeler le combat mythique d’Indra contre Vṛtra.

Le contexte des autres occurrences de *nīrhastá-* dans l’hymne ŚS 6.65-66/PS 19.11 est celui d’ennemis armés d’arcs; le but de l’hymne est de priver ceux-ci de leurs mains ou de leurs bras. Mais il y a deux manières de décrire cette

privation. Soit on leur tranche les bras, soit on les fait baisser les bras. Dans le premier cas :

ŚS 6.65.2

nīrhastebhyo nairhastān yān devāḥ śárum ásyatha |
vṛścāmi śátrūṇān bāhūn anéna havīṣāhām ||

«The handless shaft, O gods, which ye cast at the handless ones—I hew [off] the arms of the foes with this oblation.»

On peut comparer l'épithète *chinnahasta-* «aux mains tranchées» en PS 5.10.9c. Dans le second cas :

ŚS 6.65.1

áva manyúr ávāyatáva bāhú manoyújā |

«Down [be] the fury, down the drawn [arrow], down the two mind-yoked arms.»

ŚS 6.66.3

nīrhastāḥ santu śátravó 'ngaiṣān mlāpayāmasi |

«Handless be the foes; their limbs we make to relax.»

On peut comparer ŚS 8.8.20a/PS 16.30.10a *áva padyantām eṣām āyudhāni* «Que tombent les armes de ceux-là». L'idée de retenir les mains de l'adversaire se rencontre aussi dans un hymne pour gagner aux dés :

PS 1.49.3ab

ubhau hastau pratidivno brahmaṇāpombhāmasi |

«Nous attachons avec une formule les deux mains du joueur rival.»

3.5.2. ŚS 3.2.2

ayam agnir amūmuhad (8)

yāni cittāni vo hṛdi | (8)

vi vo +dhamāt;y okasaḥ (8)

pra vo dhamāti sarvataḥ || (8)

Agni que voici a fait se confondre
les pensées qui sont dans votre cœur.
Son souffle vous dispersera loin de [notre] maison,
son souffle vous chassera de partout.

Agni here has made confused
the thoughts which are in your heart.
He will blow you away from [our] house,
he will blow you out from everywhere.

amūmuhad] Or, amūmūhad K hṛdi] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K, hṛ{·}di V/123 || Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, | Ku1, om. K +dhamāty (Bh.)] dhamānāty Or, dhamātv K vo] Or, bo K dhamāti] Or, dhamātu K sarvataḥ] Or, sarvatā K ||] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, om. K

ŚS 3.2.2

ayām agnīr amūmuhad yāni cittāni vo hṛdī |

vī vo dhamatv okasaḥ prā vo dhamatu sarvātaḥ ||

«Agni here hath confounded the intents that are in your heart; let him blow you away from [our] home; let him blow you forth in every direction.»

c. De quelle maison est-il question: de celle du locuteur de l'hymne, ou de celle de l'interlocuteur? Les autres occurrences de cet ablatif dans l'AV montrent qu'il s'agit toujours de celle du locuteur:

PS 1.60.1cd (PS 19.39.7ab)

sapatni naśyatād ito dūram gacchādhy okasaḥ ||

«Ô rivale, disparaïs d'ici, pars loin de la maison.»

PS 1.60.2cd

atho sapatnīm sāsahai yathā naśyāty okasaḥ ||

«Et ensuite, puisse-je triompher de la rivale, de sorte qu'elle disparaisse de la maison.»

ŚS 6.75.1ab (PS 19.15.7ab)

nīr amūm nuda okasaḥ sapātno yāḥ pṛtanyāti |

«Pousse celui-là hors de la maison, le rival qui cherche un confit.»

Dans tous ces passages, l'ennemi appartient à la même maison que le locuteur, qu'il s'agisse d'une épouse rivale de la locutrice ou d'un homme de la même famille ou communauté qui prétend à la même position d'autorité que le locuteur.

BERGAIGNE et HENRY (1890, p.139) suggèrent un sens métaphorique de «maison» et traduisent «hors de vous».

Je ne saurais pas expliquer pourquoi **Or** insère la syllabe *-nā-* dans le subjonctif *dhamāti*. Peut-être y a-t-il confusion avec le thème de présent *ánati* «il respire», attesté à partir de l'AV. On rencontre la séquence phonétique *-nāty o-* en PS 5.22.2b *stabhnāty ojaso jāyamānaḥ*, mais c'est très éloigné du présent passage.

3.5.3. ŚS 3.2.3. cd: ŚS 3.1.5cd; PS 3.6.5cd. c seulement: PS 5.20.1c,5c, 19.41.6c

indra cittāni mohaya- (8)

-arvāg ākūt,yā adhi | (8)

agner vātasya dhrā,j,yā (8*)

tān viṣūco vi nāśaya || (8)

Ô Indra, fais se confondre leurs pensées!

[Viens] par ici, loin de leur dessein.

Sous l'impulsion du feu et du vent,

fais-les disparaître au loin, dispersés dans toutes les directions.

O Indra, make their thoughts confused!
 [Come] over here, away from their plan.
 With a gust of fire, of wind,
 scatter them apart in all directions.

mohayā] Or, vohayā K ākūtyā] Or, ākūdyā K adhi] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, adhī
 Ji3, dhi K || Or, om. K ||] Or, om. K

ŚS 3.2.3

indra cittāni moháyann arvān ākūtyā cara |
 agnér vātasya dhrājyā tān vīṣūco ví nāśaya ||

«O Indra! confounding [their] intents, move hitherward with [their] design; with the blast of fire,
 of wind, make them disappear, scattering.»

b. La forme d’ablatif *ākūtyāḥ* montre que la déclinaison de *ākūti-* a subi l’influence du type *devī-*, tout comme *bhūmi-* qui dans le RV ne forme que le génitif/ablatif singulier *bhūmyāḥ* (voir AiGr. III §68aαα). De même, le locatif *ākūtyām* attesté en ŚS 5.24.1-17 et en PS 15.7.1 suit le type *devī-*, car le locatif de ce nom en *-i-* bref serait **ākūtau*.

Je sous-entends ici l’impératif d’un verbe de mouvement ici (explicite dans la ŚS), avec l’adverbe *arvāk*, «vers ici», sur le modèle des deux autres impératifs adressés à Indra dans la strophe. La version de la ŚS, qui a un instrumental au lieu d’un ablatif, prête à plus de possibilités d’interprétation: WHITNEY glose sa traduction de la ŚS «move hitherward with [their] design» par «take away their design», et BLOOMFIELD (1897, p.122) traduit «come hither with thy (own) plan». Il s’agit plutôt d’inciter Indra à venir du côté du locuteur de l’hymne et à ne pas s’associer aux desseins des ennemis, ces derniers étant également susceptibles d’appeler le dieu à l’aide.

3.5.4. ŚS 3.2.4

vy eṣām ākūtaya +itā-	(8)
-atho cittāni muhyatā	(8)
atho yad adyaiṣām hṛdi	(8*)
tad eṣām pari nir jahi	(8)

Ô vous qui êtes leurs desseins, dispersez-vous!
 Et vous, pensées, soyez confuses!
 Et ce qui est aujourd’hui dans leur cœur,
 expulse-le tout à fait hors d’eux.

O plans of theirs, disperse!
 And, O thoughts, get confused!
 And what is in their heart today,
 smash it fully out of them!

vy eṣām] Or, viṣām K ākūtaya] Or, ākūtuya K +itātho (Bh.)] ittā atho Ek1 Ku1, ittātho
 Ek2 Ji3 V/123 V/153, thāto K muhyatā] K, muhyataḥ Or adyaiṣām] Or, [adyeṣām

Vā], adreṣā **K** hṛdi] **Or**, hṛta **K**
 tad] **Or**, tar **K** nir] **Or**, vir **K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 3.2.4

vy ākūtaya eṣām itātho cittāni muhyata |

ātho yād adyāiṣām hṛdī tād eṣām pári nír jahi ||

«Go asunder, ye designs of them; also, ye intents, be confounded; also what is today in their heart, that smite thou out from them.»

a. La séquence *ittā* de **Or** est due à l'anticipation de *cittāni* qui suit immédiatement.

b. Bh. ⁺*muhyata*, mais l'allongement attesté dans **K** n'a rien d'irrecevable.

3.5.5. ṚV 10.103.12; ŚS 3.2.5; SV 2.1211; VS 17.44

amīṣām cittāni pratimohayantī	(12 ^T)
gṛhāṅāṅgāny ap _u ve parehi	(11)
abhi prehi nir daha hṛtsu śokair	(11)
grāhyāmitrāṁs tamasā vidhya śatrūn	(11)

Faisant se confondre en retour les pensées de ceux-là,
 saisis-toi de leurs membres, ô Panique, pars au loin!
 Avance contre [eux], brûle[-les] avec des souffrances
 jusqu'au fond de leurs cœurs,
 perce de paralysie ceux qui sont hors de l'alliance,
 [perce] d'obscurité les ennemis!

Turning confusion back on the thoughts of those yonder,
 seize their limbs, O Panic, go far away!
 Go forth against [them], burn [them] deep in their hearts with pains,
 pierce the unallied with paralysis, the enemies with darkness!

pratimohayantī] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, pratimohayanti **Ji3**, pratimodayantī **K**
 gṛhāṅāṅgāny] **Ek1 Ek2 Ji3 V/153**, gṛhāṅāṅgany **Ku1 V/123**, gṛhāṅāṅgany **K** apve] **K**,
 apave **Ek1**, apyave **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153** śokair] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**
K, [śokain **Ja Vā**], kair **Ji3** grāhyāmitrāṁs] **Or**, grāhyāmitrās **K** vidhya] **Ek1 Ek2 Ji3**
V/123 V/153 K, vidhi **Ku1** śatrūn] **Or**, śatṛn **K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 3.2.5

amīṣām cittāni pratimohāyanti gṛhāṅāṅgāny apve párehi |

abhi préhi nír daha hṛtsú śókair grāhyāmitrāṁs támasā vidhya śátrūn ||

«Confounding the intents of those yonder, seizing their limbs, O Apvā, go away; go forth against [them]; consume [them] in their hearts with pangs; pierce the enemies with seizure, the foes with darkness.»

a. Comme le remarque WHITNEY à propos de la ŚS, la forme alternative *cittā* pour *cittāni* aurait réduit le nombre de syllabes pour en faire une ligne

de *triṣṭubh* classique, mais partout ailleurs dans cet hymne c'est *cittāni* qui est attesté.

b. WHITNEY voit ici un participe aoriste féminin *grhāṇā-* suivant la suggestion de GRASSMANN. Je l'analyse pour ma part comme l'impératif de *grah-* «saisir», en suivant les traductions respectives de GELDNER et de JAMISON et BRERETON du parallèle ṛgvédique:

ṚV 10.103.12

amīṣām cittām pratilobhāyantī grhāṇāṅgāny apve párehi |
 abhī préhi nír daha hṛtsú sókair andhénāmītrās támasā sacantām ||
 «Jener Sinn verwirrend, pack, Apvā, ihre Glieder und geh (mit ihnen) ab! Geh drauf, versenke sie in ihrem Herzen mit Glut; die Feinde sollen in der stockdunklen Finsternis stecken!» (G), «Confusing the perception of those yonder, seize their limbs, o Lady Panic, and go away. Go forth against them; with flames burn them in their hearts. Let those without alliance keep company with blind darkness» (J-B).

Or *apyave* pourrait aussi être lu *apvave*. Il n'y a pas de distinction dans les manuscrits entre *-y-* et *-v-* comme second signe d'une double consonne dans les manuscrits.

Voir HOFFMANN 1955=1975 sur Apvā, la déesse «Panique», ou la peur panique personnifiée qui saisit et paralyse.

c. Par contraste avec ṚV 10.103.12c (cité sous b), l'AV remplace l'épithète de l'obscurité, «aveugle» (*andhā-*), par un second complément du verbe (*grāhyā*), et ajoute un second objet (*śátrūn*). *grāhi-*, le «saisissement», est personnifié sous la forme d'une déesse en ṚV 10.161.1 et à maintes reprises dans l'AV; on retrouve dans ce mot la racine *grah-* de l'impératif *grhāṇa*. La construction ṛgvédique de *támasā* avec *sacantām* est remplacée par une construction avec *vyadh-* renvoyant à la formule verbale caractéristique du mythe de Svarbhānu (JAMISON 1991, p.267-272), une forme d'Agni qui provoque l'éclipse du soleil, comme déjà expliqué dans l'introduction. Cette strophe mêle l'action d'Apvā, le saisissement, avec celle d'Agni, la brûlure et le perçage par l'obscurité d'Agni.

3.5.6. ṚVKh 10.103.1; ŚS 3.2.6; SV 2.1210; VS 17.47

asau yā senā marutaḥ pareṣām (11)
 asmān abhy aity ojasā spardhamānā | (11)
 tāñ guhata tamasāpavratena (11)
 yathaiṣām anyo anyam na jānāt || 6 || 5 || *anuvāka* 1 || (11)

Cette armée-là, ô Maruts, celle des adversaires
 qui vient contre nous, rivalisant de puissance,
 cachez-la avec l'obscurité contre-nature,
 de façon à ce que parmi eux l'un ne reconnaisse plus l'autre.
 That army over there, O Maruts, the adversaries' one
 which is coming at us, contesting by force,

hide it with an unnatural darkness,
so that one of them may not recognize another.

asau] Or, asū K pareṣām] Or, > paremām K asmān (Bh. +)] K, asmād Or abhy aity]
Or, abhedy K || Or, om. K tamasā] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 [> tapasā Vā], tapasā
Ek2 K yathaiṣām] Or, athaiṣām K anyaiṁ] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K, 'nyaiṁ V/123
[Ma] na jānāt] jānān Or [Ma Vā], vyajānām [Bar. vyarṇanām] K || 6 || 5 || *anuvāka* 1
|| || ṛ 6 || 5 || Ek1 Ek2, || 5 || ṛ 6 || a 1 || Ji3, || ṛ 6 || 5 || a 1 || Ku1, || 5 || ṛ 6 || V/123, ||
|| ṛ 5 || 5 || a 1 || || V/153, z a 5 z K

ŚS 3.2.6

asáu yā sēnā marutaḥ páreṣām asmān áity abhy ójasā spárdhamānā |
tām vidhyata támasāpavratena yáthaiṣām anyó anyaiṁ ná jānāt ||

«Yonder army of our adversaries, O Maruts, that comes contending against us with force—pierce
ye it with baffling darkness, that one of them may not know another.»

c. À la place de ŚS *vidhyata*, la PS lit *guhata*. Les autres parallèles lisent *gūhata*, impératif présent actif de *guh-* «cacher». *guhata* s'analyse comme l'injonctif ou l'impératif de l'aoriste radical de cette racine (HILL 2007, p.134-136), attesté avec le même complément *támas-* en RV 8.6.17c *támobhir indra táni guhaḥ* «den versenktest du in Finsternis, o Indra» (G), «that one, o Indra, you hid with shades of darkness» (J-B).

Je traduis ici *ápavrata-* d'après le sens de *vratá-* comme désignation du cours naturel que suit un élément du monde, ou la loi naturelle assurée par une divinité, comme l'a montré LUBIN (2001) pour la période védique ancienne. JAMISON (1991, p.297-299) traduit par «an action contrary to commandment», conformément à l'emploi qu'elle qualifie de «instrumental of legal provision» (JAMISON 1991, p.217-221), qui serait typique du registre normatif des Brāhmaṇa. C'est-à-dire, le soleil est obscurci à cause du crime de son inceste mythique avec sa fille. C'est possible, mais ici *ápavrata-* ne figure pas tout seul comme substantif à l'instrumental pour exprimer la raison de la punition: il est employé comme adjectif qualifiant l'obscurité, et il faudrait par conséquent traduire *támasāpavratena* par «par l'obscurité [comme conséquence d'une action] contre la loi». Cette interprétation implique de sous-entendre un certain nombre d'éléments, et suppose que cet instrumental «juridique» soit déjà en usage à l'époque du RV. Une solution plus simple est de considérer que l'obscurité résultant de l'éclipse est qualifiée de «contre-nature», c'est-à-dire contraire à la loi naturelle selon laquelle le soleil brille le jour, en accord avec le sens courant de *vratá-* dans ce genre de texte védique (voir la discussion de ce mot plus bas dans le commentaire à PS 3.23.1c).

3.6. POUR REPOUSSER L'ARMÉE ENNEMIE

Cet hymne se rattache à l'hymne précédent par plusieurs parallèles verbaux. La dernière strophe de PS 3.5 contient *sénā-* «armée», mot clef du présent hymne, dans lequel il apparaît quatre fois. La première strophe de PS 3.5 est aussi identique à celle qui ouvre le présent hymne, à la différence que *sénā-* remplace *cittā-* «pensée», mot clef de l'hymne 3.5. Les deux hymnes invoquent Agni, Indra et les Marut, mais alors que 3.5 mettait en avant Agni, c'est désormais Indra qui occupe le rôle principal ci. Dans la dernière strophe, Agni est exhorté à «prendre les yeux» des ennemis, c'est-à-dire à les aveugler, ce qui fait écho à la dernière strophe de l'hymne 3.5, où l'ennemi se voit envelopper dans l'obscurité sur fond de contexte mythologique relatif à Agni.

Pour l'emploi de cet hymne le KauśS, voir plus haut l'introduction à 3.5.

Résumé (1) Agni est exhorté à attaquer l'armée ennemie, et à semer la confusion jusqu'à ce qu'ils renoncent à combattre. (2) On demande aux Marut d'avoir pitié de nous, et on exhorte une nouvelle fois Agni à mener l'attaque. (3) On exhorte Indra et Agni à brûler l'armée ennemie. (4) On incite Indra à la violence impétueuse, avec référence aux manœuvres magiques de l'ennemi. (5) On exhorte Indra à jeter la confusion dans l'armée ennemie et à la détruire par le pouvoir du feu et du vent. (6) Indra est exhorté à semer la confusion dans l'armée ennemie, les Marut à tuer, Agni à aveugler les ennemis.

Métrique Strophes 1, 2 et 4: *triṣṭubh*; 3, 5, et 6: *anuṣṭubh*.

3.6.1. PS 3.5.1; ŚS 3.1.1

agnir no vidvān pratīy etu śatrūn	(11)
pratidāhann abhiśastim arātim	(11*)
sa senām mohayatu pareṣām	(10?)
nihastāmś ca kṛṇavaj jātavedāḥ	(11)

Qu'Agni l'avisé aille à la rencontre de nos ennemis,
brûlant face à la malédiction, à l'hostilité.

Qu'il sème la confusion dans l'armée des adversaires,
et Jātavedas fera en sorte qu'ils baissent les mains.

Let Agni the wise go meet our enemies,
meeting curse and hostility with flames.

Let him confuse the army of the adversaries,
and Jātavedas will restrain their hands.

pratidāhann] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, pratidāhann Ek2 [Vā Ja] abhiśastim] Ek1 Ek2
Ji3 Ku1 V/123 K, ebhiśastim V/153 || Or, om. K senām] Or, menām K mohayatu]
Or, mohitu K kṛṇavaj] K, kṛṇuvaj Ek1 Ku1 V/123 V/153, {pra}kṛṇuvaj Ji3, kṛṇuvaj Ek2
|| Or, om. K

ŚS 3.1.1

agnir naḥ śatrūn prāty etu vidvān pratidāhann abhiśastim arātim |

sá sēnām mohayatu páreṣām nírhasťāns ca kṛṇavaj jātávedāḥ ||

«Let Agni, knowing, go against our foes, burning against the imprecator, the niggard; let him confound the army of our adversaries; and may Jatavedas make them handless.»

c. On peut supposer que cette strophe est faite sur le modèle de la première strophe de l'hymne précédent, laquelle présente *cittāni* à la place de *sēnām*, car la perte d'une syllabe brise le mètre. WHITNEY suggère de lire *senā-ām* en trois syllabes, mais même si la lecture de *-ā-* en deux syllabes existe dans certains cas, les thèmes féminins en *-ā-* n'en font pas partie (AiGr. I §44). Cependant, on trouve parfois des cas d'imitation poétique en dehors de ces cas; voir AiGr. I §45c. Si une syllabe est à restituer, il faut plutôt la chercher dans la prononciation trisyllabique *sá-inām*; des exemples d'une telle prononciation ne sont pas rares, par exemple avec justification étymologique dans *déṣṭha-*, de **dā-iṣṭha-*; sans justification étymologique dans *śréṇi-* (AiGr. I §46).

d. À propos de *nihasta-*, voir PS 3.5.1d.

3.6.2. ŚS 3.1.2

yūyam ugrā maruta īdrśe stha-	(11)
-abhi preṭa mṛdata sahadhvam	(11*)
amīmṛdan vasavo nāhitebhyo	(11)
'gnir hy eṣām vidvān pratīy etu śatrūn	(11)

Vous, ô Marut, vous êtes puissants pour un être tel [que nous].

Avancez contre [eux], ayez pitié [de nous], vainquez!

Les braves ont eu pitié de ceux qui sont en détresse:

qu'Agni l'avisé aille alors à la rencontre de leurs ennemis.

You Maruts are strong for one such [as us].

Go forth against [them], take pity [on us], triumph!

The valient have taken pity on those in distress,

so let Agni the wise go meet their enemies.

yūyam] Or, yūryam K maruta] K, maṛta Or preṭa] Or, prate K mṛdata] mṛṛata Ek2 V/123 V/153, mṛṛataḥ Ek1 Ku1 [Vā], mṛṛa Ji3, mṛṛata K || Or, om. K amīmṛdan] Ek1 Ji3 V/123, amīmṛṇana Ek2 V/153, amīmṛ{ṛam}ṛan Ku1, amīmṛṇam K vasavo] K, paśavo Or nāhitebhyo] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, nādi(>thi)tebhyo V/153 'gnir (Bh. +)] Ku1 V/123, agnir Ek1 Ek2 Ji3 V/153 K [agni Vā] hy eṣām] Or, yeṣām K śatrūn] Or, śaṭṛn K ||] Or, | K

ŚS 3.1.2

yūyám ugrá maruta īdrśe sthābhí preṭa mṛṇáta sáhadvam |

ámīmṛṇan vāsavo nāhítá imé agnir hy eṣām dūtáḥ pratyétu vidvān ||

«Ye, O Maruts, are formidable for such a plight; go forward upon [them], kill, overcome! The Vasus have killed [them]; suppliant [are] these; for let Agni, their messenger, go against [their foes], knowing.»

a. La traduction de *īdṛśe* suit l'interprétation de RENOUE de ce datif dans le ṚV (EVP 14, p.125).

On comparera le passage suivant pour l'invocation des Marut et des Vasu :

ŚS 7.77.2ab (PS 20.32.5ab)

yó no mártō maruto durhṛṇāyús tirás cittāni vasavo jīghāmsati |

«Whatever very inimical mortal, O Maruts, desires to smite us, O good ones, across [our] intents.»

WHITNEY traduit ici *vasavaḥ* comme une épithète des Marut. Je choisis également de traduire ici ce terme comme une épithète des Marut, plutôt que d'introduire l'idée du groupe de dieux appelés «Vasu».

b. L'impératif *mṛḍata* «ayez pitié!» de la PS, au milieu d'impératifs ayant l'ennemi pour objet, est un peu déconcertant; ŚS *mṛṇāta* «écrasez!» convient mieux pour le sens.

c. Le texte de la PS est meilleur que celui de la ŚS, que WHITNEY décrit comme «badly corrupt». ŚS *ámīmṛṇan* est une forme suspecte, car il doit reposer sur le thème de causatif **mṛṇaya-* qui n'est pas connu pour la racine *mṛⁱ* «écraser» (JAMISON 1983, p.219). Par contraste, les textes ultérieurs attestent le thème d'aoriste *ámīmṛḍa-* pour *mṛḍ-* «avoir pitié de». *mṛḍ-* se rencontre souvent avec le datif *īdṛśe* dans le ṚV: 1.17.1c *tá no mṛlāta īdṛśe* «sie mögen unsereinem barmherzig sein» (G), «They will be gracious to such as us» (J-B); même *pāda* en 6.60.5c, et similairement 4.57.1d (ŚS 7.109.1, 7) *sá no mṛlātīdṛśe*. Le texte de la PS confirme la reconstruction du texte de la ŚS proposée par AUFRECHT: **ámīmṛḍan vāsavo nāthitāsaḥ* «Von uns angefleht haben die edlen sich erbarmt» (1885, p.218-221)³²⁶. AUFRECHT décrit la strophe comme «reminiscenzen aus dem Rv. zusammengesetzt»: *pāda* a est presque identique à ṚV 1.166.6a *yūyám na ugrā marutaḥ* «Vous, ô Marut puissants, pour nous...», *pāda* c rappelle ṚV 2.29.4 *té mṛlata nādhāmānāya máhyam* «Étant tels, ayez pitié de moi qui suis en détresse» ainsi que ṚV 10.34.3b *ná nāthitó vindate marḍitāram* «L'homme en détresse ne trouve personne qui aurait pitié».

d. BHATTACHARYA imprime ⁺*gnir*, en notant que tous ses manuscrits ont *'gni*.

3.6.3. ŚS 3.1.3; SV 2.1215

amitrāsēnām maghavann	(8*)
asmāñ chatrūyatām abhi	(8)
yuvām tān indra vṛtrahann	(8)
agnís ca dahatām prati	(8)

³²⁶ BLOOMFIELD (1897, p.326) avait remarqué à propos de la suggestion d'AUFRECHT: «Yet we must question whether the Atharvan versifex did really compose that ideal stanza, suggested by Aufrecht, or the more uncouth performance, handed over to us by the redactors!»

L'armée de ceux qui sont hors de l'alliance, ô Libéral,
ceux qui se livrent aux hostilités contre nous —
vous deux, ô Indra tueur de Vṛtra,
et Agni, enflammez-vous contre eux!

The army of the unallied, O Liberal one,
those who engage in hostilities against us —
you two, O Indra Vṛtra-killer,
and Agni, meet them with fire!

amitrāsēnām] **K**, amitrāsēnān **Or** maghavann] **Ek1 Ku1 V/123 V/153** [> maghavāniny **Vā**], maghavāniny **Ek2**, maghavan **Ji3**, [maghavañn **Ja**], maghavāny **K** asmāñ chatrūyatām] **V/123**, asmāc chatrūyatām **Ek1 V/153**, asmā chatrūyatām **Ek2 Ku1 Ji3** [**Ma Vā**], asmāñ | śāṭṛyatām **K** || **Or**, *om.* **K** yuvam] **Ek1**, yuva **Ek2**, yuvan **Ku1 Ji3 V/123 V/153**, tañ **K** tāñ] **Or**, tvām **K** vṛtrahann] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, vṛtrahāñn **V/123** [**Vā Ja**], vṛttrahan **K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 3.1.3

amitrāsēnām maghavann asmāñ chatrūyatām abhī |
yuvām tāñ indra vṛtrahann agnīs ca dahatām prāti ||
«The army of enemies, O bounteous one, playing the foe against us—do ye (two), O Vṛtra-slaying
Indra, Agni also, burn against them.»

d. La tournure «vocatif + nominatif + *ca*» est régulière dans le cas d'une adresse à deux personnes, puisqu'il est impossible de coordonner des vocatifs, par nature hors syntagme (ZWOLANEK 1970, KLEIN 1981, JAMISON 1988).

3.6.4. ṚV 3.30.6; ŚS 3.1.4

prasūta *indra pravatā haribhyām	(11)
pra te vajraḥ pramṛṇann +etu śatrūn	(11)
jahi pratīco anūcaḥ parāco	(11)
viśvam *riṣṭam kṛṇuhi satyam eṣām	(11)

Ô Indra, lancée droit devant avec tes deux chevaux alezans,
que ta massue avance, écrasant par devant les ennemis.
Frappe ceux qui font face, ceux qui suivent, ceux qui se détournent!
Rends tout leur «réel» défectueux!

O Indra, thrown headlong with your two bay horses,
let your mace go in front, crushing the enemies ahead.
Smash the ones in front, the ones behind, the ones turning away!
Make all their real defective!

*indra] **Ji3**, indrah (Bh.) **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, indrah **K** pravatā] **Ek1 Ek2 V/123 V/153 K**, pravatām **Ji3**, pravātā **Ku1** vajrah] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, vajra **Ji3** pramṛṇann etu] pramṛṇann etu (> eti) **V/123**, pramṛṇann etva **Ek1**, pramṛṇāñn ehi **Ek2 Ji3** [**Vā Ja**], pramṛṇāñn ehi **Ku1**, pramṛṇann ehi **V/153**, pramṛṇatyāhi **K** śatrūn] **Or**, śāṭṛn

K anūcaḥ (Bh.+) **Ek1 Ek2 Ku1 Ji3 V/153 [Vā Ja]**, 'nūcaḥ **V/123**, ['nucaḥ **Ma]**, nūcaḥ **K**
 *riṣṭaṃ] hi riṣṭaṃ (Bh.) **Or**, viṣṭaṃ **K** ||| **Or**, | **K**

ŚS 3.1.4

prāsūta indra pravātā hāribhyām prá te vājraḥ pramṛṇān etu śátrūn |
 jahí pracíco anūcáḥ pāráco víśvak satyám kṛṇuhi cittám eṣām ||
 «Impelled, O Indra, forwards by thy (two) bays—let thy thunderbolt go forth, slaughtering the
 foes; smite the on-coming, the following, the fleeing; scatter their actual intent.»

RV 3.30.6

prá sū ta indra pravātā hāribhyām prá te vājraḥ pramṛṇān etu śátrūn |
 jahí pracíco anūcáḥ pāráco víśvaṃ satyám kṛṇuhi viṣṭám astu ||
 «Dein (Wagen) soll fein mit dem Falbenpaar in gestrecktem Laufe, deine Keule soll die Feinde
 zermalmend vordringen, o Indra. Erschlag sie, wenn sie sich entgegenstellen, wenn sie von hinten
 kommen, wenn sie den Rücken kehren! Mach alles wahr; es soll ein Ende gemacht werden!» (G),
 «(Come) forth along an easy slope with your two fallow bays; let your mace come forth, pulverizing
 the rivals. Smash those facing you, those following, those turned away. Make all this come true; let
 it be accomplished» (J-B).

a. L'erreur de *visarga* dans *indraḥ*, présente dans **K** et **Or**, doit résulter de l'anticipation de *vājraḥ* au *pāda* suivant. **Ji3** omet le *visarga*, mais ce manuscrit est particulièrement peu fiable en ce qui concerne les *visarga*. BHATTACHARYA souligne *indraḥ* comme problématique.

L'AV a réinterprété la séquence de trois mots *prá sū ta* en un unique participe, *prāsūta(h)*. Dans le parallèle du RV, on trouve ce même participe quelques strophes plus loin, en RV 3.30.12, dans l'épithète *hāryaśvapasūta-* «lancé par [Indra] aux chevaux alezans». On peut également comparer TS 2.5.2.6 *sá ābhyām evá prāsūta indro vṛtrám ahan* «C'est en étant poussé par ces deux [Ciel et Terre] qu'Indra a tué Vṛtra». Le récit de la TS raconte que le Ciel et la Terre voulaient empêcher Indra de tuer Vṛtra sous prétexte que ce dernier résidait en eux. Ils ne laissent Indra faire qu'à condition qu'il exauce leurs vœux: le Ciel demande d'être paré d'étoiles, la Terre d'une grande variété d'êtres. Indra les exauce tous deux et tue Vṛtra «en étant poussé» par le Ciel et la Terre (voir KEITH 1914, p.190-191).

b. L'hésitation visible dans les manuscrits entre *etu* et *ehi* doit résulter de l'anticipation de l'impératif *jahi* qui suit.

d. Les trois versions diffèrent fortement ici. Le RV exprime un souhait positif en faveur du bon accomplissement des demandes faites à Indra, au moyen de la formule *satyám kar-* «réaliser». L'AV, avec le pronom possessif *eṣām* «leur» en fin de *pāda*, présente nécessairement un souhait négatif portant sur quelque chose qui appartient à l'ennemi. La ŚS, avec le mot *cittá-* «pensée», reprend l'idée clef de ŚS 3.2/PS 3.5. La PS, avec le mot *satyá-*, désigne le recours à un rite hostile par l'armée ennemie; voir la discussion sur ce mot plus haut sous II.2; sur ce *pāda*, sous II.3.3.

La présence de la particule *hi* dans **Or** perturbe le mètre et reflète

l'hésitation au sujet de la personne des impératifs (voir *pāda* b); elle rappelle aussi la présence de cette même particule en deuxième position plus haut dans la ligne de *triṣṭubh* 2d. La séquence du RV *kṛṇuhi viṣṭám* pourrait aussi contribuer à l'expliquer. **K** *viṣṭam*, sans *hi*, s'explique certainement par l'influence du RV. Peut-être que l'hésitation dans les deux branches, **K** et **Or**, tient en outre au fait que *vīriṣṭa-* est plus courant que *riṣṭá-* dans l'AV (PS 6× contre 3×, ŚS 2× contre 1×); son antonyme *áriṣṭa-* «indemne» est quant à lui encore plus commun.

3.6.5. ŚS 3.1.5. cd: ŚS 3.2.3cd; PS 3.5.3cd. c seulement: PS 5.20.1c,5c, 19.41.6c

senāmhohanam kṛṇuv	(7~)
indrāmitrebhyas tvam	(7?)
agner vātasya dhrājyā	(8*)
tān viṣūco vi nāsaya	(8)

Produis la confusion de l'armée
chez ceux qui sont hors de l'alliance, ô Indra, toi!
Sous l'impulsion du feu et du vent,
fais-les disparaître au loin, dispersés dans toutes les directions.

Make army-wide confusion
for the unallied, O Indra, you!
With a gust of fire, of wind,
scatter them apart in all directions.

senā] **Or**, menā **K** kṛṇv] **Or**, kṛṇva **K** tvam] tvam **Or**, tvām **K** || **Or**, *om.* **K** vātasya] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K**, vātatasya **V/153** dhrājyā] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, dhrājyās **V/123**, vrājyās **K** tān] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153 K**, tan **Ji3 V/123** viṣūco] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, viṣuco **Ji3 K** || **Or**, *om.* **K**

ŚS 3.1.5

indra senām mohayāmītrāṇām |
agner vātasya dhrājyā tān viṣūco ví nāsaya ||

«O Indra, confound the army of our enemies; with the blast of fire, of wind, make them disappear, scattering.»

b. Je comprends *amitrebhyaḥ* comme *dativus incommodi* (voir HAUDRY 1977, p. 128-9).

3.6.6. ŚS 3.1.6

indraḥ senām mohayatu	(8*)
maruto ghnantv ojasā	(8)
caḥṣūṃṣy agnir ā dattām	(8*)
punar etu +parājitā 6 6	(8)

Qu'Indra sème la confusion dans l'armée.

Que les Marut frappent avec force.

Qu'Agni prenne leurs yeux.

Que [l'armée] s'en retourne, vaincue.

Let Indra confuse the army.

Let the Maruts smash with power.

Let Agni take their eyes.

Let the vanquished [army] go back.

indraḥ] **Or**, indras **K** senām] **Or**, yenān **K** mohayatu] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**,
 moyatu **Ku1**, sohin **K** ghnantv] **Ek1 Ku1 V/123 V/153**, ghnantv **Ek2 Ji3 [Vā Ja]**, gnistv
K cakṣūṁsy] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, cakṣūṁsy **Ek1**, cakṣūṁsy **K** dattām] **K**,
 dhattām **Or** ⁺parājitā] parājitām **Or** (Bh. parājitām), parājitaḥ **K** || 6 || 6 || || || † 6 || 6
 || **Ek1 Ku1**, || 6 || † 6 || **Ek2 Ji3 V/123**, || śrī || † 6 || 6 || śrī || **V/153**, z 1 z **K**

ŚS 3.1.6

indraḥ sēnām mohayatu marūto ghnantv ójasā |

cakṣūṁsy agnī ā dattām púnar etu párajitā ||

«Let Indra confound the army; let the Maruts slay with force; let Agni take away its eyes; let it go back conquered.»

c. L'idée de «prendre les yeux» fait écho au dernier mot de l'hymne précédent, où l'obscurité aveugle les ennemis. On peut comparer PS 16.152.6c *ā dattām chatrūn ādityaḥ* «Que le fils d'Aditi prenne les ennemis» et PS 19.32.9c *atho sapatnān ā dattām* «Et qu'il prenne les rivaux».

d. Je rétablis, conformément à la ŚS, l'épithète au nominatif féminin *parājitā*, qui se rapporterait à l'armée, mot clef de l'hymne: la leçon de **K** a pour ce mot une forme de nominatif singulier masculin qui pourrait éventuellement se rapporter à «l'ennemi». L'*anusvara* dans **Or** est dû à l'influence de *senām* et de *d(h)attām* attestés plus haut dans la strophe. BHATTACHARYA lit *parājitām*, mais cet accusatif donne un sens peu convaincant: «Qu'il aille à nouveau vers [l'armée] entièrement vaincue».

3.7. CONTRE LES INFECTIONS VIŠKANDHA ET KĀBAVA

La maladie dénommée *viškandha-* a fait l'objet d'une description par ZYSK (1985, p.54-58, 171-173). ZYSK propose de l'identifier au tétanos, étant donné qu'on l'attrape quand on est blessé (PS 1.46.3, PS 1.58.2-3), et que son nom est mis en apposition à *jambha-* «crampe des mâchoires» en PS 2.11.2 (voir ZEHNDER 1999, p.42). Le raidissement des muscles de la mâchoire est symptomatique de cette infection souvent mortelle; on peut comparer le nom commun en anglais «lockjaw», littéralement «mâchoire serrée». Le tétanos a été une maladie très reconnaissable pour les médecins de l'antiquité égyptienne, grecque, et indienne, ayant fait l'objet de descriptions détaillées (voir THWAITES et LOAN 2015, p.69). L'infection se fait le plus souvent par voie de contact avec des blessures ouvertes dans des conditions d'hygiène défavorables. Le tétanos est donc particulièrement à craindre en temps de guerre³²⁷. Et de fait, on trouve le *viškandha-* mentionné en contexte martial dès le début d'un autre hymne qui lui est également consacré:

ŚS 2.4.1 (PS 2.11.1)

dirghayutvāya bṛhatē rāṇāyāriṣyanto dākṣamāṇāḥ śadaivā |
mañīn viškandhadūṣaṇaṁ jaṅgiḍān bibhṛmo vayām ||

«Pour une longue vie, pour une grande ardeur au combat, en étant indemnes, en nous montrant capables à chaque moment, nous portons l'amulette de *jaṅgiḍā*, la perte du *viškandha*.»

ŚS 2.4.4cd (PS 2.11.4cd)

viškandhaṁ sārva rākṣāṁsi vyāyāmē sahāmahe ||

«Nous triompherons du *viškandha*, de tous les démons, au combat.»

Le présent hymne participe lui aussi de ce contexte guerrier: le *kābavā-* est décrit dans la deuxième moitié de l'hymne comme un ennemi superbe circulant en char, véhicule de guerre par excellence, et aussi comme l'animal fougueux tirant le char. Dans le KauśS, qui emploie cet hymne en tant que ŚS 3.9, la mention de «l'arme» (*āyudha-*) du patient pourrait renvoyer à ce même contexte, mais il est difficile de comprendre précisément de quoi il s'agit:

KauśS 43.1-2

karśaphasyeti piśaṅgasūtram araludaṇḍaṁ yad āyudham | 1 |
phalīkaraṇair dhūpayati | 2 |

BLOOMFIELD (1897, p.339): «While reciting 3.9, an amulet of aralu (*calosanthus indica*, a tree) is fastened (to the sufferer) by a reddish brown thread (cf. st. 3); he is given a staff to carry (cf. st. 2), and he also carries a weapon. 2. He is fumigated with the

³²⁷ Le tétanos, comme d'autres infections liées à des blessures, a été une cause de mort quasiment aussi importante que les blessures elles-mêmes chez les soldats de la Seconde Guerre mondiale; voir SABBATANI et FIORINO 2017, p.184.

(smoke of burning) grain-chaff.»

CALAND (1900, p.147): «Um Hindernisse zu beseitigen, welche Neider, gefährliche Thiere, und Feinde im Krieg verursachen könnten. 1. Dem Liede III.9 kommen (die folgenden Handlungen) zu. Ein mit einer rothen Schnur versehenes Amulet von *Colosanthos indica* (, das mit den Neigen der mit dem citierten Liede dargebrachten Spenden bestrichen ist, bindet er einem der sich schützen will, um den Hals); einen Stab (mit den Neigen bestrichen, wischt er mit dem Liede ab und trägt ihn, bezw. gibt ihm diesen zu tragen); alle seine Waffen (behandelt er wie den Stab). 2. Er beräuchert ihn mit Hülsen (die er, das Lied aussprechend, ins Feuer wirft)»³²⁸.

Le «fil rougeâtre» (*piśaṅgasūtra*) du KauśS est nommé dans la strophe 4 du présent hymne, mais en lien avec un objet appelé *khṛgala*-, probablement une amulette semblable à l'amulette en bois d'*aralu* mentionnée dans les instructions rituelles que je viens de citer. *viṣkandha* et *kābavā* sont associés dans un autre hymne qui fait également appel au *khṛgala*-(/ā-, au féminin ici) pour soigner les blessures infectées:

PS 1.58.1

viṣkandhasya kābavasya kardamasyolūkyāḥ |

+apasthānasya kṛtyā yās teṣāṁ tvaṁ khṛgale jahi || 1 ||

«Du *viṣkandha*, du *kābava*, du *kardama*, de l'*ulūkī*, de l'*apasthāna* — de tous ceux-ci, frappe leurs sorcelleries, toi, ô *khṛgala*!».

pra mṛṇīhy upahatyāṁ kardamaṁ nilāśākyam |

adhā sāram iva dāruṇa āyuṣ kṛṇomy antaram || 2 ||

«Écrase le *kardama* noirâtre (?) dans la blessure! Ensuite je mets la vitalité (remplacement du sang?) dedans, comme le suc d'un arbre».

+vividdhasyāvātṛṇṇasya hṛdasya cāhṛdasya ca |

triparṇī viśvabheṣajīdaṁ kṛṇotu bheṣajam || 3 ||

«Pour le cœur percé, troué, et pour ce qui est autre que le cœur, que la plante aux trois feuilles, la panacée, fasse le remède».

kābavasya viṣkandhasyāpasthāpanabheṣajam |

idaṁ kṛṇomi bheṣajam yathāyam agado 'sati || 4 ||

«Le remède pour écarter le *kābava* et le *viṣkandha*, je fais ce remède, de sorte que celui-ci soit sans affliction.»

Cet hymne bref renforce l'idée que le *viṣkandha* et les affections associées surviennent en lien avec des blessures. Il montre également comment on s'adresse aux agents de la maladie comme s'ils étaient des personnes, des sorciers même. L'identité exacte des entités interpellées (*kābava*, *kardama*, *ulūkī*, *apasthāna*) à côté du *viṣkandha* n'est pas claire: s'agit-il de noms de symptômes d'une infection? Ou de vers qui pullulent dans la blessure?

³²⁸ Les traducteurs s'appuient sur les commentaires du KauśS pour traduire ces brèves instructions.

Deux plans métaphoriques sont présents dans l’hymne présenté ici: la maladie, figurée sous la forme d’un taureau arrogant, est châtrée au moyen d’une corde, et le fait d’attacher l’amulette sur un fil reflète symboliquement cet acte violent. Le *viṣkandha* est mentionné aux strophes 1 et 3, le *kābava* aux strophes 4, 5 et 6. À propos de ce dernier, si ce n’est le fait qu’il est associé au *viṣkandha* dans le présent hymne et dans celui qui vient d’être cité, on ne sait rien de plus.

Résumé (1) Ayant constaté l’omniprésence du *viṣkandha*, on espère que «ceci» sera le remède. (2) Deux remèdes sont nommés, *karsapha* et *viṣapha*, avec une exhortation aux dieux d’effectuer la guérison comme ils l’ont fait par le passé. (3) En faisant allusion à une ancienne méthode des premiers hommes, on déclare la castration du *viṣkandha* figuré sous les traits d’un taureau. (4) On attache le *khṛgala* sur un fil, en souhaitant la castration du *kābava* au moyen des cordes dont est fait le siège de son char, le *kābava* étant figuré en ennemi arrogant. (5) Suite de la même métaphore, en ajoutant celle du singe tueur de chiens. (6) On déclare l’efficacité du remède, dont l’essence est l’acte de «lier» (une corde autour des testicules, une amulette sur un fil), et le char de la maladie ne sert plus qu’à l’éloigner de sa victime au plus vite.

Métrique *anuṣṭubh*.

3.7.1. ŚS 3.9.6. b: RV 10.97.19b

ekaśataṃ viṣkandhāni	(8*)
viṣṭhitā pṛthivīm anu	(8)
teṣān tu sarveṣām idam	(8*)
astu viṣkandhadūṣaṇam	(8)

Au nombre de cent et un les *viṣkandha*
sont dispersés le long de la terre.
Mais pour tous ceux-là, que ceci
soit la perte des *viṣkandha*.

One hundred and one *viṣkandhas*
are spread out along the earth.
But for all of them, let this
be the demise of the *viṣkandhas*.

viṣṭhitā] Or, viṣṭhitāḥ K || Or, om. K teṣān] Ek1 Ek2 V/123, teṣām Ek1 Ku1 V/153
K [Vā] tu] Or, ca K sarveṣām] Or, sarveṣānīm K astu] Or, asti K ||] Or, om. K

ŚS 3.9.6

ékaśataṃ viṣkandhāni viṣṭhitā pṛthivīm ānu |
tēṣān tvām āgra ūj jaharur maṇīm viṣkandhadūṣaṇam ||

«A hundred and one *viṣkandhas* [are] distributed over the earth; thee have they first taken up, of them the *viṣkandha*-spoiling amulet.»

a. «Cent et un», selon ZYSK (1985, p.54), est «an inauspicious number». Ce chiffre est associé à la mort : la phrase *mṛtyáva ékaśatam* «cent et un ‘morts’ (occasions de mourir)» est récurrente dans l’AV³²⁹. Le chiffre représente le nombre de fois qu’un homme peut mourir, soit une mort pour chaque année d’une vie pleine, supposée durer cent ans (sur la vie de cent automnes, voir plus loin PS 3.13.4 et 3.14.7), la mort survenant dans la cent-et-unième année étant la seule mort jugée acceptable, s’il faut accepter la mort³³⁰ :

ŚS 1.30.3cd (PS 1.14.3cd)

té kṛṇuta jarásam áyur asmái śatám anyán pári vṛṇaktu mṛtyún ||

«do ye make old age the length of life for this man; let him avoid the hundred other deaths.»

ŚS 3.11.5cd/7cd (PS 1.61.2cd/5cd)

vy ànyé yantu mṛtyávo yán āhúr ítarāin chatám ||

«let the other deaths go away, which they call the remaining hundred.»

Aussi le *viṣkandha* est-il décrit comme une maladie mortelle qui frappe au hasard, à n’importe quel moment et en n’importe quel lieu. Heureusement, les maladies ne sont pas les seules dispersées partout sur la terre. Les plantes médicinales aussi sont décrites de cette façon en RV 10.97.19 et en ŚS 8.7.13/PS 6.13.3, et elles sont également associées au chiffre «cent», peut-être dans l’idée qu’à chaque maladie que l’homme pourrait rencontrer durant les cent ans de sa vie idéale correspond une herbe médicinale (voir RV 10.97.2, 18).

c. «Ceci» se réfère à l’amulette qui agit comme un remède contre le *viṣkandha*.

3.7.2. ŚS 3.9.1. b-d: PS 2.64.3b-d

karṣaphasya viṣaphasya	(8*)
dyaus pitā pṛthivī mātā	(8*)
yathā _a bhicakra devās	(8*)
tathāpi kṛṇutā punaḥ	(8)

Du *karṣapha* et du *viṣapha*

le père est le ciel et la mère est la terre.

Tout comme vous l’avez exécuté [auparavant], ô dieux,
faites de même encore une fois!

karṣapha and *viṣapha*’s

father is Heaven and mother is Earth.

Just as you’ve performed [before], O gods,
so do it yet again!

³²⁹ ŚS 2× 8.2.27, 11.6.16; PS 4× 15.14.9, 16.5.8, 19.23.4 et 6.

³³⁰ Voir ZIMMER 1879, p.400-401: «Hundert und eine Todesart gibt es nach dem Av. (8, 2, 27); eine davon gilt nur als die natürliche und gewünschte, die durchs Alter.»

karṣaphasya] Or, [karṣaphasya Ma], karṣabhasya K viṣaphasya] Or, viṣabhasya K dyauṣ]
Or, dyauḥ K || Or, om. K yathābhīcakra] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, yathābhīcakra
Ji3, yathācakra K devās] Or, devas K ||| Or, om. K

ŚS 3.9.1

karṣāphasya viṣāphāsya dyāuṣ pitā pṛthivī mātā |
yāthābhīcakra devās tāthāpa kṛṇutā pūnaḥ ||

«Of the *karṣāpha*, of the *viṣāphā*, heaven [is] father, earth mother: as, O gods, ye have inflicted, so do ye remove again.»

a. Les noms *karṣāpha*- et *viṣāphā*- sont des hapax. Les dictionnaires donnent ces formes avec la sifflante palatale, mais Or et K ont la rétroflexe.

d. La différence de préverbe dans la ŚS donne un sens tout à fait différent. Dans la ŚS, on demande aux dieux de reprendre la maladie qu'ils ont infligée, dans la PS, d'effectuer une guérison qu'ils sont connus avoir déjà réussie par le passé. Le passage parallèle indique que cette guérison s'effectue au moyen d'une amulette:

PS 2.64.3

kaśyapasya pratisaro dyauṣ pitā pṛthivī mātā |
yathābhīcakra devās tathāpi kṛṇutā punaḥ ||

«Dies ist) Kaśyapas abwehrendes (Amulett), sein Vater ist der Himmel, seine Mutter die Erde; wie ihr (früher schützende magische) Wirkung erzielt habt, Götter, so tut (es) auch (nun) wieder» (trad. ZEHNDER 1999, p.144³³¹).

Par conséquent, *karṣāpha* et *viṣāpha* désignent vraisemblablement aussi des amulettes ou des plantes médicinales, comme déjà suggéré par BLOOMFIELD (1897, p.339-340). Ce parallèle confirme que le vocatif «ô dieux» de notre strophe s'adresse aux dieux en général, et non aux seuls *karṣāpha*- et *viṣāphā*- (on s'attendrait de toute façon à un duel au lieu du pluriel *devāḥ*). Voir la discussion sous II.5.

Le *yathābhīcakra* dans BHATTACHARYA doit être une coquille.

3.7.3. ŚS 3.9.2. d: PS 13.3.4b

aśleṣmāṇo (')dhārayan	(8)
tathā tan manunā kṛtam	(8)
kṛṇomi vadhri viṣkandhaṁ	(8*)
muṣkāvarho gavām iva	(8)

Sans cordes ils [l']ont tenu.

De cette façon cela a été fait par Manu.

Je châtre le *viṣkandha*,

comme celui qui arrache les testicules aux taureaux.

³³¹ Voir ses remarques sur *pratisara*-, épithète de *maṇi*- «amulette».

Without ties they held [him].
 So was it done by Manu.
 I castrate the *viṣkandha*
 like one who tears off bulls' testicles.

aśleṣmāṇo] Or, aśleṣamāṇo K (°)dhārayan] dhārayaṁ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123, dhārayan V/153 K kṛṇomi] Or, [kṛṇosi Vā], kṣaṇomi K vadhri] Or, vavri K saha] om. Or, ca K muṣkāvarho] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, muṣkāvaṛho Ek1 ||] Or, om. K

ŚS 3.9.2

aśreṣmāṇo adhārayan tātā tān mānunā kṛtām |
 kṛṇōmi vādri viṣkandhaṁ muṣkābarhó gāvām iva ||

«Without claspers they held fast; that was so done by Manu; I make the *viṣkandha* impotent, like a castrator of bulls.»

a. Je soupçonne qu'il est fait référence ici à une manière légendaire de châtrer les bœufs à mains nues, sans même se servir de la corde dont il est généralement question dans l'hymne. Le mot *śleṣmán-/śreṣmán-* dénote ce qui sert à lier ou à faire tenir des éléments ensemble; il est attesté dans deux sens concrets spécifiques, tantôt «lien, corde», tantôt «colle, résine, phlegme» (EWAia sous *śreṣ-* «haften, hängen bleiben», *a-śreṣmán-* «ohne Haftung»). Le mot apparaît notamment avec le préfixe de négation *-a-* dans la métaphore du sacrifice comme char :

PB 16.1.13

śleṣma vā etad yajñasya yad dakṣiṇā na vā aśleṣmā ratho vahaty
 atha śleṣmavatā yaṁ kāmāṁ kāmāyate tam abhyaśnuta
 evam etena dakṣiṇāvataṁ yaṁ kāmāṁ kāmāyate tam abhyaśnute ||

«The dakṣiṇās are the internal fastenings of the sacrifice; a chariot devoid of fastenings is not able to convey. Even as by a (chariot) provided with fastenings one is sure to attain the reaching of a desired object, so he attains through this (sacrifice) provided with dakṣiṇās that which he desires» (trad. CALAND 1931, p. 428).

Un passage similaire ajoute quelques détails sur l'emploi du *śreṣmán-* :

AB 5.32.7

etāni ha vai vedānām antaḥśleṣaṇāni yad etā vyāhṛtayas.
 tad yathātmanātmānaṁ saṁdadhyaḍ,
 yathā parvaṇā parva yathā śleṣmaṇā carmaṇyaṁ vānyad vā viśliṣtam saṁśleṣayed:
 evam evaitābhīr yajñasya viśliṣtaṁ saṁdadhāti...

«These exclamations are the internal fastenings of the Vedas; just as one may unite one thing with another, or joint with joint, or with a cord unite an object of leather or something which has come apart, so with these he unites whatever in the sacrifice has come apart» (trad. KEITH 1920, p. 257).

Le terme apparaît souvent dans des descriptions du poteau du sacrifice (*yūpa-*) auquel la victime est attachée :

ŚB 13.4.4.6

tadyád etá evañ yúpā bhāvanti |
 prajāpateḥ prāṇeṣútkrānteṣu śārīraṁ śváyitum adhriyata
 tāsya yāḥ śleṣmā sītsā sārdhāṁ samavadrútya madhyató nasta údabhinatsá
 eṣa vānaspátir abhavad rájjudālas
 tásmāt sá śleṣmaṇāḥ śleṣmāṇo hí samábhavat...

«Then as to why these stakes are suchlike. When Prajāpati's vital airs had gone out of him, his body began to swell; and what phlegm there was in it that flowed together and burst forth from inside through the nose, and it became this tree, the rajjudāla, whence it is viscid, for it originated from phlegm» (trad. EGGELING p.373).

JB 2.274

prajāpatir vā eṣa vṛkṣāṇāṁ yad rájjudālaḥ |
 tasya yāni phalāni śísṇāny eva tāni |
 atha ya śleṣmā reta eva tat |

«Ce [poteau]-là, fait du bois de *rajjudāla*, est le Prajāpati des arbres. Les fruits ne sont autre que ses pénis, et la résine n'est autre que son sperme.»

L'idée pourrait être que les gens du temps de Manu, premier homme et fondateur du sacrifice, avaient la capacité de tenir à la force de leurs mains l'animal qu'ils châtraient sans avoir besoin de l'attacher; sinon, comme je l'ai dit plus haut, de le châtrer à mains nues, comme le suggère le nom du châtreur en *pāda* d. On peut comparer le souvenir d'anciennes méthodes en matière de castration dans un autre passage de l'AV, repris du RV, employé en Kauś 35.36 contre l'amant de l'épouse:

ŚS 7.90.1ab (RV 8.40.6ab)

āpi vṛṣca purāṇavád vratáter iva guṣpítām |
 «Hew on, after ancient fashion, as it were the knot of a creeper.»

Il est question de châtrer d'autres maladies associées au *viṣkandha* dans un autre passage:

PS 19.52.16-17

trímśan muṣkāḥ kābavasya daśa muṣkā ulūkyāḥ |
 catvāras tava kardama || 16 ||
 tāṁs tvam ugrakāśini mūle api kṛntatāt |
 āsuro 'si janmanā taṁ tveto nāśayāmasi || 17 ||

«Le *kābava* a trente testicules, l'*ulūkī* a dix testicules, tu en as quatre, ô *kardama*. 17. Toi à l'aspect terrible, tranche-les à la racine! Tu es seigneurial de naissance, c'est toi que nous faisons disparaître d'ici.»

Cependant, la traduction «sans cordes ils [l']ont tenu» implique que *śleṣmán-*/*śreṣmán-* signifie «corde», alors qu'il est possible qu'au niveau concret le mot désigne uniquement les adhésifs semi-liquides, et «lien» uniquement au sens figuré. De même, je ne trouve aucun passage où le thème de causatif *dhāraya-*

signifie plus que «tenir» dans un sens positif, protecteur (voir KULIKOV 2012, p.138). L'emploi suggéré par ma traduction implique cette nuance que l'objet soit retenu contre sa volonté.

c. Le terme *vādhrī-* est masculin dans le RV, mais il est ici traité comme un adjectif en fonction attributive s'accordant avec le neutre *viṣkandha-*.

d. BHATTACHARYA imprime *muṣkābarho* comme il est écrit dans la ŚS, mais cette graphie n'est pas assurée pour la PS. La leçon de **K**, *muṣkāvarho*, qui, à l'inverse des manuscrits de l'Odisha, peut distinguer le *-b-* du *-v-*, pourrait indiquer la conservation du *-v-* étymologique dans ce mot, contre le *-b-* dans la ŚS, mais **K** écrit très souvent *-v-* à la place de *-b-*. Il s'agit d'un dérivé de la racine *vṛh-* «arracher», et non de la racine *bṛh-* «être fort»; sur la confusion post-ṛgvédique entre les deux racines, voir NARTEN 1959, p.7, ainsi que PINAULT 2012, p.157.

Le fait que *gāvām* est complément du premier membre de composé *muṣkā-* est insolite; cela pourrait impliquer que *muṣkāv(b)arhā-* n'était plus analysé en deux mots, mais qu'il était devenu le terme courant pour le «châtreur» professionnel.

3.7.4. ŚS 3.9.3

sūtre piśaṅge khṛgalam̐	(8*)
yad ā badhnanti vedhasaḥ	(8)
śravasyam̐ śuṣmam̐ kābavam̐	(8*)
vadhriṁ kṛṇvantu bandhuraḥ	(8)

Sur le fil rougeâtre [est l'amulette de] *khṛgala*,
que les experts rituels attachent à [l'individu affligé].
Le glorieux *kābava*, rugissant dans sa fougue —
que le châtreur les lanières du siège de son char!

The *khṛgala* [amulet] is on a reddish string,
which the ritual experts tie on [the patient].
The glorious *kābava*, roaring with lust—
let his chariot seat-straps castrate him!

piśaṅge] **Or**, piśuṅke **K** khṛgalam̐] **Or**, khugilam̐ **K** badhnanti] vadhanti **Ek2 V/153**,
vadhnam̐ti **Ji3 [Vā Ja]**, vadhnam̐tu **Ek1 V/123**, vadhnam̐tu **Ku1**, badhnantu **K** || **Or**, *om.*
K śuṣmam̐] **Or**, śuṣma **K** kābavam̐] kāvavam̐ **Or**, kābavam̐ **K** ||] **Or**, *om.* **K**

ŚS 3.9.3

piśaṅge sūtre khṛgalam̐ tād ā badhnanti vedhāsaḥ |
śravasyūṁ śuṣmam̐ kābavam̐ vadhriṁ kṛṇvantu bandhuraḥ ||

«On a reddish string a *khṛgala*—that the pious bind on; let the binders make impotent the flowing³³², puffing *kābavā*.»

³³² WHITNEY lit *śravasyū-*, nulle part attesté.

a. Le fil teinté de rouge est vecteur de sorcelleries dans un autre passage:

PS 5.23.6 (ŚS 4.17.4)

yām te cakrur āme pātre yām sūtre nīlaloḥite |
 āme māñse kṛtyām yām cakrus tayā kṛtyākṛto jahi ||
 «What [witchcraft] they have performed for you in an unbaked vessel, what in a blue-red
 thread, what witchcraft they have performed in raw meat—with that slay the witchcraft-
 makers» (trad. LUBOTSKY 2002, p. 83).

Le fil rougeâtre est mentionné dans le passage du KauśS cité dans l'introduction à cet hymne. L'amulette dont il est question est faite en bois d'*aralu* dans le KauśS, mais elle est ici appelée *khṛgala-* (EWAia s.v. «Ohne gesicherte Übersetzung»). Ce mot n'apparaît qu'ici dans la ŚS. On le rencontre au vocatif singulier féminin/accusatif duel féminin *khṛgale* dans sa seconde occurrence de la PS (PS 1.58.1, cité dans l'introduction), et une fois dans le RV, en 2.39.4d (hymne aux Aśvin): *khṛgaleva viśrāsaḥ pātam asmān* «wie ein Panzer behütet uns vor (Glieder)-bruch!» (G), «like amulets [?] protect us from collapse» (J-B). Les deux traductions reflètent les deux possibilités d'analyse, nominatif féminin singulier ou nominatif masculin duel. Ce mot pourrait être au duel simplement parce qu'il s'applique aux Aśvin jumeaux. WHITNEY cite la glose de Sāyaṇa *tanutrāṇam* «protection pour le corps». Il existe plusieurs dérivés, dont *khṛgalya-*, qui doit désigner un élément du char:

ĀpŚS 16.18.4 (MS 2.7.12)

ud yojanam antaryāmam iṣām khṛgalyam śavam |
 aṣṭrām tāḍam pratīhā ubhe maṇḍūkyau yuje ||
 «Ich rüste mir das Gespann, die Stütze, die Deichsel, den zum Rade gehörenden Śava,
 den Stachel zum Schlagen, die zwei Verhüllungen und die beiden Froschweibchen» (trad.
 CALAND 1928, p. 36).

On a aussi *khargālā-* (si ce mot est apparenté), terme qui désigne un oiseau nocturne:

RV 7.104.17ab (=ŚS 8.4.17ab)

prā yā jīgāti khargāleva nāktam āpa druhá tanvām gūhamānā |
 «(Die Unholdin), die wie eine Eule des Nachts zum Vorschein kommt, sich hinter einer
 Truggestalt verbergend» (G), «She who goes forth by night like a nightjar [?], concealing
 her own body by deceit» (J-B).

WHITNEY cite la glose de Sāyaṇa, *ulūkī*, «hibou femelle». *ulūkī* figure à côté du *viṣkandha* et du *kābava* en PS 1.58.1, cité dans l'introduction, passage dans lequel la *khṛgalā* est exhortée à les tuer tous trois. Deux occurrences de *khargālā-* se rencontrent encore dans la PS, d'abord dans un hymne pour le bon déroulement du tissage:

PS 2.87.3ab

khargālā iva patvarīr apām ugram ivāyanam |

«Wie fliegende Khargalās, wie der gewaltige Lauf der Wasser» (éd. et trad. ZEHNDER 1999, p.189).

Et enfin dans une prière aux Ásvin, comme en RV 2.39.4, avec la même ambiguïté au niveau de la forme grammaticale:

20.37.10cd

khargaleva punar dattam punar asmā ásvinā naṣtam āyatam³³³ ||

«Comme deux *khargala*, redonnez, ô Ásvin, à nouveau conférez-nous ce qui était perdu.»

L'amulette le plus souvent associée au *viṣkandha*, le *jaṅgiḍa*, est aussi employée contre le *visrás-* «effondrement», mentionné en RV 2.39.4:

ŚS 19.34.3 (PS 11.3.3)

arasām kṛtrīmañ nādām³³⁴ arasāḥ saptá vírasaḥ |

ápetó jaṅgiḍāmatim iṣum ásteva śátaya³³⁵ ||

«Sapless the artificial noise, sapless the seven that fall apart; away from here, O jaṅgiḍa, make fall misery, as an archer an arrow.»

Cette strophe n'est pas plus claire pour moi qu'elle ne l'était pour WHITNEY.

b. Sur *vedhás-*, voir BRERETON 2002, p.338-340, ainsi que PINAULT 2012, p.123. On peut comparer PS 1.83.1a: *yad ābadhnan dākṣāyaṇā hiraṇyam* «[L'amulette] d'or que les descendants de Dakṣa ont attachée».

c. Le terme rare *kābavá-* pourrait être une épithète ou un autre nom du *viṣkandha-*, ou bien désigner une autre infection. Les deux épithètes *śúṣma-* et *śravasyá-* relèvent du vocabulaire riche en sifflantes couramment employé pour décrire les ennemis imbus d'eux-mêmes, qui se croient à tort supérieurs: on peut comparer *śāśadānā-* «trionphante», dit d'une magicienne hostile en RV 7.104.22; *śúśujāna-* «se gonflant [d'orgueil]», dit des ennemis de la religion en RV 10.27.2. De même, plus loin en PS 3.16.6, le serpent qui croit fièrement avoir mordu sa victime sera finalement battu.

Le mot «*śravasyam*» pose un problème métrique: s'il s'agit du thème *śravasyá-* «digne de gloire», le mètre comporte une syllabe de trop étant donné que ce mot est toujours lu en quatre syllabes dans le RV, où il est abondamment attesté. Le mot n'est pas attesté dans la ŚS, mais apparaît dans la PS en 20.10.5c *rāyaspoṣaṁ śravasyam vasānam*, où il doit également être lu en quatre syllabes pour faire une ligne *triṣṭubh* (voir KUBISCH 2012, p.67; BHATTACHARYA imprime *śravasyum*). Le *pāda* parallèle de la ŚS, 7.40.2c, lit *śravasyúm* à la place de PS *śravasyam*, comme c'est le cas ici. Ces données suggèrent que les deux termes sont équivalents, et que *śravasya-* dans le PS pourrait avoir le même sens et valeur métrique que *śravasyú-* dans la ŚS.

³³³ BHATTACHARYA: *ājatam* (erreur).

³³⁴ PS *nāḍam*.

³³⁵ PS *sādhaya*.

Sur *śúṣma-*, voir les remarques dans GRIFFITHS 2009, p.34. Je suis d'accord avec BLOOMFIELD (1894, p.565-574, cité par GRIFFITHS) sur le fait que ce mot signifie «force», mais je ne pense pas que l'image dominante derrière ce terme soit partout réductible à celle du feu et de la foudre. Selon EWAia, le terme dérive de la racine *śvas-* «souffler, siffler», ce qui implique que le sème de base soit lié à un type de son. Sans faire ici un examen exhaustif, je note simplement que dans l'AV, le substantif *śúṣma-* désigne l'énergie guerrière ou sexuelle, et que cette énergie est souvent conçue comme une sorte de mucus ou de liquide visqueux pourvu de force agissante. De fait, il s'agit souvent d'une substance organique: la morve d'une personne enrhumée en PS 1.17.3/ŚS 1.12.3, le venin du serpent en PS 1.111.2, le sperme en ŚS 9.1.10 et en PS 4.5.3/ŚS 4.4.2. Ce dernier passage est tiré d'un hymne visant à conférer la virilité, dans lequel le terme qualifie également le suc des plantes médicinales. Le passage sémantique du sifflement produit par un serpent, par exemple, à l'aspect liquide du venin émis par sa bouche, n'est pas difficile à envisager. Tout ce qui est émis par un être qui montre sa force peut être appelé *śúṣma-*, qu'il s'agisse d'un bruit ou d'un liquide, ou des deux en même temps. Le crépitement est au feu flamboyant ce que la bave est à la bouche du cheval harassé. Au figuré, je préconise donc de traduire par un mot plus fort que «force», par exemple «fougue», et l'adjectif par «fougueux», ou par des termes analogues pertinents au contexte précis de chaque occurrence. La connotation sexuelle est fortement présente dans l'AV; après tout, les capacités guerrière et sexuelle sont indissociables dans la conception védique de la virilité. De même, *śúṣmavant-*, attesté à partir de l'AV, signifie le plus souvent «excité» («feurig, (sexuell) erregt» dans EWAia sous *śúṣma-*). Ici appliqué au *kābava*, ce terme souligne le fait que toute la force virile de celui-ci sera réduite à néant lors de l'acte de castration, comme pour le taureau dont le sort a été décrit dans la strophe précédente. Le modèle pour ce genre d'ennemi est bien sûr Vṛtra, décrit similairement en RV 1.32.7c: *vṛṣṇo vādhrīḥ pratimānam būbhūṣan* «Un châtré voulant être l'égal du taureau». On peut comparer un autre passage de l'AV contenant *śúṣma-* et *vādhrī-*, où le vainqueur est figuré en taureau rugissant, et son rival en animal châtré:

ŚS 5.20.2 (PS 9.27.2)

simhá ivāstānīd druvāyo vibaddho 'bhikrāndam ṛṣabhó vāṣītām iva |
vṛṣā tvām vādhrayas te sapātnā aindrās te śúṣmo abhimātiṣāhāḥ ||

«Like a lion hath thundered the wooden one, stretched, like a bull roaring at a longing cow; virile [art] thou, impotent thy rivals; Indra-like [is] thy vehemence, overpowering hostile plotters»³³⁶.

³³⁶ Voir aussi la traduction de la version de la PS de KIM (2014, p. 426): «Wie ein Löwe gedonnert hat die [Kriegstrommel] aus Holz, die an verschiedenen Seiten gebunden ist, dröhnend wie ein Stier zu einer brünstigen Kuh. Bullenhaft [bist] du, kastriert [sind] deine Rivalen. Indrahafte [ist] deine ungestüme Kraft, die die Feindseligen überwindet.»

d. Ici on a le nominatif pluriel de *bandhūr-*, variante phonétique de *vandhūr-*, à côté du neutre secondaire *vandhūra-* (RV)/*bāndhura-* (ŚS). Tous ces termes désignent la «nacelle du char», c'est-à-dire l'endroit où l'on se tient assis dans le char; voir SPARREBOOM 1985, p.127: «seat of the driver; seat of a chariot...wicker basket tied upon the wagon, wicker carriage». Ce siège semble être fait d'osier ou de lanières tressées (EWAia sous *vandhūr-*: «Wagensitz, Wagenkorb»; «Wohl von einem verlorenen *VANDH, 'flechten, winden'»). Ces formes font également penser à la racine *bandh-* «attacher», employée dans cet hymne pour désigner l'action d'attacher sur un fil l'amulette au patient, métaphore de la castration du démon/maladie au moyen d'une corde. C'est une fin ironique: le démon qui se croit important sur son char sera châtré par les cordes du siège de ce même char, selon le thème de l'hymne. Le thème neutre *bāndhura-* figure dans la ŚS dans un hymne contre le venin de serpent décrivant la défaite des serpents qui tentent leur chance dans une course en char contre les dieux:

ŚS 10.4.1-2 (PS 16.15.2)

īndrasya pratamó rátho devānām áparo rátho váruṇasya tṛtīya ít |
 áhīnām apamā rátha sthānūm ārad áthārṣat || 1 ||
 darbháh śocís tarūṇakam ásvasya váraḥ paruśásya váraḥ |
 ráthasya bāndhuram || 2 ||

«1. Indra's [was] the first chariot, the gods' the after chariot, Varuna's the third one; the snakes' chariot, the furthest one, hath run against the pillar: then may it come to harm³³⁷. 2. Darbhá-grass, brightness, young shoot; horse's tail-tuft, rough-one's tail-tuft; chariot's seat.»

Ce passage suggère que le siège du char est en quelque sorte magique, puisqu'il figure dans ce qui semble être une liste d'objets rituels. Le neutre *bandhura-* apparaît aussi une fois dans la PS:

PS 15.12.7cd

ānyor vadhrān uta koṣaghorā
 sthānāñ bandha uta +bandhurañ te ||

«The straps are in the two pins and in the the two boxes, the standing-place and the seat are in the binding» (éd. et trad. LELLI 2015, p.152).

Ce passage renforce encore la connexion avec la racine *bandh-* «attacher». La métaphore de la course en char et le symbolisme du char sont des traits centraux de la littérature védique (et indienne). Voir PINAULT 2006, p.380, ainsi que SPARREBOOM 1985, p.13-26.

³³⁷ WHITNEY explique qu'il traduit en lisant, selon plusieurs de ses manuscrits et K, *áthā riṣat*, et en prenant *apamā* soit comme un adverbe, soit comme une erreur pour le nominatif *apamāh*.

3.7.5. ŚS 3.9.4

yenā śravasyo caratha	(8*)
devā ivāsuramāyāyā	(8)
śunām kapir iva dūṣaṇo	(8)
bandhurā kābavasya ca	(8)

[La nacelle] par laquelle vous circulez, ô toi qui cherches la gloire, comme les dieux avec leur pouvoir extraordinaire de seigneurs, comme le singe qui cause la perte des chiens, c'est aussi par la nacelle [qu'advient la perte] du *kābava*.

[The seat-strap] by which you go about, O you who seek fame, like the gods with their lordly special power, like the monkey is the demise of dogs, [the demise] of the *kābava* is also by the seat-strap.

śravasyo] Or, sravasyo K caratha] Or, carata K ivāsuramāyāyā] Or, yavāsuramāya K kapir] K, kavar Or dūṣaṇo] Or, dūṣaṇām K kābavasya] kāvavasya Or, kābhavasya K ||] Or, | K

ŚS 3.9.4

yēnā śravasyavaś cāratha devā ivāsuramāyāyā |
śúnām kapir iva dūṣaṇo bāndhurā kābavāsya ca ||

«Wherewith, O flowing ones, ye go about, like gods with Asura-magic, like the ape, spoiler of dogs, and with the binder of the *kābavā*.»

a. Puisque le relatif *yenā* suit immédiatement *bandhuraḥ* de la strophe précédente, il est vraisemblable qu'il s'accorde avec l'instrumental *bandhurā* de *pāda* d. La syntaxe est tordue, mais l'idée semble continuer celle de la strophe précédente: alors que le *kābava* s'enorgueillit d'être assis dans un char comme un seigneur, son siège sera sa perte.

Bien que ce soit le *kābava* qui est interpellé, on trouve *cāratha* à la deuxième personne du pluriel par attraction en nombre avec le comparant *devāḥ*. Sur ce type d'attraction du comparé par le terme comparant, voir JAMISON 1982. La ŚS va plus loin en mettant l'épithète également au pluriel, *śravasyavaḥ*. Le même phénomène se reproduit dans la strophe suivante.

La racine *car-* «circuler (spécialement en char)» est notamment associée aux êtres hostiles qui se caractérisent par leur mépris de la religion et par leur ambition:

ŚS 5.18.5, 13

yā enaiṁ hānti mṛdūṁ mānyamāno devapīyūr dhānakāmo nā cittāt |
sām tāsyēndro hīdaye 'gnīm indhe ubhé enaiṁ dviṣṭo nābhasī cārantam || 5 ||
devapīyús carati mārtyeṣu garagīrṇó bhavaty āsthibhūyān |
yó brāhmaṇām devābandhuṁ hināsti nā sá piṭṭyāṇam āpy eti lokām || 13 ||

«5. Whatever insulter of the gods, desirous of riches, not from knowledge, slays him,

thinking him gentle, in his heart Indra kindles a fire; both the firmaments hate him as he goes about.

13. The insulter of the gods goes about among mortals; he becomes one who has swallowed poison, [becomes] mainly composed of bones; he who injures the Brahman, the connection of the gods, he goes not to the world to which the Fathers go.»

De même, avec le complément *māyāyā*, elle apparaît dans la description de quelqu'un qui voudrait être associé à la parole rituelle mais qui n'a pas les connaissances requises:

RV 10.71.5

utá tvañ sakhyé sthirápītam āhur náinañ hinvanty ápi vājīṇeṣu |
ādhenvā carati māyāyaiśá vācañ śuśruvāñ aphaḷām apuṣpām ||

«Von manchem sagt man, daß er in der Genossenschaft steif und feist geworden sei; ihn schicken sie auch in den Wettkämpfen nicht vor. Er gibt sich mit einem Trugbild ab, das keine Milchkuh ist, denn er hat eine Rede gehört, die weder Frucht noch Blüte tragt» (G), «And they say that another is stiff and swollen in his companionship: him they do not spur on at all in the competitions. He moves with an artifice that is no milk-cow, having heard Speech without fruit or flower» (J-B).

c. Il est difficile de savoir de quoi il s'agit. Il semblerait que les singes étaient réputés pour causer du mal aux chiens, et si la référence est cohérente, il devrait y avoir une connexion avec la castration. On dit ailleurs que les Gandharva prennent tantôt la forme du singe, tantôt celle du chien, mais je ne saurais dire s'il y a un lien avec la métaphore ici:

ŚS 4.37.11a-d (PS 12.8.6c-g)

śvévāikaḥ kapīr ivāikaḥ kumārāḥ sarvakeśakāḥ |
priyó dṛśá iva bhūtvā gandharvāḥ sacate strīyaḥ |

«One as it were a dog, one as it were an ape, a boy all hairy—having become as it were dear to see, the Gandharva fastens upon women.»

3.7.6. ŚS 3.9.5

duṣṭyai hi t _u vā bhantsyāmi	(8*)
dūṣayit _u vā kābavam	(8*)
ud āśavo rathā iva	(8)
śapathebhiḥ sariṣyatha 6 7	(8)

Donc je t'attacherai [au patient] pour la destruction [des maladies], après avoir détruit le *kābava*.

Comme des chars rapides, vous disparaîtrez en l'air à cause de [mes] malédictions.

So I will tie you on [to the patient] for destroying [illnesses], having destroyed the *kābava*.

Like swift chariots
you will speed away because of [my] curses.

duṣṭyai hi] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, duṣṭo **Ji3**, juṣṭī **K** bhantsyāmi] bhañtsyāmi
Or, kāñśchābhi **K** dūṣayitvā] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123**, dūṣaitvā **V/153**, joṣayitvā **K**
kābavam] kāvavañ **Or**, bhavam **K** || **Or**, *om.* **K** ud āśavo] **Or**, uta rāmavo **K** iva]
Or, yava **K** śapathebhīḥ] **Or**, pathebhīḥ **K** sariṣyatha] **Or** [> mariṣyatha **Vā**], sariṣyata **K**
|| 6 || 7 || || ¶ 6 || 7 || **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, || 7 || ¶ 6 || **V/123**, z 2 z **K**

ŚS 3.9.5

dūṣṭyai hí tvā bhantsyāmi dūṣayīṣyāmi kābavām |
úd āśavo ráthā iva śapathebhīḥ sariṣyatha ||

«Since I shall bind thee [on] for spoiling, I shall spoil the *kābavā*; ye shall go up with curses, like swift chariots.»

a. On s'adresse à l'amulette de *khṛgala* mentionné dans la strophe 4 où la racine *bandh-* «attacher» figurait déjà, et non à la maladie. Voir ŚS 3.5.8d: *téna badhnāmi tvā maṇe* «Ô amulette, avec cela je t'attache [au client]». Il s'agit d'une variante de la formule adressée au patient: *tañ te badhnāmi āyuṣe* «je te l'attache pour la longévité» (PS: 4.23.1, 7; 7.19.10; 11.12.1. ŚS: 1.35.1; 4.10.7; 19.32.1; 19.46.1). C'est sous cette forme la formule la plus commune, mais on la rencontre encore avec d'autres termes au datif pour désigner d'autres buts.

b. L'ordre des événements dans le temps est ici renversé pour souligner l'efficacité du remède: on attache l'amulette après avoir détruit la maladie contre laquelle elle est censée agir. C'est peut-être une manière de dire que le fait même d'attacher l'amulette au patient signale que la maladie est déjà partie. Le futur dans la ŚS est plus logique d'un point de vue temporel. Alternativement, il faut supposer que l'amulette agira aussi dans le futur contre d'autres maladies que le *kābava*, ce qui est reflété dans ma traduction par l'ajout de crochets.

c. La comparaison *rāthā iva* est une formule attestée quatre fois dans le RV (9.10.1-2; 9.22.1; 9.69.9). On trouve *āśú-* épithète de *rātha-* en RV 4.43.2; 9.15.1; 10.178.1.

d. Voir 5a pour un autre cas de verbe conjugué au pluriel par attraction avec le comparant au pluriel.

Il y a encore de l'ironie ici, en ce que la rapidité du *kābava* à disparaître est mise en relation avec le char dont il s'enorgueillissait.

3.8. AU SOMMEIL

Le sommeil est souvent perçu de façon négative dans la littérature indienne védique et ultérieure; on peut consulter les articles réunis dans le volume de BAUTZE-PICRON 2008, dont PINAULT 2008 pour la période védique. Il est associé à la mort et au délire. Plus loin dans ce même *kāṇḍa*, PS 3.30 développera une distinction entre deux types de sommeils, l'un mauvais³³⁸ et l'autre bon, le premier destiné à être envoyé chez l'ennemi, le second à être approprié par le locuteur. Le présent hymne se borne à une sorte d'éloge du Sommeil, divisé en la personne d'un parent et associé de Yama, roi des morts. Mais cet éloge est en réalité un moyen de le maîtriser: comme toujours quand l'on s'adresse à des puissances surnaturelles, la connaissance intime que le poète possède de l'être en question est la clef d'un pouvoir auquel il prétend sur celui-ci. En particulier, le rappel que le Sommeil travaille de concert avec Yama est certes flatteur, car on souligne ainsi son importance, mais aussi contraignant: si le prêtre-poète védique s'estime en mesure de contourner Yama et la mort par l'accumulation du mérite (voir PS 3.25), il pourra d'autant mieux maîtriser le Sommeil, qui n'est autre qu'un fonctionnaire du roi Yama. On décèle parfois de l'ironie dans l'éloge de cette entité finalement ennemie, mais son caractère général est mystique et poétique.

Dans la troisième strophe, le Sommeil se voit proposer un échange: s'il quitte les démons pour se ranger aux côtés des dieux, on lui accordera la souveraineté sur un domaine qui n'est pas spécifié. Dans la cinquième strophe, sa présence au ciel avec Yama pourrait indiquer qu'il a accepté cet échange; de l'autre côté, il est associé à Yama depuis le début de l'hymne. La position de Yama, au ciel ou dans un monde souterrain, n'est pas fixe dans l'Atharvaveda (voir BODEWITZ 1999=2019, p.146-147). Dans la dernière strophe, on va jusqu'à le prier de nous protéger, comme une divinité bénéfique, mais aussitôt on l'exhorte à s'éloigner, et l'hymne se termine ainsi. Cette hésitation entre la peur et l'espoir, caractéristique des hymnes adressés à Rudra et à toute divinité terrible, témoigne de l'ambiguïté de ce personnage appelé «Sommeil».

Cet hymne a un parallèle dans la ŚS, 19.56.1; mais il est intéressant de noter qu'il est indiqué comme étant parmi les *paippalādā mantrāḥ* «formules Paippalāda» à la fin de l'AVParis 8 (8.2.5), ce qui n'est pas surprenant si l'on se rappelle que BLOOMFIELD (1889, p.XXXIV) avait déterminé que le *kāṇḍa* 19 de la ŚS n'est largement qu'une collection d'hymnes originellement étrangers à cette école.

Résumé (1) Éloge noir du Sommeil associé à la mort. (2) L'éloge continue: allusion à ses diverses formes diurnes aussi bien que nocturnes. (3) Récit mythique à la troisième personne: incitation subtile à se ranger aux côtés des dieux en échange d'un haut rang. (4) Réflexion sur le sommeil comme élément

³³⁸ Voir l'édition avec traduction et étude du formulaire d'une section de la PS (17.21-26) entièrement dédiée au mauvais sommeil dans SELVA 2019, p.139-142.

qui sépare les mortels des immortels. Mythe de Trita Āptya. (5) Description du mécanisme des actes punis ou récompensés. Retour à la deuxième personne: le Sommeil est un être céleste et une affection mentale. (6) Déclaration à la première personne: on connaît les forces qui permettent de maîtriser le Sommeil, exhorté à nous protéger et en même temps à s'éloigner de nous.

Métrique *triṣṭubh*

3.8.1. ŚS 19.56.1

yamasya lokād adhy ā babhūvitha	(11 ^J)
pramadā martān pra *yunakṣi dhīraḥ	(11)
ekākinā sarathaiṁ yāsi vidvān	(11)
svapna mimāno asurasya yonau 1	(11)

Tu es né du monde de Yama.

Tu attelles les mortels à l'oubli, toi qui es habile.

Dans le même char avec le solitaire tu vas, avisé,

préparant [tes formes], ô Sommeil, dans le lieu natal du seigneur.

From Yama's world you have come into being.

Skilled, you yoke mortals to carelessness.

Knowing, you ride in the same chariot as the solitary one,

preparing [your forms], O Sleep, in the birthplace of the lord.

babhūvitha] Or, babhūyatha K martān] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, marn· āna Ji3,
mantām K *yunakṣi] yunakṣu (Bh.) Or, [yunkṣu Ma], yunnakṣa K || Or, om. K
ekākinā] Or, ekājinā K mimāno] K, mivāno Or asurasya] Or, asurassa K ||| Or,
| K

ŚS 19.56.1

yamasya lokād adhy ā babhūvitha pramadā mārtyān prā yunakṣi dhīraḥ |
ekākinā sarathaiṁ yāsi vidvānt svāpnaiṁ mimāno āsurasya yonau ||

«Out of Yama's world hast thou come hither; with mirth dost thou, wise, make use of mortals;
knowing, thou goest in alliance with the solitary one, fashioning sleep in the lair of the Asura.»

a. On peut comparer ŚS 9.5.6c (PS 16.97.5c) *agnér agnīr ādhi sūm* *babhūvitha* «thou, a fire, hast come into being out of fire», dit du bouc à cuire dans le feu du sacrifice. On retrouve l'attelage de la voiture de la mort, ainsi que la racine *bhū-* pour parler de son apparition, dans une strophe du ṚV:

ṚV 10.27.20

etáu me gāvau pramarasya yuktáu mó śú prá sedhīr mūhur in mamandhi |
āpaś cid asya ví naśanty árthaiṁ sūraś ca marká úparo babhūvān ||

«Diese beiden Rinder des Todes sind für mich angespannt; treibe sie doch ja nicht an,
warte noch ein Weilchen! Auch die Gewässer erreichen sein Ziel, auch hinter der Sonne
ist die Vernichtung zurückgeblieben» (G), «These two oxen of the Pulverizer [=old age?
death?] have been yoked for me. Do not drive (them) forth; wait just an instant. The

waters also come through to the goal of this one, and he has come into being as the Harmer below the sun» (J-B).

b. Il y a une touche d'ironie dans cette description, qui qualifie d'«habile» et d'«avisé» le Sommeil qui sème le délire.

Voir RV 1.163.2a *yaména dattāṁ tritá enam āyunak* «Ein Geschenk des Yama schirrte ihn Trita an» (G), «Trita yoked him, who had been given by Yama» (J-B). L'objet des actions de Yama et de Trita est ici le cheval de l'Áśvamedha. Il est possible que la confusion sur la terminaison dans les manuscrits soit due au souvenir de cet imparfait. BHATTACHARYA suggère une lecture originelle «*yunak su-?*», mais la forme de troisième personne ne s'accorde pas bien avec la répétition des formes de deuxième personne dans toutes les autres lignes. On pourrait aussi invoquer l'influence de la séquence *-kṣudh-* dans *akṣudhyā* en PS 3.26.3c.

Le mot *prámad-* est un hapax. On peut rapprocher *pramādam* en RV 8.2.18 (cité ci-dessous, 4b), «Berausung/Berauscher» selon SCARLATA (1999, p.383), ou adverbial au sens d'«inattentivement»: «sorglos» selon KIM (2010, p.71) par opposition à *ápramādam* «attentivement» (ŚS 12.1.7,9,18; 13.1.23; 13.3.11; 19.46.2). Ces termes sont à dériver³³⁹ de *prá-mad-* «se réjouir, passer à un état d'exaltation», en général en buvant du soma excitant (sur la base étymologique en **mad-* «être mouillé», voir SCARLATA 1999, p.380). Le fait que *ápramādam* signifie «attentivement» dans la ŚS montre que *prá-mad-* avait acquis le sens négatif d'«échapper à ses soucis par exaltation; oublier son devoir en passant à un autre état de conscience». Le sommeil comme l'ivresse aboutissent à l'oubli de ses obligations, notamment rituelles.

Il s'agit donc de l'instrumental de *prámad-*³⁴⁰, nom d'action «exaltation» > «oubli (dans l'exaltation)», mais l'accent attesté dans la ŚS, *prámadā*, est anormal au vu du déplacement d'accent attendu à l'instrumental: *pramádā*. La forme s'explique peut-être par l'influence de *prá* accentué dans le même *pāda*.

c. Le «solitaire» se réfère à Yama, assimilable à la mort divinisée (voir plus loin PS 3.10.1a, *mṛtyur eko yama ekaḥ*).

d. **K** et **Or** ont *svapna mimāno* à la différence de la seconde édition de la ŚS de WHITNEY et ROTH qui présente l'accusatif *svápnam* (la première édition présentait (*svápna*). Les deux lectures peuvent être défendues, mais puisque la phrase est adressée au *svapna-* (voir la strophe suivante, qui clarifie plusieurs aspects de la présente strophe), il serait incongru d'y voir l'objet du participe. Ce participe, *mimāná-* «mesurant (?), adaptant, préparant, façonnant», n'est jamais attesté sans un objet à l'accusatif: je propose de sous-entendre *rūpāḥ*,

³³⁹ Probablement; voir SCARLATA 1999, p.384, pour l'autre possibilité d'une dérivation de *pramādam* de **med-* «mesurer».

³⁴⁰ La racine *yuj-* peut aussi prendre le locatif de ce à quoi on attelle, donc *prámadā* pourrait être le locatif singulier ancien de *prámadī-*, mais les thèmes en *-i-* avec préverbe sont souvent accentués sur la dernière syllabe (AiGr. II,2 §186aβ).

comme en RV 5.42.13c *rūpā mimānāḥ* (dit de Tvaṣṭar) «adaptant ses formes». Dans la strophe suivante, on trouve la même formule: le vocatif *svapna* + un participe moyen au nominatif, qui a *rūpā-* pour objet, à savoir *rūpam apagūhamānaḥ* «cachant sa forme». La traduction de *mimānā-* par «mesurant» sous l'influence de l'étymologie n'est pas satisfaisante, et les traductions en contexte varient: voir RV 5.42.13c «seine Formen wandelnd» (G)/«changing his forms» (J-B) en face de RV 5.2.3b *āyudhā mīmānam* (dit d'Agni) «wie er die Waffen erprobte» (G)/«showing the measure of his weapons» (J-B; même tournure en RV 2.17.2b: «showing the measure of his power»; et en RV 10.84.2d: «showing the measure of your strength»). MAYRHOFER (EWAia sous MĀ²) mentionne les tentatives d'isoler plusieurs racines, mais les rejette. Voir le commentaire à PS 3.25.3b.

Le «seigneur» est aussi Yama: l'expression *ásurasya yónau* est attestée en RV 10.31.6c, dans un passage obscur où le «seigneur» en question doit probablement être identifié à Agni. On peut mieux comparer RV 10.123.6d *yamásya yónau* «dans le lieu natal de Yama». Il n'est pas étonnant que Yama soit appelé «seigneur» comme les autres dieux; dans certains passages, il habite au ciel avec les autres dieux, et il est associé à Agni, qui brûle les défunts (MACDONELL 1897, p.171-2).

3.8.2. ŚS 19.56.2

bambas tvāgre viśvavayā +apaśyat	(11)
purā rātryā janitor eke ahni	(11)
tataḥ svapnedam adhy ā babhūvitha	(11) ^J
*bhiṣagbhyo rūpam apagūhamānaḥ 2	(11)

Au commencement, Bamba [et] Viśvavayas t'ont vu.
Certains [t'ont vu] le jour, avant la naissance de la nuit.
De là, ô Sommeil, tu es né ici,
cachant ta forme des médecins.

In the beginning, Bamba [and] Viśvavayas saw you.
Some [saw you] in the daytime, before the birth of night.
Out of that, O Sleep, you have come into being here,
hiding your form from the physicians.

bambas] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, bambas V/123, bambhas K viśvavayā] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, viśvam(> v)ayā V/123 [Ma], viśvavathā K +apaśyat] vapaśyat (Bh.) Ek2 Ji3, 'vapaśyat Ek1 Ku1 V/123 V/153 [Ma Ja], vapaśyan K ahni] Ek2 Ji3 V/123 V/153, 'hniḥ Ek1 Ku1, hni K || Or, om. K svapnedam] Or, svapnenam K babhūvitha] Or, cabhūyatha K *bhiṣagbhyo] viśvaṅva (Bh.) Ek1 Ji3 [Vā], viśvaṅva Ek2 Ku1 V/123 V/153 [Ma, ṣ > ś Ja], bhiṣajña K rūpam (Bh.)] ṛpam Ek1 V/123 V/153 [Ma], ṛpam Ji3 Ku1, ṛpam Ek2, rūpam K apagūhamānaḥ] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, apagūhamānaḥ Ek1 [ava > apa Ja], apigūhamānaḥ K ||] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3 K

ŚS 19.56.2

bandhās tvāgre viśvácayā³⁴¹ apaśyat purā rátryā jánitor éke áhni |
 tátaḥ svapnedám ádhy á babhūvitha bhiṣágbhyo³⁴² rūpám apagūhamānaḥ ||

«The all-vigorous bond saw thee in the beginning, in the one day before the birth of night; from thence, O sleep, didst thou come hither, hiding thy form from the physicians.»

a. Bamba et Viśvavayas se rencontrent aussi dans MS 4.7.3, dans le *dvandva* au nominatif duel *bamba-viśvavayásau*, ainsi que en TS 6.6.8.4=KS 2.1.7, avec une accentuation différente *bambá-viśvávayasau*. Ce sont les noms de deux hommes que la connaissance des coupes rituelles a portés vers la connaissance de divers autres mondes (traduction du passage de la TS dans KEITH 1914, p. 553-554). On trouve ici les deux noms séparés, chacun au nominatif singulier, selon la suggestion de BHATTACHARYA: «< *viśvavayāḥ ava paśyat? sandhir āṛṣaḥ? vakārapraśleṣo vā?* » («Sandhi archaïque? ou ajout du glide *-v-*?»). L'idée d'un *dvandva* sous-jacent a pu suggérer le *-v-* des manuscrits devant *apaśyat*, mais sert également à briser l'hiatus du sandhi. L'imparfait au singulier *apaśyat* s'accorde avec le nom le plus proche; à noter la tentative de **K** de mettre le verbe au pluriel *apaśyan*, alors qu'on attendrait un duel pour que l'accord soit correctement fait avec les deux noms.

Le locatif *ágre* est ici employé comme dans la prose des Brāhmaṇa (voir SELVA 2019, p. 230). On peut identifier un précédent dans la formule *ágre áhnām* (RV 5.1.4-5; 5.80.2; 9.86.42; 10.110.4) «au début des jours», c'est-à-dire au début du monde.

b. WHITNEY interprète *éke* comme un locatif, mais cette forme ne peut être autre chose que le nominatif masculin pluriel, ce qu'elle est toujours dans le RV.

Cette ligne fait référence à ceux qui rêvent le jour. L'expression *purā* + ablatif est employée une fois en RV 1.121.10a pour dire «avant la nuit», c'est-à-dire «au crépuscule»: *purā yát sūras támaso ápīteḥ* «Wenn die Sonne vor dem Verschwinden im Dunkeln ist» (G), «When it is just before the sun enters into (the fold) of darkness» (J-B). Sur la naissance de la nuit, voir ŚS 13.4.30 (hymne au soleil): *sá vái rátryā ajāyata tásmād rátrir ajāyata* «He verily was born of the night; of him the night was born».

Le mot *jánitu-* est rare en védique; il n'est pas attesté ailleurs dans l'AV. On le rencontre une fois dans le RV:

RV 4.6.7ab

ná yásya sáthur jánitor ávári ná mātárāpitārā nú cid iṣṭáu |
 «Dessen Natur(?) sich von der Geburt nicht abhalten ließ — noch sind Vater und Mutter jemals auf der Suche (nach ihm)», «This (body) of (him) the devourer [/fire], which has not been obstructed from birth, nor have his mother and father ever (been obstructed) in their seeking (for him)» (J-B).

³⁴¹ Première édition de R-W: *bundhās, viśvávayācā*.

³⁴² Première édition de R-W: *...tha gabhiśág rū...*

c. Le verbe *adhy ā babhūvitha* a déjà été rencontré dans la strophe précédente; voir sous 1a.

d. Puisque les hymnes du 19^e livre de la ŚS sont généralement repris de la PS, on peut se permettre ici de rétablir ici la version qui est attestée là, surtout que **K** porte les signes d'une lecture originelle qui correspondait à la version de la ŚS. La corruption *viṣvañva/viśvañva* dans **Or** est probablement due à la séquence *viśva* qui précède. BHATTACHARYA cite également un parallèle qui a pu influencer les variantes ici :

ŚS 19.49.8 (PS 14.8.8)

bhadraśi rātri camasó ná viṣṭó víśvāṅgam rūpaṁ yuvatír bibharṣi |
cákṣuṣmate ma uśatí vāpūṁṣi prāti tvám divyās tārákā amukthāḥ ||
«Excellent art thou, O night, like a decorated bowl; thou bearest [as] maiden the whole form of kine; full of eyes, eager, [thou showest] me wondrous forms; thou hast put on the stars of heaven.»

Pour cette strophe, la majorité des manuscrits lisent *viśvañ górupam*, et WHITNEY traduit d'après cette lecture; Sāyaṇa lit *viśvañ*, ainsi que l'édition de ŚPP. BHATTACHARYA note que son père avait envisagé que le texte soit corrompu en **viṣvag-go-rūpam* à cause de cette strophe, et que la lecture correcte soit *viśvañ górupam*. BHATTACHARYA lui-même suggère la possibilité d'une corruption à partir de **viśvañ + u + arūpam*.

En outre, on vient d'apprendre que le Sommeil agit aussi bien de jour que de nuit. Or, jour et nuit reçoivent souvent l'épithète *vīrūpa-*, car ils possèdent deux formes divergentes (RV 1.73.7, 1.113.3, 3.4.6, 5.1.4, 6.49.3; de même ŚS 10.7.6 et 42, etc.). Une des occurrences de cette épithète apparaît dans un passage qui comporte l'expression *āgre āhnām* «au début des jours», attesté dans la présente strophe hymne en *pāda* a :

RV 5.1.4cd (PS 20.19.3cd)

yád īm sūvāte uśāsā vīrūpe śvetó vājī jāyate āgre āhnām ||
«So oft Uśas (und die Nacht), die ungleichartigen, gebären, kommt der weiße Renner vor Anbruch der Tage zur Geburt.» (G), «When Dawn and Night, differing in color, give birth to him, the gleaming prizewinning steed is born at the beginning of days» (J-B).

La strophe suivante dans la version de la PS, 20.19.4, correspond par contre à RV 7.27.3, dont le *pāda* b lit *ādhi kṣāmi viśurūpañ yád āsti* «ce qu'il y a de formes divergentes sur la terre», où l'on voit apparaître le composé *viśu-rūpa-*; le premier membre est un élément de *viśvañc-* qui pourrait correspondre à ce qu'avaient à l'esprit les scribes de **Or** quand ils ont écrit *viśvañva*. Le préverbe *vī* est encore employé comme préverbe dans un hymne à la nuit, en ŚS 19.49.4d: *purú rūpāñi kṛṇuṣe vibhātī* «many forms thou makest for thyself, shining out». Il est donc possible que le Sommeil, qui peut se manifester le jour comme la

nuit, se voit lui aussi attribuer le vocabulaire relatif aux « formes divergentes » employé pour décrire ces deux entités.

Sur *apa-guh-*, voir KNOBL 2009a, p.101, note 45. On peut comparer le syntagme *tanvāṁ gūhamānā-* « dissimulant son corps », dit d'une démons qui vole dans la nuit, en RV 7.104.17b (ŚS 8.4.17b, PS 16.10.7a).

3.8.3. ŚS 19.56.3

bṛhan grāvāsūrebhyo 'dhi devān	(11)
upāvavarta mahimānam ichan	(11)
tasmai svapnāya dadhur ādhipatyam	(11)
trayas-trimśāsaḥ s _u var ānaśānāḥ 3	(11)

La puissante pierre [du pressurage], de chez les démons
a roulé vers les dieux, désirant la grandeur.
À ce Sommeil ils ont accordé la souveraineté,
[eux] les trente-trois [dieux], qui ont atteint le ciel.

The great pressing-stone has rolled
from the demons to the gods, seeking greatness.
To that Sleep they granted sovereignty,
the thirty-three [gods], having reached heaven.

bṛhan] Or, vṛham K grāvāsūrebhyo] K, grāvā asūrebhyo Or 'dhi] V/123 V/153, dhi Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 [Ja Vā], bhi K upāvavarta] Or, upāvabantu K ichan] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 [Ja], icchan V/123, ṛścham K || Or, om. K svapnāya] Or, svapnā K trimśāsaḥ] Or, trīṁśāsaḥ [Vā], trimśāsa K ānaśānāḥ] Or, āniśāna K ||| Or, | K

ŚS 19.56.3

bṛhadgāvāsūrebhyo³⁴³ 'dhi devān upāvartata mahimānam ichān |
tāsmāi svāpnāya dadhur ādhipatyam trayastrimśāsaḥ svār ānaśānāḥ ||

« He of great kine turned unto the gods away from the Asuras, seeking greatness; to that sleep the three-and-thirty ones, having attained the sky, imparted over-lordship. »

a. On trouve ici l'opposition entre les dieux et les Asura, comme ce sera le cas plus tard dans le védisme. Le Sommeil est comparé à la pierre du pressurage au service des dieux. Il s'agit peut-être d'assimiler le Sommeil à la pierre qui renferme les biens variés de la caverne de Vala. Cette pierre sert les démons tant qu'elle ferme la caverne, mais sert les dieux une fois qu'elle se laisse rouler :

RV 1.121.9ab

tvām āyasām prāti vartayo gōr divo āsmānam ūpanītam f̄bhvā |
« Du kehrtest(?) geschickt den dargereichten ehernen (Spieß?) der Kuh in den Himmelskeil um » (G), « Ingenious, you rolled back from the cow the metallic stone of heaven, which had been brought nearby » (J-B).

³⁴³ La première édition de R-W lit *bṛhācchravāsūrebhyo* selon RV RV 1.54.3.

De même, peut-être le Sommeil est-il doté d'une face positive, pourvu qu'on parvienne à le maîtriser à travers le rite.

Le début rappelle RV 1.54.3 *bṛhācchravā āsuraḥ*, dit d'Indra, le «seigneur à la haute gloire».

b. KÜMMEL 2000a, p.464, traduit cette strophe dans le cadre d'une discussion au sujet du parfait *úpāvavarta*.

3.8.4. ŚS 19.56.4

naitām viduḥ pitaro nota devā	(11)
yaiṣā jalpiś carat _y antaredam	(11)
trite svapnam adadhur *āptye nara	(11*)
ādityāso varuṇenānuśiṣṭāḥ 4	(11)

Les pères ne connaissent pas celle-ci, et les dieux non plus,
ce verbiage insensé qui circule au milieu d'ici.
Sur Trita Āptya les seigneurs ont placé le sommeil,
les Āditya instruits par Varuṇa.

The ancestors don't know it, and neither do the gods,
the babble that goes around in here.
The lords placed Sleep on Trita Āptya,
the Ādityas instructed by Varuṇa.

yaiṣā] **Ek1 Ek2 Jī3 Ku1 V/153**, jaiṣā **V/123 [Ja Vā]**, yeṣām **K** jalpiś] **Or**, jalpyaś **K**
carat_y] **Or**, caranty **K** antaredam] antaredam **Or**, antaredām **K** || **Or**, *om.* **K** trite]
K, trite **Or** adadhur *āptye (Bh.)] adadhur āptyo **Or**, arididṛhāprate **K** nara] **Or**, narā
K varuṇenānuśiṣṭāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, vidmaṇenānuśiṣṭāḥ **Jī3**, varuṇenānuśiṣṭā
K ||] **Or**, | **K**

ŚS 19.56.4

nāitām viduḥ pitāro nótā devā yeṣām jālpīś caraty antaredām³⁴⁴ |
trité svāpnam adadhur āptyé nāra ādityāso varuṇenānuśiṣṭāḥ ||

«Not the Fathers, and not the gods, know it, whose murmur goes about within here; in Trita Āptya did the men, the Ādityas, taught by Varuṇa, set sleep.»

b. Le mot *jālpī-* se réfère aux paroles dépourvues de sens prononcées pendant le sommeil ou juste juste au moment du réveil (PINAULT 2008, p.241-242). Les dieux et les pères qui habitent avec eux au ciel ne dorment pas, et par conséquent ne connaissent pas cet état mental confus:

RV 8.2.18

icchānti devāḥ sunvāntām nā svāpnāya spṛhayanti |
yānti pramādam ātandrāḥ ||

«Die Gotter suchen einen, der Soma braut, nicht bedürfen sie des Schlafes; unermülich

³⁴⁴ La première édition de R-W lit *antarā tām*.

gehen sie auf Reisen» (G), «The gods seek a presser. They are not eager for sleep. Tireless, they go to exhilaration» (J-B).

Le sommeil et les discours insensés vont également de pair dans une autre strophe attestée uniquement dans la PS:

PS 2.57.4ab

ye ⁺tandriyā *jalpyā prorūvanti svapnañ durbhūtam abhi ye kiranti |
 «Die, welche (einen) mit Müdigkeit, mit irrem Gefasel umhüllen, welche (schlechtes) Träumen (und) Unglück ausstreuen» (éd. et trad. ZEHNDER 1999, p.125-126, avec commentaire).

c. Je rétablis **āptye*, conformément à la ŚS (voir sous 2d). Cette ligne fait référence à un mythe du ṚV dans lequel le cauchemar est placé sur Trita, le bouc émissaire védique, par l'Aurore ou par les dieux. Ce mythe est repris plus loin en PS 3.30.

3.8.5. ŚS 19.56.5

v _i y asya krūram ⁺ abhajanta duṣkṛto	(12)
_a svapnena sukṛtaḥ puṇyam āyuh	(11)
s _u var madasi paramēṇa bandhunā	(12)
tapyamānasya manaso 'dhi jajñiṣe 5	(12 ^T)

Les malfaisants ont chacun reçu en partage sa cruauté,
 les bienfaisants, grâce à l'absence de sommeil, une vie méritoire.
 Tu te réjouis dans le ciel avec ta plus haute parenté.
 Tu es né de l'esprit d'un homme tourmenté.

The evildoers each got his cruelty as their share,
 the welldoers, by avoiding sleep, [each got] a meritorious lifetime.
 You revel in heaven with your highest relative.
 You were born from the mind of a tormented man.

*abhajanta] abhiyantu (Bh.) **Ek1 Ek2 Ji3 V/153** [> yanti], abhayantu **Ku1 V/123**, abhijanta **K** duṣkṛto] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, duṣkṛtaḥ(> to) **V/123**, duṣkṛṇe **K** puṇyam] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 K**, puṇyañm **Ku1**, puṇyam **V/153** āyuh] **Or**, āpuḥ **K** || **Or**, om. **K** madasi] **Or**, asajasi **K** bandhunā] **Or**, vadvinā **K** 'dhi] **K**, dhi **Or** tapyamānasya] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, tapyamānasya **Ji3** jajñiṣe] **Ek1 Ek2 Ji3 K**, jajñiṣe **Ku1 V/123 V/153** || **Or**, | **K**

ŚS 19.56.5

yāsyā krūrām ābhajanta³⁴⁵ duṣkṛto 'svāpnena sukṛtaḥ puṇyam āyuh |
 svār madasi paramēṇa bandhunā tapyamānasya mānasó 'dhi jajñiṣe ||

³⁴⁵ La première édition de R-W lit *āsacanta duṣkṛtaḥ svāpnena*.

«Of whom the evil-doers shared the cruelty, the well-doers, by non-sleep, [shared] the pure life-time—thou revelest in the sky with the highest relative; thou wast born out of the mind of one practising fervor.»

a. Les sons *-j-* et *-y-* peuvent se confondre dans les manuscrits **Or** (noter la confusion dans le cas de *jajñiṣe*), d'où les tentatives de réfection de ⁺*abhajanta* en une forme verbale de la racine *i-* «aller». **K** préserve la consonne et la terminaison correctes. En outre, le verbe préverbe *vi-bhaj-* est caractéristique du mécanisme de la faute conçue comme une dette à rembourser par pourcentages (voir PS 3.30). La procédure est liée à Yama, le créancier ultime pour ainsi dire, chargé de déterminer qui des mortels, s'étant acquitté de ses dettes morales pendant sa vie, pourra accéder au ciel:

RV 10.114.10cd

śrāmasya dāyām ví bhajanty ebhyo yadā yamó bhāvati harmyé hitāḥ ||

«Sie teilen das Erbe der Mühe unter sie aus, wann Yama in seinem Hause freundlich gesinnt ist» (G), «They [=gods?] distribute the legacy of their labor to them, when Yama becomes established in his secure habitation» (J-B).

ŚS 3.29.1ab

yád rájāno vibhájanta iṣṭāpūrtāsya ṣoḍaśám yamásyāmí sabhāsadaḥ |

«What the kings share among themselves — the sixteenth of what is offered-and-bestowed — yon assessors of Yama.»

Ce dernier parallèle décrit Yama comme un souverain universel dont la cour est remplie de rois qui sont ses agents. Le Sommeil est un de ces fonctionnaires, car il est appelé *yamásya káraṇa-* «l'agent de Yama» en PS 3.30.3, 18.49.1; ŚS 6.46.2, 16.5.1, 2, 6. La strophe suivante fait probablement aussi référence à cette hiérarchie qui place le Sommeil sous l'autorité de Yama.

Le pronom *asya* se réfère sans doute à Yama, dont la cruauté consiste en une peine de mort sans espoir d'une vie au ciel. La version de la ŚS avec *yásya* n'a pas de sens, et, comme on vient de le voir, le préverbe *vi* a son importance ici. Dans un autre passage où *krūra-* est substantivé, le terme désigne la cruauté d'Agni, sans doute parce qu'il dévore tout, en particulier sur le boucher funéraire:

ŚS 6.49.1ab

nahí te agne tanvāḥ krūrám ānámśa mártyaḥ |

«Surely no mortal, O Agni, hath attained the cruelty of thy self.»

b. L'absence de sommeil désirée ne signifie pas qu'on souhaite ne plus dormir du tout, mais qu'on souhaite dormir le moins possible, et éviter ainsi tout état mental délirant induit par le «sommeil» recouvre. L'état de veille est la condition de possibilité de l'accomplissement des rites, et une des qualités du prêtre motivé et efficace est la capacité à se maintenir dans cet état. Pendant qu'il dort, un prêtre rival peut le devancer dans les actes rituels.

c. On s'adresse ici au Sommeil. On peut comparer l'expression *paramā-bandhū-* avec *paramā-jāmi-* en RV 10.10.4d, à propos de l'ascendance commune entre Yamī et Yama. Il s'agit de la parenté divine du Sommeil, c'est-à-dire avec Yama (voir la première strophe), sur laquelle on a déjà insisté. L'homme tourmenté est celui qui fait un cauchemar ou endure d'autres maux liés au sommeil comme résultat de ses mauvaises actions ou par la malice des dieux.

3.8.6. ŚS 19.56.6

vidma te sarvāḥ pariḥāḥ purastād	(11)
vidma svapna yo adhipā iho te	(11)
yaśasvino no yaśaseha pāḥy	(11)
ārād viṣebhir apa yāhi dūram 6 8	(11)

Nous connaissons toutes celles qui naissent autour de toi, à l'orient,
nous connaissons, ô Sommeil, celui qui a suzeraineté sur toi ici-bas.
Protège-nous avec la gloire du glorieux [que tu es]!
Va-t'en avec tes poisons, va-t'en loin d'ici!

We know all those born around you in the East,
we know, O Sleep, who is your overlord right here.
Protect us here with the glory of the glorious one!
Away with [your] poisons, drive far off!

vidma te| Or, vidme ta K purastād| Ek2 Ji3 V/153, purastā Ek1 Ku1, parastād V/123 K adhipā| Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, 'dhipā Ek2, dhipā K iho te| Or, iho te K || Or, om. K sarvāḥ| Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, sarvā Ji3 pariḥāḥ| Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, pariḥā Ji3 yaśaseha| Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, yaśaseha Ek2, yaśasohi K || 6 || 8 || || || 6 || 8 || Ek1 Ek2 Ji3 Ku1, || 8 || || V/123, || || 6 || 8 || || V/153, z 3 z K

ŚS 19.56.6

vidmā te sārvaḥ pariḥāḥ purastād vidmā svapna yó adhipā ihā te |
yaśasvino no yaśasehā pāhy ārād viṣebhir āpa yāhi dūram ||
«We know all thine attendants in front; we know, O sleep, who is thine over-ruler here; protect us here with the glory of the glorious one; go thou away far off with poisons.»

a. WHITNEY traduit *pariḥāḥ* comme s'il s'agissait de *pariḥāḥ* «serviteurs». SELVA (2019, p.195) présente une autre interprétation de *pariḥāḥ* au sens de «parents, membres de la famille», à partir d'un sens de base «né autour». Je suis son interprétation mais je pense qu'il pourrait s'agir des Aurores, qui naissent à l'orient (autre sens de *purastāt*), en quelque sorte «autour» de la nuit et du sommeil, et qui donc chassent ce dernier. Cette idée est clairement présente dans l'hymne du RV contre le mauvais sommeil, 8.47, où l'Aurore est invoquée à plusieurs reprises dans les dernières strophes pour dissiper le mauvais rêve avec ses rayons matinaux.

b. Comme le suggère SELVA (2019, p.195), celui qui a suzeraineté sur le Sommeil pourrait être le poète qui possède cette connaissance mystique; sinon, il pourrait s’agir de Yama, comme ailleurs dans l’hymne, ou encore du soleil levant qui dissipe le sommeil comme les Aurores.

d. WHITNEY traduit selon les manuscrits, mais il indique que le *padapāṭha* lit *ārāt-dviṣebhiḥ*, selon lequel BHATTACHARYA corrige le texte de la PS: *ārād* dviṣebhir*. Il est possible que les manuscrits aient simplifié *-d dv-* en *-d v-*, phénomène courant, mais comme le note WHITNEY, le thème **dviṣá-* serait une anomalie, ce thème n’étant même pas attesté en sanskrit classique sauf comme dernier membre de composé. L’hymne suivant dans la PS est un hymne contre le poison, ce qui renforce l’idée que *viṣá-* «poison» est authentique: tous les hymnes sont reliés l’un à l’autre par un mot commun, ici *viṣá-*.

3.9. LITANIE CONTRE LE VENIN DU SERPENT

Cet hymne, uniquement attesté dans la PS, consiste en une série d'invocations faites à des divinités diverses, avec refrain. Le refrain modifie un syntagme du ṚV afin de mettre en parallèle la destruction mythique de Vṛtra avec la destruction du «poison» de serpent (le terme *viṣa-* désigne le venin aussi bien que le poison de toute autre source). La première strophe implique l'action rituelle de verser des eaux, sans doute sur la morsure. La septième et dernière strophe, qui constitue un ajout, est tirée du ṚV avec modifications.

Résumé (1) On déclare verser les eaux et le cheval Paidva présent en elles, pour la destruction du venin. (2) Invocation d'Indra; (3) de Varuṇa; (4) d'Aditi; (5) de Bṛhaspati; (6) des Āṇā, Cāṇā et Caṇḍā. (7) On constate que la mission est accomplie, grâce à la connaissance des noms mystiques des ennemis du venin.

Métrique Quasiment de la prose: lignes de 7 à 12 syllabes avec une préférence pour la cadence iambique. La dernière strophe 7 est une strophe *anuṣṭubh* du ṚV.

3.9.1. seulement PS

ambāḥ sumukhāḥ sṛjata	(8*)
padvat sṛjata satyajñeyam	(9?)
sṛjāmy ahaṁ dūtān	(7?)
asmai viṣāya hantave	(8)
vār ugram arasaṁ viṣam	(8)
āheyam arasaṁ viṣaṁ nirviṣam 1	(11*)

Laissez couler les eaux de bonne mine!
Laissez couler l'être muni de pieds, celui qu'il faut réellement connaître.
Moi, je lance des messagers
pour la destruction de ce poison.
L'eau est puissante, sans substance est le poison.
Ce qui est propre au serpent est sans substance, le poison n'a plus du poison.
Pour out the friendly-faced waters!
Pour out the one with feet, the one you should really know.
Here do I pour out messengers
to destroy this poison.
The water is powerful, sapless is the poison.
What the snake has is sapless, the poison is out of poison.

ambāḥ] Or, ambā K sumukhāḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, sumukha Ji3, tma puṣāt
K sṛjata] Or, [sṛjat Ma Vā], sṛta K satyajñeyam] satyajñeyam Or, satyayaññeyam K
sṛjāmy] Or, sṛjāmi K ahaṁ dūtān] Or [dūtān > dūtām Vā], haṇ dūtān K padvat] Or K,
[padyata Ja, padyat Ma] hantave] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, hantavo V/153

a. L'épithète *sumukha-* : «au beau visage»=«belles à voir» est un hapax védique. L'impératif *srjata* s'adresse peut-être aux assistants de l'officiant ou aux dieux.

b. Le terme *padvāt-* sert de collectif neutre désignant les animaux pourvus de pieds, c'est-à-dire les quadrupèdes et les bipèdes. L'épithète doit ici se référer à l'animal pourvu de pieds le plus redoutable pour les serpents: le cheval Paidva, phonétiquement proche de *padvāt-*. Sur ce cheval mythique, voir plus loin PS 3.16, hymne contre les serpents. L'adjectif *satyajñeya-* n'a pas d'occurrences ailleurs, mais on trouve *satyajñāna-* en Bṛhadāraṇyakopaniṣad 4.4.6. *satyajñeya-* sert dans le présent hymne à signaler l'énigme d'un quadrupède à reconnaître dans les eaux. Le cheval Paidva est ainsi assimilé aux eaux, qui comme lui sont efficaces contre le poison.

c. Les «messagers» sont probablement les eaux mentionnées, versées pendant la récitation de l'hymne.

d. Le double datif *viṣāya hāntave* suit le modèle du syntagme ṛgvédique (6×) *vṛtrāya hāntave* «pour tuer Vṛtra; pour détruire l'obstacle», souvent en fin de vers. Vṛtra, serpent mythique tué par Indra, est remplacé par un nom qui désigne le poison de serpent.

e. Les manuscrits de l'Odisha marquent la division de *pāda* e et f telle que je l'ai présentée, ce qui correspond à une ligne de *anuṣṭubh* suivi d'une ligne de *triṣṭubh* sans cadence. Le mot *vār-* est normalement lu en deux syllabes *vāar* en début de *pāda* (LUBOTSKY 2012, p.161), ce qui fournirait plutôt une ligne de douze syllabes si on déplace la division après *āheyam*. Mais cela ne ferait que créer deux *pāda* à cadence fautive au lieu d'un seul, et de toute façon le caractère métrique de cet hymne est peu marqué. *vār-* est ailleurs associé à la destruction du poison ailleurs, avec un rapprochement pseudo-étymologique fondé sur la ressemblance phonétique entre *vār-* et le thème de causatif *vāraya-* «bloquer» :

PS 5.8.8ab (ŚS 4.7.1ab)

vā_{ar} idam vārayātai varuṇāvata ābhṛtam |

«The water brought from the Varuṇāvant will check this (poison)» (trad. LUBOTSKY 2002a, p.39).

L'expression *arasām viśām* «sans suc»=«sans efficacité», très courante dans l'AV, a sa première occurrence en ṚV 1.191.16c.

3.9.2. seulement PS

indram aham iha huve somapām	(11*)
ubhayāvinam asmaḥ viṣāya hantave (...)	(13?)

Me voici qui invoque Indra buveur de soma,
lui qui connaît deux [manières de gagner],
pour la destruction de ce poison...

Here do I call on Indra the Soma-drinker,
who knows both [ways to win], to destroy this poison...

iha] Or, iyañ K somapām] Or, somapā K

b. BARRET (1906, p.354) note un parallèle qui contient les mêmes épithètes:

ŚS 5.25.9cd (PS 12.4.7cd)

áduṣ ṭe devāḥ putráñ somapá ubhayāvīnam ||

« the gods, soma-drinkers, have given thee a son partaking of both. »

La version de la PS lit *somapām* comme dans notre strophe, ce qui convient mieux du point de vue du sens: les deux épithètes porteraient sur le fils, qualifié à la fois de « buveur de Soma », comme Indra dans le RV, et de *ubhayāvīn-*, dit d'Indra en RV 8.1.2cd (et d'Agni en 10.87.3):

RV 8.1.2cd

vidvéṣaṇaṁ sañvānanobhayañkarām māñhiṣṭham ubhayāvīnam ||

« der Verfeindung und Versöhnung, beides wirkt, den Freigebigsten, der es mit beiden hält » (G), « making both: division by hate and unions by love—having it both ways, the most munificent one » (J-B).

Le contexte du RV montre que l'épithète *ubhayāvīn-* appliquée à Indra fait référence à sa maîtrise de stratégies aussi bien agressives que conciliatoires pour atteindre son but.

Les manuscrits terminent la strophe avec *asmai* (répétition sous-entendue de tout ce qui suit dans la première strophe), sauf **V/153** qui termine la strophe avec *hantave*. C'est le cas jusqu'à la strophe 6, où le refrain est de nouveau écrit en entier.

3.9.3. seulement PS

varuṇam aham iha huva ugrañ (11*)

rājanyaiḥ sahāsmāi viṣāya hantave (...) (12)

Me voici qui invoque le puissant Varuṇa
avec la classe dirigeante, pour la destruction de ce poison...

Here do I call on powerful Varuṇa,
with the ruling class, to destroy this poison...

aham] Or, ahām K iha] Or, iyañ K huva] Ku1, huve Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, huva
| K ugrañ] Or, ugro K rājanyaiḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, rājñanaiḥ Ji3, rājanyo
K sahāsmāi] Ek1 Ek2 Ku1 V/123, sahāmasmai Ji3, sahāsmāiḥ V/153, māmahi K

3.9.4. seulement PS

aditim aham iha huve sūraputrāṁ (13?)
 kanīnikām asmaī viṣāya hantave (...) (12)

Me voici qui invoque Aditi, celle qui a des héros pour fils,
 la jeune vierge, pour la destruction de ce poison...

Here do I invoke Aditi, who has heroes for sons,
 the maiden, to destroy this poison...

iha] Or, iyaṁ K sūraputrāṁ] K, sūraputrāṁ (Bh.) Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, sūraputāṁ
 Ku1, [suraputrāṁ Vā] kanīnikām asmaī] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 K, kanīnikāsmāi Ek2,
 kanīnikām asmaīḥ V/153

a. Le *bahuvrīhi śūra-putrā-* peut être comparé à *rāja-putrā-* «ayant des rois pour fils», également épithète d’Aditi en RV 2.27.7. *śūra-putrā-* est épithète d’Aditi en ŚS 3.8.2/PS 1.18.2, ŚS 11.1.11/PS 16.90.2, et en PS 9.10.9 contre le poison.

Le mot *kanīnikā-* semble être la forme privilégiée dans l’AV (ŚS 4.20.3, PS 8.3.8 et 8.6.3) pour RV+ *kanīnakā-* «jeune vierge».

3.9.5. seulement PS

bṛhaspatim aham iha huve yo devānām purohito (18?)
 asmaī viṣāya hantave (...) (8)

Me voici qui invoque Bṛhaspati, qui est des dieux le chapelain,
 pour la destruction de ce poison...

Here do I invoke Bṛhaspati, who is the gods’ chaplain,
 to destroy this poison...

bṛhaspatim] vṛhaspatim Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, vṛhaspam Ek2 iha] Or, iyaṁ K
 asmaī] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K, masmai Ji3, smāi V/153

3.9.6. seulement PS

āṇās cāṇās caṇḍā markā (8*)
 asmaī viṣāya hantave | (8)
 vār ugram arasaṁ viṣam (8)
 āheyam arasaṁ viṣaṁ nirviṣam || (11*)

[J’invoque] les Āṇā, Cāṇā et Caṇḍā, tueuses,
 pour la destruction de ce poison.

L’eau est puissante, sans substance est le poison.

Ce qui est propre au serpent est sans substance, le poison n’a plus du poison.

[I call on] the killer Āṇās, Cāṇās and Caṇḍās
 to destroy this poison.

The water is powerful, sapless is the poison.
 What the snake has is sapless, the poison is out of poison.

markā] Or, markān K viṣam āheyam] Or, viṣāmaheyam K

a. Il s'agit d'une série de trois adjuvants, probablement à l'accusatif (le nominatif ou le vocatif sont aussi possibles); il faut sous-entendre la formule des strophes précédentes, *aham iha huve* «Me voici qui invoque...». Cette triade présente une progression phonétique particulière: «Vṇāḥ CVṇāḥ CVṇḍāḥ» (V=voyelle, C=consonne). L'idée qu'il s'agirait de noms d'agents efficaces contre le poison est confirmée dans la strophe suivante, où l'on déclare avoir prononcé les noms des destructrices du poison, les *rōpuṣī-*; c'est parce que *rōpuṣī-* est féminin que je suppose une série de noms féminins. Une série phonétique comparable se rencontre dans un autre passage où le mot *cāṇḍa-* est attesté:

ŚS 2.14.1/PS 2.4.1

nissālām dhr̥ṣṇūm dhiṣānam ekavādyām jighatsvām |

sārvās cāṇḍasya napyō nāśāyāmaḥ sadānvāḥ ||

«The expeller, the bold, the container, the one-toned, the voracious — all the daughters of the wrathful one, the sadānvās, we make to disappear», PS: «Nissālā, den dreisten Dhiṣaṇa, die gefräßige Ekāvādya, alle Enkelinnen des Caṇḍa bringen wir zum Verschwinden, die Sadānuvās» (trad. ZEHNDER 1999, p.24).

PS 17.15.8 contient le même dernier hémistiche avec une liste de noms différente mais toujours en recherchant l'assonance dans le passage d'un nom à l'autre. Les noms *āṇā-* et *cāṇā-* sont sans doute inventés à partir de *cāṇḍa-*, le seul qui soit attesté ailleurs, quoiqu'au masculin. Voir SELVA 2019, p.47 et 130, pour qui le masculin *cāṇḍa-* est peut-être le nom d'un gardien mâle des démons. Peut-être qu'il serait possible de voir une connexion entre les puissances féminines de cette strophe et la déesse Caṇḍikā ou Caṇḍī connue de la littérature médiévale purānique, tantrique, et atharvanique (sur ce contexte, voir GRIFFITHS et SUMANT 2018, p.LVII-LVIII.).

Les trois noms fonctionnent ici en apposition avec *markāḥ*. *markā-* «destructeur»³⁴⁶ apparaît comme un nom de la mort en RV 10.27.20, cité sous PS 3.8.1a.

3.9.7. abc: RV 1.191.13abc. d seulement PS

navānām navatīnām	(^7)
viṣasya ropuṣīṇām	(^7)
sārvāsām agrabham nāma	(8*)

³⁴⁶ Voir KEWA sous *markā-* masc. «Vernichtung, Tod», et EWAia sous MARC RV+ «beschädigen, verschren», avestique *mahrka-* «Tod, Verderben, Vernichtung».

vītāpetārasaṁ viṣam || 7 || 9 ||

(8)

Des quatre-vingt-dix-neuf
tourmenteuses du poison,
de toutes j'ai saisi le *nom*.
Perdu, parti, sans substance est le poison.
Of all the ninety-nine
torturers of poison
have I grasped the name.
Gone away, gone off, sapless is the poison.

navānām] Or, navānaṁ K ropuṣṇām] K, royuṣṇām Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, rojuṣṇām
Ek2 vītāpetārasaṁ] Or, vītāpayatārasaṁ K

a. La parallèle du RV est dirigé contre des insectes gênants:

RV 1.191.13

navānām navatīnām viṣāsya rūpuṣṇām |

sārvāsām agrabhaṁ nāmāre asya yójanaṁ hariṣṭhā mādhu tvā madhulā cakāra ||

« Von den neunundneunzig Zerstörerinnen (?) des Giftes, von allen habe ich die Namen genannt. Der Falbenlenker hat seine Verwendung beseitigt. Die süße (Pflanze) hat dich zu Honig gemacht » (G), « Of the nine and ninety tormentors of poison, I have mentioned the names of all. The mounter of the fallow bays [=Indra] has (made) its [=poison's] trek far in the distance; the honeyed (plant) has made you honey » (J-B).

Le chiffre « quatre-vingt-dix-neuf » peut simplement désigner une grande quantité, mais il peut aussi avoir un rapport avec les « cent occasions de mourir » discutées ci-dessus sous PS 3.7.1a.

c. La formule *nāma grabh-* indique la « saisie magique » du nom; voir HOFFMANN 1969, p.205-6, THIEME 1952, p.106 ; GONDA 1970, p.60. En effet, dans la strophe précédente, trois noms d'agents fatals pour le poison ont été énoncés.

d. On insiste en fin d'hymne sur le résultat attendu avec le composé *vītāpetārasa-*, formé de deux adjectifs verbaux, en fin de compte équivalents à des préfixes privatifs, plus un composé avec *a-* privatif en dernier membre. L'efficacité de l'hymne est renforcée par cette redondance stylistique.

3.10. POUR GAGNER LA FAVEUR D’AGNI-RUDRA

Ni le nom de Rudra ni celui d’Agni n’apparaissent dans cet hymne, uniquement attesté dans la PS. Néanmoins, les nombreux échos verbaux avec des hymnes explicitement adressés à ce dieu terrible montrent qu’il s’agit d’un hymne à la même divinité, Rudra, identifié à Agni. Les noms de Bhava et de Śarva, par contre, sont explicitement mentionnés. Ces deux noms ouvrent une liste de noms de Rudra dans une litanie, PS 15.16.7–15.17.3, faite sur le modèle des strophes précédentes, 15.16.4-6, contre les flèches empoisonnées, les morsures de serpent et les impacts de foudre (voir la discussion du passage dans LUBIN 2007, p.91-92). Sur l’association védique de Rudra, Bhava et Śarva (dans l’AV, voir PS 5.22, PS 16.104/ŚS 11.2, PS 18.31/ŚS 15.5), voir aussi CHARPENTIER 1909, p.153 et 156. Il s’agit de dieux archers associés à la mort et inspirant la peur, mais ils sont également invoqués pour la protection des hommes et des animaux. Agni est aussi appelé Śarva en védique, confondu avec Rudra dans son rôle punisseur (p.167-8). Ceci est explicite en PS 1.95, par exemple, hymne qui contient un grand nombre de parallèles verbaux avec l’hymne étudié ici. Il présente plusieurs fois le vocatif «ô Rudra», et en 1.95.3a déclare: *agnim tvāhur vaiśvānaram* «on t’appelle Agni Vaiśvānara».

Résumé (1) On déclare l’identité commune de la mort et des formes de Rudra, et on exhorte ces dieux à nous préparer un remède divin (sans spécifier la maladie). (2) On prie pour être délivré de trois types d’êtres: ceux associés à la mort, ceux associés au ciel, les personnifications de la violence physique et verbale. (3) On espère que Soma ou les pères nous aideront lors du rite à éviter de réveiller la colère divine, figurée sous la forme d’une flèche. (4) Passage du locuteur pluriel «nous» à un locuteur singulier «je»: prière pour la sécurité du locuteur et de son entourage. (5) Retour au locuteur pluriel: prière pour être épargné de la colère divine figurée sous forme du poison. (6) Prière pour rediriger cette colère contre nos ennemis.

Métrique Strophes 1 et 4 à 6 en *anuṣṭubh*, 2 et 3 en *triṣṭubh*.

3.10.1. ab: seulement PS. cd: TS 3.3.8.2cd

mṛtyur eko yama ekaḥ	(8*)
śarva ekaḥ śarur bhavaḥ	(8)
te naḥ kṛṇvantu bheṣajam	(8)
devasenābh,yas pari 1	(8)

La mort est un, Yama est un.
Śarva, Śaru [et] Bhava sont un.
Qu’ils nous fassent un remède
qui provient des armées des dieux.

Death is one, Yama is one.
Śarva, Śaru, [and] Bhava are one.

Let them make us a remedy
from the gods' armies.

śarva ekaḥ] Or, sarveṣu K śarur bhavaḥ] Or, śarur udbhava K naḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/153
K, na Ji3 V/123

a. Pour une série semblablement ponctuée par le terme *éka-*, comparer le passage suivant de la ŚS:

ŚS 8.9.26

ekó gáur éka ekaṣṣír ékañ dhâmaikadhâśiṣaḥ |
yakṣâñ pṛthivyâm ekavîd ekartúr nâti ricyate ||

«One [is] the ox, one the sole seer, one the abode, singly the blessings; the monster on
the earth [is] single; the sole season is not in excess.»

On peut aussi traduire: «Il y a un seul Mṛtyu, un seul Yama, un seul Śarva, [un seul] Śaru [et un seul] Bhava». Il s'agit d'une liste de divinités associées à Rudra. Les noms du *pāda* b sont, comme expliqué plus haut, des noms de Rudra lui-même; on peut donc envisager avec vraisemblance l'idée qu'il s'agit d'un dieu unique connu sous des noms divers. Tous les noms, excepté *śāru-*, apparaissent dans un autre passage qui évoque aussi l'armée des dieux, par l'expression *devajanāḥ sēnayā* «l'ensemble des dieux avec leur armée»:

ŚS 6.93.1-2 (PS 19.14.13-14)

yamó mṛtyúr aghamāro nirṭhó babhrúḥ śarvó 'stā nīlaśikhaṇḍaḥ |
devajanāḥ sēnayottasthivāmsas té asmākam pári vṛñjantu vīrān ||
mánasā hómair hárasā ghṛtēna śarváyāstra utá rájñe bhavāya |
namasyēbhyo náma ebhyaḥ kṛṇomy anyátrāsmád agháviṣā nayantu ||

«1. Yama, death, the evil-killer, the destroyer, the brown Śarva, the blue-locked archer,
the god-folk that have arisen with their army—let them avoid our heroes.

2. With mind, with libations, with flame, with ghee, unto the archer Śarva and unto king
Bhava—to them, who are deserving of homage, I pay homage; let them conduct those of
evil poison away from us.»

Le nom *aghamārá-* apparaîtra également ici, mais dans la strophe suivante.

b. La leçon de K aurait un sens: *śarva ekaḥ śarur udbhava[h]* «Śarva est un, [son] origine est la flèche/le mot *śāru-*»; on aurait là une sorte d'explication étymologique du nom Śarva, dieu archer, mais le mètre contredit cette version, qui comporte une syllabe de trop.

d. On peut comparer un passage similaire dans un autre hymne au sujet de Rudra:

PS 15.21.5cd

sa veda ratnabheṣajam devebhyas paṛy ābhṛtam |

«Il connaît la perle des remèdes, procurée par les dieux.»

3.10.2. seulement PS

punar no yamaḥ pitṛbhir dadātu	(11)
punar mitrāvaruṇā vāto agniḥ	(11)
aghamāro aghaśamṣaḥ punar dāt	(11)
punar no devī nirṛtir dadātu 2	(11)

Que Yama avec les pères nous relâche!
 Que [nous] re[lâchent] Mitra-et-Varuṇa, Vāta, Agni!
 La male mort, la médisance, puissent-elles [nous] relâcher.
 Que la déesse Destruction nous relâche!
 Let Yama with the forefathers release us!
 Let Mitra-and-Varuṇa, Vāta, Agni re[lease us]!
 Evilily-killing, Evilily-speaking — may they release [us].
 Let goddess Destruction release us!

agniḥ] Or [gniḥ Ma], gniḥ K aghamāro] Or, aghamāno K dadātu] Or, dadātu K

b. Tout comme ŚS 6.93.1-2/PS 19.14.13-14 mentionnait les mêmes noms que ceux de la strophe précédente, en ŚS 6.93.3/PS 19.14.15 sont nommés Varuṇa, Vāta et Agni, ainsi que Soma qui sera nommé dans la strophe suivante de notre hymne.

c. Les noms d’agent *aghāśamṣa-* et *aghamārā-* sont interprétés diversement selon les traducteurs; voir la discussion dans BODEWITZ (2006=2019, p.274-275). D’un côté, le premier membre pourrait avoir valeur adverbiale ou adjectivale: «celui qui parle mal» et «celui qui tue de manière terrible». Les composés *aghāśva-* (*bāhuvrīhi*) «ayant un mauvais cheval» (adjectif), *duḥśamṣa-* «qui parle mal; calomniateur» et *aghāviṣa-* «poison terrible» vont dans ce sens. Voir aussi KIM 2010, p.238, qui glose *aghamārā-* par: «Trauer-Tod (der für die Familie und Verwandten Trauer verursachende Tod)». Il cite ŚS 4.17.6-7 *tr̥ṣṇāmārā-* «Tod durch Durst» (ou, «celui qui cause la mort par la faim») et *kṣudhāmārā-* «Tod durch Hunger» (ou, «celui qui cause la mort par la soif»), mais l’accentuation est différente. De l’autre côté, le premier membre *aghā-* «mauvais» pourrait représenter l’objet du second membre, d’où les traductions de *aghamārā-* chez ZEHNDER (1993, p.162, note 261) par «Übel zerstörend» et chez WHITNEY par «evil-killer», traduit en ŚS 6.93.1, citée sous 1a. BODEWITZ préfère cette dernière interprétation, mais suppose que le premier membre désigne «les méchants» plutôt que le mal. Ainsi, le dieu de la mort qualifié de *aghamārā-* dans le passage de la ŚS est «celui qui tue les méchants», une façon de lui rappeler qu’il ne doit pas tuer le locuteur qui se présente comme innocent. Il s’agit de la seule occurrence de *aghamārā-* dans la ŚS (le mot n’est pas attesté dans le RV). La PS contient encore deux attestations de ce mot, dans des hymnes contigus:

PS 20.39.10 et 20.40.1

śivaḥ śagmo bhavatu danta eṣa mā no ⁺hiṁsīj jyāyaso mā kaṇīyasaḥ |
 aghamāram aghaśaṁsaṁ nirṛthaṁ taṁ te dantaḥ sacatāṁ ghora eṣaḥ || 10 || 39 ||
 aghamāram aghaśaṁsaṁ nirṛthaṁ ⁺durhārdi dantaṁ pra hiṇomi ghoram |
 so asyāttu dvipadaś catuṣpadaḥ śivo asmabhyaṁ sumanā astv eṣaḥ || 1 || 40 ||

«39.10. Que cette dent soit bénéfique, protectrice. Puisse-t-elle ne nuire ni aux plus grands, ni aux plus petits. Que ta dent terrible s'attache à celui qui tue horriblement, à celui qui parle mal, au destructeur.

40.1. J'envoie la dent terrible qui tue horriblement, qui parle mal, destructrice, à l'ennemi au cœur dur. Qu'elle mange ses bipèdes et ses quadrupèdes. Que celle-ci soit bénéfique, bienveillante pour nous.»

Ici, les mêmes épithètes s'appliquent d'abord à l'ennemi, puis à la puissance terrible qu'on envoie contre l'ennemi. Il est difficile de maintenir la traduction «qui tue les méchants» pour une épithète qui s'applique à l'ennemi et au dieu terrible. L'épithète *aghamārā-* doit exprimer une qualité terrible que l'on retrouve chez l'un comme chez l'autre. Je préfère donc une interprétation adverbiale du premier membre, comme pour *aghāśaṁsa-*, comme le fait BODEWITZ lui-même (2006=2019, p.267) pour ce dernier mot, d'autant plus vraisemblable si on le met en parallèle avec le synonyme *duḥśāṁsa-*, dont le premier membre n'est interprétable que comme un adverbe. La remarque de RENO (EVP I, p.24) sur *aghāśaṁsa-* «personnifiant la 'mal-chance'» n'est pas correcte.

L'expression *pūnar dāt* est attestée en RV 1.24.1c et 2c. La forme *dāt* est formellement ambiguë, analysable soit comme subjonctif soit comme injonctif. HOFFMANN (1967, p.247) considère qu'il s'agit d'un injonctif placé à côté d'un subjonctif aoriste, en l'occurrence *mānāmahe* au *pāda* b des deux strophes du RV. L'injonctif à côté d'un subjonctif possède un «außerzeitlicher Sinn» (HOFFMANN 1967, p.245) et devient interchangeable avec lui: «Welcher grammatischen Kategorie sie an der betreffenden Textstelle zuzuordnen sind, kann nur aufgrund der syntaktischen Bestimmung, wenn der Sinnzusammenhang klar ist, festgestellt werden». Il n'est donc pas toujours possible de trancher entre le subjonctif et l'injonctif, si le contexte ne permet pas d'y voir plus clair.

3.10.3. PS 1.95.4

yā devaiḥ prahiteṣuḥ patāt	(10?)
tapase vā mahase ⁺ vāvasṛṣṭā	(11)
somas t _u vām asmad yāvayatu vidvān	(11*)
pitāro vā devahūtā ṛcakṣasaḥ 3	(12)

Toi, la flèche qui vas voler, envoyée par les dieux,
 décochée soit pour le tourment soit pour la grandeur,
 que Soma l'avisé te tienne à distance de nous,
 ou bien [que le fassent] les pères dont le regard reste sur les hommes,

lors de l’invocation des dieux.

You, the arrow that will fly, sent by the gods,
 shot for suffering or for greatness,
 let wise Soma keep you away from us,
 or else let the forefathers keeping an eye on men [do it],
 at the invocation of the gods.

devaiḥ] **Or**, devīḥ **K** prahiteṣuḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, prahiteṣu **Ji3** patāt]
Or, patās **K** vā] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, nā **Ek1** ⁺vāvasṛṣṭā (Bh.)] vāvasiṣṭā **Or**,
 vāvasṛṣṭas **K**

a. Le corrélatif *yā* est repris par *tvām* en *pāda* c, qui renvoie à la flèche des dieux (ou plus précisément, de Rudra) que l’on espère détourner.

Le mètre pourrait être complété en remplaçant *patāt* par la forme alternative de subjonctif *patāti*, mais il n’y a pas d’indication dans les manuscrits d’une syllabe supplémentaire, et cela vaut aussi pour la strophe parallèle PS 1.95.4. Certes, cette forme fait écho au *dāt* de la strophe précédente, mais on ne peut pas alléguer une influence semblable dans le cas du parallèle. Étant donné que *patāt* n’est pas nécessaire pour le sens, on pourrait la supprimer en tant qu’interpolation, mais une ligne de huit syllabes serait incongrue ici.

b. La correction ⁺*vāvasṛṣṭā* par BHATTACHARYA est suggérée par **K**. Une flèche «de reste» (variante **Or**) n’a pas tellement de sens, et *avasṛṣṭa-* est employé dès le RV (6.75.16, etc.) pour la flèche décochée.

L’opposition décrite ici repose sur le caractère ambigu de Rudra: sa violence est bienvenue quand elle est dirigée contre les ennemis, ce qui résulte en une victoire source de «grandeur» pour le locuteur, mais elle signifie la souffrance si elle est dirigée contre lui. Voir les deux dernières strophes, où le locuteur espère être épargné de la colère du dieu en même temps que cette colère le protège, une fois redirigée contre les ennemis.

d. PS 1.95.4d est légèrement différent: *avantu naḥ pitaro devahūtiṣu* «Que les pères nous aident lors des invocations des dieux». Dans ce parallèle, *devāhūti-* est au locatif pluriel, en regard de la forme archaïque en *-ā* de locatif singulier dans la présente strophe. On peut comparer RV 6.52.4d: *’vantu mā pitāro devāhūtau* «Que les pères m’aident lors de l’invocation des dieux», où la forme de locatif en *-au* est moins ancienne que celle de la PS. Un autre locatif de ce type est attesté plus loin en PS 3.15.1. La forme ancienne de locatif se rencontre ailleurs dans le RV, par exemple en 10.117.3c *yāmahūtā* «wenn er ihn unterwegs anruft» (G), «at his pleading entreaty» (J-B).

L’expression *nṛcākṣasaḥ pitāraḥ* est déjà attestée en RV 9.83.3d.

3.10.4. a: ŚS 6.26.3b; PS 5.21.7b, 12.2.4b. bcd: seulement PS

sahasrākṣo amart,yaḥ (8)
 pururūpa ihāvatu | (8)

sakhye *ta ugra mā +riṣaṁ (8)
sahaguḥ sahapūruṣaḥ || 4 || (8)

L'immortel aux cent yeux,
ayant maintes formes, qu'il vienne en aide ici.
Dans ta compagnie, ô puissant, puissé-je ne pas être blessé
avec mes vaches, avec mes hommes!
Let the hundred-eyed immortal,
having many forms, come help here.
In your company, O powerful one, may I not come to harm,
along with my cows, along with my men!

amartyaḥ] **Ek1 Ku1 V/123 V/153**, amatyāḥ **Ek2 Ji3**, martyāḥ **K** pururūpa] **Or**, punarūpa **K**
sakhye *ta ugra (Bh.)] sakhyetu ugra **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, sakṣetu ugra **Ek2**, prakhyed
ugra **K** mā +riṣaṁ (Bh.)] mā riṣaṁ **Or**, mahārṣaṁ **K** sahapūruṣaḥ] **Or**, sahapauruṣāḥ **K**

a. Ces épithètes s'appliquent en ŚS 6.26.3b au *pāpman-*, le mal, que l'on prie de s'éloigner.

c. Il semble que **Or**, gêné par l'hiatus généré par le sandhi du pronom personnel enclitique *te* devant la voyelle qui commence le vocatif *ugra*, ait réinterprété les trois premières syllabes en une forme verbale **sakhyetu*. La correction est celle de BHATTACHARYA, qui indique le parallèle de RV 1.94.1d (refrain répété dans tout l'hymne): *agne sakhyé mā riṣāmā vayān tāva* «O Agni, in deiner Freundschaft sollten wir nicht zu Schaden kommen» (G), «O Agni, while in company with you may we not come to harm» (J-B). La leçon unanime de **Or**, *sakhye tu ugra* semble anticiper les mots en PS 3.19.5cd *jiṣṇūgram*, à lire *jiṣṇu-ugram*.

J'adopte également la correction +*riṣaṁ* de BHATTACHARYA, cette forme de première personne étant suggérée par la variante de **K** *ahārṣaṁ*, contre la forme de troisième personne du pluriel *riṣaṁ* dans **Or**.

d. Ces épithètes à premier membre *sahá* étendent la protection souhaitée aux êtres qui appartiennent à l'entourage du locuteur:

ŚS 6.56.1ab (PS 19.9.13ab)

má no devā áhir vadhīt sátokānt sahápūruṣān |

«Ô dieux, puisse le serpent ne pas nous tuer avec nos enfants et nos hommes.»

3.10.5. abc: seulement PS. d: PS 14.4.4d

yas te manyuḥ sahasrākṣa (8*)
viṣeṇa pariṣicyate | (8)
tena tvam asmabhyaṁ mṛḍa (8*)
śivo naḥ śambhur ā cara || 5 || (8)

Ta fureur, toi aux cent yeux, qui
avec du venin est déversée tout autour,

de celle-là, toi, épargne-nous!
 Étant bénéfique, source de bien-être pour nous, approche-toi!
 Your fury, O hundred-eyed one, which
 is sprinkled all around with poison,
 be merciful to us with it!
 Being beneficent, a source of well-being for us, come here!

naḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, na Ji3 śambhur] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, śaṁmur Ji3, śastur K

c. L'emploi de l'instrumental avec la racine *mṛd-* «épargner», pour désigner l'atteinte à laquelle on est soustrait, se présente fréquemment dans les hymnes à Rudra dans l'AV:

PS 1.95.2cd (PS 14.3.7cd. d: ŚS 6.57.2d)

śivā śaravyā yā tava tayā no mṛḍa jīvase ||
 «Épargne notre vie de la volée de flèches qui est tienne.»

PS 15.21.3 (d: PS 15.21.5e)

yā vām +rudrā *śivās *tanūr yā vām sant;y +arogaṇāḥ |
 yā vām āyusmatīs tanūs tābhir no mṛdataṁ yuvam ||
 «O you (two) Rudras, be you two merciful to us with these forms of yours, which are beneficent, which are not causing disease, which provide long life» (éd. et trad. LELLI 2015, p. 213).

On trouve encore cette construction en PS 16.46.1, PS 17.5.4/ŚS 12.1.46, et PS 20.43.10/ŚS 19.55.2.

d. Le parallèle vient également d'un hymne à Agni-Rudra:

PS 14.4.4

avatatya dhanus tvaṁ sahasrākṣa śateṣudhe |
 niśīrya śalyānām mukhā śivo naḥ śambhur ā cara ||
 «Après avoir baissé ton arc, toi aux cent yeux, au carquois à cent flèches, après avoir coupé les têtes de tes flèches, bénéfique, source de bien-être pour nous, approche-toi!»

3.10.6. ab: seulement PS. cd: PS 19.19.3cd

mā te manyau sahasrākṣa	(8*)
bhāme bhūn māmakaṁ jagat	(8)
yo no dveṣṭi taṁ gacha	(7~)
yaṁ dviṣmas taṁ jahi 6 10 <i>anuvāka</i> 2	(6?)

Toi aux cent yeux, dans ta colère,
 que le monde mien ne soit pas l'objet de ton courroux.
 Celui qui nous hait, attaque-le!
 Celui que nous haïssons, frappe-le!

O hundred-eyed one, in your fury,
 may my world not be included in your rage.
 Who hates us, attack him!
 Whom we hate, smash him!

manyau] Or, manyu K bhūn] Or, tūr K yo] Or, ye K gacha] Or, gaścha K yañ]
 Or, oñ yan K

a. Le locatif *manyáu* ici s'oppose au locatif *sakhyé* en 4c. Un sentiment comparable est exprimé dans le passage suivant, dans lequel le *pāda* b est identique à notre 4a :

ŚS 6.26.3

anyātrāsmān ny ūcyatu sahasrākṣó āmartyaḥ |
 yāñ dvéṣāma tām ṛchatu yām u dviṣmās tām ij jahi ||
 «Elsewhere than [with] us let the thousand-eyed immortal one make its home;
 whomsoever we may hate, him let it come upon; and whom we hate, just him do thou
 smite.»

La version du second hémistiche est du point de vue métrique plus régulière que celle de la strophe étudiée ici, qui termine l'hymne brusquement.

3.11. LITANIE AUX DÉFENSEURS DES DIRECTIONS

Cet hymne est parallèle à ŚS 3.26. L'idée que cet hymne serait adressé aux serpents divins a été contestée (voir les notes de LANMAN dans WHITNEY 1905, p.131; idée soutenue par WEBER, GRIFFITH et LANMAN, mais rejetée par ROTH et WHITNEY). Elle s'appuie principalement sur l'emploi de cet hymne en KauśS 50.17 avec deux autres hymnes qui sont clairement dirigés contre les serpents, ainsi que le fait que l'hymne suivant, ŚS 3.27=PS 3.24, très similaire, décrit manifestement des variétés de serpents, et est employé dans le cadre d'une offrande aux serpents dans l'Āsvamedha.

Comme le note LANMAN, les directions sont mentionnées dans l'ordre du *pradakṣiṇa*. Dans la cosmographie indienne (voir KIRFEL 1920, p.7-8, 10-11), à chaque direction est associé un gardien divin armé, auquel un culte est rendu au moins depuis l'AV, peut-être même depuis l'époque du RV; voir RV 7.35.8b *śám naś cātasraḥ pradīśo bhavantu* «Que les quatre directions nous soient bienveillantes». Pour un traitement récent et détaillé des questions relatives aux directions et aux références diverses qui leur sont associées, voir BODEWITZ 2000=2019. Les entités associées aux directions sont flottantes dans cet hymne et dans son parallèle ŚS 3.26; en voici un aperçu:

Direction	Nom	Flèches
Est	Lances (<i>hetáyah</i>)	Agni
Sud	Désireux de nourriture (<i>aviṣyávaḥ</i>)	Eaux (ŚS Kāma)
Ouest	Souverains au loin (<i>virājah</i> , ŚS <i>vairājāḥ</i>)	Kāma (ŚS Eaux)
Nord	Poussant-en-perçant (<i>pravīdhyantaḥ</i>)	Vāta
Nadir	Effaceurs (<i>vilimpāḥ</i> , ŚS <i>nilimpāḥ</i>)	Nourriture (ŚS Herbes)
Zénith	Désirant la nourriture(ŚS «Riches en aide») (<i>aviṣyantaḥ</i> , ŚS <i>avasvantaḥ</i>)	Pluie (ŚS Bṛhaspati)

Seule la direction orientale, associée à Agni (voir BODEWITZ 2000=2019, p.179) fournit un parallèle explicite avec une des associations qu'on rencontre généralement en védique. On pourrait aussi considérer que le nom attribué dans le présent hymne aux dieux du Sud, «désireux de nourriture», constitue une référence aux Pitṛ (les ancêtres), qui doivent être nourris par leurs descendants vivants conformément à la coutume qui consiste à présenter des offrandes à ses ancêtres (voir BODEWITZ 2000=2019, p.182 et 205-206). ŚS 3.26 est plus conforme à ce qu'on attend pour la direction occidentale, qui y est associée aux eaux (BODEWITZ 2000=2019, p.180). Les autres hymnes où figure une

énumération des directions peuvent avoir des thèmes tout à fait différents: ŚS 15.4/PS 18.30 associent les directions aux saisons de l'année (l'Ouest étant relié à la saison des pluies); ŚS 15.5=PS 18.31 à des formes de Rudra/Śiva; ŚS 15.6, à des concepts cosmiques et religieux; ŚS 3.27=PS 3.24 et ŚS 12.3.55-60=PS 17.55.5-10, aux serpents et aux divinités; ŚS 15.14 (sans parallèle dans la PS), très long, fait références à un plus grand nombre de divinités. PS 2.53-54, sans parallèle dans la ŚS, mais repris dans plusieurs textes du YV, s'adresse simplement à des dieux afin de s'attirer leur protection, avec un refrain similaire à celui du présent hymne en PS 2.53 (*te naḥ pāntu te no 'vantu tebhyo namas tebhyaḥ svāhā*; voir le commentaire dans ZEHNDER 1999, p. 119-120). PS 2.56, de même, avec des parallèles seulement dans le YV, est encore plus proche de notre hymne; là aussi, ce sont les flèches qui sont identifiées, et aux mêmes entités que dans notre hymne (mis à part le fait que le nadir n'est pas mentionné dans 2.56, qui n'a que cinq strophes). Les noms des dieux ne sont pas les mêmes dans les deux hymnes, excepté le nom *virājah*, associé à l'Ouest; peut-être pourrait-on rapprocher les deux noms associés au Sud, *kravyāḥ* «Sanglants» et *aviṣyavaḥ* «Désireux de nourriture», si l'on conçoit le désir de nourriture de ces dieux protecteurs sous un aspect violent.

Cet hymne peut être qualifié de «prose rythmée», avec parallélisme syntaxique. BHATTACHARYA imprime en une seule ligne les *pāda* a et b, mais je préfère suivre les manuscrits **Ek2**, **Ku1**, **V/123** et **V/153** qui ont le trait qui marque le *pāda* après *diśi* et après *devās*, ce qui sépare aussi logiquement les syntagmes, et crée ainsi trois *pāda* de sept à huit syllabes avant le premier *daṇḍa*. Les deux *pāda* après le *daṇḍa* ont respectivement dix et huit syllabes, le tout formant un refrain qui est répété dans chacune des strophes suivantes. En fait, les seuls éléments qui changent d'une strophe à l'autre sont: la direction qui précède *diśi*, le nom qui précède *nāma*, et le nom qui précède *iṣavaḥ*. Dans **Or**, le refrain (*pāda* d et e) n'est explicité que dans les première et dernière strophes, mais **K** prend le soin d'écrire le refrain dans chaque strophe (d'où les variantes pour **K** dans les strophes 2 à 5. Dans **K**, l'hymne commence par *atha rakṣāmantram* zz zz *oṃ rakṣa*, et le mot *rakṣa* précède le début de chaque strophe. À la fin de **K**, on trouve écrite la première strophe de RV 10.87.1 avec quelques erreurs, ainsi que l'indication qu'il faut réciter l'hymne en entier. Il s'agit d'un hymne à Agni pour tuer les ennemis.

3.11.1. ŚS 3.26.3

ye sthāsyām prācyām diśi	(7P)
hetayo nāma devās	(7P)
teṣām vo agnir iṣavaḥ	(8P)
te no mṛḍata te no 'dhi brūta	(10P)
tebhyo namas tebhyaḥ svāhā	(8P)

Vous les dieux qui êtes dans cette direction orientale,
«Lances» de nom,

de vous que voilà, les flèches [sont] le feu.

Vous-là, ayez pitié de nous, vous-là, rassurez-nous! Hommage soit à vous-là, salut à vous-là!

You who stand in this eastern direction,
gods by the name of «Missiles»,
of you there the arrows are fire.
You there, have pity on us, you there, speak for us!
To you there homage, to you there hail!

teṣāṁ] **Ek1 Ku1 V/123 V/153 K**, teṣāṁ **Ek2 Ji3 [Vā]**, [tepām **Ja]** agnir] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, 'gnir **V/123 [Ma]** iṣavaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, iṣavrahvaḥ **Ji3** || **Or**, *om.* **K** te] **Or**, to **K** mṛḍata] mṛṛata **Or**, mṛlata [Bar. mṛdāta] **K** 'dhi] **Ek2 V/153**, dhi **Ek1 V/123**, adhi **Ji3 Ku1 [Ja]**, *om.* **K** brūta] **V/123 V/153**, bṛta **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 [Vā]**, vrūta **K** namaḥ] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, nam{e}as **Ku1** ||] **Or**, z **K**

ŚS 3.26.3

yè3 'syāṁ sthā prācyāṁ diśi hetāyo nāma devās teṣāṁ vo agnir iṣavaḥ |
té no mṛḍata té nó 'dhi brūta tébhyo vo nāmas tébhyo vaḥ svāhā ||

«Ye gods that are in this eastern quarter, missiles by name—of you there the arrows are fire: do ye be gracious to us, do ye bless us; to you there be homage, to you there hail!.»

d. Sur *mṛḍata*, voir plus haut la discussion sous PS 3.6.2. Ici **Or** *mṛṛata* correspond comme on l'attend à *mṛḍata*, de la racine *mṛḍ-* «avoir pitié», thème de présent *mṛḍá-* (voir EWAia sous MARD).

e. À noter que la ŚS ajoute *vaḥ* après chaque *tebhyaḥ*. Cette omission dans la PS diminue le parallélisme rythmique (5+5) avec le *pāda* précédent.

3.11.2. ŚS 3.26.2

ye sthāsyāṁ dakṣiṇāyāṁ diśy (8P)
aviśyavo nāma devās (8P)
teṣāṁ va āpa iṣavaḥ (...) || (8P)

Vous les dieux qui êtes dans cette direction méridionale,
«Désireux de nourriture» de nom,
de vous que voilà, les flèches [sont] les eaux...

You who stand in this southern direction,
gods by the name of «Desirous of Food»,
of you there the arrows are the waters...

ye sthāsyāṁ] **Ek1 Ku1 V/153 K**, tāsyāṁ **Ek2**, asyāṁ **Ji3 V/123** dakṣiṇāyāṁ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K**, dakṣiṇāyāṁ **Ji3**, dakṣiyāṁ **V/153** diśy] **K**, di{·}ś{y}i **Ek1**, diśi **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 [Ja(> diśy)]** teṣāṁ] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, teṣāṁ **Ek2 [Vā Ja]** aviśyavo] viśyato **Ek1**, viśyavo **Ek2**, viśyavo **Ji3 V/153 [Vā Ja(> aviśyavo)]**, viśyavo **Ku1**, viśyavo **V/123**, aviśyavo **K** va āpa] **Or**, vo pa **K** ||] **Or**, | te no mṛlata [Bar. mṛdāta] te no dhi vrūta tebhya namaḥ tebhyas svāhā z **K**

ŚS 3.26.2

yè3 'syām sthā dākṣiṇāyām diśy aviśyávo nāma devās teṣām vaḥ kāma iṣavaḥ |
 té no mṛdata té nó 'dhi brūta tébhyo vo nāmas tébhyo vaḥ svāhā ||

«Ye gods that are in this southern quarter, impetuous by name—of you there the arrows are love:
 do ye be etc.etc.!.»

a. C'est **K** qui fournit la lecture correcte ici. Aucun des manuscrits de l'Odisha n'atteste le *a* au début du *pāda* b, ni du *diśy* en sandhi avant cette voyelle, mises à part quelques traces de corrections. Sans le sandhi de *diśy*, qui fait de ce mot un monosyllabe, le nombre de syllabes dépasserait les huit syllabes maximum qui sont de règle dans cette partie de la strophe.

L'adjectif *aviśyú-* «qui désire la nourriture; avide» est lié à *aviśyá-* «désir de nourriture; avidité», ainsi qu'au participe dénominal, *aviśyánt-* «désirant la nourriture; étant avide»; ce dernier apparaît dans la dernière strophe du présent hymne (traduit «nach Nahrung Lechzend» par ZEHNDER (1999, p.124), qui compare le nom *avasthāḥ* en PS 2.56.4). Il existe aussi une forme de prétérit *āvayat* «mangea», dénominal pour lequel JAMISON (1983, p.71) pose le nom non attesté **āva-* «nourriture». *aviśyú-* est attesté 4× dans la PS: 2.91.3; 5.3.3, dit à propos de créatures nuisibles; 8.9.9, à propos de ceux qui convoitent la nourriture du brahmane; enfin 16.104.2, à propos d'animaux carnassiers, parallèle à ŚS 11.2.2, seule autre occurrence du terme dans la ŚS. Dans le RV, il est deux fois épithète de l'ennemi (RV 1.189.5, 8.45.23), une fois des dieux (RV 8.67.9). La confusion entre les sifflantes est banale, et le mot *viśyu-/viśyu-* n'existe pas; *viśu-* (voir la leçon de **V/123**) existe uniquement en composition. La finale de la leçon de **Ek1**, *viśyato*, anticipe *aviśyanto* de la dernière strophe.

Pour les dénominations liées à la nourriture dans la cosmologie védique, voir BODEWITZ 2000=2019, p.190-191; la Faim est la divinité qui préside à l'un des dix mondes dans le JB. Ce monde est associé à la mort, comme la direction du Sud.

3.11.3. ŚS 3.26.3

ye sthāsyām pratīcyām diśi	(7P)
virājo nāma devās	(7P)
teṣām vaḥ kāma iṣavaḥ (...)	(8P)

Vous les dieux qui êtes dans cette direction occidentale,
 «Souverains au loin» de nom,
 de vous que voilà, les flèches [sont] le désir...

You who stand in this western direction,
 gods by the name of «Wide-ruling»,
 of you there the arrows are desire...

ye sthāsyām] **Ek1 Ku1 V/153 K**, asyām **Ek2 J13 V/123** pratīcyām] **Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, pratī{·}cyām **Ek1**, pra{·}tīcaḥ **Ek2** teṣām] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, teṣānim **Ji3**,

[teṣām **Vā Ja**] || **Or**, | te no mṛṭata [Bar. mṛḍāta] te no dhi vrūta tebhya namas tebhya svāhā z **K**

ŚS 3.26.1

yè3 'syām sthā pratīcyām diśi vairājā nāma nāma devās teṣām va āpa iṣavaḥ |
té no mṛḍata té nó 'dhi brūta tébhyo vo nāmas tébhyo vaḥ svāhā ||

«Ye gods that are in this western quarter, vairājās by name—of you there the arrows are the waters: do ye be etc.etc.»

b. *virāj-* («die weit Herrschenden» selon ZEHNDER 1999, p.123, à PS 2.56.3) est fréquemment attesté dans le RV et dans l'AV. Il est associé à l'Ouest dans d'autres hymnes du même genre. Il s'agit d'un titre royal (voir KUBISCH 2012, p. 136, à PS 20.23.3), et je propose qu'il ait été choisi pour l'Ouest à cause de l'assonance avec l'expression fréquente *vāruṇo rājā* «le roi Varuṇa», qui est coordonné avec *vairājā-* (la variante de la ŚS pour notre strophe) en ŚS 15.2.3: *sá úd atiṣṭhat sá pratīcīm diśam ānu vy ācalat tám vairūpām ca vairājām cāpas ca vāruṇas ca rājānūvyācalan* «He arose; he moved out toward the western quarter; after him moved out both the vairūpā and the vairājā and the waters and king Varuṇa». Par contre, *virāj-* est en ŚS 15.14.5 associé au nadir (voir PS 3.11.5 ci-dessous).

3.11.4. ŚS 3.26.4

ye sthāsyaṃ udīcyām diśi	(7P)
pravidhyanto nāma devās	(7P)
teṣām vo vāta iṣavaḥ (...)	(8P)

Vous les dieux qui êtes dans cette direction septentrionale,
«Poussant-en-perçant» de nom,
de vous que voilà, les flèches [sont] le vent...

You who stand in this northern direction,
gods by the name of «Forth-piercers»,
of you there the arrows are wind...

ye sthāsyaṃ] **Ek1 K**, ye sthāsyaṃm **Ku1**, asyaṃ **Ek2 J13 V/123 V/153** udīcyām] **Or**, udīcyā **K** teṣām] **Ek1 Ek2 K**, teṣānm **J13**, teṣām **[Vā Ja]** pravidhyanto] **Ek1 J13 Ku1 V/123 V/153**, vidhyanto **Ek2**, pravidhyanto **K** || **Or**, | te no mṛṭata [Bar. mṛḍāta] te no dhi vrūta tebhya namas tebhya svāhā z **K**

ŚS 3.26.4

yè3 'syām sthōdīcyām diśi pravidhyanto nāma devās teṣām vo vāta iṣavaḥ |
té no mṛḍata té nó 'dhi brūta tébhyo vo nāmas tébhyo vaḥ svāhā ||

«Ye gods that are in this northern quarter, piercing by name—of you there the arrows are wind: do ye be etc.etc.»

b. Il s'agit de l'unique occurrence du participe *pravidhyant-* dans la PS, de même pour le parallèle dans la ŚS. Le verbe préverbé *prá-vyadh-* est plutôt rare

(2× RV, 2× ŚS, 3× PS); on peut citer la formule ṛgvédique (RV 1.182.6b/PS 16.9.3b/ŚS 8.4.3b; RV 7.104.3b) *anārambhaṇé tāmasi práviddham* «der in die haltlose Finsternis geworfen war» (G), «thrust forth into darkness that offered nothing to grab onto» (J-B). Un passage de l'AV associe une autre métaphore à ce syntagme, ŚS 8.6.17ef (=PS 16.80.8ef) *padā prá vidhya pársṇyā sthātīn gáur íva spandanā* «pierce thou forth with the foot, with the heel, as a kicking cow a pot». Dans ces passages, la nuance sémantique de «pousser» introduite par le préverbe est évidente à cause de la métaphore. Mais l'occurrence sans parallèle de la PS semble employer le syntagme sans cette nuance: PS 17.21.4c *hṛdayam +yakṛn *matasne pra vidhya* «transperce le cœur, le foie, les deux reins (?)».

3.11.5. ŚS 3.26.5

ye sthāsyām dhruvāyām diśi	(8P)
vilimpā nāma devās	(7P)
teṣām vo 'nnam iṣavaḥ (...)	(7P)

Vous les dieux qui êtes dans cette direction fixe [du nadir et de la terre],
«Effaceurs» de nom,
de vous que voilà, les flèches [sont] la nourriture...

You who stand in this fixed direction [of the nadir and of the earth],
gods by the name of «Wipe-away»,
of you there the arrows are food...

ye sthāsyām] Ek1 Ku1 K, asyām Ek2 Ji3 V/123 V/153 dhruvāyām] dhṛvāyām Ek1 Ji3 V/153, dhṛvāyā Ek2, dhṛvāyām Ku1, dhṛvāyām V/123, dhṛvāyām K teṣām] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 K, teṣām V/123 V/153 [Vā Ja] 'nnam] V/123, annam Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, nnam K iṣavaḥ] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K, iṣ{i}avaḥ V/123 || Or, | te no mṛḍata [Bar. mṛḍata] te no dhi vrūta tebhya namas tebhya svāhā z K

ŚS 3.26.5

yē3 'syām sthā dhruvāyām diśi nilimpā nāma devās teṣām va ośadhīr iṣavaḥ |
té no mṛḍata té nó 'dhi brūta tébhyo vo nāmas tébhyo vaḥ svāhā ||
«Ye gods that are in this fixed quarter, smearers by name—of you there the arrows are the herbs:
do ye be etc. etc.»

b. *lip-* est une forme plus récente de la racine *rip-* «enduire, couvrir de graisse, tacher, coller; tromper» (voir EWAia sous REP); cette forme est attesté trois fois dans le RV, dans un seul hymne de style «atharvanique» (RV 1.191.1, 3, 4) toujours avec le préverbe *nī*, comme dans la variante de la ŚS *nilimpā(h)*. Ce dernier mot est rare, tout comme *vilimpa*; on le trouve dans une formule similaire en TS 5.5.10.3, et opposé à *vilimpa* dans TĀ 4.24.1 *nilimpas ca vilimpas ca*. Le terme *vilimpa-* est un nom d'agent fait sur le thème de présent *limpati*, attesté (mais seulement avec *nī*) à partir de l'AV. Le sens de *nī-lip-* est probablement violent car ce verbe est employé à côté de la racine

han- «frapper; tuer» en RV 1.191. RENOU note (EVP 16, p.95) que *ní-lip-* est attesté aussi dans la ŚS au sens de «tuer» (en ŚS 11.10.3 par exemple), et qu'on observe le même aboutissement sémantique de «enduire, froter» > «détruire» dans *ní-añj-* et *ní-mṛj-*. *ní-lip-* est plus ancien que *ví-lip-*, qui n'est attesté qu'à partir de l'AV dans le nom d'une vache spéciale, la *vīlīptī-*, en ŚS 12.4.41, 44, 46, 47 (PS 17.20.1, 4, 6, 7), où celle-ci est qualifiée de *bhīmā* «effroyable» et du superlatif *bhīmátamā*. Je propose de traduire par «effaceur», en prenant en compte la résonance spécifique de la racine de base.

c. La *dhruvā díś-* peut désigner le nadir, le centre et la terre, par opposition à la *ūrdhvā díś-*, le zénith/ciel de la strophe suivante, car il s'agit des deux extrémités de l'axe central du monde, parfois vu comme un poteau planté dans la terre, d'où le nom *dhruvā-* «fixe» pour désigner l'extrémité inférieure (voir BODEWITZ 2000=2019, p.175, note 7, ainsi que p.186-188). La nourriture vient de la terre, ce qui justifie la présence de ce terme ici, comme en PS 3.24.5 (ŚS 3.27.5) où les plantes, êtres terrestres, sont associées au nadir. Voir aussi ŚS 15.4.5/PS 18.30.5, qui au nadir associe la terre et le feu, et ŚS 15.6.2, qui fait de même, en ajoutant les arbres et les herbes.

3.11.6. ŚS 3.26.6

ye sthāsyām ūrdhvāyām díśy	(7P)
aviṣyanto nāma devās	(8P)
teṣām vo varṣam iṣavaḥ	(8P)
te no mṛḍata te no 'dhi brūta	(10P)
tebhyo namas tebhyaḥ svāhā 6 11	(8P)

Vous les dieux qui êtes dans cette direction vers le haut [du zénith et du ciel],
«Désirant la nourriture» de nom,
de vous que voilà, les flèches [sont] la pluie.
Vous-là, ayez pitié de nous, vous-là, rassurez-nous!
Hommage soit à vous-là, salut à vous-là!

You who stand in this upward direction [of the zenith and sky],
gods by the name of «Desiring food»,
of you there the arrows are rain.
You there, have pity on us, you there, speak for us!
To you there homage, to you there hail!

sthāsyām] Ek1 Jī3 V/123 V/153 K, sthāsyāmm Ek2, sthāsyāmm Ku1 díśy] K, díśi Ek1
Ek2 Jī3 Ku1 V/123 V/153 aviṣyanto] K, viṣyanto Ek1, viśvato Ek2 Jī3, viśvanto Ku1
V/123 V/153 teṣām] Ek1 Ku1 V/123 V/153 K, teṣām Ek2 Jī3[Vā Ja] varṣam] Ek1
Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, varṣa Jī3 || Or, om. K mṛḍata] Or, mṛḍata [Bar. mṛḍāta]
K 'dhi] Ek2 V/153, dhi Ek1 K, adhi Jī3 Ku1 V/123 brūta] Ek1 V/123 V/153, bṛta
Ek2 Jī3 [Vā], brūtas Ku1, vrūta K || 6 || 11 || || † 6 || 11 || Ek1 Ek2 Ku1 V/153, || 11
|| † 6 || Jī3, || 11 || † || V/123, z K

ŚS 3.26.6

yè3 'syám̄ sthórdhváyān̄ díśy ávasvanto náma devás téṣān̄ vo bḥaspátir iṣavaḥ |
 té no mṛdata té nó 'dhi brūta tébhyo vo námas tébhyo vaḥ svāhā ||

«Ye gods that are in this upward quarter, helpful by name—of you there the arrows are Brihaspati:
 do ye be etc.etc.»

a. Comme dans la deuxième strophe, le *a* initial du premier mot du *pāda* b s'est perdu dans **Or**, dont les manuscrits n'appliquent pas le sandhi de *diśi* devant voyelle. Le mot en question, le participe *aviśyant-*, semble redondant par rapport à *aviśyu-* de la deuxième strophe. Peut-être la lecture de la ŚS *ávasvantaḥ* est plus intéressante; en tout cas bien des manuscrits de l'Odisha semblent hésiter entre une forme plus proche de celle de la ŚS et celle qu'on trouve dans l'édition de BHATTACHARYA. Ce dernier indique que tous ses manuscrits lisent *viśvanto*, mais il suit **K** pour l'édition. **Ek1** se distingue en donnant une lecture qui ressemble plus à celle de **K**; j'adopte le choix de BHATTACHARYA sur la base de cet accord entre les deux branches.

c. Il est compréhensible que les «flèches» de l'*úrdhvā díś-*, littéralement «direction debout», soient la pluie, comme en PS 3.24.6/ŚS 3.27.6, car cette direction désigne aussi bien le ciel que le zénith (voir sous 5c la référence à BODEWITZ). Le zénith est également associé au ciel en ŚS 15.4.6/PS 18.30.6, et aux soleil, lune et étoiles en ŚS 15.6.2. La pluie est nécessaire à la production de nourriture, d'où le nom des divinités ici. L'eau en général est souvent associée à la nourriture dans la cosmologie védique (BODEWITZ 2000=2019, p.196).

3.12. À AGNI, POUR L'APAISER

Cet hymne a sa source mythique en RV 10.51-53. Agni se cache des dieux parce qu'il refuse d'assumer son rôle de feu rituel, consistant à convoyer jusqu'aux dieux les offrandes versées en lui :

RV 10.51.3-4

áichāma tvā bahudhā jātavedaḥ práviṣṭam agne apsv ósadhīṣu |
tāni tvā yamò acikec citrabhāno daśāntaruṣyād atirócamānam || 3 ||
hotrād ahāni varuṇa bíbhyad āyamī néd evā mā yunājann ātra devāḥ |
tāsya me tanvò bahudhā níviṣṭā etām ártham ná ciketāhām agniḥ || 4 ||

«(Varuṇa:) 3. Wir suchten dich vielfach, o Jātavedas, nachdem du in das Wasser und die Pflanzen eingegangen warst, o Agni. Da entdeckte dich Yama, du prächtig Glänzender, der du über zehn Tagereisen weit leuchtest.

(Agni:) 4. Aus Furcht vor dem Hotṛ-Amt bin ich gegangen, Varuṇa, damit mich nicht die Götter daran einspannen können. So sind meine Leiber vielfach (ins Wasser) eingegangen. Ich Agni denke nicht mehr an dieses Geschäft» (G).

«3. [Gods:] We sought you in multiple places, o Jātavedas, you who had entered into the waters, into the plants, o Agni. Yama espied you, o bright-beamed one, shining out farther than (a distance) of ten stages.

4. [Agni:] I went in fear of the Hotarship, Varuṇa, lest the gods yoke me to it. My bodies settled down in multiple places. I, Agni, do not attend to this business» (J-B).

Le présent hymne n'est plus un récit mythique, mais un hymne de louange centré sur l'idée qu'Agni est entré ou présent en toutes choses (strophes 1, 2, 7), qu'il est puissant, comparable aux autres dieux (strophes 3, 4), important aux yeux des humains à cause de son rôle rituel (strophes 5, 6), mais aussi dangereux pour eux (strophes 8, 9). Les sept premières strophes décrivent Agni sous ses formes diverses, autant de manifestations différentes du feu, et se terminent par un refrain qui fait mention d'une offrande versée dans le feu à l'intention des feux particuliers qui viennent d'être décrits. Jusque là, toutes les formes d'Agni sont positives et bénéfiques. Les deux strophes finales, abandonnant le refrain, prient les dieux d'apaiser une autre forme d'Agni, le feu qui fait mal et consomme tout, y compris la chair sanglante et le cadavre du bûcher funéraire.

L'hymne parallèle dans la ŚS est employé à divers endroits du KauśS et du VaitS, et les rituels en question sont généralement soit expiatoires soit funéraires (voir l'introduction de WHITNEY à ŚS 3.21).

Résumé (1) Offrande aux Agni présents dans les richesses naturelles, parmi lesquelles celles qui ont été libérées de Vala/Vṛtra par Indra. (2) Aux Agni présent dans les animaux. (3) À Agni agent des alliances politiques victorieuses, humaines et divines. (4) À Agni mystique, principe essentiel du mécanisme du rite, identifié à Kāma, ainsi qu'à Indra par des épithètes. (5) À Agni choisi comme prêtre Hótar par tous les êtres d'un commun accord. (6) À Agni en tant que feu présent sur le terrain rituel, dévoreur d'offrandes animales et végétales,

soumis à l'Agni de la strophe 3. (7) Aux Agni célestes. (8) Prière aux dieux pour apaiser Agni sous sa forme terrible. (9) Résultat positif de cette prière.

Métrique Le dernier *pāda* des sept premières strophes est une ligne de *triṣṭubh* qui sert de refrain. Le mélange de lignes de huit à treize syllabes qui précèdent ce refrain est variable, et semble dépourvu de cohérence logique; pour des tentatives d'identification ainsi qu'une discussion de la description figurant dans l'Anukramaṇī, on peut consulter les notes à la traduction de la ŚS de WHITNEY. La strophe 8 est une *triṣṭubh* avec une ligne de *jagatī*; la 9 est une *anuṣṭubh*, mais commence par une ligne de six syllabes.

3.12.1. ŚS 3.21.1; KS 40.3; MS 2.13.13; ĀpŚS 16.35.1

yo aps _u v antar yo vṛtre antar	(10 ^T)
yaḥ puruṣe yo aśmani	(8)
ya āviveśauśadhīr yo vanaspatīms	(12)
tebhyo agnibhyo hutam ast _u v etat	(11)

Celui qui est dans les eaux, qui est dans Vṛtra,
qui dans l'homme, qui dans le roc,
qui est entré dans les herbes, qui dans les arbres,
à ces Agni-là soit cette oblation.

The one inside the waters, the one inside Vṛtra,
the one in man, the one in the rock,
the one who has entered the herbs, the one [who has entered] the trees,
for those Agnis be this offering poured.

apsv] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K, 'psv V/123 [Ma] aśmani] Or, 'śmani [Ma], aśvani [Vā],
asmani K ya āviveśauśadhīr] Or, yo viveśa ośadhīr K agnibhyo] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153,
'gnibhyo V/123 [Ma], gnibhyo K

ŚS 3.21.1

yé agnāyo apsv āntār yé vṛtré yé pūruṣe yé áśmasu |

yá āvivésóśadhīr yó vānaspátīms tébhyo agnībhyo hutám astv etát ||

«The fires that are within the waters, that are in Vṛtra, that are in man, that are in stones, the one that hath entered the herbs, the forest-trees—to those fires be this oblation made.»

a. La version de la PS se rapproche de celle des parallèles du YV en ceci que ces derniers présentent également des pronoms relatifs au singulier dans les deux premiers *pāda*, et lisent aussi *āviveśauśadhīr* contre ŚS *āvivésóśadhīr*. LANMAN (notes à la traduction de la ŚS de WHITNEY) est de l'avis qu'il faut corriger le texte de la ŚS, puisque ce sandhi n'est pas prescrit dans le Prātiśākhya. Les parallèles du YV ont *agnīr* après le premier *antār*, ce qui fait deux lignes d'*anuṣṭubh* régulières, si on lit 'psv.

En RV 10.51.3, les dieux trouvent Agni caché «dans les eaux et dans les plantes» (*apsv ośadhīṣu*; voir l'introduction pour le passage complet). L'hymne RV 10.50, à Indra, qui précède immédiatement les hymnes relatifs à ce récit

mythique, fait écho à notre passage avec la séquence *vṛtré vāpsú* « dans Vṛtra ou dans les eaux » (10.50.2d), deux aspects de l'exploit célèbre de la destruction par Indra de Vṛtra bloquant les eaux et de leur libération. La mention de l'exploit d'Indra contre Vṛtra a pu amener la référence au roc dans b, *áśman-*, associé au mythe du combat d'Indra contre Vala. Le feu qui se cache dans la pierre à feu est comparable au trésor caché dans la caverne rocheuse de Vala:

RV 1.130.3abc

ávindad divó níhitam gúhā nidhím vér ná gárbham párivitam ásmāny
ananté antár áśmani |

« Er fand den im Versteck verborgenen Schatz des Himmels, der im Fels verschlossen war wie die Brut des Vogels (im Ei), im endlosen Fels » (G), « He found the depository of heaven, deposited in hiding, enveloped in the stone like the embryo of a bird (in an egg)—within the boundless stone » (J-B).

Le trésor en question n'est autre que la lumière, feu céleste et forme d'Agni. Puisque Agni se cache dans les eaux ainsi que dans le roc, et que c'est Indra qui libère les unes et ouvre l'autre, il en résulte que c'est le dieu qui connaît le mieux les diverses formes d'Agni:

RV 10.51.1cd

vísṵvā apaśyad bahudhá te agne játavedas tanvò devá ékaḥ ||

« Ein Gott erschaute vielfach alle deine Leiber, o Agni Játavedas » (G), « All your bodies in their multiple forms, o Agni Játavedas, did a single god see » (J-B).

Le lien avec Indra sera encore appuyé en 3ab et en 4c.

b. Sāyaṇa note que la forme d'Agni présente dans l'homme est le feu de la digestion. Mais il y a également un passage à proximité de ceux qui viennent d'être cités sous a, RV 10.51.8, qui aurait pu inspirer l'idée exprimée ici: Agni demande de recevoir en offrande « le beurre clarifié des eaux et l'homme des herbes » (*ghṛtāni cāpām pūruṣāni cáuṣadhīnām*).

c. L'expression exacte *óśadhīr ā viveśa* est employée à propos d'Agni en RV 1.98.2ab. RENO (1925, p.191) écrit sur ce type d'emploi du parfait: « il a revêtu une valeur de prétérit, cette valeur s'est manifestée surtout dans des formules d'un type plus ou moins rigide, qui fournissent les cadres de la narration mythique des hymnes ». KÜMMEL, dans son étude sur le parfait, traduit une strophe d'inspiration similaire, qui contient la même forme verbale:

ŚS 7.87.1ab

yó agnáu rudró yó apsv antár yá óśadhīr vīrútha āvivéśa |

« Welcher Rudra in Agni ist, welcher in den Wassern drinnen, welcher in die Pflanze, die Kräuter eingedrungen ist » (KÜMMEL 2000, p.500).

d. Cette ligne constitue le refrain répété à chaque strophe jusqu'à la septième strophe incluse. Les manuscrits s'arrêtent à *tebhyaḥ* pour chaque strophe jusqu'à la septième.

3.12.2. ŚS 3.21.2; KS 40.3; MS 2.13.13; ĀpŚS 16.35.1

yaḥ some antar ya u goṣ _u v antar	(11)
ya āviṣṭo vayasi yo mṛgeṣu	(11)
ya āviveśa dvipado yaś catuspadas	(13 ^J)
tebhyo agnibhyo hutam ast _u v etat	(11)

Qui est dans le Soma, qui est aussi dans les bovins,
qui est entré dans la gent ailée, qui dans les animaux sauvages,
qui est entré dans les bipèdes, qui dans les quadrupèdes,
à ces Agni-là soit cette oblation.

Who is in Soma, who is also in the cows,
who entered into the winged, who into the wild animals,
who has entered the bipeds, who the quadrupeds:
for those Agnis be this offering poured.

yaḥ] Or, yes **K** antar] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 **K**, 'ntar V/123 [Ma] ya u] Or, yo **K**
ya āviṣṭo] Or, yo viṣṭo **K**

ŚS 3.21.2

yaḥ sōme antár yó gōṣv antár yá āviṣṭo váyassu yó mṛgeṣu |
yá āviveśa dvipádo yás cātuṣpadas tébhyo agnibhyo hutám astv etát ||

« [The fire] that is within soma, that is within the kine, that is entered into the birds, into the wild
beasts, that entered into bipeds, into quadrupeds—to those fires be this oblation made. »

a. Cette strophe poursuit l'idée de l'omniprésence d'Agni, tout en présentant la taxonomie védique.

c. On pourrait, en suivant la suggestion de LANMAN (notes à la traduction de WHITNEY), supprimer le second pronom relatif pour arriver au nombre de syllabes attendu pour une ligne de *jagatī*, mais l'unanimité des manuscrits parle contre cette correction.

3.12.3. ŚS 3.21.3; KS 40.3; MS 2.13.13; ĀpŚS 16.35.1

ya indreṇa sarathaṁ sambabhūva	(11)
vaiśvānara uta viśvadevyah	(10 ^T)
yaṁ johavīmi pṛtanāsu +sāsahim	(12)
tebhyo agnibhyo hutam ast _u v etat 1	(11)

Qui se manifeste avec Indra sur le même char,
appartenant à tous les hommes et à tous les dieux,
que je ne cesse d'invoquer, victorieux dans les combats,
à ces Agni-là soit cette oblation.

The one who appears with Indra on the same chariot,
belonging to all men and to all gods,
whom I keep calling upon, victor in battles,
for those Agnis be this offering poured.

ya indreṇa] **Or**, aindraṇa **K** viśvadevyah] **K**(Bar. viśvadavyah³⁴⁷), viśvadavyah (Bh.) **Ek2 V/123 V/153**, viśvadābhyah **Ek1 J13 Ku1** yaṁ jōhavīmi] **Or**, i jōhavīmi **K** pṛtanāsu] **Ek1 Ek2 J13 V/123 V/153 K**, vṛtanāsu **Ku1**, pṛtanāsu [**Ja Ma**] +sāsaḥiṁ (Bh.)] śāsaḥiṁ **Ek1 Ek2 J13 V/123 V/153**, śāsaḥiṁ **Ku1**, sāsaḥyaṁ **K**

ŚS 3.21.3

yá indreṇa saráthaṁ yáti devó vaiśvānará utá viśvadavyāḥ |
yaṁ jōhavīmi pṛtanāsu sāsaḥiṁ tébhyo agnībhyo hutám astv etát ||
«He who, a god, goes in the same chariot with Indra, he that belongs to all men and to all gods
(?), whom, very powerful in fights, I call loudly on—to those fires be this oblation made.»

a. Dans la première strophe, certains éléments font allusion à la connexion entre Agni et Indra. Ce lien est ici explicite dans l'expression *indreṇa sarátham*, comme plus haut en PS 3.8.1b *ekākinā saratham yāsi vidvān* «Tu vas dans le même char avec le solitaire (Yama)», dit du Sommeil partenaire de la mort.

b. Le mot *vaiśvānará-* est l'épithète d'Agni en tant que puissance surplombant et englobant tous les hommes, dans la mesure où il est identifié au soleil et joue un rôle central dans les alliances entre tribus aryennes ainsi que leur unification temporaire en temps de guerre sous un roi unique (PROFERES 2007, p. 46-49). Il s'agit d'un dérivé de *viśvānara-*, épithète d'Indra en RV 10.50.1b, hymne précédant les hymnes adressés à Agni qui fournissent tant de parallèles pour notre hymne: *viśvānarāya viśvābhūve* «der bei allen Männern bekannt ist, allen gehört» (G), «who is common to all men and is present to all» (J-B). À noter qu'ici aussi suit un composé ayant *viśva-* pour premier membre. J'adopte la leçon de **K** *viśvadevyah*, suivant la suggestion de WHITNEY pour la ŚS contre les manuscrits de l'Odisha, dont la leçon relfète l'anticipation de *ādābhya-* dans 4c. *viśvadevyā-* est dit d'Agni en RV 1.148.1b *hótāram viśvāpsuṁ viśvadevyam* «l'oblatureur, qui a en lui toute la richesse, qui appartient à tous les dieux». MS et KS lisent par contre *viśvadavyāḥ*, mais ĀpŚS *viśvadevyah*.

c. **K** préserve la sifflante initiale correcte dans *sāsaḥi-*. La sifflante rétroflexe de **Or** est pourtant compréhensible, étant donné que la sifflante dans les dérivés de la racine *sah-* devient rétroflexe dans les contextes détaillés dans le Prātisākhya (2.18), dont celui qui donne la forme *pṛtanāṣāt* (ŚS 5.14.8). Pour la présence d'un phonème rétroflexe en dehors des contextes attendus, on peut comparer le cas de RV 7.32.16d *rājassu śīdan* (cité AiGr. I §207a).

pṛtanāsu sāsaḥi- est une formule fréquente en fin de *pāda* dès le RV (RV 1.102.9, 2.23.11 et 8.61.12=8.70.4; PS 1.30.2 et 3.36.6; TS 4.1.10.1, etc.).

3.12.4. ŚS 3.21.4; KS 40.3; MS 2.13.13; ĀpŚS 16.35.1

yo devo viśvād yam u kāmam āhur (11)
yaṁ dātāram pratigrhñantam āhuḥ | (11)

³⁴⁷ Le trait qui assure la lecture de la voyelle *-e-* est absolument net dans la digitalisation en couleur à ma disposition.

yo dhīraḥ śakraḥ paribhūr adābhyas (11)
tebhyo agnibhyo hutam ast_uv etat || (11)

Qui est le dieu mangeur de tout, qu'on appelle aussi Désir,
qu'on appelle le donateur qui reçoit,
qui est intelligent, puissant, enveloppant tout, impossible à tromper,
à ces Agni-là soit cette oblation.

The all-eating god, whom they also call Desire,
whom they call the receiving giver,
who is wise, powerful, all-enveloping, undeceivable,
for those Agnis be this offering poured.

viśvād yam] **K**, viśvāhyam **Or** u] **Or**, a **K** yaṁ] **Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, ya **Ek1 Ku1**
dātāraṁ] **Ek2 Ku1 V/123 V/153**, yātāraṁ **Ek1 Ku1**, dātāra **K** pratigrhñantam] **Ek1 Ek2**
V/123 V/153, pratigrhñantam **Ji3**, pratigrhñantum **Ku1**, pratigrhñāntam **K** dhīraḥ] **Ek1**
Ek2 Ku1 V/123 V/153, dhīra **Ji3 K** śakraḥ] **Or**, śaktuḥ **K** adābhyas] **Or**, idābhyas **K**

ŚS 3.21.4

yó devó viśvād yám u kāmam āhūr yám dātāraṁ pratigrhñāntam āhúḥ |
yó dhīraḥ śakraḥ paribhūr adābhyas tébhyo agnibhyo hutám astv etát ||
«He who is the all-eating god, and whom they call Desire, whom they call giver, receiving one,
who is wise, mighty, encompassing, unharmable — to those fires be this oblation made.»

a. Ce n'est pas le seul passage qui décrit Kāma, le Désir divinisé, en tant qu'Agni:

ŚS 3.29.7 (PS 1.30.6)

ká idám kásmā adāt kámaḥ kāmāyādāt |
kámo datá kámaḥ pratigrahítá kámaḥ samudráṁ ā viveśa |
kámēna tvā prāti grhñāmi kāmaitát te ||
«Who hath given this to whom? Love hath given unto love; love [is] giver, love acceptor;
love entered into the ocean; with love I accept thee; love, that for thee!».»

Agni est aussi appelé *kāma*- en ŚS 9.2.4, et 9.2.9 contient le syntagme rencontré sous 3a: *indrāgnī kāma sarátham hí bhūtvá* «Étant devenu donc présent dans le même char avec Indra-et-Agni». De même, 9.2.25 parle des nombreuses formes revêtues par Kāma, rappelant celles d'Agni.

b. Les parallèles présentent le nom d'agent, *pratigrhñāntam*.

c. Dans le ṚV (1.97.6, 1.141.9, 5.13.6), *paribhū-* suit toujours une description de la croissance rapide d'Agni, et décrit le résultat final de cette croissance: Agni enveloppe tout. Agni est aussi le sujet du verbe préverbe *pári-bhū-*:

ṚV 10.88.14cd

yó mahimná paribabhúvorví utávástād utá deváḥ parástāt ||
«der mit seiner Größe die beiden breiten (Welthälften) umspannt, sowohl von unten als

von oben» (G), «who by his greatness encompasses the two wide (worlds) from below and from above» (J-B).

3.12.5. ŚS 3.21.5

yaiṁ tvā hotāraṁ manasābhi saṁvidus	(12)
trayodaśa bhauvanāḥ pañca mānavāḥ	(12)
varcodhase yaśase ⁺ sūṁṛtāvate	(12)
tebhyo agnibhyo hutam ast _u v etat	(11)

Toi qu'ils ont agréé en esprit comme oblateur,
les treize sortes d'êtres, les cinq qui relèvent de Manu,
à celui qui confère la splendeur, au glorieux, au riche en libéralité,
à ces Agni-là soit cette oblation.

You whom they have agreed upon in their minds as offering-pourer,
they the thirteen types of beings, five coming from Manu,
for the splendour-conferring one, for the glorious one, for the generous one,
for those Agnis be this offering poured.

bhauvanāḥ] Or [va > ma Ma, ma > va Vā], bhuvanā K mānavāḥ] Or, mānavāḥ K yaiṁ]
Ek1 Ek2 V/123 V/153, yan Ek1 Ku1 K yaśase] Ek1 J13 Ku1 V/123 V/153 K, yasase
Ek2 bhauvanāḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, bhaumanāḥ J13 ⁺sūṁṛtāvate (Bh.)]
sunṛtāvate Or, sūṁṛtāvate K

ŚS 3.21.5

yaiṁ tvā hótāraṁ mānasābhi saṁvidús trayodaśa bhauvanāḥ pañca mānavāḥ |
varcodhāse yaśāse sūṁṛtāvate tēbhyo agnibhyo hutām astv etāt ||

«Thou on whom as priest agreed with their mind the thirteen kinds of beings, the five races of men: to the splendor-bestowing, glorious one, rich in pleasantness—to those fires be this oblation made.»

a. Cette ligne fait allusion à l'élection d'Agni en tant qu'oblateur:

ṚV 10.52.1ab

vísve devāḥ śāstána mā yáthehá hótā vṛtó manávai yán niśádyā |

«(Agni:) 1. «Ihr Götter alle, unterweiset mich, wie ich und woran ich hier, zum Hotṛ erwählt, denken soll, nachdem ich meinen Platz eingenommen habe!» (G), «[Agni:] All you gods, instruct me how, chosen here as Hotar, I shall conceive it [=task] upon being installed» (J-B).

L'instrumental *mānasā* «avec l'esprit» se retrouve dans le discours de ceux qui cherchent Agni caché en ṚV 10.53.1a *yám āicchāma mānasā sò 'yám āgāt* «Celui que nous cherchions en esprit, c'est celui-ci même qui est venu maintenant ici».

b. Les termes *bhauvanā-* et *mānavā-* pourraient aussi être des patronymiques: «les treize fils de Bhuvana» (il est question de Viśvakarman Bhuvana en ĀB 8.21) et «les cinq fils de Manu». Les *pañca mānavāḥ* font

encore penser aux cinq clans ou peuples humains dont il est souvent question. *bhauvaná-* n'est pas abondamment attesté, mais on le rencontre à côté de sa base, *bhúvana-*, en TS 1.7.9.1, dans une liste d'entités récitée lors du Vājapeya: *bhauvanás ca bhúvanaś cádhipatís ca* «the offspring of being, being, the overlord» (trad. KEITH 1914, p.108).

c. *varcodhás-* n'est pas attesté dans le ṚV, mais on trouve le syntagme à la base de ce composé, *várco dhā-*, en ṚV 3.8.3d (hymne au poteau sacrificiel).

3.12.6. ŚS 3.21.6; KS 7.16, 40.5; MS 2.13.13, 4.11.4; TS 1.3.14.7; ĀB 6.10.5; GB 2.2.20; KB 28.3; ĀpŚS 16.35.1; ĀśvŚS 5.5.18. ab: ṚV 8.43.11ab; ŚS 20.1.3ab

ukṣānnāya vaśānnāya	(8*)
somaṛṣṭhāya vedhase	(8)
vaiśvānaraṛṣṭhebhyaṣ	(7^)
tebhyo agnibhyo hutam astv etat	(11)

À celui qui a des taurillons pour nourriture, qui a des vaches pour nourriture,
à celui qui a du soma sur son dos, au dévoué pour le rite,
à ceux qui ont pour maître celui qui appartient à tous les hommes,
à ces Agni-là soit cette oblation.

For the one whose food is bulls, whose food is cows,
for the Soma-backed ritual expert,
for the ones whose chief is the one belonging to all men,
for those Agnis be this offering poured.

ukṣānnāya] Or, ukṣānnāya K vaśānnāya] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, vaśānnāya V/123,
vaśānnāya K vedhase] Or, vedase K vaiśvānara] Ek2 V/123 K, vaiśvānara > sya Ek1,
vaiśvānaraṣya (Bh.) Ji3 Ku1 V/153

ŚS 3.21.6

ukṣānnāya vaśānnāya sómaṛṣṭhāya vedhāse |
vaiśvānaraṛṣṭhebhyaṣ tébhyo agnibhyo hutám astv etát ||

«To him whose food is oxen, whose food is cows, to the soma-backed, the pious: to those of whom the one for all men is chief—to those fires be this oblation made.»

b. Pour BRERETON (2004, p.338-340), *vedhás* se traduit par «ritual expert» (l'association avec Agni est notée aussi); pour PINAULT (2012, p.123), par «présent sur le terrain rituel», ou plus spécifiquement, quand il s'agit de dieux, «invité; digne d'adoration; adoré à présent», et quand il s'agit d'humains, «dévoué pour le rite; adorateur». Agni est le *vedhás-* par excellence (et c'est à lui que le terme s'applique dans la plupart des occurrences du ṚV; voir PINAULT 2012, p.118) à cause de son rôle essentiel sur le terrain sacrificiel en tant que feu, rôle qui recouvre les deux champs de traduction suggérés par PINAULT. Il est à la fois un dieu digne d'adoration, et un acteur dans le rite à

côté de l'homme. Les animaux brûlés par lui en offrande sont sa nourriture, et le soma liquide est «sur son dos» parce que versé sur lui.

c. Puisque **K** et **Or** s'accordent sur un composé ici, je rejette la leçon *vaiśvānarasya* de certains manuscrits **Or**. Pour la lecture en un seul composé, on peut comparer RV 7.49.1 *samudrājyeṣṭha-*, ŚS 9.2.8/PS 16.76.7 *kāmajyeṣṭha-*, ŚS 19.22.21/PS 8.9.1 *brāhmajyeṣṭha-*, et enfin *īndrajyeṣṭha-*, RV 9×, ŚS 2×, PS 4×.

La forme d'Agni décrite ici est positive en soi, mais sa capacité à consommer le rapproche de sa forme terrible qui consomme tout. Tant qu'il ne consomme que les offrandes, il est bénéfique, mais l'épithète «celui dont le maître est (Agni) Vaiśvānara» sert à rappeler au feu dévoreur d'offrandes qu'il est soumis au feu de l'ordre social et politique décrit dans la strophe 3. De même qu'un guerrier doit employer sa violence au service de l'alliance et de la hiérarchie auxquelles il est soumis, de même Agni, en tant que feu capable de nuire, doit servir uniquement aux fins rituelles et domestiques.

3.12.7. ŚS 3.21.7

divaṃ pṛthivīm anuv antarikṣaṃ	(11)
ye vidyutam anu saṃcaranti	(10 ^T)
ye dikṣuv antar ya u vāte antas	(11)
tebhyo agnibhyo hutam astuv etat	(11)

Le long du ciel, de la terre, de l'espace intermédiaire,
ceux qui circulent ensemble le long de l'éclair,
qui sont dans les horizons, qui aussi dans le vent,
à ces Agni-là soit cette oblation.

Along the sky, the earth, the midspace,
the ones who run together along the lightning bolt,
the ones in the horizons, also the ones in the wind,
for those Agnis be this offering poured.

anv| **Or**, *om.* **K** ye dikṣv antar ya u| **Or**, ya dakṣantar yo **K**

ŚS 3.21.7

dīvaṃ pṛthivīm ānv antārikṣam yé vidyútam anusaṃcāranti |
yé dikṣv āntār yé vāte antās tébhyo agnībhyo hutām astv etāt ||
«They who move on along the sky, the earth, the atmosphere, along the lightning; who are within the quarters, who within the wind—to those fires be this oblation made.»

Il s'agit d'Agni sous sa forme de feu céleste (étoile, éclair, etc.).

3.12.8. ŚS 3.21.8. c: MānGS 2.1.6c

bṛhaspatim varuṇam mitram agnim	(11)
hiranyapāṇim savitāram indram	(11)

viśvān devān aṅgirasō havāmahe (12)
 imaṁ kravyādaṁ śamayant_v agnim || (11)

Bṛhaspati, Varuṇa, Mitra, Agni,
 Savitar aux mains d'or, Indra,
 Tous-les-dieux, les Aṅgiras, nous [les] invoquons.
 Qu'ils apaisent cet Agni mangeur de chair sanglante ici!
 Bṛhaspati, Varuṇa, Mitra, Agni,
 golden-handed Savitar, Indra,
 the All-Gods, the Aṅgiras, we call upon.
 Let them appease this gore-eating Agni here!

varuṇaṁ] K, varuṇa Or mitram] Or, mittra K agniṁ] Or, agnyāṁ K hiraṇyapāṇiṁ]
 Or, hiraṇyapāṇyaṁ K aṅgirasō] Or, aṅgirasam K imaṁ] Or, indraṁ K śamayantv]
 V/123 V/153 K, śamayantv Ek1 Ek2 Ji3 Ku1

ŚS 3.21.8

hiraṇyapāṇiṁ savitāram indraṁ bṛhaspātiṁ varuṇaṁ mitrām agnīm |
 viśvān devān aṅgirasō havāmahe imaṁ kravyādaṁ śamayantv agnīm ||
 « Gold-handed Savitar, Indra, Brihaspati, Varuṇa, Mitra, Agni, all the gods, the Angirases, do we
 call; let them appease this flesh-eating fire. »

b. Il est intéressant qu'on invoque Agni pour apaiser Agni. Sans doute, le dieu Agni peut aider à apaiser un feu particulier. On peut aussi traduire *áṅgirasah* comme un nominatif, « nous, les Aṅgiras, invoquons », comme le note Sāyaṇa. Mais il est plus probable qu'il s'agisse d'un accusatif, car tous les dieux peuvent être appelés *áṅgiras-*. Bṛhaspati, qui commence l'énumération des dieux dans notre strophe, est le premier des Aṅgiras, l'Aṅgiras par excellence dans le ṚV (MACDONELL 1897, p.102).

3.12.9. ŚS 3.21.9

śānto agniḥ kravyād (6?)
 atho puruṣareṣaṇaḥ | (8)
 atho yo viśvadāv_iyas (8)
 taṁ kravyādam aśísaman || 9 || 12 || (8)

Agni le dévoreur de chair sanglante est apaisé,
 et aussi celui qui cause du mal aux hommes,
 et aussi celui dans tous les incendies:
 ils ont apaisé ce dévoreur de chair sanglante.

Agni the gore-eater is appeased,
 and [Agni] man-harmer as well,
 and the one in all wildfires:
 they have appeased the gore-eater.

puruṣareṣaṇaḥ] **Or**, puruṣareṣiṇaḥ [Vā] **K** kravyādam] **Or**, kravyādyam **K** aśīṣaman] **Or**, [śīṣaman **Ja**, śīṣaman **Ma Vā**], aśīṣamam **K**, (Bh. + *aśīṣamam*)

ŚS 3.21.9

śāntó agnīḥ kravyāc chāntāḥ puruṣarēṣaṇaḥ |
átho yó víśvadāvyàs tám kravyādam aśīṣamam ||

«Appeased is the flesh-eating, appeased the men-injuring fire; so also the one that is of all conflagrations, him, the flesh-eating, have I appeased.»

b. On trouve l'équivalent verbal de *puruṣarēṣaṇa-* dans un hymne à Agni:

RV 1.148.5ab

ná yáin ripávo ná riṣaṇyávo gárbhe sántam reṣaṇā reṣáyanti |
«Den weder die Schelme, noch die Schadenfrohen, während er im Mutterleib ist, schädigend zu Schaden bringen» (G), «Whom neither cheats nor hurtful men hurt with their hurt, though he is in the womb» (J-B).

c. Agni *viśvadāvya-* est le feu présent dans tous les *dāvá-* «incendie», les feux qui échappent à tout contrôle.

d. J'adopte la forme de troisième personne du pluriel attestée dans **Or**, contre celle de la première personne du singulier chez BHATTACHARYA, qui suit **K** et la ŚS. Après l'exhortation aux dieux à la troisième personne du pluriel de la strophe précédente, il est logique de voir le résultat exprimé dans cette dernière strophe: les dieux ont exaucé ce souhait. Cette forme de pluriel apparaît dans la dixième strophe qui est présente dans la version de la ŚS (et qui se retrouve en PS 7.11.1, hymne pour un accouchement):

ŚS 3.21.10

yé párvatāḥ sómapṛṣṭhā ápa uttānaśívarīḥ |
vātaḥ parjanya ád agnís té kravyādam aśīṣaman ||
«The mountains that are soma-backed, the waters that lie supine, the wind, Parjanya, then also Agni—these have appeased the flesh-eating one.»

3.13. POUR LE ROI, AVEC L'AMULETTE PARṆA

Le neutre *parṇá-* signifie « aile » mais peut aussi désigner les « ailes » des arbres, c'est-à-dire leurs feuilles. C'est aussi le nom d'un arbre, *Butea frondosa*, appelé également *palāśa*, employé dans la fabrication des ustensiles rituels (voir BLOOMFIELD 1897, p.331-332). La troisième strophe confirme que le « Parṇa » divinisé et invoqué ici doit être une amulette faite du bois de cet arbre. Cet ornement agit à deux niveaux: il garantit la souveraineté au plan politique, et l'invulnérabilité au plan physique. La menace que représentent les autres prétendants, que l'on retrouve sans cesse dans les hymnes royaux de l'AV, est bien présente ici.

Les cinq premières strophes relèvent de ce contexte. La sixième strophe change de registre; elle forme un hymne à part dans la ŚS. Elle pourrait convenir à une situation dans laquelle la vie ou le statut du roi a été mis en danger, mais elle aurait plus de sens dans la bouche d'un prêtre brahmane ou d'un étudiant védique. Les deux dernières strophes reviennent à l'invocation du Parṇa afin de garantir une domination complète sur la société, et comportent un refrain.

Les emplois rituels sont multiples, car ce texte a beaucoup de parallèles dans la littérature védique, aussi bien dans les autres Saṁhitā que dans les Sūtra rituels. Pour les strophes 1 à 5, l'hymne (ou son parallèle ŚS 3.5) est employé en KauśS 19.22 pour la prospérité générale, sans fournir de détails très précis. L'emploi dans les KauśS et VaitS de la sixième strophe (ou ŚS 7.67) confirme son caractère étranger à la thématique de la royauté (voir l'introduction de WHITNEY dans sa traduction de ŚS 7.67). Les deux strophes finales ne sont connues que dans la PS.

Résumé (1) L'amulette de Parṇa qu'on porte est décrite comme un dieu guerrier qui se manifeste devant le locuteur, qui la prie de protéger sa souveraineté. (2) Le locuteur exhorte l'amulette divinisée à le soutenir contre les prétendants rivaux. (3) Prière à Indra pour vivre une longue vie grâce à l'amulette. (4) Prière exaucée: l'amulette, don accordé par les dieux de la royauté Indra et Varuṇa, renouvelle sa manifestation devant le locuteur, qui déclare maintenant la porter. (5) L'amulette monte d'elle-même au cou du locuteur; elle garantira le soutien des princes réunis sous son autorité. (6) Changement de registre: le locuteur souhaite le retour de ses forces vitales et de ses possessions, et la reprise de l'activité rituelle normale. (7) Il prie le Parṇa d'assujettir les artisans qui fabriquent l'équipement du guerrier. (8) Il prie le Parṇa d'assujettir les différentes classes de la société.

Métrique Strophes 1, 4, 6: *triṣṭubh* (la strophe 6 présente un mélange de lignes de 8, 9 et 11 syllabes dont trois à cadence de *triṣṭubh*). Strophes 2, 3, 5, 7, 8: *anuṣṭubh*.

3.13.1. ŚS 3.5.1

āyam agan parṇamaṇir	(8*)
balī balena *pramṛṇan sapatnān	(11)
ojo devānām paya oṣadhīmām	(11)
mayi rāṣṭraṁ jinvat _v aprayuchan	(11)

Est venue ici cette amulette de Parṇa,
puissante, par sa puissance écrasant les rivaux.
Force des dieux, lait des herbes,
qu'elle vivifie le pouvoir royal en moi, sans s'éloigner.
Here has come this Parṇa-amulet,
strong, by its strength crushing the rivals.
Force of the gods, milk of the herbs,
let it bring royal power to life in me, never leaving.

parṇamaṇir] Or, pūrṇa(> parṇa)maṇir K balī] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, vilī Ji3
*pramṛṇan] pramṛṇam (Bh.) Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, pramṛṇam Ek2 sapatnān]
Or, agam K oṣadhīmām] Or, oṣadhīrā K mayi] Or, meyi K jinvatv] Or, jinvanpa K
aprayuchan] V/123 V/153, aprayachan Ek1 Ek2 Ku1 [Ma], aprajānan Ji3, aprayaśchaṁ K

ŚS 3.5.1

āyám agan parṇamaṇír balí bálena pramṛṇán sapatnān |
ójo devānām páya oṣadhīmām várcasā mā jinvatv áprayāvan ||
«Hither hath come this parṇá-amulet, strong, by strength slaughtering our rivals; force of the gods,
milk of the herbs, let it quicken me with splendor unremittingly.»

a. Ce début d'hymne rappelle le début du *kāṇḍa*, PS 3.1.1 *ā tvāgan rāṣṭram* «À toi est échu le pouvoir». Tout comme le pouvoir royal, l'amulette de Parṇa est personnifiée, sujet de verbes de mouvement; l'un comme l'autre sont quasiment des divinités.

c. L'expression *ójo devānām* est employée ailleurs pour une amulette faite de l'herbe *darbha*:

ŚS 19.33.4cd (PS 11.13.4cd)

ójo [PS tejo] devānām bálam ugrám etát tám te badhnāmi jaráse svastáye ||
«force of the gods, formidable strength [is] that; I bind it on thee in order to old age, to well-being.»

L'expression *páya oṣadhīmām* trouve un reflet en RV 10.73.9d *páyo góṣv ádadhā oṣadhīṣu* (Indra est le sujet) «da legtest du die Milch in die Kühe, in die Pflanzen» (G), «the milk that you placed in the cows and in the plants» (J-B).

d. La leçon de **K** et de la majeure partie des manuscrits **Or** *aprayacchan* «en n'accordant pas, sans accorder» ne peut pas être admise ici à cause du sens. La leçon de **Ji3** *aprajānan* témoigne de l'influence de la lecture de

la ŚS *āprayāvan*, surtout si l'on se rappelle de la prononciation odia de *-y-* intervocalique en /j/. En revanche, la leçon de **V/123** et **V/153** *aprayucchan* donne un sens convenable, et est encore attesté en PS 3.33.3d, où les manuscrits sont unanimes pour cette lecture, et aussi en PS 4.28.7b *devas trātā trāyatām aprayucchan* «Que le divin sauveur [nous] sauve, sans s'éloigner» (en plus des nombreuses attestations dans d'autres textes, à commencer par le RV).

3.13.2. ŚS 3.5.2

mayi rāṣṭraṁ paṇamaṇe	(8*)
mayi dhārayā śriyam	(7~)
aham rāṣṭrasyābhivarge	(8*)
yujā bhūyāsam uttaraḥ	(8)

En moi, [maintiens] le pouvoir, ô amulette de Parṇa,
 en moi, maintiens la prospérité!
 Si un pair cherche à s'emparer du pouvoir,
 puissé-je avoir le dessus!
 [Keep] royal power in me, O Parṇa-amulet,
 keep prosperity in me!
 If a peer tries to seize power,
 may I come out on top!

mayi] Or, mahi K dhārayā] Or, dhāraya K śriyam] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K,
 śriyam J13 aham] Or, aho K yujā] Or, yajā K uttaraḥ] Or, uttarā K

ŚS 3.5.2

māyi kṣatrām paṇamaṇe māyi dhārayatād rayīm |
 ahām rāṣṭrasyābhivargé nijó bhūyāsam uttamāḥ ||
 «In me [maintain] dominion, O paṇā-amulet, in me maintain wealth; may I in the sphere of royalty
 be familiar (?), supreme.»

c. Pour la traduction de *abhivargé*, je suis Sāyaṇa qui glose *āvarjane svādhīnī karaṇe* «lors du détournement, de l'appropriation». *abhivargá-* doit être un dérivé de *vṛj-* «tourner, détourner», racine qui n'est pas attestée avec le préverbe *abhí*. *abhivargá-* est attesté encore deux fois dans l'AV:

ŚS 6.54.2 (PS 19.8.5)

asmái kṣatrām agniṣomāv asmái dhārayataṁ rayīm |
 imām rāṣṭrasyābhivargé kṛṇutām yujā úttaram ||
 «For him, O Agni-and-Soma, maintain ye dominion, for him wealth; in the sphere of
 royalty make ye him superior to his fellow.»

ŚS 11.2.4 (16.104.4)

purástāt te námaḥ kṛṇma uttarād adharād utá |
 abhivargād divás páry antárikṣāya te námaḥ ||

«We pay thee homage in front, above, also below; forth from the sphere of the sky, homage [be] to thine atmosphere.»

Sāyaṇa glose cette dernière occurrence par *avakāśātmaka ākāśaḥ* «le ciel en tant qu'espace vide». WHITNEY suit cette glose dans toutes les occurrences, traduisant par «sphère». Mais l'emploi de la racine *vr̥j-* «tourner, détourner» et de son dérivé *varga-* (EWAia sous VARJ) en védique relève souvent d'un contexte hostile, ou du moins se rattache à la sémantique de l'action d'écarter quelque chose³⁴⁸ soit loin de soi, soit loin d'autrui pour se l'approprier: *parí-vr̥j-* «éviter» avec *parivargá-* «exclusion»; *párā-vr̥j-* «repousser»; *sám-vr̥j-* «s'emparer violemment» avec *sam̐vargá-* «gain de concours». On peut aussi comparer le mot *abh̐vartá-*, dérivé de formation identique à partir du même préverbe combiné avec une racine *vr̥t-* qui signifie «rouler», presque synonyme de *vr̥j-* «tourner», et employé dans un hymne qui concerne également une amulette portée par le roi:

ŚS 1.29.4

abh̐vartó abhibhaváḥ sapatnakṣáyaṇo mañḥ |

rāṣṭráya máhyaṁ badhyatām sapatnebhyaḥ parābhúve ||

«The over-rolling, overcoming, rival-destroying amulet be bound upon me unto royalty, unto the perishing of rivals.»

Dans ce contexte de rivalité autour de la royauté, les complots pour renverser le pouvoir constituent un souci majeur pour celui qui le détient. Le nom *abh̐vargá-* représente l'action d'un rival dans l'entourage du roi qui essaie de s'emparer du pouvoir. L'agent de cette action est exprimé par l'instrumental *yujā*, et l'objet de l'action par le génitif *rāṣṭrasya*, très littéralement, «En cas de [tentative de] prise du pouvoir par un pair». On pourrait presque traduire le syntagme *rāṣṭrásyābh̐vargé* par «lors d'un coup d'état». L'occurrence du mot *abh̐vargá-* en ŚS 11.2.4, à Rudra, reste difficile à expliquer.

d. BARRET suggère (1912, p.359) de corriger **K** *yajā* en *yathā*. Il est vrai que *yathā* apparaît dans 5c dans une phrase comparable, mais il est difficile d'expliquer le changement de *-th-* en *-j-*. Comme l'a noté HOFFMANN (1982=1992, p.794), si *yujā* était à prendre comme complément de *uttaraḥ*, on serait face à un emploi anormal de l'instrumental à la place de l'ablatif *yujás* attesté dans le parallèle très proche ŚS 6.54.1-2/PS 19.8.4-5, citée sous c. Mais il n'est pas absolument nécessaire de corriger cette lecture, car l'instrumental se construit avec *abh̐varge*. La version de la ŚS, qui a le nominatif *nijó* à la place de *yujā*, donne un sens différent, mais le superlatif *uttamá-* corrobore l'idée qu'il n'y a jamais eu de comparaison avec un complément explicite dans cette strophe.

³⁴⁸ Voir HOUBEN 2007 sur la sémantique de *prá-vr̥j-* «mettre à côté; séparer en mettant devant», qui ne relève pas de l'action hostile.

3.13.3. ŚS 3.5.3

yañ nidadhur vanaspatau	(8)
+vājañ devāḥ priyañ nidhim	(8)
tañ ma indraḥ sahāyuṣā	(8)
mañim dadhātu bhartave	(8)

Celle que les dieux ont déposée dans l'arbre,
ce prix de victoire, ce cher trésor,
qu'Indra me confère, avec la longue vie,
cette amulette à porter sur moi.

The one the gods deposited in the tree,
the prize, the dear treasure,
let Indra grant me it, with long life,
the amulet for me to wear.

nidadhur] **Or**, nididhir **K** +vājañ (Bh.)] vācañ **Or**, vājim **K** tañ ma] **K**, tan ma **Or**
indraḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, indri **Ji3**, indras **K** mañim] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123**
V/153, maṇar **Ek2**, mamañim **K** dadhātu] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153** [> dadātu **Vā**],
didhāt **Ek2**, dadātu **K**

ŚS 3.5.3

yāñ nidadhūr vānaspātau gūhyañ devāḥ priyañ mañim |
tām asmābhyañ sahāyuṣā devā dadatu bhārtave ||

«The dear amulet which the gods deposited hidden in the forest-tree—that let the gods give to us
to wear, together with length of life.»

a. À noter le jeu étymologique, absent dans la ŚS, entre *nī-dhā-* «déposer»
et son dérivé *nidhī-* «dépôt, trésor».

b. Le mot *vāja-* «prix de victoire» est souvent complément de *bhṛ-*
«porter», au sens d'«emporter le butin» ou de «remporter le prix» (voir
PINAULT 2006, p.374-378). L'emploi de *bhārtu-* au datif comme infinitif de la
racine *bhṛ-*, reprend ce syntagme, et compare donc implicitement l'amulette
de Parṇa à un butin de guerre ou à un prix de compétition, signe ostensible de
la victoire sur les concurrents.

3.13.4. ŚS 3.5.4. d: ŚS 1.35.1d, 3.5.4d, 4.10.7d, 5.28.1b, 6.110.2d, 8.5.21c,
12.2.6d, 14.2.75b, 18.4.53d; PS 2.59.10b, 3.13.4d; KS 40.3c; MS
2.3.4c; TB 1.2.1.19, 2.5.7.2c; ĀpŚS 5.11.5c; ĀśvŚS 6.12.2c; MānŚS
1.5.3.6; ĀpMP 2.7.26c

somasya parṇaḥ saha ugram āgann	(11)
indreṇa datto varuṇena sakhya	(11)
tam ahañ bibharmi bahu rocamāno	(12 ^T)
dīrghāyutvāya śataśāradāya	(11)

Le Parṇa est venu, force puissante de Soma,
donné par Indra, par l’allié Varuṇa.
C’est moi qui le porte, resplendissant beaucoup,
en vue d’une longue vie de cent automnes.

The Parṇa has come, Soma’s powerful force,
given by Indra, by Varuṇa the ally.
It is I who wear it, shining greatly,
for a hundred autumns’ long lifetime.

āgann] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, āgannn **Ek2**, [āgann **Ja**], āgam **K** sakhyā] **Or**, sakhyā
K dīrghāyutvāya] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, dīrghāyatvāya **Ji3 [Vā]** śataśāradāya]
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, śataśāradāyaḥ **V/123**

ŚS 3.5.4

sómasya parṇáh sāha ugrám āgann indreṇa dattó váruṇena śiṣṭáh |
tám bhriyāsám³⁴⁹ bahú rócamāno dīrghāyutvāya śatásāradāya ||

«The parṇá, Soma’s formidable power, hath come, given by Indra, governed by Varuna; may I,
shining greatly, wear it in order to length of life for a hundred autumns.»

a. La forme *āgan* est ambiguë, puisqu’il peut s’agir d’un aoriste indicatif ou d’un injonctif: l’indicatif est plus probable étant donné qu’on le trouve dans la première strophe de l’hymne, où l’augment est bien visible: *ā...āgan*.

Sāyaṇa, à propos de ŚS 3.5.4, rapporte l’histoire de l’origine de l’arbre *parṇá* à partir d’une feuille (aussi *parṇá-*) de Soma, citant TS 3.5.7.1. De manière générale, Soma est associable à toute plante, car ṚV 10.97.18 fait de Soma le roi des plantes: *óṣadhīḥ sómarājñīḥ* «les plantes dont Soma est roi». On peut comparer l’association avec l’herbe *kúṣṭha*:

ŚS 5.4.7ab(PS 19.11.3ab)

devébhyo ádhi jātó ’si sómasyāsi sákhā hitáh |

«From the gods art thou born; of Soma art thou set as companion.»

On peut comparer ŚS 11.5.26/PS 16.155.3 *bahú rocate* «il brille beaucoup», dit de l’étudiant védique identifié au soleil, et ṚV 10.51.3 *atirócamāna-* «brillant extrêmement».

3.13.5. ŚS 3.5.5. b: ŚS 3.5.5b, 8.5.20b; PS 7.5.11d, 16.28.9b, 19.25.7b, 20.58.9b

ā mārukṣat parṇamaṇir	(8*)
mahyā ariṣṭatātaye	(8)
yathāham uttaro (’)sāni	(8*)
mānuṣyā adhi sampadaḥ	(8)

³⁴⁹ *priyasām* dans la première édition de R-W.

L'amulette de Parṇa est montée sur moi
pour mon invulnérabilité absolue,
pour que moi je sois supérieur
à l'alliance humaine.

The Parṇa amulet has ascended me
for my absolute invulnerability,
so that I may be superior,
above the humans' alliance.

māruṣat] Or [tmā Ma], mā rakṣatu K mahyā ariṣṭatātaye] Or [majyā Vā Ja],
mahyāriṣṭatātaye K (')sāni] sāni Or K mānuṣyā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, mānuṣya
Ji3, mānuṣyā K adhi] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, 'dhi Ek2 sampadaḥ] Ek1 Ek2
Ku1 V/123 V/153, samainpadaḥ Ji3, samśataḥ K

ŚS 3.5.5

ā māruṣat parṇamaṇī mahyā ariṣṭatātaye |
yāthāhām uttaró 'sāny aryamaṇá utá saṁvídaḥ ||

«The parṇā-amulet hath ascended me, in order to great unharmedness, so that I may be superior to patron and to ally.»

a. BHATTACHARYA imprime *mā rukṣat* avec une espace, choisissant donc l'injonctif. Mais jusqu'ici l'action de l'amulette a été exprimée par l'aoriste indicatif (voir 1a et 4a).

d. Le mot *sampád-* ne se rencontre ni dans le RV ni dans la ŚS, mais ailleurs il signifie «succès», ce qui ne convient pas ici. Si on considère le composé sous son aspect le plus littéral, «ce qui marche (*pád-*) ensemble (*sám*)», le sens d'«alliance», ou peut-être «consensus», peut être envisagé ici, surtout si l'on compare l'emploi du verbe préverbe *sám-pad-* dans la PS, pour exprimer l'idée de «s'allier» :

17.28.6d

asuraiḥ sampadya devās taṁ *rakṣanti

«The gods, having joined forces with the Asuras, protect it» (éd. et trad. SELVA 2019, p. 249).

Le sens d'«alliance» pour *sampád-* serait cohérent au vu du mot phonétiquement proche qui le remplace dans la ŚS, *saṁvíd-* «allié». BRERETON (1981, p.167) commente la version de la ŚS: «The *saṁvíd* is an ally, even a foreign ally, to whom a person is formally committed through an agreement or a covenant; whereas the *aryamán* is an ally because he shares one's way of life and a common background. As the verse makes clear, however, such alliances do not exclude competition. A person may still strive to be the more important or powerful member of an alliance». En outre, l'adjectif *mānuṣī-* modifie souvent *viś-* «clan» dans un contexte politique. Cette ligne fait donc probablement référence à l'accord des chefs de clan nécessaire à

l'élection de l'un d'entre eux comme roi, qui les unirait sous son autorité (voir PS 3.1) en les liant les uns aux autres par une alliance. Si le locuteur souhaite être au-dessus de l'alliance de ses confrères, ce n'est sans doute pas qu'il peut ou souhaite se passer de leur accord, mais plutôt qu'il en est tellement assuré qu'il n'a pas à s'en soucier. On se rappelle l'importance des hymnes aux accents politiques en vue de l'accord unanime pour un roi unique (PS 3.23, par exemple).

La leçon de **K** *samśataḥ* résulte d'erreurs graphiques propres à l'écriture *sāradā*.

3.13.6. ŚS 7.67.1; KauśS 9.2, 45.17, 54.2, 57.8, 66.2; VaitS 18.4; ManB 1.6.33; ŚB 14.9.4.5; TĀ 1.32.1; ŚāṅkhŚS 8.10.1; ĀśvGS 3.6.8; HirGS 1.17.4; MānGS 1.3.1

punar mait _v indriyaṃ	(7 [~])
punar ātmā draviṇaṃ brāhmaṇaṃ ca	(11)
punar agnayo *dhiṣṇyāso	(9 ^T)
yathāsthāma kalpayantām ihaiva	(11)

Que la force d'Indra revienne à moi, [que] re[viennent]
mon soi, mes biens, et ma connaissance des formules.

Qu'à nouveau les feux *dhiṣṇiya*,
chacun à sa place, se disposent ici même.

Let Indrian power come back again to me, again
my self, my possessions, and my knowledge of formulations.
Again let the *dhiṣṇiya* fires,
each in its place, set themselves up just here.

maitv] Or, mayitv **K** ātmā] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, āsā **Ji3**, āttasā **K** brāhmaṇaṃ
ca] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153 K**, brāhmaṇaṃ ca **V/123**, vrāhmaṇaṃ **K** punar agnayo] **Or**,
punagnyo **K** *dhiṣṇyāso (Bh.)] dhṛṣṇyāso **Ek1 Ku1 K**, dhṛṣṇiyāso **Ek2 Ji3 V/123 V/153**
kalpayantām] **Ji3 V/123**, kalpantām **Ek1 Ek2 Ku1 V/153**, lpayantām **K** ihaiva] **Ek1 Ek2**
Ku1 V/123 V/153, ihaī iva **Ji3**, īvaha **K**

ŚS 7.67.1

púnar maitv indriyám púnar ātmā draviṇaṃ brāhmaṇaṃ ca |
púnar agnáyo dhiṣṇyā yathāsthāmá kalpayantām iháivá ||

« Again let sense come to me, again soul, property, and brāhmaṇa (sacred knowledge); let the fires
of the sacred hearth again officiate just here in their respective stations. »

a. Cette strophe, qui dans la ŚS forme un hymne à elle seule, semble être un ajout ici, car l'emploi dans les textes parallèles ne relève pas du rituel royal.

c. Le mot *dhiṣṇya*, toujours lu en trois syllabes, désigne un type de feu rituel du sacrifice de Soma. **dhṛṣṇya* n'existe pas, et résulte sans doute de l'influence de l'adjectif *dhṛṣṇú-* « audacieux », qui qualifie Indra, les dieux héroïques, et les armes de guerre; mais l'erreur inverse plus loin en 36.5d,

Or *viṣṇīyā* pour la leçon corrigée **vr̥ṣṇīyā*, constitue peut-être une influence plus directe. L’erreur se reproduit plusieurs fois dans la PS: en PS 10.9.6b *punantu mā *dhiṣṇīyā [dhr̥ṣṇīyā Or, pṛṣṇīyā K] devahūtāḥ* «Que me purifient les [feux] *dhiṣṇīya* invoqués des dieux», le *pāda* précédent confirme qu’il doit s’agir du nom d’un feu rituel particulier: *punantu māgnayo gārhapatyāḥ* «Que me purifient les feux *gārhapatyā*». En outre, PS 10.4.10a contient le mot *dhr̥ṣṇī-* dont le souvenir est à l’origine de l’erreur. En PS 1.88.3b, on trouve *yān agnayo anvatapyanta *dhiṣṇīyāḥ* [BHATTACHARYA imprime en soulignant la lecture *dhr̥ṣṇīyāḥ* de **Or** et **K**] «à la suite desquels les feux *dhiṣṇīya* se sont chauffés»; en PS 19.50.11b *ye agnayo *dhiṣṇīyāso [dhr̥ṣṇīyāso Or K] mayīme* «Ces feux *dhiṣṇīya* qui sont en moi». En PS 13.2.3a *antarhitā agnayo dhiṣṇīyā me* «Les feux dissimulés, mes *dhiṣṇīya*», **Or** préserve la lecture *dhiṣṇīyā* alors que seul **K** lit *dhr̥ṣṇīyā*.

3.13.7. ŚS 3.5.6

ye takṣāṇo rathakārāḥ	(8*)
karmārā ye manīṣiṇaḥ	(8)
sarvāms tān parṇa randhaya-	(8)
-upastīm kṛṇu me janam	(8)

Ceux qui sont des charpentiers, faiseurs de chars,
ceux qui sont des forgerons, dotés d’inspiration,
assujettis-les tous, ô Parṇa,
rends ces gens subordonnés à moi!

Those who are carpenters, chariot-makers,
those who are inspired blacksmiths,
subjugate them all, O Parṇa,
make my people subordinate!

ye] **Or**, yat **K** rathakārāḥ] **Or**, rathakārāḥ **K** karmārā] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**
K, ka **Ji3** ye] **Ek1 Ku1 V/123 K**, je **Ek2 V/153 [Ja Vā]**, om. **Ji3** manīṣiṇaḥ] **Or**,
manīṣiṇaḥ **K** tān] **Or**, tvān **K** janam] **Or**, dinām **K**

ŚS 3.5.6

yé dhīvāno rathakārāḥ karmārā yé manīṣiṇaḥ |
upastīm parṇa máhyaṁ tvām sárvān kṛṇv abhīto jánān ||

«They that are clever chariot-makers, that are skilful smiths—subjects to me do thou, O *parṇá*,
make all people round about.»

a. La précision concernant les sujets de la subordination dans cette strophe laisse transparaitre une inquiétude quant à la loyauté des artisans les plus liés à l’industrie de la guerre, c’est-à-dire ceux qui sont en charge de produire les chars et les armes. Le parallèle de la ŚS est plus cohérent, avec un adjectif parallèle à *manīṣiṇaḥ* au lieu de *tákṣaṇ-*. On peut comparer la structure de la strophe et le sentiment exprimé ici:

ŚS 6.54.3

sábandhuś cásabandhuś ca yó asmám̐ abhidásati |
sárvañ tām̐ randhayāsi me yájamānāya sunvaté ||

«Whoever, both related and unrelated, assails us—every such one mayest thou make subject to me, the sacrificer, the soma-presser.»

c. C'est également une plante qui effectue la subordination des ennemis potentiels dans le passage suivant :

RV 10.97.23 (ŚS 6.15.1, PS 19.5.13)

tvám uttamāsy ośadhe táva vṛkṣā́ úpastayaḥ |
úpastir astu sò 'smákam̐ yó asmám̐ abhidásati ||

«Du Kraut, bist das Oberste, die Bäume sind deine Untergebenen. Der soll unser Untergebener sein, der uns bedroht!» (G), «You are the highest, o plant. The trees are your subordinates. Let him be subordinate to us, whoever assails us» (J-B).

3.13.8. ab: seulement PS. cd: PS 3.13.7cd

upastir astu vaiśya	(8)
uta śūdra utāryaḥ	(8)
sarvāñs tām̐ parṇa randhaya-	(8)
-upastim̐ kṛṇu me janam̐ 8 13	(8)

Que le producteur soit subordonné,
et aussi l'esclave, et aussi l'Ārya.
Assujettis-les tous, ô Parṇa,
rends ces gens subordonnés à moi.

Let the producer be subordinate,
as well as the slave and the Ārya.
Subjugate them all, O Parṇa,
make the people subordinate to me!

utāryaḥ] Or, utārya K vaiśya] Ek1 J13 Ku1 V/153 K, vaiśyaḥ V/123 tām] Or, tvām K
janam] Or, dinām K

Ek2 omet cette strophe.

b. Normalement le *vaiśya* est lui-même Ārya, dans le sens où il appartient au peuple Ārya, si le terme est à prendre dans ce sens: si le terme désigne un membre des trois castes supérieures, le *vaiśya* y est encore inclus, aux côtés du *brāhmaṇa-* et du *kṣatṛiya-*. Ces trois classes formeraient un groupe séparé de celui des esclaves, qui n'appartiennent pas, du moins en théorie, au peuple Ārya. Il existe une tournure propre à l'AV qui oppose l'esclave et l'Ārya, et comme ici, d'autres groupes sont parfois énumérés avant :

PS 2.32.5 (ŚS 19.62.1)

priyañ mā kṛṇu deveṣu priyañ rājasu mā kṛṇu |
priyañ sarvasya paśyata uta śūdra utārye ||

«Mache mich beliebt bei den Göttern, mache bei den Königen mich beliebt, lieb jedem Betrachter, sowohl beim Śūdra, als auch beim Āriya» (éd. et trad. ZEHNDER 1999, p.88).

PS 8.6.8cd (ŚS 4.20.8cd)

tenāhañ sarvañ paśyāny uta śūdrā utāryam ||

«mit diesem werde ich auf jeden einzelnen schauen, sowohl Śūdra als auch Ārya» (éd. et trad. KIM 2014, p.55).

PS 9.10.5ab

tad id vadanty arthina uta śūdrā utāryāḥ |

«Über das [Gift] reden diejenigen, die [den Einsatz des Giftes] bezwecken, sowohl die Śūdras als auch die Āryas» (éd. et trad. KIM 2014, p.285).

ŚS 19.32.8ab (PS 11.12.8ab)

priyāñ mā darbha kṛṇu brahmarājanyābhyām śūdrāya cāryāya ca |

«Make me, O *darbhā*, dear to Brahman-and-Kshatriya, both to Śūdra and to Āryan.»

3.14. POUR LA CONCEPTION D'UN FILS

KauśS 35.3 emploie cet hymne en tant que ŚS 3.23 dans un rite visant la conception d'un fils, ce qui correspond exactement au contenu. La fécondité de la femme est ici représentée comme celle d'une vache et de la terre cultivée. En 2b, la pratique du tir à l'arc fournit une métaphore de la fécondation. Partout où l'homme géniteur apparaît, il est appelé «taureau».

Résumé (1) Les officiants («nous») déclarent ôter à la femme la cause de son infertilité. (2) On souhaite la conception et l'accouchement à terme d'un enfant mâle. (3) On exhorte la femme à accoucher de plusieurs enfants mâles à la suite du présent enfant. (4) On exhorte la femme à devenir enceinte grâce au sperme puissant du «taureau». (5) L'officiant déclare verser une oblation pour la conception, et évoque le bien que mère et fils se feront mutuellement. (6) On demande l'aide des herbes médicinales divinisées. (7) On exhorte l'homme à féconder la femme de son sperme puissant.

Métrique *anuṣṭubh*. On trouve une ligne aberrante d'onze syllabes sans cadence particulière en 5c.

3.14.1. ŚS 3.23.1

yena vehad babhūvitha	(8)
nāśayāmasi tad vayam	(8)
idañ tad anyatra t _u vad	(8*)
apa dūre ni dadhmasi	(8)

Ce par quoi tu es devenue stérile,
nous causons la perte de cela.
Maintenant nous le déposons ailleurs,
bien loin de toi.

That by which you've become infertile,
we get rid of that.
Now we set it down elsewhere,
far away from you.

idañ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, idañ **Ji3** anyatra] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**,
añnyatra **Ji3 [Ja Vā]** nāśayāmasi] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, nāśayāmaśi **Ji3**

ŚS 3.23.1

yéna vehád babhūvitha nāśáyāmasi tát tvát |
idáñ tád anyátra tvád ápa dūré ní dadhmasi ||

«By what thou hast become barren, that we make disappear from thee; that now we set down elsewhere, far away from thee.»

K n'a pour cette strophe que *yena veha dadhmasi*.

c. L'expression *anyatra tvat* se retrouve dans une strophe adressée à la mariée dans le rituel du mariage, attestée en RVKh 2.11.3 (à la fin du livre 5 du RV) et répétée dans certains Gr̥hyasūtra:

ĀpMP 1.4.9 à ĀpGS 2.5.2 (HirGS 1.19.7; JaimGS 1.20)

mā te gr̥hé nīśī ghóṣa [RVKh ghóra] úttḥād anyātra tvád rudatyáls sām víśantu |
mā tvám vikeśy ūra á vadhiṣṭhā jīvápatnī [RVKh -putrā] patiloké ví rāja
pásyantī prajāñ sumanasyámānām ||

«Puisse aucun bruit de toi ne s'élever dans la nuit! Que les pleureuses pénètrent ailleurs que chez toi. Puisses-tu ne pas frapper ta poitrine, les cheveux déliés. En tant qu'épouse d'un homme vivant, règne sur tous dans le monde de ton époux, en contemplant ta progéniture bienveillante.»

3.14.2. RVKh 2.10.1; ŚS 3.23.2; ĀpMP 1.12.9 à ĀpGS 3.8.13; ĀśvGS 1.13.6; HirGS 1.25.1; ŚāṅkhGS 1.19.6

ā te garbho yonim etu	(8*)
pumān bāṇa iveṣudhim	(8)
ā vīro atra jāyatām	(8)
putras te daśamāsyaḥ	(8)

Qu'un embryon vienne vers ta matrice,
un mâle, comme une flèche vers le carquois.
Qu'un héros vienne naître ici,
ton fils, au terme de dix mois.

Let an embryo come to your womb,
a male, like an arrow to a quiver.
Let a hero come to be born here,
your son, in ten months.

pumān] Ek1 V/123, pumāna Ek2 J13 Ku1 V/153 [Ja] iveṣudhim] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153, yiveṣudhīm J13 atra] Ek2 Ku1, 'tra Ek1 V/123 V/153, tra J13

ŚS 3.23.2

ā te yōniñ gārbha etu púmān bāṇa iveṣudhīm |
ā vīró 'tra jāyatām putrás te daśamāsyaḥ ||

«Unto thy womb let a foetus come, a male one, as an arrow to a quiver; let a hero be born unto thee here, a ten-months' son.»

K n'a pour cette strophe que *yāt te garbho yonim etu*.

a. L'association entre la fécondation et le maniement de l'arc se retrouve plus loin dans ce même *kāṇḍa*, en PS 3.39.5.

d. Le syntagme sous-jacent à l'épithète *dāśamāsya-* «qui appartient au dixième mois = qui naître au terme de dix mois» est attesté en RV 10.184.3d (répété fréquemment dans les Gr̥hyasūtra): *daśamé māsí sūtave* «pour accoucher au dixième mois».

3.14.3. ŚS 3.23.3; ŚāṅkhGS 1.19.7. ab: ṚVKh 2.10.3ab

pumāṁsaṁ putraṁ janaya	(8*)
taṁ pumān anu jāyatām	(8)
bhavāsi putrāṇāṁ mātā	(8*)
jātānāṁ janayāsi ca	(8)

Donne naissance à un enfant mâle!
 Qu'un mâle naisse à la suite de lui.
 Tu deviendras la mère de fils,
 de ceux qui sont nés, et [de ceux que] tu engendreras.
 Give birth to a male child!
 Let a male be born after him.
 You will become the mother of sons,
 the ones already born and [the ones] to whom you will give birth.

pumāṁsaṁ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, pumāsaṁ **Ji3** janaya] **Or**, jānaya (> janaya)
K taṁ] **Or**, tvaṁ **K** anu] **Or K**, [nu **Vā**] janayāsi] **Or K**, [janayāsi **Vā**]

ŚS 3.23.3

pumāṁsaṁ putraṁ janaya tām pumān ānu jāyatām |
 bhavāsi putrāṇāṁ mātā jātānāṁ janayāsi ca yān ||

«Give birth to a male, a son; after him let a male be born; mayest thou be mother of sons, of those born and whom thou shalt bear.»

d. Le *yān* de la ŚS rend explicite ce qui est sous-entendu par brachylogie dans la version de la PS. Voir aussi plus haut PS 3.3.3b *pūrvān jātān utāparān* «ceux qui sont nés avant et ceux qui naîtront plus tard».

3.14.4. ŚS 3.23.4; ṚVKh 2.10.5; ŚāṅkhGS 1.19.10; ĀpMP 1.13.3; ĀpGS 3.8.13; HirGS 1.25.1

yāni bhadrāṇi bījāṇy	(8*)
ṛṣabhā janayanti	(~7)
tais t _u vaṁ putraṁ vindasva	(8*)
sā prasū dhenukā bhava	(8)

Les belles semences que
 produisent les taureaux,
 avec celles-là, toi, obtiens un fils!
 En tant que telle, deviens une vache enceinte!
 The excellent seed that
 bulls generate,
 with that get yourself a son, you!
 As such, become a pregnant cow!

janayanti] **Or**, janayati **K** prasū] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, prasū **Ji3**

ŚS 3.23.4

yāni bhadraṇi bījāny ṛṣabhā janāyanti ca |

tāis tvām putrām vindasva sā prasūr dhēnukā bhava ||

«And what excellent seeds the bulls generate, with them do thou acquire a son; become thou a productive milch-cow.»

c. Le syntagme *putrām vind-* se rencontre encore deux fois dans la PS: 19.42.10c *taṁ tvām putrām vindasva* et 20.27.3c *yathā tvām putrām vindātai* «De sorte que tu obtiennes un fils».

d. On peut comparer PS 5.37.5d *putriṇīm imām prasvām kṛṇotu* «Let him make this [woman] pregnant with a son» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002, p.132).

3.14.5. ŚS 3.23.5; ĀpMP 1.13.1 à ĀpGS 3.8.13; HirGS 1.25.1. ab: ṚVKh 2.10.2ab

kṛṇomi te prājāpatyam	(8*)
ā garbho yonim etu te	(8)
vindasva putrām *nāri yas tubhyaṁ *śam asac	(11*)
cham u* tasmai tvām bhavā	(8)

Je fais [l'oblation] de Prajāpati pour toi.

Qu'un embryon vienne vers ta matrice!

Obtiens un fils, ô femme, qui pour toi sera bénéfique;
toi aussi, deviens bénéfique pour lui.

I perform Prajāpati's [oblation] for you.

Let an embryo come to your womb!

Get yourself a son, woman, who will be weal for you,
and for whom you will be weal.

*nāri yas (Bh.)] nārī yas **Or**, nārya **K** *śam asac cham u* (Bh.)] samutsasamu **Ek1 V/123**, samusatsamu **Ek2 Jī3 Ku1 V/153**, [sama asatsamu **Ma**], sam asakhyama **K**

ŚS 3.23.5

kṛṇómi te prājāpatyám ā yónim gárbha etu te |

vindásva tvám putrám nāri yás túbhyaṁ sám ásac chám u tásmai tvám bháva ||

«I perform for thee the [ceremony] of Prajāpati; let a foetus come to thy womb; acquire thou a son, O woman, who shall be weal for thee; weal also for him do thou become.»

a. L'épithète *prājāpatyá-* «ce qui relève de Prajāpati» s'applique à une grande variété de choses dans l'AV: d'un cadeau pour un hôte reçu en ŚS 9.6.28/PS 16.113.5; d'un objet sacrificiel offert dans le feu en ŚS 18.4.12-13/PS 18.77.2; des êtres vivants en ŚS 11.5.22/PS 16.155.2; de deux sections du seizième livre de la ŚS en ŚS 19.23.26; du Yajamāna figuré comme le treizième mois intercalaire en PS 6.12.4. L'interprétation de WHITNEY selon laquelle il s'agit ici du nom d'un rituel est vraisemblable, et le passage suivant montre qu'il s'agit plus précisément d'une oblation:

PS 5.37.7

yena devy aditir garbham ādadhe yena prajā asṛjata prajāpatiḥ |
tenāham asyai haviṣā juhomi yathā pumānsaṁ janayāti putram ||

«The [oblation] by which the goddess Aditi became pregnant, by which Prajāpati created the beings, with that oblation I offer for her sake so that she will give birth to a male, a son.»

Ce passage inclut un syntagme qui définit de manière plus précise le neutre substantivé *prājāpatyá-*. «Ce qui relève de Prajāpati» correspond à l'acte cosmique qui définit Prajāpati, à savoir, «émettre les êtres» (*prajāḥ sṛj-*). Cet acte cosmique est symbolisé par l'oblation, qui peut dans ce contexte être comparée à l'aspersion de sperme mentionnée en 7c. L'officiant cherche à créer une progéniture (*prajā-*) pour la femme en s'appropriant en quelque sorte l'action de Prajāpati.

c. La séquence **nāri yas* ressemble à la forme de génitif/ablatif *nāryas* lue en trois syllabes, d'où la leçon de **K**; **Or**, par hypercorrection, a un *-ī-* long qui suggère un nominatif. Pour la structure de la phrase, seul l'indicatif est vraisemblable.

La restitution de **śam asac cham u** correspond, comme celle de **nāri yas*, au texte de la ŚS. L'hésitation entre le nom *śam* et le préverbe *śam* dans **Or** et **K** s'explique facilement devant la forme de la racine *as-* «être» qui comporte une sifflante dentale authentique, et le premier *-a-* du subjonctif *asat* devenu *-u-* s'explique par l'anticipation de *śam u tasmai*. Le syntagme «*śam te/naḥ* + nom + *śam u* + nom précédé ou suivi d'une forme de la racine *as-* + nom» est fréquemment attesté dans le RV et dans l'AV (RV 7.35.2, 7, 8, 12=ŚS 19.10.2, 7, 8; ŚS 19.11.1=PS 12.16.2,7,8, 12.17.1; PS 18.4.9; ŚS 1.6.4, 14.1.40, 19.9.9), par exemple RV 7.35.2a *śám no bhágaḥ śám u naḥ śámso astu* «Que la fortune nous [soit] bénéfique, et que la louange nous soit bénéfique». La variante de ce syntagme attestée dans notre passage s'écarte du modèle par l'introduction d'une forme de *as-* dans la première partie du syntagme, et par une forme de *bhū-* dans la seconde.

3.14.6. ŚS 3.23.6

yāsām pitā parjan ₁ yo	(8*)
bhūmir mātā babhūva	(^7)
tās t _u vā putra _u vidyāya	(8*)
devīḥ prāv _u vant _u v oṣadhīḥ	(8)

Elles dont le père est Parjanya
et la mère est la terre,
que celles-là t'aident à obtenir un fils,
ces déesses, les herbes.

Those whose father is Parjanya
and whose mother is the earth,

let them, the divine herbs,
help you get a son.

parjanya] Or K, [paryanyo Vā] putravidyāya] Or K, [putraṁvidyāya Ma, putravidyāyā Vā]

ŚS 3.23.6

yāsām dyāuḥ pitā pṛthivī mātā samudrō mūlam vīrúdhām babhúva |
tās tvā putravidyāya dáivīḥ právantv óśadhayaḥ ||

«The plants of which heaven has been the father, earth the mother, ocean the root—let those herbs of the gods favor thee, in order to acquisition of a son.»

a. Normalement, comme dans le parallèle de la ŚS, les parents des herbes sont simplement le ciel et la terre (voir aussi PS 3.7.2 et 3.21.1), mais ici le père est Parjanya, dieu de l'orage. Sa pluie est la semence qui féconde la terre, produisant ainsi les plantes (voir RV 5.83).

3.14.7. seulement PS

yas te yonim ud iṅgayād	(8)
ṛṣabho retasā saha	(8)
sa ta ā siñcatu prajāṁ	(8)
dīrghāyuni śataśāradām 7 14	(8)

Celui qui secouera ta matrice,
le taureau avec son sperme,
qu'il émette ici, pour toi, une progéniture
qui aura une vie longue de cent automnes.

The one who will shake your womb,
the bull with his semen,
for you let him pour out progeny here
that will have a lifetime a hundred autumns' long.

iṅgayād] Or, iṅgayā K ṛṣabho] Or, vṛṣabho K ta ā] Or, tā K siñcatu] Or, [siñcantu
Ja Vā], siñcatu K dīrghāyuni] Or, dīrghāyoś K [Bar. -yuś]

a. Le thème de présent *iṅgáya-* «mettre en branle» apparaît dans des contextes liés à la naissance dans le RV, mais pour désigner les mouvements de l'enfant dans le ventre de la mère:

RV 5.78.7

yáthā vātaḥ puṣkarīṇīṁ samīṅgáyati sarvātaḥ |
evā te gárbha ejatu niráitu dásamāsyah ||

«Wie der Wind allerwärts den Lotusteich bewegt, so soll sich deine Leibesfrucht regen, sie soll zehn Monate alt herauskommen» (G), «As the wind sways a lotus-pond in every direction, so let your unborn child stir. Let him in his tenth month come out» (J-B).

On rencontre le verbe préverbé *úd-ing-* dans une strophe pour la fécondation de la terre:

RV 4.57.4-5

śunām vāhāḥ śunām nāraḥ śunām kṛṣatu lāṅgalam |
 śunām varatrā badhyantām śunām aṣṭrām úd ingaya || 4 ||
 śunāsīrāv imām vācaṁ juṣethām yád divi cakráthuḥ páyaḥ |
 tēnemām úpa siñcatam || 5 ||

«4. Zum Glück seien die Zugtiere, zum Glück die Männer. Zum Glück soll der Pflug die Furche ziehen. Zum Glück sollen die Riemen befestigt werden. Zum Glück schwinde die Gerte!

5. Śuna und Śīra! Habt an dieser Rede Gefallen! Das Naß, das ihr im Himmel bereitet habt, mit dem besprengt diese (Erde)!» (G).

«4. Prosperity (be) the draft-animals, prosperity the superior men; for prosperity let the plow till. For prosperity let the straps be bound; for prosperity brandish the goad.

5. O Prosperity and Plow, take pleasure in this speech here. When you have made milk in heaven, with it besprinkle this (earth) here» (J-B).

b. Voici un autre passage où l'homme qui rend une femme enceinte est qualifié de «taureau» :

ŚS 14.2.14 (PS 18.8.5)

ātmanváty urvárā nārīyām āgan tāsyaṁ naro vapata bījam asyām |
 sá vaḥ prañám janayad vaksāṅābhyo bíbhratī dugdhám ṛṣabhásya rétaḥ ||
 «[As] a soulful cultivated field hath this woman come; in her here, O men, scatter ye seed; she shall give birth to progeny for you from her belly, bearing the exuded sperm of the male.»

d. Cette formule est attestée au datif dans l'hymne précédent, en PS 3.13.4d.

3.15. CONTRE LE POISON, AVEC DES MOTTES DE TERRE

Cet hymne n'a pas de parallèle exact, mais est très similaire à PS 6.7, étudié en détail dans GRIFFITHS 2009, p.88-97. Comme PS 6.7, il doit accompagner la pratique médicale consistant à faire vomir une victime d'empoisonnement en lui faisant avaler des mottes de terre. Voir sous 6b pour un passage du KauśS qui décrit cette pratique.

L'hymne est bâti sur une suite de références mythiques. Comme GRIFFITHS (2009, p.90), je reproduis le résumé du mythe en question par KUIPER (1970, p.102): «In most versions it is said that the Creator god, Prajāpati, while roaming over the waters in the shape of the wind, sees the Earth and dives into the Waters in the shape of a boar. As such he brings the first beginning of the earth to the surface». Voici un passage examiné par KUIPER qui présente beaucoup de vocabulaire en commun avec notre strophe:

TS 5.6.4.2-3

āpo vā idām āgre salilām [comparer ici la strophe 4] āsīt, sā prajāpatiḥ puṣkaraparné [comparer les strophes 2-3] vāto [comparer la strophe 1] bhūtō 'lelāyat, saḥ pratiṣṭhām nāvindata, sā etād apānī kulāyam [comparer la strophe 4] apaśyat, tāsmimn agnīm acimuta, tād iyām abhavat, tāto vāi sā prāty atiṣṭhat.

«Waters were the world at first, the moving ocean; Prajāpati, becoming wind, rocked about on a lotus leaf; he could find no support; he saw that nest of the waters, on it he piled the fire, that became this (earth), then indeed did he find support» (trad. KEITH 1914, p.458).

J'ajoute un autre passage de la TS qui mentionne Prajāpati en tant que vent et en tant que sanglier:

TS 7.1.5.1

āpo vā idām āgre salilām āsīt. tāsmin prajāpatir vāyūr bhūtvācarat. sā imām apaśyat, tān varāhō bhūtvāharat.

«This was in the beginning the waters, the ocean. In it Prajāpati becoming the wind moved. He saw her, and becoming a boar he seized her» (trad. KEITH 1914, p.560).

Dans l'hymne étudié ici, les premiers hémistiches dans les strophes 1 à 4 s'adressent à la terre; le second hémistiche est un refrain qui réitère l'action rituelle du locuteur, celle de creuser la terre pour en extraire l'antidote au poison, les mottes à faire avaler. Les strophes 5 et 6 abandonnent les références mythiques et se concentrent sur l'action de creuser.

Résumé (1) Le vent en tant que taureau épouse la terre dans la mer. (2) Le sanglier creuse la terre sur un lotus. (3) Aditi sème la terre sur un lotus. (4) Le nid de la terre est dans la mer. (5) Les mottes de terre sont extraites à différents niveaux de profondeur. (6) On déclare être en possession des mottes de terre et ainsi disposer pleinement de leur pouvoir curatif.

Métrie *anuṣṭubh*.

3.15.1. ab: PS 19.40.13ab. cd: PS 6.7.4-6cd

yām tvā vāto _a varayad	(8*)
ārdranābhā maharṣabhaḥ	(8)
tasyās te viśvadhāyaso	(8)
viśadūṣaṇam ud bhare	(8)

Toi que le vent a choisie [pour épouse],
 en grand taureau dans [ton] nombril mouillé [=la mer],
 de toi que voici, qui nourris tout,
 j'extrais le destructeur du poison.

You whom the wind chose [to wed],
 as a great bull in [your] wet navel [=the sea],
 from you here, all-nourishing,
 I bring up the poison-destroyer.

varayad] **Ek2 Ji3 V/123 V/153**, vareyad **Ek1 Ku1**, varaya **K** ārdra] **Ek1 V/123**, ādra **Ek2 Ji3 Ku1 V/153 [Ja Ma]**, rārdra **K** tasyās] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, stasyās **Ji3 ud] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, ad **Ku1**

a. Le vent et le taureau (=le sanglier, *varāhā-*) mentionnés ici sont des formes prises par le dieu Prajāpati à différents moments du mythe cité dans l'introduction. L'idée du sanglier en tant que taureau semble reprendre le thème de la fécondation de l'hymne précédent; les connotations nuptiales du verbe *avarayat* vont dans le même sens.

Il n'est pas fait mention d'un thème de présent **varaya-* dans EWAia (ni sous VAR¹ ni sous VAR²), ni dans JAMISON 1983, ni dans JOACHIM 1978. Comme le note KULIKOV (2012, p.250-252), bien que **varaya-* ait été posé comme thème de causatif duquel serait issu le thème de passif *prā-varya-*, l'expression active qui est à la base de ce passif ne peut pas être un causatif, mais plutôt un «quasi-dénominal» issu de *pravarā-*, donc *prā-vṛ-* «accomplir le *pravarā* (action rituelle)».

Quant à *varaya-*, sans préverbe, ce thème apparaît dans les Gr̥hyasūtra dans le contexte du choix de l'épouse: ŚāṅkhGS *kanyām varayanti* «They ask the girl in marriage» (trad. OLDENBERG 1886, p.21), BaudhGS 3.16.13 *gaurīm vā varayet kanyām nīlam vā* «Il doit choisir une vierge blanche ou noire». La leçon de deux manuscrits, *vareyad*, témoigne de l'hésitation avec le thème *vareya-* «présenter sa demande de mariage», attesté en RV 10.27.11d *yā im vāhāte yā im vā vareyāt* «der sie heiraten oder der sie freien wird?» (G), «the one who marries her or the one who woos her?» (J-B). Au vu de ces données, je propose de voir en *varaya-* une formation liée au le mot *varā-* «prétendant», analogique et synonyme du thème *vareya-*.

Le parallèle en PS 19.40.13ab lit '*vārayad* dans l'édition de BHATTACHARYA, ce qui donne une cadence correcte, mais cette formation en *-āya-* sur *vṛ-* «couvrir» n'est attestée qu'au sens d'«empêcher» (voir JAMISON 1983, p.98), sens qui ne convient pas ici.

b. Le composé bahuvrīhi *ārdranābhi-* n'est pas attesté ailleurs. Le locatif ancien *nābhā*, de *nābhi-* «nombril, origine», figure de nombreuses fois avec *pr̥thivyāḥ* «de la terre» (RV 8×: 1.143.4, 2.3.7, 3.5.9, 3.29.4, 9.72.7, 9.82.8, 9.86.8, 10.1.6; ŚS 7.62.1, et à côté du locatif classique *nābhau* en 10.8.34 et 18.3.40; PS 3×: 3.15.1, 19.40.13, 20.9.6); le concept du «nombril de la terre» est donc bien établi. Une épithète de la terre «au nombril mouillé» serait logique ici, mais il faudrait restituer **ārdranābhīm̐* à l'accusatif comme épithète de *tvā* «toi». L'*anusvara* final pourrait facilement disparaître devant le *-m-* initial du mot suivant, mais le *-ā-* long est incontestable, et le dérivé thématique féminin **ārdranābhā-* est improbable à ce stade de la langue. On peut néanmoins mentionner les épithètes classiques de Viṣṇu «au nombril de lotus»: *abjanābha-*, *padmanābha-*, et possiblement, pour le védique, la forme *navanābham* en RVKh 4.11.7.

La terre est submergée dans la mer dans le mythe, mais il n'est pas nécessaire de voir en *ārdranābhā* une épithète de celle-ci. Les locatifs à la place de *ārdranābhā* dans des passages comparables dans la PS désignent la mer elle-même:

PS 6.7.1cd

suparṇaḥ pary avāpaśyat samudre bhūmim āvṛtām ||
«L'aigle a épié la terre cachée dans la mer.»

PS 6.7.2ab

yām suparṇaḥ paryapaśyad antar mahaty arṇave |
«[La terre] que l'aigle a épiée dans les grands flots.»

Le «nombril mouillé» désigne l'origine aquatique de la terre dans ce mythe, dans le sens qu'elle a été tirée hors de la mer primordiale par le sanglier qui a «creusé» dans les eaux. En ŚS 7.62.1/PS 20.9.6, le feu, Agni, est «caché dans le nombril, sur la terre»: *ayām agnīḥ...nābhā pr̥thivyām nīhitaḥ*. C'est sans doute une manière de faire référence à Agni dans les eaux (voir plus haut PS 3.12.1, par exemple). Voir en outre KUIPER 1970, p.103, sur les *ādrā yónayaḥ* «matrices humides» d'Agni dans le contexte de ce mythe de la terre. Le mot *yóni-* «matrice, lieu d'origine» peut être considéré comme un synonyme de *nābhi-*. La terre est appelée «la matrice de la mer» dans le passage suivant de la PS, qui raconte le même récit mythique que celui dont il est question:

PS 9.11.13-14

māhīn̐ yonīn̐ samudrasyānvavindan ṛtāyavaḥ |
tām devā guhyām āsmān̐ samudrāc cid ud ābharan || 13 ||
samudrāc cid udābhṛtya tām u puṣkara ā dadhuḥ |
asyāḥ pr̥thivyā devyāś cakṣur ākāśyam asi viśadūṣanam || 14 ||
«13. The gods, followers of order, found out the great womb of the ocean: they brought it up from the ocean, [where it was] residing in secret.
14. Having brought it up from the ocean, they placed it on a lotus: of this Goddess

Earth, you are the atmospheric (?) eye [cf. also PS 3.28.5, A.G.] that spoils poison»
(trad. GRIFFITHS 2009, p.92).

La terre était donc cachée dans le «nombril humide» qu'était la mer; le sanglier l'a «creusée» et posée sur un lotus. Qu'*ārdrá-* puisse s'appliquer à la mer va de soi: RV 1.116.4c *samudrásya dhánvan ādrásya pāré* «an den Strand des Meeres, an das Ufer des Nasses» (G), «(you carried him) on the wasteland of the sea, at the far shore of the watery (sea)» (J-B).

3.15.2. seulement PS

yāñ tvā varāho akhanad (8*)
ekasminn adhi puškare (...) || (8)

Toi que le sanglier a creusée
sur le lotus unique...

You whom the boar dug up
on the only lotus...

yāñ] Or, yās K akhanad] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, 'khanad V/123 [Ma], śanad K

a. Sur le sanglier et sa connexion avec le dieu Viṣṇu, voir la discussion dans GRIFFITHS 2009, p.90-91.

b. Quant au lotus, voir le passage de la TS cité dans l'introduction, et la description plus linéaire en PS 9.11.14 citée sous 1b.

c. Les manuscrits omettent le second hémistiche, qui constitue le refrain jusqu'à la strophe 4.

3.15.3. seulement PS

yāñ t_uvāditir avapad (8*)
bījavāpam adhi puškare (...) || (9^A)

Toi qu'Aditi a semée sur le lotus,
[toi] en qui on sème les graines...

You whom Aditi sowed on the lotus,
[you] in whom seeds are sown...

avapad] Or K, [apapad Ja Ma, apavad > apapad Vā]

a. Pour autant que je sache, la déesse Aditi ne joue aucun rôle dans ce mythe. Aditi est elle-même identifiée parfois à la terre comme déesse mère: voir PS 16.50.10a *bhūmir mātāditir no janītram* «Notre mère est la terre, notre génératrice est Aditi». Il semble que cette strophe se concentre sur la fécondité de la terre comme source des plantes nourrissantes et médicinales, plutôt que sur le récit mythique, qui n'est rappelé que par la mention du lotus de la strophe précédente. La personne qui sème la terre serait plutôt le ciel

masculin qui pleut sur la terre et la féconde, mais Aditi est aussi identifiée au ciel depuis le RV: 1.89.10a *áditir dyáur áditir antárikṣam* «Le ciel est Aditi, l’espace intermédiaire est Aditi». Elle est en outre généralement présente dans le contexte de la fécondation:

PS 6.10.3

karkyā yonim saimmanaso 'bhi gāvaḥ prajāñ dhitsanto vṛṣṇaś caranti |
 sā na aítv aditir víśvarūpābhi krandanti bhuvanāny enām ||
 «The bulls single-mindedly [shout] at the womb of the white cow, the studs are always
 eager to produce offspring. Let her come to us as glittering Aditi. The creatures are
 lowing at her» (éd. et trad. GRIFFITHS 2009, p.123).

Voir aussi PS 5.37.7a (hymne pour la conception comparable à PS 3.14) *yena devy aditir garbham ādadhe* «Ce par quoi la divine Aditi est devenue enceinte». Curieusement, Aditi est aussi le sujet du verbe *vap-* «raser» dans un hymne pour le rite de tonsure: PS 19.17.15a/ŚS 6.68.2a *aditiḥ śmaśru vapatu* «Qu’Aditi rase la barbe».

b. Le mot *bījavāp-* est un hapax, et le second membre *vāp-* l’est aussi, mais le syntagme *bījam vap-* «semer la semence» est bien attesté dès le RV. Il existe un mot comparable, *baijavāpi-*, attesté en MS 1.4.7 (*tā bāijavāpayo vidām akran*) et en ĀpŚS 24.8.14 (nom propre d’un groupe de personnes). Je traduis *bījavāp-* par «en qui on sème des graines», selon le syntagme correspondant attesté en RV 10.85.37b (au sujet de l’épouse): *yáśyām bījam manuṣyā vāpanti* «in die die Menschen den Samen säen» (G), «(she) in whom humans scatter their seed» (J-B).

Le sens de cette strophe est énigmatique, mais devient compréhensible si on la compare à la strophe précédente, car les deux jouent sur des références à deux niveaux, mythique et rituel. En 15.2, le sanglier creuse pour trouver la terre, tandis que l’homme creuse dans la terre pour trouver les mottes employées dans le remède; ici Aditi «sème» la terre dans le lotus (=elle la place sur un lotus), tandis que l’homme sème des graines dans la terre pour obtenir des fruits.

3.15.4. PS 6.7.5. b: PS 3.3.4b, 6.7.2b,5b, 16.85.2b,6b; ŚS 3.6.3b, 11.8.2b,6b; VS 23.63b; ĀpŚS 10.9.5b; ŚāñkhŚS 16.7.1b

yasyāḥ kulāyañ salile	(8*)
antar mahat;y arṇave	(8)
tasyās te víśvadhāyaso	(8)
viśadūṣaṇam ud bhare	(8)

Toi dont le nid est dans l’élément salé,
 dans les grands flots... de toi que voici, qui nourris tout,
 j’extraits le destructeur du poison.

You whose nest is in the salty [sea],
 inside the great wave... from you here, all-nourishing,
 I bring up the poison-destroyer.

antar] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, 'ntar V/123 [Ma] tasyās] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153 K, stasyās Ji3 ud bhare] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, om. V/123 V/153 [Ma]

a. Sur le nid, voir l'introduction et GRIFFITHS 2009, p.93-4. Prajāpati place le feu du culte sur le «nid», un endroit stable au milieu des eaux, qui est sans doute identique dans sa fonction au lotus des strophes précédentes. Ce nid devient la terre.

3.15.5. seulement PS

ut te bhara uttamāyā	(8*)
adhamāyās ta ud bhare	(8)
un madhyamān madhyame tad	(8*)
viṣadūṣaṇam ud bhare	(8)

J'extrait de toi, en ton sommet,
en ton point le plus bas, de toi j'extrait,
j'extrait cela du point le plus médian au milieu,
j'extrait le destructeur du poison.

I bring [it] up from you at your highest point,
up from you at your lowest point,
up from the midmost point in the middle,
this poison-destroyer I bring up.

bhara] Or, bharad K ta ud] Or, tūd K un madhyamān] Or, anu madhyā K tad] Or,
tava K ud bhare] Ek1 Ek2 Ku1 Ji3 K, om. V/123 V/153 [Ma]

a. Les mottes sont sans doute extraites à différents niveaux de profondeur dans le sol, mais l'expression stylistique ici doit aussi représenter la totalité de l'action, comme on le voit dans la strophe suivante, ainsi que dans le passage suivant :

ŚS 5.13.2

yāt ta āpodakam viṣam tāt ta etāsv agrabham |
gṛhṇāmi te madhyamam uttamam rāsam utāvamam bhīyāsā neśad ād u te ||
«What waterless poison is thine, that of thine have I seized in these; I seize thy midmost,
thine upmost juice; also may thy lowest then disappear for fright.»

c. La tournure répétitive ici, si on tient compte du fait que *madhyamā-* est originellement analogue à un superlatif, est similaire à celle de *tavāsas tāvīyas-* «plus fort que le fort» (RV 6.20.3, 7.100.3, 10.83.3, et RV 2.33.3 *tavāstamas tavāsām* «le plus fort des forts»).

3.15.6. seulement PS

agrabham sam agrabham	(7~)
ubhāv antau sam agrabham	(8)

divāś ca pṛthivyaś ca (8*)
 viṣadūṣaṇam ud bhare || 6 || 15 || *anuvāka* 3 || (8)

J'ai saisi, j'ai saisi ensemble,
 j'ai saisi ensemble les deux extrémités,
 du ciel et de la terre,
 j'extrahis le destructeur du poison.

I have grasped, I've grasped together,
 both ends have I grasped together.
 From the sky and from the earth,
 I bring up the poison-destroyer.

agrabham] **Or**, *om.* **K** pṛthivyāś] **Or**, pṛthivyāś > vīś **K**

a. On saisit la totalité de la motte de terre, et aussi la totalité de l'univers, pour s'approprier de leur puissance. Dans le parallèle PS 6.7.7d, on saisit plutôt des noms (voir plus haut PS 3.9.7): *aham nāmāni jagrabha* «I have seized the names» (GRIFFITHS 2009, p.95). La progression du premier hémistiche, où des éléments sont successivement ajoutés au même élément de base, rappelle la progression des noms des destructrices du poison en PS 3.9.6a.

b. Les deux extrémités pourraient désigner les deux flèches avec lesquelles on remue la préparation à faire avaler par la victime d'empoisonnement :

KauśS 28.3

sainpātavaty udapātra ūrdhva-phalābhyām digdhābhyām mantham upamathya
 rayidhāraṇāpiṇḍān anvṛcaṁ prakīrya chardayate ||

«In the water-vessel with the remnants of clarified butter, having stirred the mantha by means of two arrows (whose points) have been smeared with poison and whose points are upwards, (and then) having broken (into that mantha) lumps of earth, after the recitation of every verse, (he) makes (the patient) vomit (by making him drink that mantha)» (trad. BAHULKAR 1994, p.152-156).

Voir aussi KauśS 25.7, 31.26, 32.6-7.

3.16. CONTRE LE SERPENT, AVEC PAIDVA

Cet hymne figure uniquement dans la PS. Il commence par trois courtes formules en prose, qui évoquent trois ennemis du serpent: le cheval Paidva, Soma, et enfin la formule efficace qui n'est autre que le présent hymne. Dans la seconde moitié de l'hymne, métrique cette fois, il est nécessaire de garder à l'esprit l'arrière-plan mythique du combat d'Indra contre Vṛtra et Vala si l'on veut comprendre le sens des phrases elliptiques. Certaines parties sont très denses et énigmatiques, avec des changements de personne soudains. Parfois, une série de formes verbales à la même personne doit être comprise en sous-entendant des sujets différents même si pas marqués. Le poète joue sur les attentes de l'auditoire pour brouiller les sujets des diverses actions exprimées, dans le but de faire du serpent l'auteur de sa propre destruction. La figure de Paidva ouvre et clôt l'hymne.

Résumé (1) On s'adresse à Paidva. (2) On s'adresse au serpent ennemi de Soma. (3) On s'adresse au serpent ennemi de la formule. (4) La formule permet de transformer le serpent en Indra, et de le forcer ainsi à tuer son propre aïeul Vṛtra, ce qui entraîne l'impossibilité pour les serpents d'exister dans le futur. (5) La formule permet de détruire le serpent et de le vider de tout venin efficace. (6) Prise de parole du cheval Paidva qui s'adresse au serpent et contre-attaque.

Métrique Strophes 1 à 3 en prose, 4 à 6 *anuṣṭubh*.

3.16.1. seulement PS

paidvo (')si pṛtanāyuh svāhā || (P)

Tu es Paidva le combattif, salut!

You are Paidva the battle-seeker, hail!

(')si| si (Bh.) Or K pṛtanāyuh| Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, pṛtanāya Ji3, pṛtanāyu K

a. Le dérivé *paidvá-* «appartenant à Pedu» apparaît deux fois dans le ṚV (1.116.6, 9.88.4); c'est le nom d'un cheval tueur de serpents donné à Pedu par les Ásvin. Pour un résumé de son rôle dans le ṚV avec références aux passages concernés, voir MACDONELL 1897, p. 149. Le mythe est raconté brièvement dans la première occurrence:

ṚV 1.116.6

yám aśvinā dadáthuḥ śvetám áśvam agháśvāya śásvad it svastí |

tád vān dātrám máhi kīrtényam bhūt paidvó vājí sádám íd dhāvyo aryáḥ ||

«Das weiße Roß, daß ihr Ásvin dem Schlechtberittenen gabt—ein dauerndes Glück—dies euer großes Geschenk ist zu rühmen, das Peduroß ist für einen hohen Herrn stets anzurufen» (G), «O Ásvins, the white horse that you gave to (Pedu), whose horse was bad, to be everlasting well-being (for him)—that great gift of yours is to be famed. The racehorse of Pedu is ever to be called upon by the stranger» (J-B).

Pour l'occurrence de RV 9.88.4, voir sous la strophe 2.

Toutes les occurrences de *paidvá-* dans la ŚS figurent dans un seul hymne contre le poison, ŚS 10.4 (=PS 16.15-17). BAHULKAR (2014) a examiné cet hymne dans sa conférence «From Myth to Ritual: The Horse of Pedu and the Remedy for Removing Snake's Poison», et a avancé la possibilité d'un arrière-plan mythique reliant le soleil, les Aśvin, Soma et Indra. BAHULKAR propose qu'Indra et Paidva sont assimilés l'un à l'autre, et note qu'en PS 16.16.7, *paidvá-* remplace le mot *indra-* du parallèle ŚS 10.4.17. De même, ici en PS 3.16.4, quelqu'un qui n'est pas nommé portera atteinte à l'embryon du serpent. Étant donné le rôle de Paidva dans l'hymne, il doit s'agir de ce même cheval, mais la phraséologie suggère aussi Indra. Il est possible que le fait de ne pas nommer le sujet serve à maintenir cette identification implicite entre Paidva et Indra.

Dans la PS, on trouve encore quelques attestations du mot *paidvá-* sans parallèle, toujours dans des hymnes contre le poison (PS 8.7.7, 13.3.9, 13.4.3, 4, 6):

PS 8.7.7ab, f

sahaḥ sākam̐ paidvenogreṇa vacasā mama |

...tān sarvāṃ arasāṃ akaḥ ||

«Die Kraft hat zusammen mit Paidva, von meinem gewaltigen Wort begleitet...all diese [Schlangen] hat die Kraft unschädlich gemacht» (éd. et trad. KIM 2014, p.55-56).

PS 13.3.9 est une variation de ŚS 10.4.7/PS 16.15.7. En PS 13.4, Paidva reçoit l'épithète surprenante de *aśvamātar-* «mère des chevaux» (le mot *paidva-* est clairement masculin):

PS 13.4.4ab

yadā paidvo 'śvamātā krandenāhīn apāvapat |

«Quand Paidva, mère des chevaux, a dissipé les serpents de son hennissement.»

Sur trente occurrences de *svāhā* dans le RV, une seule figure en fin de *pāda*, en RV 3.32.15a. Par contre, cette interjection est courante dans l'AV, par exemple en ŚS 5.26, hymne qui lui aussi a la particularité d'être partiellement non métrique, avec *svāhā* dans chacune des douze strophes, la plupart du temps en fin de *pāda* ou de ligne. Voir aussi les «Prosaformel» de PS 2.29 et 2.43-51 (titre adopté dans l'édition de ZEHNDER 1999).

3.16.2. seulement PS

somam ahiṃsīḥ somahiṃsito (')si svāhā ||

(P)

Tu as blessé le Soma, tu es blessé par le Soma, salut!

You hurt Soma, you are hurt by Soma, hail!

somam| Or, soma K ahiṃsīḥ| Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, ahiṃsīm J13, hiṃsīs K hiṃsīto| Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, hīsīto J13 (')si| si Or K

a. On ne s'adresse vraisemblablement plus à Paidva ici, mais au serpent ou à son venin. «Soma» doit être une manière de désigner à la fois Paidva et Indra, car Soma leur est comparé dans le ṚV :

ṚV 9.88.4

índro ná yó mahá kármāṇi cákrir hantá vṛtráṇām asi soma pūrbhít |
paidvó ná hí tvám áhināmnām hantá víśvasyāsi soma dásyoḥ ||

«Wie Indra, der ein Vollbringer großer Taten, bist du der Töter der Feinde, der Burgenbrecher, Soma. Wie das Paidva(roß) bist du ja ein Töter all dessen, was Schlange heißt, du bist ein Töter jedes Dasyu, o Soma» (G), «You, who like Indra are a doer of great deeds, are a stronghold-splitting smiter of obstacles, Soma. Because, like Pedu's (horse), (you are the smiter) of those with serpents' names, you are the smiter of every Dasyu, Soma» (J-B).

L'attaque et la contre-attaque décrites évoquent l'idée d'un combat entre le cheval Paidva et le serpent, mais la présence du mot Soma transpose le combat entre deux animaux en un combat entre deux substances: l'antidote végétal contre le venin. Soma est invoqué conjointement avec l'emploi de plantes médicinales (voir plus haut PS 3.13.4a), et les plantes qui servent d'antidote contre le venin peuvent être assimilées au cheval mythique Paidva sur la base de leur pouvoir commun contre les serpents. Le nom *paidva-* s'emploie au neutre pour désigner l'antidote végétal contre le poison en KauśS 32.20-21, qui fait usage de ŚS 10.4, le seul hymne de la ŚS où Paidva apparaît. Il y est prescrit d'insérer du «*paidvam*» broyé dans la narine droite du patient (32.21). Le nom du cheval devient dans le rituel le nom d'une substance également utile contre le venin de serpent.

3.16.3. seulement PS

brāhmaṇam ahiṁsīr brahmahiṁsito (')si svāhā || (P)

Tu as blessé celui qui connaît la formule, tu es blessé par la formule, salut!

You hurt the formula-knower, you are hurt by the formula, hail!

brāhmaṇam] Or, vrahmaṇam K brahma] Ek1 Ji3 V/123 V/153 K, bahmaṇā Ek2,
brahmama Ku1, vrahma K (')si] si (Bh.) Or K

a. Comme dans la strophe précédente, il y a ici un jeu de mots: le brahmane, connaisseur des formules, peut être la victime du venin de serpent, mais il saura par la formule détruire ce venin.

3.16.4. seulement PS

nābhūd ahir bhrūṇam ārad (8*)
ahir adrim arasāvdhīt | (9^A)
viśasya brahmaṇām āsīt (8*)

tato jīvan na mokṣase ||

(8)

Le serpent n'est pas advenu. [II] a attaqué le fœtus.
Le serpent a frappé la pierre, les [poisons] sans suc.
[II] appartenait aux formules contre le poison —
tu n'espères pas t'échapper vivant de cela.

The snake has not come into being. It has attacked the fetus.
The snake has struck the mountain, the sapless [poisons].
It belonged to the formulas against poison —
you have no hope of escaping alive from that.

ahir] Or K, [ahi Ma] bhrūṇam] Or K, [bhrīṇam Vā] ārad] Or, ānm K adrim] Ek1
Ek2 Ku1 V/123 V/153, adrīm Ji3, agnim K arasāvadhī] Or, arasāvadhī K jīvan]
V/153 K, jīvaṁ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123

Voir l'analyse de cette strophe plus haut, chapitre II.5.2.3.

a. Le syntagme *bhrūṇām ṛ-* «atteindre l'embryon/le fœtus» est ailleurs employé à propos d'une attaque contre un fœtus. À l'aoriste dans notre strophe, la racine *ṛ-* se retrouve au participe parfait féminin *ārúṣī-* en RV 10.155.2b, hymne dirigé contre le démon femelle Sadānuvā: *sārvā bhrūṇāny ārúṣī* «die alle Leibesfrüchte beschädigt hat» (G), «having assailed all fetuses» (J-B). On rencontre la même expression avec le thème de causatif *arpaya-*: sur ce causatif, voir ZEHNDER 1999, p.184, au sujet de PS 2.85.1cd *amuṁ bhrūṇāny arpaya svayaṁ pāsāṁ ny āyati* «Fais que “X” s'attaque à [ses propres] fœtus! Il vient se faire ligoter de lui-même» (ZEHNDER «lass den N.N. (seine eigene) Brut treffen»). Il y a encore deux occurrences de *arpaya-* dans la PS: PS 17.14.4ef *sadānvā brahmaṇas pate paro bhrūṇāny arpaya* «Ô maître de la formule, fais que les Sādānuvā s'attaquent ailleurs aux fœtus». SELVA (2019, p.79) traduit différemment: «O Brahmaṇaspati, pierce the Sādānuvās [to drive them away] away from the embryos», mais PS 2.85.1c montre clairement la construction du syntagme avec causatif et double accusatif. L'emploi de l'adverbe *paras* «au loin, ailleurs» est une manière de souhaiter que les démons s'attaquent aux fœtus d'autrui plutôt que ceux du locuteur. Voir la dernière occurrence PS 19.39.9cd *sapatnīm brahmaṇas pate paro bhrūṇāny arpaya* «Ô maître de la formule, fais que la rivale s'attaque ailleurs aux fœtus». Ce syntagme n'est pas attesté dans la ŚS.

c. BHATTACHARYA note la suggestion de son père Durgamohan BHATTACHARYA qui proposait de lire *brahma nāmāsīt* «le nom du poison était la formule» ou bien «il était nommé/de fait (*nāma* adverbe) une formule contre le poison»; la cérébralisation serait une ancienne erreur commune aux deux branches manuscrites. Cette solution donne un sens qui participe du même genre de renversement des attentes et qui peut être comparée à RV 10.97.9a *iṣṅtīr nāma vo mātā* «Votre mère est “guérisseuse” de nom», mais je préfère laisser intact le génitif pluriel neutre de *brahmāṇ-* «formule», parce que la phrase a un sens si l'on considère que le sujet est le serpent comme dans le

premier hémistiche. En outre, il n’y a aucune occurrence du syntagme *nāmāsīt* dans le corpus védique, tandis que le syntagme «génitif en *-ānām + āsīt* est bien attesté dans le ŚB (1.5.9.2, 1.7.2.24-25, 2.5.4.10). Le sens revient au même avec ou sans correction: le serpent devient lui-même formule.

d. Le *tataḥ* est neutre par attraction avec le neutre *bráhman-*. Le *tataḥ* renvoie donc à [*yad*] *brahmaṇām*: «Tu n’espères pas t’échapper de cette [formule, celle qui] appartenait aux formules contre le poison», même si dans le *pāda* précédent, le sujet présent à l’esprit était le serpent (mot masculin), comme il est expliqué plus haut. La structure «*yád- āsīt...tád-...*» est bien attestée dès le RV:

RV 10.129.3cd

tuchyénābhv āpīhitān yád āsīt

tāpasas tán mahinājāyatāikam ||

«Das Lebenskräftige, das von der Leere eingeschlossen war, das Eine wurde durch die Macht seines heißen Dranges geboren» (G), «What existed as a thing coming into being, concealed by emptiness — that One was born by the power of heat» (J-B).

Elle se rencontre encore deux fois dans la PS, dans ce même livre 3:

3.23.2cd

yad vairahatyam uta bhīmam āsīd

viśve devā apa⁺ tat plāvayantu ||

«Ce qu’il y a eu de meurtrier et de terrible, que tous les dieux le fassent couler au loin.»

3.28.3a...c

yaḥ premā preṇyām āsīd...tasmād adhi śrutān mama

«L’amour qui a été dans la partie [de moi] qui sert à l’amour...de là [vient] ma gloire.»

Quant à *mokṣase*, il s’agit d’une forme du thème de présent secondaire *mókṣa-*, de la racine *muc-* «libérer» à élargissement *-s-* avec valeur volontative (voir TICHY 2006, p.90-91 et 318, «freikommen wollen»), attesté aussi en KS 11.6 dans le participe présent moyen *mókṣamāṇa-* («sich befreiend; sich zu befreien suchend» selon GOTŌ 1987, p.246; voir aussi GOTŌ 2013, p.114): *ta enam baddhā mokṣamāṇā avagamayanti* «Attachés, en cherchant à se libérer, ils font comprendre à celui-ci...». ĀśvŚS 4.11.6b atteste la même tournure, mais avec le désidératif normal de *muc-* à la place, *tvayā baddho mumukṣate* «Attaché par toi, il cherche à se libérer». Les deux formes sont mises en parallèle en Kāśikāvṛtti à Aṣṭādhyāyī 7.4.57; voir RENOU 1966, p.344: *mokṣate/mumukṣate* «il veut être libéré». Voir aussi dans le charme d’amour PS 3.28.2b: *nāha mokṣate* «il ne cherche même pas à se libérer».

3.16.5. seulement PS

uṣṭo_a hiḥ samuṣṭo *_ahir

(8*)

nirdhīto arasaḥ kṛtaḥ |

(8)

viṣasya brahmaṇām āsīt (8*)
tato jīvan na mokṣase || (8)

Le serpent est brûlé, entièrement brûlé en fait,
purgé, rendu sans suc.

[II] appartenait aux formules contre le poison —
tu n’espères pas t’échapper vivant de cela.

The snake is burnt, all burnt up in fact,
sucked out, made sapless.

It belonged to the formulas against poison —
you have no hope of escaping alive from that.

hiḥ] Ek2 V/153, hi Ji3 Ku1 V/123 K, ahiḥ Ek1 *hir] hi (Bh.) Or K, [hiṁ Vā] nirdhīto]
Or, nirvīto K, [> nirdīto Ja] arasaḥ] Or, rasaḥ K, [rasaḥ Ma] jīvan] V/153 K, jīvaṁ
Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 mokṣase] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, sokṣase Ku1

a. Les manuscrits n’ont que *hi* à la fin du *pāda*, mais la particule *hī* ne se rencontre jamais dans cette position. La chute de la finale *-r* en sandhi devant le *ni-* du mot suivant est très courante dans les manuscrits de l’Odisha; on en compte cinq exemples dans la liste de KIM: 1.15.2b *vadhūni* pour *vadhūr ni*; 2.4.4b *yone nir* pour **yoner nir*; 4.18.5ab *agninir-* pour *agnir nir-*; 8.14.4d *kavi nīś* pour *kavir nīś*; 20.18.9ab *pado nir* pour *pador nir*.

b. La leçon *nirvīto* de **K** résulte d’un erreur graphique; *-rvī-* et *-rdhī-* étant presque identiques en śāradā. La racine *dhā-* «sucer» ne se rencontre jamais dans le RV avec le préverbe *nīs*, mais elle est attestée exclusivement avec ce préverbe dans la ŚS: ŚS 9.5.23 *nā majjñō nir dhayet* «he should not suck out its marrow»; 9.8.18 *yā majjñō nirdhāyanti* «They that suck out the marrow». On trouve aussi le participe passé passif *dhītā-* sans préverbe dans un hymne contre le poison, où il est employé pour désigner l’action d’un animal venimeux qui soit mord, soit suce sa victime:

ŚS 7.56.3

yāto daṣṭāṁ yāto dhītāṁ tātas te nīr hvayāmasi |
arbhāsya tṛpradaṁśīno maśākasyārasāṁ viṣām ||
«Whence bitten, whence sucked—thence do we call [it] out for thee; of the petty, hastily-
biting (?) stinging insect the poison [is] sapless.»

c. Pour ce second hémistiche qui constitue un refrain, voir la strophe précédente.

3.16.6. seulement PS

punar dadāmi te viṣaṁ (8)
pūrvapadyam id āriṭha | (8)
māṁ dadaśvān manyase (7?)

mayā daṣṭo na mokṣase || 6 || 16 || (8)

Je te redonne ton poison.
 Tu n’as atteint que le pied de devant.
 Tu crois m’avoir mordu!
 Mordu par moi, tu n’espères pas t’échapper.
 I give you back your poison.
 You’ve only reached the forefoot.
 You think you’ve bitten me!
 Bitten by me, you have no hope of escaping.

dadāmi te| Or, dadāti me K id āriṭha| Or, udāhṛta K mān| Ek1 Ek2 V/123 K, mā
 Ji3, mān Ku1 V/153 dadaśvān| Or K, [dadasvān Vā] manyase| Ek2 Ji3 Ku1 V/123
 V/153, manyasen Ek1, sanyase K mokṣase| Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, mokṣa Ek2

b. Pour le mot isolé *pūrvapadya-*, on peut comparer *pūrvapāda-* «pied antérieur», toujours dit des deux pattes de devant d’un quadrupède, souvent au duel, et parfois en opposition à *aparapāda-* «pied postérieur» :

PS 17.35.6

yāv asya pūrvapādau tau pūrvapakṣau |
 yāv +aparapādau tāv aparapakṣau ||
 «His two front legs, they are the two first halves; his two hind legs, they are the two latter halves» (éd. et trad. SELVA 2019, p. 289; commentaire grammaticale p. 224).

De même, *pūrvapadā-* en MS 3.10.1: *dākṣiṇasya pūrvapadāsya* «de la patte de devant droite». On peut donc supposer que le locuteur de la présente strophe est le cheval Paidva de la première strophe, qui s’adresse ici au serpent. En effet, ce dernier est censé écraser les serpents de ses sabots avant et arrière :

ŚS 10.4.3ab

āva śveta padā jahi pūrveṇa cāpareṇa ca |
 «Smite down, O white³⁵⁰ one, with the foot, both the fore and the hind.»

c. L’illusion dont est victime le serpent au sujet de sa propre puissance est un trait caractéristique de Vṛtra :

ṚV 2.11.2cd

āmartyam cid dāsām mānyamānam āvābhīnad ukthāir vāvṛdhānāḥ ||
 «Den Dāsa, der sich sogar für einen Unsterblichen hielt, hiebst du herunter, durch die Loblieder aufgerichtet» (G), «You cut down the Dāsa [=Vṛtra], even though he thought he was immortal, when you became strong through the hymns» (J-B).

ṚV 3.32.4 est comparable.

³⁵⁰ Paidva est souvent qualifié de *śvetā-* «blanc.»

3.17. POUR GUÉRIR DES BLESSURES DE COMBAT

Cet hymne est une création de la PS, même si quelques parallèles partiels sont décelables par endroits. Le contenu suggère qu'il s'agit de traiter les blessures (3, 5) accompagnées de fièvre ou d'inflammation (5) d'un guerrier inconscient (3, 6). Dans la strophe 5, il est question de remettre en place les os d'un crâne et de soigner un cœur percé par un projectile. Il est difficile de concevoir la survie d'un patient atteint par des blessures d'une telle ampleur; peut-être évoque-t-on ici le pire pour mieux souligner la guérison probable d'une blessure moins grave mais comparable.

La blessure à la tête pourrait aussi bien provenir d'un coup de massue que d'une flèche, mais étant donnée l'importance des projectiles dans l'AV, il s'agit probablement d'un hymne spécialisé dans les blessures causées par des flèches. En outre, il semble qu'une flèche prise dans le crâne ne soit pas létale, tant qu'elle n'atteigne pas le cerveau³⁵¹. Avant d'être soignée, une telle blessure entraîne l'inconscience et de la fièvre à cause de la compression cérébrale (THOMAS 1997, p.426), deux symptômes mentionnés dans cet hymne. La plupart des cas de décès suite à une blessure par flèche, quelle que soit la partie du corps touchée, sont plus précisément dus à l'infection qui en résulte (SHEREEN *et al.* 2018, p.2), celle du tétanos entre autres (voir l'hymne PS 3.7 contre tétanos plus haut). Cela expliquerait de manière générale l'attention prêtée dans la strophe 5 à l'inflammation.

Le traitement comprend trois aspects: l'emploi d'une herbe médicale, un acte chirurgical, l'emploi d'eaux considérées comme curatives. L'hymne s'ouvre et se termine par des références aux eaux.

Résumé (1) Éloge de l'herbe qui sera la source du remède, avec mention du lien que ses racines entretiennent avec l'eau (souterraine). (2) Louange du médecin aux origines guerrières. (3) Exhortation de retour à la vie du patient suite à la réparation des dommages physiques. (4) Prière pour le libérer des affections envoyées par les dieux. (5) Prière pour remédier aux blessures à la tête et au cœur, ainsi qu'à la fièvre, ou à l'inflammation, qui les accompagnent. (6) Exhortation aux eaux de ranimer le patient.

Métrique *anuṣṭubh*.

3.17.1. seulement PS

ekaśataṃ bheṣajāni	(8*)
teṣāṃ mātās,y oṣadhe	(8)
samudram ava gachasi	(8)
pr̥thivyām adhi niṣṭhitā	(8)

³⁵¹ BILL 1892, p.368; selon SHEREEN *et al.* 2018, le travail de BILL, chirurgien et lieutenant-colonel de l'armée des États-Unis, est l'un des derniers ouvrages publiés contenant une exposition médicale complète des blessures dues aux flèches, aujourd'hui peu courantes et donc peu étudiées.

Il y a cent et un remèdes.
 De ceux-là tu es la mère, ô herbe.
 Tu descends vers la mer,
 plantée sur la terre.
 There are one hundred and one medicines.
 You are their mother, O herb.
 You go down to the sea,
 planted on the earth.

ava] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, iva **K** gachasi] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**
 [> gachati **Vā**], gachati **Ek2**, gaścati **K** adhi] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, adhi **Ji3**
 niṣṭhitā] **Or**, niṣṭhitaḥ **K**

a. Sur le chiffre «cent et un», voir PS 3.7.1.

c. Le dernier hémistiche présente un paradoxe : l’herbe est à la fois mobile et immobile, allant vers la mer tout en restant plantée. C’est parce que les herbes sont assimilées aux eaux, médicinales comme elles, comme en ŚS 8.7.3a : *āpo āgrāṇ divyā ośadhayaḥ* «Waters [were] the beginning, heavenly herbs». Et les eaux coulent vers la mer, comme en RV 1.32.2d : *āñjaḥ samudrām āva jagmur āpaḥ* «eilend liefen die Gewässer stracks zum Meere» (G), «the waters went straight down to the sea» (J-B). D’un autre point de vue, on concevait les plantes comme ayant leurs racines dans la mer (souterraine?) :

ŚS 3.23.6ab/ŚS 8.7.2cd)

yāsām dyāuḥ pitā pṛthivī mātā samudró mūlaṁ vīrūdhān babhūva ||

«the plants of which heaven has been the father, earth the mother, ocean the root.»

La dernière strophe du présent hymne est adressée aux eaux, utiles en vertu de leur capacité à rendre la vie (voir aussi l’hymne aux eaux PS 3.4). En outre, l’herbe, bien qu’issue de la terre, contient un élément liquide qui peut faire l’objet d’un pressurage sur le modèle du Soma.

d. Voir ŚS 19.32.3b/PS 19.33.8b, dans un hymne à la plante *darbhā* : *pṛthivyām asi niṣṭhitaḥ* (PS *niṣṭhitā*) «tu es planté sur la terre» ; de même ŚS 19.34.6b, dans un hymne à une amulette faite à partir de la plante *janḡidā* : *niṣṭhitaṁ bhūmyām ādhi* «planté sur la terre». La variante féminine *niṣṭhitā* dans **Or**, si l’on prend en compte le genre féminin du mot *ośadhi-*, est plus cohérente que le masculin *niṣṭhitaḥ* de **K**.

3.17.2. seulement PS

tasyām vedādhi bheṣajam	(8)
daśaśr̥ṣo daśajihvaḥ	(8*)
yas te prathama ādade	(8)
śam śvāvanta ośadhe	(8)
yam adād vīrayug bhiṣak	(8)

Sur cette [terre], il connaît le remède,
celui qui a dix têtes et dix langues,
lui qui le premier a pris
la santé en toi, ô herbe,
et l'a donnée [au patient],
[ce] médecin compagnon des héros,
proche des [Apsaras] accompagnées de chiens.

The ten-headed, ten-tongued one
knows the medicine on this [earth],
the one who first took
the health in you, O herb,
which he gave [to the patient],
the doctor, companion of heroes,
a relative of the dog-accompanied [Apsaras].

tasyāṁ] Or, yasyāṁ K vedādhi] Or, vedādi K, [> devādhi Ma, > vedādi Ja] jihvaḥ]
Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, jihvāḥ Ku1 [Vā] yas] Or, om. K prathama ādade] Or,
prathamādadhe K śam śvāvanta] Or, samśrāvānty K adād] Or, arād K vīrayug] Or,
vīrayad K

a. Le mot *tasyām* se réfère au *pṛthivyām* de la strophe précédente.

La description du médecin dans cette strophe l'associe à la communauté des Vṛātya, jeunes initiés qui deviennent pendant un temps des guerriers itinérants, et à leur suite qui incluait des personnes marginalisées telle que le médecin et la prostituée (sur l'impureté du médecin, voir plus haut le chapitre I.4.5). Voir la table de leurs caractéristiques dans SELVA 2019, p.353. Sur le lien entre les médecins et les groupes itinérants, voir AF EDHOLM (2017, p.10, note 3) qui cite ZYSK (1998, p.24): «Both the physician and the itinerant ascetic wander about, are outside Vedic-brahmanic orthodoxy and receptive to new ideas. In the Vedic period the heterodox 'roving physician' (*cāraṇavaidya*) is considered impure by *brāhmaṇas*, because of his journeys to non-Āryan lands and dealings with impure things. Only later do the *brāhmaṇas* superimpose their own ideas and mythology on the heterodox material. This brahmanisation process reminds one of the scenario (re)constructed in the reviewed volumes, through which the vṛātya tradition is incorporated into (and reinterpreted by) the orthodox *śrauta* culture». La période passée en compagnie des Vṛātya, marquée par les combats, fournissait au jeune homme qui se destinait à la médecine une expérience rudimentaire des blessures et des maladies. En outre, les Vṛātya étaient associés au culte de Rudra, qui dans un hymne du ṚV est appelé le «meilleur des médecins» dans un contexte de guérison de guerriers:

ṚV 2.33.4cd³⁵²

ūn no vīrāṁ arpayā bheṣajébhir bhiṣāktamaṁ tvā bhiṣājāṁ śṛṇomi ||

³⁵² Vocatif *rudra* «ô Rudra» en *pāda* a.

«Richte unsere Mannen auf mit deinen Arzeneien! Ich höre, daß du der beste Arzt der Ärzte bist» (G), «Set up our heroes with your remedies: I hear that you are the best healer of healers» (J-B).

b. Des épithètes équivalentes sont appliquées au brahmane dans un hymne contre le poison :

ŚS 4.6.1

brāhmaṇo jājñe prathamó dāsaśīrṣo dāsāsyah |
sā sōmañ prathamāḥ papau sā cakārārasām viṣam ||

«The Brahman was born first, with ten heads, with ten mouths; he first drank the soma; he made the poison sapless.»

Ici, le brahmane sait trouver l'antidote au poison, ce qui le place dans le rôle du médecin.

d. L'épithète *śvāvanta-*, littéralement «apparenté à ceux qui se comportent en chiens/qui sont accompagnés de chiens», fait également référence au milieu des Vrātya. Il s'agit d'un dérivé d'appartenance fait sur **śvā(n)vant-*, dont seul le féminin *śvānvatī-*, «accompagnée de chiens» ou «comme un chien» est attesté (voir SELVA 2019, p.61, note 33, qui traduit «dog-like» pour l'occurrence en ŚS 11.9.15). Sur cette épithète, voir l'introduction de GRIFFITHS à PS 7.13 «Against dog-accompanied Apsarases» (GRIFFITHS 2009, p.380-382), qui développe notamment l'idée que l'association des Apsaras avec les chiens provient du fait qu'elles provoquent le coup perdant dans le jeu de dés; celui qui perd s'appelle *śvān-*, le «chien», celui qui gagne *śvaghñān-*, le «tueur du chien». Les Apsaras sont donc celles qui portent le «chien», le coup perdant. Récemment, Robert LEACH a présenté³⁵³ des pistes pour comprendre le lien entre les Apsaras et les chiens. Ici encore, le milieu des Vrātya fournit le contexte de cette connexion. Ces dernières, ainsi que leurs pendants masculins, les Gandharva, sont parfois vues comme les correspondants semi-divins des Vrātya; voir VASSILKOV 2015, à la suite de HILLEBRANDT (1927, p.380) et WITZEL (2004, p.620-623). Sur les chiens et les Vrātya, voir SELVA 2019 (p.62 et p.337) avec référence au travail important de FALK 1986. Les chiens accompagnent naturellement les bandes de guerriers pour se nourrir des cadavres laissés dans leur sillage; à un autre niveau, les Vrātya suivaient certaines observances qui impliquaient de se comporter comme divers animaux, dont les chiens, comme le font aussi les Gandharva (voir ŚS 4.37.11/PS 12.8.6).

La correction suggérée par BHATTACHARYA, consistant à lire *saṁsrāvañ te* à la place de *sañ śvāvanta* avec l'appui de **K**, n'est pas nécessaire et serait difficile à construire. On rencontre un problème textuel similaire en ŚS 19.36.6c, où GRIFFITHS (2019, p.382, dans les notes à PS 7.13.1) rétablit *śatām*

³⁵³ Lors du colloque «The Atharvaveda and its South Asian Contexts» à l'Université de Zurich, 26-28 septembre 2019. Actes à venir.

śvanvātīnām à partir de *śatām śaśvanvātīnām*, à la lumière de PS 2.27.6c *śatām śvanvātīnām* (voir ZEHNDER 1999, p.77, avec la variante *sunvatīnām* de **K**).

Le mot *śām* « bonheur, bien-être », parfois adverbial, est ici le complément d'objet des verbes *ādadhe* et *adāt*, et le référent de *yam* au *pāda* e. Voir le refrain de ŚS 1.3.1-5, hymne contre l'obstruction de l'urine: *tēnā te tanvèṣ śām karam* « with that will I make weal for thy body », et surtout l'emploi de *śām* comme complément de la racine *dhā-* « conférer », synonyme de *dā-* « donner », en RV 10.15.4d (ŚS 18.1.51d/PS 18.62.1d): *āthā naḥ śām yór arapó dadhāta* « schaffet uns Heil und Wohlsein ohne Gebreste! » (G), « Then provide for us luck and lifetime without flaw » (J-B). La variante de **K**, *dadhe*, n'est pas invraisemblable, étant donnée l'existence du syntagme *śām dhā-* dans le RV, mais l'idée de conférer la santé à la plante médicinale n'a pas de sens. Le médecin est celui qui connaît les herbes médicinales, celui qui a été le premier à découvrir les propriétés curatives contenues en elles, grâce à quoi il donne la bonne santé aux patients:

ŚS 8.7.26ab

yāvatiṣu manuṣyā bheṣajām bhiśájo vidúḥ |

« In how many (herbs) human physicians know a remedy. »

Cette strophe fait partie d'une série de strophes (23 à 26) mentionnant tous les êtres (animaux, dieux, etc.) qui connaissent le remède.

e. Le médecin est compagnon des héros parce qu'il fait partie du groupe guerrier des Vrātya, comme expliqué sous c. Il est lui-même décrit comme un guerrier:

ŚS 10.4.15ab

áyám agan yúvā bhiśák pṛśniháparājitaḥ |

« Hither hath come the young physician, slayer of the spotted ones, unconquered. »

3.17.3. seulement PS

punaś cakṣuḥ punaḥ prāṇam (8*)

punar āyur na āgamat | (8)

niṣ ṭ₁vākaram niṣkṛtyā (8*)

niṣ ṭ₁vā niṣkṛtyākaram || (8*)

À nouveau la vue, à nouveau le souffle,
à nouveau la vie nous reviendra.

Je t'ai réparé, après t'avoir réparé;
après t'avoir réparé, je t'ai réparé.

Again sight, again breath,
again life will come back to us.

I mended you, after having mended you;
after having mended you, I mended you.

punaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, puna **Ji3** āyur] **Or**, āyun **K** na āgamat] **Or**,
nāgamat **K** niṣkṛtyākaram] **Or**, niṣkṛtyākaram **K**

c. Il s’agit d’une emphase par répétition. On s’adresse au patient. Le verbe préverbe (*niṣ-kr-* «extraire, réparer», devenu synonyme de *iṣ-kr-* «réparer», s’emploie pour la guérison des victimes de blessures; voir GRIFFITHS 2009, p.59-60, 66 et 71-72, au sujet de PS 6.6.3, 7, 10. Le verbe prend pour objet l’homme qui est *ātura-* «blessé», ou encore la fracture elle-même, *ruta-*. Le sens originel d’«extraire» est encore attesté dans le RV :

RV 10.97.9

iṣkṛtir nāma vo mātātho yūyām stha niṣkṛtiḥ |
sirāḥ patatrīṇiḥ sthana yād āmāyati niṣ kṛtha ||

«Eure Mutter heißt Heilmachung, und ihr seid die Heilungen. Ihr seid beflügelte... Was schmerzt, das heilet ihr» (G), «Your mother is the “Restorer” by name, and you all are “Expellers.” You are streambeds [=stalks] with wings [=leaves]. You expel what causes affliction» (J-B).

Il est possible que ce sens de base d’«extraire» soit aussi sensible dans l’hymne étudié ici, car le médecin doit extraire la pointe du projectile qui est probablement responsable du cœur percé mentionné dans la strophe 5. L’extraction de la pointe tranchante, dont les bords irréguliers peuvent provoquer à chaque mouvement l’inflammation et l’infection, conditionne la survie du patient (voir BILL 1892, p.374). Les chapitres 26 à 27 du plus ancien texte médical indien, la Suśrutasaṃhitā, sont exclusivement dédiés à l’extraction des flèches (traduction dans BHISHAGRATNA 1907, p.247-265).

3.17.4. RV 10.97.16; ŚS 6.96.2, 7.112.2; VaitS 12.90

muñcāmi tvā śapath _i yād	(8*)
atho varuṇ _i yād uta	(8)
atho yamasya paḍviśād	(8*)
viśvasmād devakilbiṣāt	(8)

Je te libère de [la chaîne] d’une malédiction,
et aussi de [celle] de Varuṇa,
et de la chaîne de Yama,
de toute offense contre les dieux.

I free you from the curse’s [bond],
and also from Varuṇa’s,
and from Yama’s bond,
from all offense against the gods.

śapathiyād atho] **Or**, śapathyātho **K** varuṇiyād] **Or**, vāruṇād **K** uta] **Or**, ūta **K** paḍviśād]
V/153 [Ja], paḍviśād **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123**, [paḍviśā **Vā**], padbhiśādviśād **K** deva] **Or**

K, [eva **Vā**] kilbiṣāt] **Ek2 V/123**, duṣkṛtāt > kilviṣāt **Ek1 Ku1**, kilviṣāt **Ji3**, kliviṣāt **V/153**, [kilbiṣāta **Vā**], duṣkṛtāt **K**

RV 10.97.16

muñcāntu mā śapathyād átho varuṇyād utá |
átho yamásya páḍbīṣāt sárvasmād devakilbiṣāt ||

«Sie sollen mich von den Folgen eines Fluches erlosen und von (der Schlinge) des Varuṇa und auch von Yama's Fußfessel und von jeglicher Sünde wider die Götter» (G), «Let them release me from (the schackle) of a curse, and also from (the shackle) of Varuṇa, and from the shackle of Yama—from every offense against the gods» (J-B).

b. Sur l'association de Varuṇa et Yama, et sur leurs chaînes et leurs lacets, voir **RENOU 1960**, p.301-302.

3.17.5. PS 16.75.12; ŚS 9.8.22, a: PS 19.48.16a

saṁ te śīrṣṇaḥ kapālāni	(8*)
hṛdayasya ca yo *vidhuḥ	(8)
udyan sūrya ādityo	(8*)
aṅgadyotam anīśat	(8)

[Que se remettent] ensemble les os de ton crâne,
et que [se referme] le trou de ton cœur!
Le soleil levant, fils d'Aditi,
a fait disparaître la sensation de brûlure de tes membres.

Let the bones of your skull [come back] together,
and let the hole pierced in your heart [close up].
The rising sun, Aditi's son,
has banished the burning in your limbs.

saṁ] san **Or** [**Ma Ja**], [śan **Vā**], śaṁ **K** śīrṣṇaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, śīrṣṇa **Ji3**
yo] **Or**, ye **K** *vidhuḥ] viduḥ (Bh.) **Or K** udyan] **Or**, sūryādityo **K** sūrya ādityo] **Or**,
[udana **Vā**], udyam **K** aṅga] **Ek1 Ek2 Ku1 K**, 'nga **Ji3 V/123 V/153** [**Ma Ja**] dyotam]
Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, roga > dyota **Ek1** anīśat] **Or**, anīśat **K**

ŚS 9.8.22

sām te śīrṣṇāḥ kapālāni hṛdayasya ca yó vidhúḥ |
udyam āditya raśmībhiḥ śīrṣṇó rógam anīśo 'ṅgabhedám aśīśamaḥ ||

«Together the bones of thy head, and the discussor of thy heart—arising, O Āditya, thou with thy rays hast made disappear the disease of the head, hast pacified the limb-splitter.»

a. Le composé *śīrṣakapālā-* «os de la tête» est attesté au duel en ŚS 15.18.4/PS 18.43.22. La structure «*sām* + nominatif», avec verbe sous-entendu, est courante. Voir par exemple PS 19.48.16c: *saṁ te sarvāṅy aṅgāni* «[Que se remettent] ensemble tous tes membres». La structure est parfois plus élaborée, avec des compléments à l'instrumental:

PS 4.15.1

sañ majjā majjā bhavatu sam u te paruṣā paruḥ |
 sañ te rāṣṭrasya visrastam sañ snāva sam u parva te ||

«Que la moelle s'attache à la moelle, et chacune de tes articulations à l'autre; que ce qui s'est détaché de ton royaume s'y rattache, et que tes tendons s'attachent à tes articulations.»

b. La restitution **vidhuḥ*, lecture de la ŚS, se fonde sur plusieurs considérations. D'abord, il est difficile de construire avec *viduḥ*, la lecture unanime des manuscrits. **K** interprète *viduḥ* comme la troisième personne du pluriel du parfait de *vid-* «savoir», avec le relatif *ye*, mais la construction qui en résulte n'a pas de sens. Une autre possibilité serait de lire ici l'adjectif *vidús-/vidú-*, «qui sait» (voir RAU 1998, p.139-143) qu'on rencontre en RV 1.71.10 et en 7.18.2, à chaque fois dans la même formule de fin d'hémistiche: *abhí vidúṣ kavíḥ sán*, adjectif non attesté dans l'AV. L'absence de similarité entre cette formule et la présente strophe rend improbable l'identification du thème *vidú-* ici, et de toute façon le sens obtenu ne serait pas très clair: «et celui qui connaît ton cœur».

On attendrait plutôt un mot qui désigne quelque chose qu'on peut remettre en place, étant donné le sens de l'expression du *pāda* a. Dans cette structure, le mot au nominatif désigne toujours ce qui doit être réparé, tandis que le complément au génitif désigne l'endroit affecté. Dans le *pāda* a, il est question des os du crâne. En PS 4.15.1 (cité dans le commentaire au *pāda* a), on trouve l'expression *rāṣṭrasya visrastam*, «ce qui s'est détaché du royaume». De même, en PS 4.15.7b: *sañ te dhātā dadhātu tanvo viriṣtam* «Que le Créateur referme la blessure de ton corps». C'est ce dernier parallèle qui se rapproche le plus, à mon avis, du contexte de *vidhú-* dans la strophe étudiée ici.

La lecture de la ŚS se révèle donc plus adaptée, mais le sens du mot *vidhú-* n'est pas celui que lui attribue WHITNEY dans sa traduction, qui le comprend comme désignant quelque chose qui ferait battre le cœur; WHITNEY note qu'une partie de ses manuscrits pour la ŚS donnent *viduḥ* aussi. *vidhú-* n'est attesté ailleurs que dans une strophe énigmatique du RV, reprise dans la ŚS:

ŚS 9.10.9 (RV 10.55.5)

vidhūn dadrañān salilāsya pṛṣṭhé³⁵⁴ yúvānān sántān palitó jagāra |
 devāsya paśya kávyān mahitvādyā mamāra sá hyāḥ sám āna ||

«The shaker-apart that runs on the back of the sea, being young, the hoary one swallowed; see thou the poesy of the heavenly one with greatness; today he died, yesterday he received breath» (WHITNEY); RV: «Den Mond, der in Gesellschaft Vieler lauft, verschlang der Altersgraue, da er noch jung war. Sieh des Gottes Weisheit in ganzer Größe: Heute ist er gestorben, gestern hat er noch vollständig geatmet!» (G), «The solitary (moon?) running in the crowd of many (stars?)—though he was young,

³⁵⁴ RV *sámāne bahūnām* à la place de *salilāsya pṛṣṭhé*.

the gray one swallowed him—behold the poetic skill of the god in his greatness. (In simple language:) today he died; yesterday he was (still) utterly breathing» (J-B).

Si tous les traducteurs s'accordent sur le fait que *vidhú-* est épithète de la lune, le sens précis reste débattu: MAYRHOFER (1968) y voyait un dérivé de *vidh-* «séparer», donc un nom de la lune en tant qu'elle sépare l'année en mois, «Einteiler», et il rapproche le nom de la veuve, *vidhāvā-*, qui serait celle qui est séparée de son mari. Il commente ainsi l'occurrence de ce mot dans la strophe étudiée ici: «'Einteiler (von Zeitabschnitten)' auf den Herzschlag bezogen?» (p.105), mais il envisageait déjà que ce *vidhú-* soit un autre mot signifiant «Schlag», à rattacher plutôt à *vyadh-* «percer». Finalement, dans EWAia sous *vidhú-*, MAYRHOFER rejette comme dépassé le rattachement à *vidh-* «séparer», en faveur du rattachement à *vyadh-*, suivant l'article de TICHY (1993).

TICHY propose (p.15-16) que dans le passage du ṚV, *vidhú-* signifie «tödlich getroffen». Elle traduit: «Ihn, der tödlich getroffen im Kampf der vielen einherlief, hat in seiner Jugend der Graukopf verschlungen. Die Gotteserkenntnis sieh in ihrer Größe: Heute ist er gestorben—so hat er gestern noch geatmet». *vidhú-* serait un «resultative Zustandsadjektiv» (p.16). Elle ne discute pas de la strophe étudiée ici, mais MAYRHOFER suggère (EWAia) sur la base de ces considérations que le *vidhú-* de l'AV serait un mot potentiellement distinct mais apparenté, signifiant «Treffer; Herzschlag».

Plus récemment, LUBOTSKY (1994) reprend la dérivation de *vidhú-* de *vidh-* «séparer», et explique l'épithète de la lune comme signifiant «auquel il manque une moitié», donc le croissant de lune.

Les travaux sur le mot *vidhú-* que je viens de passer en revue se concentrent sur l'épithète dans l'occurrence dans le ṚV de cette épithète et sur son étymologie. Quant à son occurrence dans la strophe médicale de l'AV étudiée ici, je préfère la rapprocher du composé *hṛdayāvīdh-* «qui perce le cœur», attesté en ṚV 1.24.8 à côté du syntagme *hṛdayam vyadh-* «percer le cœur» (voir SCARLATA 1999, p.493-494). Dans l'AV, par contre, *hṛdayāvīdh-* doit signifier autre chose:

ŚS 8.6.18cd (PS 16.80.9cd)

piṅgās tám ugrāadhanvā kṛṇótu hṛdayāvīdham ||

«Que le fauve [Rudra] avec son arc puissant fasse de lui quelqu'un au cœur percé=le percer au cœur.»

Ce mot ici, qu'il s'agisse de *hṛdayāvīdh-* ou peut-être de *hṛdayāvīdha-*, est un bahuvrīhi qui signifie «qui a un trou percé dans le cœur». Je propose de rapprocher *hṛdayasya vidhú-* de ce composé, d'où la signification «la partie percée du cœur», c'est-à-dire la blessure qui résulte d'une flèche, un «trou». La chose est d'autant plus vraisemblable que le premier *pāda* évoque lui aussi une blessure contractée sur le champ de bataille. Cette analyse est cohérente avec celle de TICHY, qui identifie *vidhú-* comme un adjectif (substantivable)

exprimant le résultat de l'action du verbe (TICHY 1993, p.16: «resultative Zustandsadjektiv»).

d. L'erreur corrigée dans **Ek1** provient de PS 16.75.12, qui a *aṅga-rogam* à la place du *aṅga-dyotam* attesté ici. Ce dernier terme n'est pas attesté ailleurs, mais on peut comparer *hṛd-dyotá-* «sensation de brûlure au cœur», attesté dans le parallèle de la ŚS pour la strophe suivante. Ce mot, avec son synonyme *hṛd-rogá-*, désigne possiblement l'angine de poitrine (voir ZYSK 1985, p.29; il commente aussi spécifiquement PS 16.75.12 à la p.167, étant d'avis que *viduḥ* est une erreur pour *vidhuḥ*). *aṅga-dyota-* et *aṅga-roga-* pourraient aussi bien désigner la fièvre que l'inflammation, car ces deux symptômes sont typiques des blessures évoquées (voir l'introduction). On pourrait préférer la fièvre, car l'inflammation se produit à l'endroit de la blessure, en l'occurrence à la tête ou dans le cœur, tandis que la fièvre se répand plutôt dans les membres. Le composé *aṅga-jvará-* «fièvre dans les membres» est attesté en PS 3.37.2 et en ŚS 5.30.8/PS 9.13.8. En outre, en ŚS 9.8.5, *aṅga-jvará-* est en apposition à *aṅga-bhedá-* «sensation de brisure dans les membres», et ce dernier remplace notre *aṅga-dyota-* dans la version de la ŚS. Le chapitre 26 de la *Suśrutasaṁhitā* mentionne spécifiquement la douleur aux membres qui accompagne une blessure causée par une flèche (BHISHAGRATNA 1907, p.250, traduit «aching in the limbs»).

3.17.6. 6ab: ŚS 6.24.1ab. cd: seulement PS

himavataḥ pra sravatha	(8*)
sindhau samaha saṅgamaḥ	(8)
tā āpaḥ sarvāḥ saṅgatya	(8*)
caḥṣuḥ prāṇaṁ ca dhatta naḥ 6 17	(8)

Vous dévalez depuis le mont Himavant,
c'est dans le fleuve de l'Indus, votre réunion.
Vous les eaux, une fois toutes réunies,
accordez-nous la vue et le souffle.

You flow forth from mount Himavant,
your confluence is in the Indus river.
You the waters, having flowed together,
grant us sight and breath.

himavataḥ] **Ek2 K**, himavata **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153** [Ma Ja] sravatha] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, sravataḥ(> thaḥ) **Ji3**, sravatas **K** sindhau] **Or**, sindhū **K** samaha] **Or**, samāha **K** saṅgamaḥ] saṅgamaḥ **Ek2**, saṅgamaḥ **Ek1 Ku1 V/123 V/153 K**, saṅgamaḥ **Ji3** tā āpaḥ] **Or**, tāpas **K** sarvāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, sarvā **Ji3**, sarvas **K** saṅgatya] saṅgatya **Or**, sāṅgatya **K** prāṇaṁ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153 K**, prāṇaṁ **Ji3 V/123 dhatta]** **Or**, dhatu **K** naḥ] **V/123 K**, na **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**

ŚS 6.24.1

himāvataḥ prá sravanti síndhau samaha saṅgamaḥ |

āpo ha máhyañ tād devír dādan hṛddyotabheṣajám ||

«They flow forth from the snowy (mountain); in the Indus somewhere [is their] gathering; may the heavenly waters give to me that remedy for heart-burn.»

b. Sur l’adverbe *samaha*, voir LUBOTSKY 1995, p.2, qui traduit la version de la ŚS. On peut comparer RV 10.123.1c *apāñ saṁgamé* «dans la réunion des eaux».

c. Le pronom démonstratif *tāḥ* relève ici de l’emploi du «sá figé», associé à un impératif (JAMISON 1992, p.223; KLEIN 1996, p.22), en l’occurrence *dhatta*. Cet usage du pronom représente «an emphatic type of deixis» selon KLEIN (1996, p.23).

3.18. POUR CONFÉRER LA SPLENDEUR ROYALE

Sur cet hymne, on peut consulter l'étude de PROFERES (2007, p.80-84), qui le traduit et le commente dans son livre sur la royauté védique. Il s'agit d'un hymne censé accompagner l'onction royale, rite par lequel le roi sera consacré et investi du charisme nécessaire pour unir un peuple sous son autorité. Ce charisme est figuré comme une splendeur solaire, mais aussi comme une qualité propre à l'éléphant, symbole de royauté.

L'hymne s'ouvre et se termine par des allusions à l'expansion territoriale. Il est entièrement à la première personne du singulier, c'est donc le roi lui-même qui parle, ou qu'on fait parler.

Résumé (1) Les dieux confèrent au roi la gloire qu'est la splendeur de l'éléphant. (2) Le roi prie les dieux pour leur soutien et leur témoignage lors de l'onction royale. (3) Analogie entre le feu qui s'enflamme lors de l'oblation et la splendeur du roi qui s'intensifie lors de l'onction. (4) Le roi prie Agni de lui accorder la splendeur royale de l'éléphant ainsi que la splendeur divine. (5) Il prie les Aśvin de lui accorder la splendeur solaire ainsi que celle de l'éléphant. (6) Identification de la splendeur de l'éléphant avec la force pour conquérir la terre entière.

Métrique 1 et 4 en *triṣṭubh*, 2-3 et 5-6 en *anuṣṭubh*.

3.18.1. ŚS 3.22.1

hastivarcasāṃ *prathatām bṛhad yaśo	(12)
adityā yat tanvāḥ saṃ babhūva	(11)
tat sarve savitur mahyam etad	(10 ^T)
viśve devāso aditiḥ sajoṣāḥ	(11)

Que la splendeur de l'éléphant s'étende, ma haute gloire
qui est née du corps d'Aditi.

Maintenant, ils m'ont tous [donné] cette [splendeur] de Savitar,
Tous-les-Dieux et Aditi, d'un même accord.

Let the splendor of the elephant expand, my high glory
which came into being from Aditi's body.

They all now [gave] to me this [splendor] of Savitar's,
the All-Gods and Aditi together.

*prathatām (Bh.) | pṛthatām **Or K** yaśo] **Ek1 Ku1 V/123 V/153**, yaso **Ek2 Ji3**, diṣu **K**
adityā] **K**, ādityā **Or** yat] **Or**, ya [Ma] **K** savitur] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, samitur
Ek1 mahyam] **Or**, mahyas **K** etad] **Or**, etu **K** sajoṣāḥ] **Ek1 Ku1 K**, sayoṣāḥ **Ek2 Ji3**
V/123 V/153

ŚS 3.22.1

hastivarcasāṃ prathatām bṛhád yaśo ádityā yát tanvāḥ saṃbabhūva |
tát sarve sām adur máhyam etád viśve devá áditiḥ sajoṣāḥ ||

«Let elephant-splendor, great glory, spread itself, which came into being from Aditi's body; that same have all together given to me—all the gods, Aditi, in unison.»

a. La lecture unanime *pr̥thatām* des manuscrits s'explique par l'influence de *pr̥thivyām* dans l'hymne précédent, en PS 3.17.1. En PS 2.65.1, on trouve la graphie normale: ⁺*bṛhat te varcaḥ pr̥thatām upa dyām* «Que la haute splendeur s'étende jusqu'au ciel» (éd. et trad. ZEHNDER 1999, p.145).

On pourrait prendre *hastivarcasá-* comme un adjectif portant sur le neutre *yásas-*, mais les composés en *-varcasá-* sont toujours des substantifs neutres en védique (LUBOTSKY 2002a, p.102). La splendeur dite «de l'éléphant» revient plusieurs fois dans cet hymne. L'«éléphant» pourrait renvoyer soit à l'animal en tant que symbole devenue classique de royauté dans la littérature ultérieure, soit à l'ivoire, car on le trouve mentionné à côté de *hiranyavarcasa-* «la splendeur de l'or» en PS 5.29.7a et en PS 8.10.5b. De fait, la version de la ŚS de cet hymne est employée pour conférer la splendeur en attachant une amulette en ivoire (KauśS 13.1), mais l'hymne est aussi employé en AVParis 4.1 pour la consécration d'un éléphant destiné au roi. PROFERES (2007, p.84) a proposé que les eaux de l'onction royale soient mêlées au sperme de l'éléphant, ce qui soulignerait le symbolisme de l'homme qui renaît en roi par cette onction rituelle. La dernière strophe de la version de la ŚS de cet hymne, absente dans la version de la PS, montre que l'éléphant est bien conçu comme une représentation du roi:

ŚS 3.22.6

hastí mrgāṇāṃ suśādām atīṣṭhāvān babhūva hí |
tāsya bhāgena vārcasābhī śīncāmi mām ahām ||

«Since the elephant attained superiority over the well-settled animals, I sprinkle myself with his fortune, his splendor» (trad. PROFERES 2007, p.83).

Le *pāda* 4a du présent hymne va dans le même sens. La dernière strophe de la version de la PS suggère que la splendeur de l'éléphant est liée à sa supériorité martiale.

b. Il s'agit d'une référence au mythe de Mārtāṇḍa, avorton de la déesse Aditi et ancêtre des humains. La légende est décrite dans HOFFMANN 1976 avec texte et traduction des divers récits védiques attestés. Dans deux versions du mythe, les premiers fils d'Aditi, les divins Āditya, découpent la chair «morte» de l'avorton difforme, et l'éléphant naît de cette chair (HOFFMANN 1976=1992, p.719-720: KS 11.6 *sá hasty ābhavat*; ŚB 3.1.3.3 *tāto hastí sámabhavat*). Dans le récit du ŚB, il est précisé que l'éléphant ne saurait être accepté comme récompense (pour l'exécution d'un rite), car il dérive de l'homme. Mais ici, l'éléphant est entièrement positif: il représente le charisme quasi-divin du chef. Le mythe de Mārtāṇḍa réapparaît en PS 3.39.

Selon HOFFMANN (1976=1992, p.723, note 2), les textes védiques ne corroborent pas l'identification ultérieure de Mārtāṇḍa, Vivasvant et du dieu soleil Sūrya. Savitar représente aussi une forme du dieu soleil, mais il est ici identifié avec l'éclat de l'éléphant, non avec Mārtāṇḍa.

Le génitif de *áditi-* est toujours *áditeḥ* dans le RV (26×), mais on trouve dans la ŚS quatre occurrences relevant de la flexion du type *devī́-*, *ádityāḥ*, contre sept occurrences de *áditeḥ*.

c. Il faut sous-entendre le verbe dans cet hémistiche, sans doute *dā-* «donner», explicite dans la version de la ŚS. Savitar correspond au soleil divinisé; ce qui lui appartient est la splendeur de la lumière diurne. Dans la strophe célèbre suivante, il est question d’obtenir la splendeur de Savitar:

RV 3.62.10

tát savitúr várenyam bhárgo devásya dhīmahi |
dhíyo yó naḥ pracodáyāt ||

«Dieses vorzügliche Licht des Gottes Savitṛ empfangen wir, der unsere Gedanken anregen soll» (G), «Might we make our own that desirable effulgence of god Savitar, who will rouse forth our insights» (J-B).

d. Sur l’association d’Aditi avec Tous-les-Dieux, voir RENOUE, EVP 4, p. 1-11.

3.18.2. ŚS 3.22.2

mitrás ca varuṇás ca-	(~7)
-indro rudrás ca *vedatu	(8)
devāso víśvadhāyasas	(8)
tena *māñjantu varcasā	(8)

Que Mitra et Varuṇa,
Indra et Rudra [le] sachent!
Que les dieux qui nourrissent tout
m’enduisent de cette splendeur.

Let Mitra and Varuṇa,
and Indra and Rudra know [of it].
Let the all-nurturing gods
anoint me with this splendor.

*vedatu] vedhatu (Bh.) Or, [vedhatum Ma1], tejatu K devāso] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, devāsau Ek2 dhāyasas] Ek1 Ek2 V/123 V/153 K, dhāyasās Ku1, dhāyasos Ji3 tena] Or, te K *māñjantu (Bh.)] māñyantu Or, māñdantu K varcasā] Ek2, varccasā Ek1 Ku1 V/123 V/153 K, varccasāḥ Ji3

ŚS 3.22.2

mitrás ca váruṇás céndro rudrás ca cetatu |
devāso víśvadhāyasas té māñjantu varcasā ||

«Let both Mitra and Varuṇa, Indra and Rudra, [each] take notice; the all-nourishing gods—let them anoint me with splendor.»

a. Je propose ici la correction *vedatu, troisième personne du singulier de l’impératif présent de *vid-* «savoir», dont le présent thématique *vedati* est connu

du sanskrit épique. Deux passages du ṚV présentent des formes de subjonctif de *vid-*, *vedati* et *vedathaḥ*, qui auraient pu fournir le point de départ du nouveau présent *vedati*:

ṚV 8.45.42 (ŚS 20.43.3)

yāsya te viśvāmānuṣo bhūrer dattāsya védati |
vāsu spārhām tād ā bhara ||

«The abundance given by you that the whole people of Manu will know—the craved good thing—bring that here» (J-B).

ṚV 8.26.11

vaiyaśvāsya śrutam narotó me asyá vedathaḥ |
sajóśasā váruṇo mitró aryamá ||

«Listen to the son of Vyaśva, you two superior men, and you will know of this (offering) of mine, as two of one accord, (you and) Varuṇa, Mitra, and Aryaman» (J-B).

Ce dernier passage se rapproche encore du présent hymne de par l'énumération comparable de différents dieux, et de par la présence de l'adverbe *sajóśasā* qui n'est pas sans rappeler l'adjectif *sajóśāḥ* attesté à la strophe précédente.

Quant au passage de *-d-* à *-dh-*, il résulte de l'anticipation du mot *viśvadhāyasah*. LUBOTSKY (2002, p.87) a corrigé une erreur du même genre en PS 5.25.3: son édition présente **jyotiṣevābhidhīpayan*, «making [us] shine with light», à la différence de celle de BHATTACHARYA, *jyotiṣevābhidhīpayan*, qui adopte la lecture unanime des manuscrits, comme il a aussi fait dans le cas du présent hymne. **K** lit *jyotiṣevāpidhīpayan*, donc avec la même erreur concernant la racine *dīp-*. Le préverbe *abhi* de **Or** est la source de l'aspiration erronée de *-dhī-*. *abhidhīpayan*, comme *vedhatu*, ne donne aucun sens.

Dans la présente strophe, la lecture *tejatu* de **K** peut se construire ainsi: «que Rudra, etc., [m']aiguise», mais ce n'est pas très convaincant dans le contexte. Cette lecture reflète l'anticipation de l'hymne suivant, PS 3.19, dont le thème principal est l'aiguïsement.

La lecture *cetatu* de la ŚS est phonétiquement très différente, mais comparable du point de vue du sens. Dans les deux recueils, les dieux sont invités à prêter attention à ce qui se passe, à reconnaître la transformation en roi de l'homme consacré. La lecture de la ŚS ne va pas sans problèmes non plus: WHITNEY, dans les notes à sa traduction, remarque que ses manuscrits lisent *cetatuḥ*, et note aussi la phrase comparable en SV 1.154a, *sómah pūṣā ca cetatuḥ* (BENFEY 1848, p.16). ṚV 10.92.4c contient une forme de la même racine *cīt-* avec une énumération comparable de dieux: *índro mitró váruṇaḥ sám cikītrīre* «Indra, Mitra und Varuṇa sind eines Sinnes» (G), «(There) Indra, Mitra, Varuṇa perceive with like mind» (J-B).

c. PROFERES (2007, p.82) traduit *viśvadhāyas-* par «possessed of all-nourishing liquid», car la racine à la base du second membre *-dhāyas-*, *dhā-* «sucrer; allaiter», implique qu'il s'agisse surtout de nourriture liquide, conformément au thème de l'onction royale.

d. En odia, le signe pour *-y-* (sans point diacritique) se prononce comme *-j-*; la lecture *mām̐yantu* des manuscrits **Or** peut donc être considérée phonétiquement équivalente à *mām̐jantu*.

3.18.3. ab: ŚS 3.22.4ab. cd: ŚS 3.22.3cd.

yat te varco jātavedo	(8*)
bṛhad bhavat,y +āhuteḥ	(8)
tena mām *adya varcasā	(8)
agne varcasvinaṁ kṛdhi	(8)

Ta splendeur, ô Jātavedas, qui
s'intensifie suite à l'oblation,
avec cette splendeur aujourd'hui,
ô Agni, rends-moi splendide.

Your splendor, Jātavedas, which
intensifies after the oblation,
with that splendor today,
Agni, make me splendid.

varco] **Ek2 K**, varcco **Ek1 Ku1 Ji3 V/123 V/153** +āhuteḥ] āhute (Bh.) **Or**, āhutaṁ **K**
*adya (Bh.)] ahya **Or**, abhya **K** varcasā agne] **Ek1 Ji3 V/123 V/153**, varcasā 'gne **Ek2**
Ku1, [varcasāgne **Ja**], varcasāgne **K**

ŚS 3.22.4ab

yát te vārcō jātavedo bṛhád bhāvaty āhuteḥ |

« What great splendor becomes thine, O Jātavedas, from the offering. »

ŚS 3.22.3cd

yéna devá devātām ágra áyan téna mām adyá vārcasāgne varcasvinaṁ kṛṇu ||

« with what the gods in the beginning went to godhood—with that splendor do thou, O Agni, now make me splendid. »

a. Sāyaṇa lit *āhute* (sans *visarga*) dans son commentaire de la version de la ŚS, et analyse ce mot comme un vocatif (voir les remarques de WHITNEY dans sa traduction). On pourrait également l'analyser comme le locatif de l'adjectif verbal *āhuta-*. L'ablatif *āhuteḥ* est toutefois préférable pour le sens. Une erreur similaire s'est produite plus haut en PS 3.2.5a: les manuscrits y ont *yadāsute kriyamāṇāyā* au lieu de *yadāsuteḥ kriyamāṇāyāḥ*. La perte du *visarga* final, en particulier en fin de *pāda*, est bien connue (Ved. Var. II §378, §380).

b. L'idée est que Jātavedas, en tant que feu rituel, s'enflamme de plus belle lorsqu'une oblation est versée en lui. Littéralement, on dit que sa splendeur « devient haute »; c'est-à-dire que sa flamme monte.

c. La même erreur de *-hy-* pour *-dy-* dans **Or** se produit en PS 25.5c: **Or** a *sarṣahyo* au lieu de *+sarṣad yo*.

d. L'exemple ici de suspension de sandhi dans *varcasā agne* est cité parmi d'autres par GRIFFITHS (2009, p. LI) comme «irregular non-appearance of vowel contraction».

3.18.4. ab: ŚS 3.22.3ab. c: ŚS 11.1.37a; PS 16.92.7c, 19.40.14a. d: seulement PS.

yena hastī varcasā saṁ babhūva	(11)
yena rājā manuṣyēṣv antaḥ	(11)
yena devā jyotiṣā dyām ud āyan	(11)
tena māgne varcasā saṁ sṛjeha	(11)

La splendeur avec laquelle l'éléphant se manifeste,
avec laquelle le roi [se manifeste] parmi les humains,
la lumière avec laquelle les dieux se sont élevés jusqu'au ciel,
avec cette splendeur-là, ô Agni, mêle-moi ici.

The splendor with which the elephant appears,
with which the king [appears] among humans,
the light with which the gods rose to heaven,
with that splendor, Agni, merge me here.

hastī] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, hasti Ji3, haste K dyām] Or, bhyām K udāyan]
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, udāyaṁ Ji3 [Ma Vā] K tena] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153
K, tenana Ji3 saṁ] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, om. Ku1

ŚS 3.22.3ab

yéna hastī vārcasā saṁbabhūva yéna rājā manuṣyēsv apsv àntāḥ |

«With what splendor the elephant came into being, with what the king among men, among waters.»

b. Le *apsu* de la ŚS, que WHITNEY trouvait à juste titre aberrant, est absent de la strophe de la PS.

c. Ce *pāda* provient d'un hymne pour l'offrande du plat de riz:

ŚS 11.1.37 (PS 16.92.7)

yéna devā jyotiṣā dyām udāyan brahmaudanāṁ paktvā sukṛtāsya lokām |

téna geṣma sukṛtāsya lokām svār ārōhanto abhí nākam uttamām ||

«With what light the gods went up to the sky, having cooked the brahmán-rice-dish, to the world of the well-done, with that may we go to the world of the well-done, ascending the heaven, unto the highest firmament.»

Ce parallèle ajoute une qualité divine à la splendeur du roi.

d. Voir RV 1.23.23d: *tám mā sám sṛja vārcasā* (aussi 24a *sám māgne vārcasā sṛja*) «Begabe mich hier mit Ansehen!» (G), «Merge me with luster» (J-B).

3.18.5. ŚS 3.22.4c-e

yāvad varcaḥ sūr _i yasya-	(8*)
-asurasya ca hastinaḥ	(8)
tāvan me aśvinā varcaḥ	(8*)
kr̥ṇutaṁ puṣkarasrajā	(8)

Autant de splendeur que possède le soleil,
que possède l'éléphant seigneurial,
faites autant de splendeur pour moi,
vous les deux Aśvin aux guirlandes de lotus.

As much splendor as belongs to the sun,
as belongs to the lordly elephant,
make as much splendor for me,
you two lotus-garlanded Aśvins.

puṣkarasrajā] Or, puṣkarasrajaḥ K aśvinā] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, 'śvinā Ek2

ŚS 3.22.4ce

yāvat sūryasya vārca āsurasya ca hastinaḥ |
tāvan me aśvinā vārca ā dhattāṁ puṣkarasrajā ||

«How great splendor there is of the sun, and of the *āsura*-like elephant—so great splendor let the
(two) Aśvins, lotus-wreathed, assign unto me.»

3.18.6. ŚS 3.22.5

yāvac catasraḥ pradiśāś	(8*)
caḥsur yāvat sam aśnute	(8)
tāvat sam ait _u v indriyaṁ	(8)
māyi tad dhastivarcasam 6 18	(8)

Autant que les quatre directions [atteignent],
autant qu'atteint la vue,
qu'autant de force d'Indra se concentre
en moi: ça, c'est la splendeur de l'éléphant.

As much as the four directions [reach],
as much as sight reaches,
let that much Indrian power concentrate
in me: that is the splendor of the elephant.

catasraḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, catasra Ji3 pradiśāś] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153 K, pradiśāś Ji3 caḥsur] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, caḥsu Ji3 dhasti] Ek1
Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, dhasta Ku1

ŚS 3.22.5

yāvac cātasraḥ pradiśāś caḥsur yāvat samaśnuté |
tāvat samāitv indriyaṁ māyi tād dhastivarcasām ||

«As far as the four directions, as far as the eye reaches, let so great force come together, that elephant-splendor, in me.»

3.19. POUR «AIGUISER» LA PUISSANCE MARTIALE

Cet hymne (ou son parallèle ŚS 3.19) est employé en KauśS 14.22-24 dans un rite pour remporter la bataille, et pour d'autres usages généralement comparables dans d'autres textes rituels (voir l'introduction à la traduction de ŚS 3.19 de WHITNEY). Le contenu est conforme à cet emploi: le locuteur est un prêtre au service d'un groupe de guerriers dont il cherche à renforcer les pouvoirs dans un contexte martial.

Quand elle n'est pas employée dans un sens concret, la racine *śā-* «aiguiser» signifie «fortifier, optimiser». Son adjectif verbal *sāmśīta-* domine la première strophe de l'hymne. La figure rhétorique qui consiste à «aiguiser» des notions abstraites ou des êtres animés existe dès le RV:

RV 2.39.7cd

imá giro aśvinā yuṣmayántīḥ kṣṇótreṇeva svádhitīm sām śísītam ||

«Diese Lobreden, die euch gelten, o Aśvin, macht schneidig wie ein Beil mit dem Schleifstein!» (G), «Sharpen these songs that are seeking you, Aśvins, like an axe with a whetstone» (J-B).

RV 8.4.16ab

sām naḥ śísīhi bhurījor iva kṣurām rāsva rāyó vimocana |

«Mach uns scharf wie das Messer in den Händen, schenk uns Reichtum, du Ausspanner!» (G), «Sharpen us like a razor in your hands. Bestow riches, you releaser» (J-B).

Dans un autre passage, le poète crée une sorte de chiasme où deux actions verbales, celle d'inspirer et celle d'aiguiser, échangent leurs objets naturels, les forces vitales et les armes:

RV 10.120.5cd

codáyāmi ta āyudhā vácobhiḥ sām te śísāmi bráhmaṇā váyānsi ||

«Mit Worten schärfe ich deine Waffen, ich mache durch Zauberspruch deine Kräfte scharf» (G), «I rouse your weapons with my words; I hone your vital powers with my sacred formulation» (J-B).

Résumé (1) Le locuteur affirme que ses propres pouvoirs sont aiguisés, et les met au service d'un groupe dont il est le chapelain. (2) Il déclare aiguiser les pouvoirs de ce groupe, et trancher les bras de l'ennemi. (3) Il constate que ses hommes, ou leurs armes, sont aiguisés. (4) Par la formule, il rend les ennemis d'Indra (=du roi?) inférieurs, et ses propres hommes supérieurs. (5) Il déclare aiguiser leurs armes, et leur souhaite la coopération des dieux pour les maintenir au pouvoir. (6) Il déclare encore aiguiser leurs armes, et les incite à l'attaque.

Métrique 1-4 *anuṣṭubh*, 5-6 *triṣṭubh*.

3.19.1. ŚS 3.19.1; KS 16.7; MS 2.7.7; TS 4.1.10.3; VS 11.81; ŚB 6.6.3.14; TĀ 2.5.2.15; MānŚS 11.81

samśitam *ma idam brahma	(8*)
samśitam vīryam mama	(8)
samśitam kṣatram me jīṣṇu	(8*)
yeṣām asmi purohitaḥ	(8)

Cette formule mienne est aiguisée,
mon héroïsme est aiguisé,
ma souveraineté victorieuse est aiguisée,
[pour ceux] dont je suis le chapelain.

Sharpened is this formula of mine,
sharpened is my heroism,
sharpened is my victorious sovereignty,
[for those] of whom I am the chaplain.

*ma idam (Bh.) may idam Or, mayīdam K kṣatram] Ek2 Jī3 V/123 V/153, kṣetram Ek1 Ku1, kṣatram K jīṣṇu] Jī3 V/153 K, jīṣṇur Ek1 Ek2 Ku1 V/123 vīryam] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, vīryam Jī3 mama] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, saha > mama Jī3 samśitam] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, samśitam Jī3

ŚS 3.19.1

samśitam ma idam brāhma samśitam vīryām bālam |
samśitam kṣatram ajāram astu jīṣṇur yeṣām asmi purohitaḥ ||

«Sharpened up is this incantation of mine; sharpened up [my] heroism, strength; sharpened up, victorious, be the unwasting authority [of them] of whom I am the household priest.»

a. Il est improbable que le *mayī(ī)* des manuscrits soit le pronom personnel au locatif, étant donnée la présence plus loin de *mama* et de *me*, ce dernier ayant valeur de génitif comme *mama*. Il est plus probable que cette graphie reflète le sandhi archaïque, décrit par Pāṇini, de *-e* devant *i-*, donc *-ay i-*, où le *-y-* ne serait pas tombé selon la norme; ce cas de figure n'est pas inconnu des textes védiques, quoique rare. Voir par exemple en MS 1.1.2 *táy ā* en face de TS *tá ā* (AiGr. 2,I §272a). On peut comparer les variantes en PS 3.21.1ab, où les manuscrits ont généralement inséré un *-y-* entre les deux mots *ma imam*.

On trouve plus souvent l'expression «aiguisé par la formule»: dans le composé *brāhmasamśite* en RV 6.75.16/PS 1.56.4/ŚS 3.19.8; PS 16.8.6/ŚS 8.3.25; ŚS 11.10.10; 19.9.3-4; aussi *samśito brāhmaṇāsi* «Tu es aiguisé par la formule» en ŚS 5.20.10a.

c. Un certain nombre des manuscrits lisent *jīṣṇur*, comme dans le parallèle de la ŚS, ce qui correspond à la forme de nominatif masculin en sandhi de *jīṣṇú-*, toujours au masculin dans le RV. Mais il faut que l'adjectif s'accorde ici avec le neutre *kṣatrā-*.

d. Le génitif *yeṣām* produit un effet légèrement inattendu dans le *pāda* final, après tous les pronoms personnels à la première personne. En outre, si

la formule sied bien au chapelain locuteur, l'héroïsme et la souveraineté sont plutôt l'apanage du roi. Le pronom personnel *mama/me* pourrait aussi être interprété comme un complément d'agent avec le participe passif dans une construction quasi-ergative: «j'ai aiguisé la formule, l'héroïsme, etc., de ceux dont je suis le chapelain» (voir HOCK 2006 et CARDONA 1970). Ce *pāda* figure aussi en 3d, où il n'y a pas de contradiction avec ce qui précède.

3.19.2. abc: ŚS 3.19.2abc. d: PS seulement

sam aham eṣāṁ rāṣṭrāṁ +śīyāmi	(10 ^T)
sam ojo vīryāṁ balam	(8)
vṛścāmi śātrūṇāṁ bāhū	(8*)
sam +śīyāmi svān aham	(8)

J'aigüise le pouvoir royal de ceux-ci,
j'aigüise leur force, leur héroïsme, leur puissance.
Je tranche les deux bras des ennemis,
j'aigüise mes propres [hommes].
I sharpen these ones' royal power,
I sharpen their force, heroism, strength.
I chop off the arms of the enemies,
I sharpen my own [men].

rāṣṭrāṁ] Or, rāṣṭrāṁ K +śīyāmi (Bh.)] syāmi Or, paśyāmi K ojo] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153 K, oyo Ji3 śātrūṇāṁ] V/153, śātrūṇāṁ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123, śātrūṇāṁ K bāhū]
Or, bāhū K sam +śīyāmi svān (Bh.)] sam syāmi svān Or, sam aśvām aśvān K

ŚS 3.19.2

sám ahám eṣāṁ rāṣṭrāṁ syāmi sám ójo vīryāṁ bálam |
vṛścāmi śātrūṇāṁ bāhū anéna haviṣā ahám ||

«Up I sharpen the royalty of them, up their force, heroism, strength; I hew [off] the arms of the foes with this oblation.»

a. Le pronom *eṣām* reprend le *yeṣām* de la strophe précédente.

3.19.3. ŚS 3.19.4

tekṣṇīyāṁsaḥ parśor	(6?)
agnes tikṣṇatarā uta	(8)
indrasya vajrāt tekṣṇīyāṁso	(9?)
yeṣām asmi purohitaḥ	(8)

Ils sont plus tranchants que la faucille,
et aussi plus tranchants qu'Agni,
plus tranchants que l'arme d'Indra,
ceux dont je suis le chapelain.

Sharper than a sickle,
and also sharper than Agni,
sharper than Indra's weapon,
are those of whom I am the chaplain.

tekṣṇīyāmsaḥ] Or, tīkṣaṇīyāmsaḥ K parṣor] Or, phaṣor K agnes] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153 K, agne Ji3 tīkṣṇatarā] Or, tīkṣṇatarād K vajrāt] Or, vajrān [Ja Vā], vajrās K
tekṣṇīyāmsa] Or, tīkṣaṇīyāmsa K yeṣām] Or, eṣām K asmi] Or, asmin K

ŚS 3.19.4

tīkṣṇīyāmsaḥ paraśor agnēs tīkṣṇatarā utá |
indrasya vajrāt tīkṣṇīyāmsa yeṣām ásmi puróhitaḥ ||
«Sharper than an ax, also sharper than fire, sharper than Indra's thunderbolt—[they] of whom I
am the household priest.»

a. WHITNEY note que l'Anukramaṇī accepte l'excès de syllabes en c à cause du manque de syllabes en a. Le *pāda* de la ŚS n'est guère plus régulière métriquement, avec sept syllabes bien qu'il ne soit ni acéphale ni catalectique.

Le comparatif *tekṣṇīyas-* ne se rencontre ailleurs en védique qu'en JB 1.129 (à l'instrumental *tekṣṇīyasā*), et la variante de la ŚS, *tīkṣṇīyas-*, n'est attestée ailleurs qu'en PB 13.4.4. Sur les différentes formes de comparatifs formés de manière plus ou moins directe sur la racine *tij-* «être aigu», voir AiGr. II,2 §766b.

3.19.4. ŚS 3.19.3

adhas padyantām adhare bhavantu	(11)
ye na indraṁ maghavānaṁ pṛtanyān	(11)
kṣiṇāmi brahmaṇāmitrān	(8)
un nayāmi svān aham	(8)

Qu'ils tombent, qu'ils soient inférieurs,
ceux qui combattent notre Indra, le Libéral.
Je détruis les ennemis par la formule,
je mène mes propres [hommes] vers le haut.

Let them fall down, let them be inferior,
those who would fight our Indra, the Liberal One.
I destroy the enemies with the formula,
I lead my own [men] up.

bhavantu] Or, bhavantu K ye na] Or, ena K maghavānaṁ] Or, maghavānām
K pṛtanyān] Or, pṛtanyām K *kṣiṇāmi] kṣṇāmi Or, [kṣṇīmi Ma2], kṣaṇāmi (Bh.) K
brahmaṇāmitrān] brahmaṇāmitvān Or, vrāhmaṇāmittrān K un nayāmi svān] Or, anvāyāma
svān K

ŚS 3.19.3

nīcāḥ padyantām ādhare bhavantu yé naḥ sūrīn maghavānaṁ pṛtanyān |

kṣiṇāmi brāhmaṇāmītrān ún nayāmi svān ahām ||

«Downward let them fall, let them become inferior, who shall fight against our bounteous patron;
I destroy the enemies by my incantation; I lead up our own men.»

c. Comme le note BHATTACHARYA, la séquence *-kṣṇ(ī)-*, fréquente dans la strophe précédente, aurait pu influencer les leçons de **Ma2**. La forme qu'il adopte de **K**, *kṣaṇāmi*, est improbable. La racine *kṣaṇ-* «blesser» forme le présent *kṣaṇómi*. Je rétablis *kṣiṇāmi* selon la ŚS, de *kṣi-* «détruire» (voir EWAia sous KṢAY3). Voir Ved. Var. II §576 pour la confusion entre les voyelles *-i-* et *-a-* dans les synonymes *kṣaṇ-* et *kṣi-*.

d. La préposition *út* s'oppose au *adhas* en a. On peut retrouver une telle opposition entre haut et bas dans un passage du RV avec le même verbe préverbé *úd-nī-*:

RV 6.18.13cd

purú sahásrā ní śísā abhí kṣām út túrvayāṇam dhṛṣatā ninetha ||

«Viele Tausende stachst du zu Boden, dem Tūrvayāṇa hast du mutig herausgeholfen»

(G), «many thousands did you grind down to earth. You led Tūrvayāṇa up boldly»

(J-B).

3.19.5. ŚS 3.19.5

eṣām aham āyudhā sám⁺śyāmy (11)

eṣām rāṣṭram suvīram vardhayāmi | (11)

eṣām kṣatram ajaram astu jiṣṇu- (11)

-ugram eṣām cittaṁ víśve (')vantu devāḥ || (11)

J'aiguise les armes de ceux-ci,
j'accrois leur pouvoir, fait d'hommes valeureux.
Que leur souveraineté soit inaltérable, victorieuse!
Que Tous-les-dieux soutiennent l'intention puissante de ceux-ci.
I sharpen their weapons,
I greatness their royal power made of valiant men.
Let their sovereignty be unaging, victorious!
Let the All-Gods support their powerful intent.

eṣām] Or, yeṣām **K** aham] Or, ām **K** ⁺śyāmy] (Bh.) syāmy **Or**, śyāsy **K** vardhayāmi]
Or, vardhayasva **K** jiṣṇūgram] **Or** [jiṣṇu ugram **Vā**, > jiṣṇūgram **Ja Ma**], jiṣṇu ugram eṣām
rāṣṭram suvīram vardhayasva yeṣām kṣam ajaram astu jiṣṇu ugram **K** víśve (')vantu devāḥ]
víśve vantu devāḥ **Or**, bahudhā víśvrūpā **K**

ŚS 3.19.5

eṣām ahām āyudhā sám syāmy eṣām rāṣṭram suvīram vardhayāmi |

eṣām kṣatram ajaram astu jiṣṇv eṣām cittaṁ víśve 'vantu devāḥ ||

«The weapons of them I sharpen up; their royalty having good heroes, I increase; be their authority unwasting, victorious; their intent let all the gods aid.»

d. Ici **K** se trompe et répète b et c avant de reprendre d.

3.19.6. a: RV 10.103.13a. b: seulement PS. cd: ŚS 3.19.7cd

abhi preṭa jayata prasūtāḥ	(11)
saṁ vaḥ śyāmi nara āyudhāni	(11)
tikṣṇeṣavo _a baladhanvano hata-	(12)
-ugrāyudhā *abalān ugrabāhavaḥ 6 19	(12)

Avancez à l'attaque, conquérez, une fois lancés!

J'aiguise, ô seigneurs, vos armes.

Vous aux flèches aiguës, frappez ceux dont les arcs sont faibles,

vous aux armes puissantes, aux bras puissants, [frappez] les faibles [ennemis]!

Go for the attack, conquer, once sent forth!

I sharpen your weapons, lords.

You whose arrows are sharp, strike the [enemies] whose bows are weak,

you whose weapons are powerful, whose arms are powerful, [strike] the weak [enemies]!

preta] Or, prayata **K** jayata] **Ji3 V/123 V/153 K**, jayataḥ **Ek1 Ek2 Ku1 [Vā]** prasūtāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, prasūtā **Ji3 K** saṁ vaḥ] **Ek1 V/153**, saṁ va **Ek2 Ku1 V/123**, sam va **Ji3**, saṁ **K** śyāmi] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153 K**, syāmi **Ji3 V/123 [Ma]** nara] **Or**, nir **K** tikṣṇeṣavo] **Or**, tikṣṇa iṣavo **K** baladhanvano] valadhanvano **Or**, baladhanvano **K** *abalān (Bh.)] hatogrāyudhāvalān **Or**, hatogrāyudhābalān **K** ugrabāhavaḥ] **Or**, ugrabāhavaḥ] **K**

ŚS 3.19.7

prētā jāyatā nara ugrā vaḥ santu bāhavaḥ |

tikṣṇeṣavo 'balāadhanvano hatogrāyudhā abalān ugrabāhavaḥ ||

«Go forth, conquer, O men; formidable be your arms; having sharp arrows, slay them of weak bows; having formidable weapons, having formidable arms, [slay] the weak ones.»

a. À propos de l'épithète *prāsūta-*, voir le commentaire sous PS 3.6.4a.

d. La correction **abalān* relève d'un cas de sandhi double (voir LUBOTSKY 2002a, p.9).

3.20. POUR UNE NOUVELLE MAISON

Le parallèle de cet hymne, ŚS 3.12, a été traité avec une bibliographie complète par BODEWITZ (1977-78, «Atharvaveda Saṁhitā 3,12: The Building of a House»). Voir aussi l'introduction de GRIFFITHS à son édition et traduction de PS 7.6 «Accompanying the building of a steady building», où le problème de l'identification de la maison construite comme résidence privée ou bien comme construction rituelle rudimentaire est abordé. Dans le cas du présent hymne, il semble plutôt s'agir d'une maison permanente, résidence d'une famille ou d'une communauté, lieu d'agriculture et d'élevage de bovins. Il n'y a pas de mention explicite de femmes qui y habiteraient, mais d'hommes adultes et capables, ainsi que de jeunes garçons. Étant donné l'esprit martial de certains des hymnes de ce livre 3, ainsi que les références récurrentes aux Vrātya (voir PS 3.25), il pourrait s'agir dans le présent hymne d'un campement de soldats semi-permanent, ou de la résidence d'un groupe de guerriers Vrātya qui se reconvertit temporairement à un mode de vie sédentaire. La prière particulière de la cinquième strophe, pour «la richesse faite d'hommes valeureux (*vīrā-*)», corrobore cette interprétation.

KauśS 43.4 emploie cet hymne dans une cérémonie pour la construction d'une maison; voir l'article de BODEWITZ pour les emplois comparables dans les Gṛhyasūtra.

La maison est divinisée dans cet hymne, et interpellée directement en déesse par le locuteur. Toutes les strophes contiennent des formes verbales à la deuxième personne du singulier, le vocatif *śāle* «ô Maison», et le pronom personnel de la deuxième personne.

Résumé (1) Le locuteur déclare mettre en place une maison sûre et prospère, et lui demande de protéger les hommes qui l'habiteront. (2) Il exhorte la maison à être solide et prospère. (3) Il fait l'éloge de la maison, lieu d'activités sacrées ainsi que profanes, centre de la vie. (4) Il demande à divers dieux de mettre la maison en place, et de la rendre riche en fruits agricoles. (5) Il affirme l'origine divine de la maison comme construction et comme déesse protectrice, et la prie pour la richesse. (6) Il annonce à la maison l'arrivée de jeunes êtres humains et bovins qui portent des produits laitiers fermentés.

Métrique 1-5 *triṣṭubh*; 6 *anuṣṭubh*.

3.20.1. ŚS 3.12.1; ĀgnivGS 4.4.5; BhārGS 2.31. a: HirGS 1.27.2a; PārGS 3.4.4c. d: PS 7.6.5b

ihaiva dhruvām ni minomi śālām	(11)
kṣeme tiṣṭhāti ghṛtam ukṣamāṇā	(11)
tām tvā śāle sarvavīrāḥ suvīrā	(11)
ariṣṭavīrā abhi saṁ carema	(11)

J'installe ici même [le poteau central d']une maison stable.
Elle se tient en sécurité, débordant de beurre clarifié.

Étant telle, puissions-nous nous approcher de toi, ô maison,
avec tous nos hommes, avec des hommes valeureux,
avec des hommes indemnes.

I fix in place the [central post of] a stable house right here.
It stands in security, dripping with ghee.
As such we approach you, House,
with all our men, with valiant men, with unharmed men.

dhruvān̄ ni] Or, [dhuvān̄ Vā], dhruvāmya K kṣeme] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K,
kṣemes Ji3 tiṣṭhāti] Or, tiṣṭhāmi K ukṣamāṇā] K, ukṣamāṇān̄ Or tān̄] Or, tān̄ K
ariṣṭavīrā] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 [> mariṣṭavīrā Ma1], riṣṭavīrā Ek1, om. K sañ]
Ek2 Ku1 V/153, sañ (Bh.) Ek1 Ji3 V/123 K

ŚS 3.12.1

ihāivā dhruvān̄ nī minomi śālān̄ kṣēme tiṣṭhāti gḥṛtām ukṣamāṇā |
tān̄ tvā śāle sārāvīrāḥ suvīrā āriṣṭavīrā ūpa sām̄ carema ||

«Just here I fix [my] dwelling firm; may it stand in security, sprinkling ghee; unto thee here, O dwelling, may we resort with all our heroes, with good heroes, with unharmed heroes.»

a. Le mot *śālā-* «maison, salle» n'est pas attesté dans le RV. Voir RENOU 1939, p.481-2: «C'est le mot par lequel ŚB 3.1.1.7 et TB 1.2.3.1 désignent l'habitation 'profane' par opposition aux constructions cultuelles». En même temps, le mot désigne le poteau central de la construction qui sera appelé par métonymie *śālā-* (BODEWITZ 1977-78, p.60 et 62; GRIFFITHS 2009, p.311). C'est la raison pour laquelle il est littéralement question de «poser» (noter le préverbe *ni*) la *śālā-*, ou son poteau central, en le fixant dans le sol. Le poteau du sacrifice, auquel la victime sera attaché, est également fixé dans le sol, action décrite par la même racine verbale *mā-* (voir PROFERES 2003b, p.324 et 337).

b. Le participe *ukṣamāṇa-* pourrait dériver de deux racines *ukṣ-*, l'une signifiant «asperger», l'autre «croître». Voir KIEHNLE (1979, p.162), qui traduit «Hier als ein festes gründe ich das Haus, es möge in Sicherheit stehen, Butterschmalz spritzend». Elle note que les strophes suivantes décrivent la maison comme un être qui accroît la prospérité, et font penser à d'autres descriptions védiques de «Reichtum und Herrlichkeit wachsen lassenden Häuser», mais elle affirme que l'accusatif *gḥṛtam* impose le choix de la racine qui signifie «asperger». Le parallèle suivant va dans ce sens:

RV 10.18.12cd

té gḥṛśāso gḥṛtaścūto bhavantu viśvāhāsmāi śaraṇāḥ santv ātra ||

«Diese Wohnung soll schmalztriefend sein und allezeit ihm dort eine Zuflucht gewähren»

(G), «Let the house be dripping with ghee. Let it always be sheltering to him there»

(J-B).

L'épithète *śaraṇā-* attesté dans ce parallèle apparaît ci-dessous à la strophe 5.

d. Selon GOTŌ (2007, p.235-6), les Brāhmaṇa opposent le syntagme *śālām as-* «être à la maison», qui reflète le nouveau style de vie sédentaire, et *cakrām*

car- «circuler en (véhicule ayant des) roues», qui reflète l’ancien style de vie nomade. Peut-être l’emploi du verbe *car-* rappelle-t-il ici le mouvement de la vie nomade vers la vie sédentaire. Il y a une différence d’accent et de genre entre *śālā-* et *śālā-*; GOTŌ note que le premier est dérivé du second.

À la place du préverbe *úpa* de la ŚŚ, la PS a *abhi*, ce qui donne au verbe une nuance agressive; les neuf autres occurrences où ce préverbe apparaît en PS 3 relèvent d’un contexte martial où le sens est toujours «contre», «à l’attaque», etc. Peut-être la résonance guerrière de *vīrā-* a-t-elle été ressentie comme justifiant ce préverbe.

3.20.2. ŚŚ 3.12.2; HirGS 1.27.3. b: PārGS 2.17.9a et 3.4.4a. d: ṚV 3.8.2c; MS 4.13.1d; KS 15.12d; AB 2.2.13; TB 3.6.1.2d; PārGS 3.4.4b; HirGS 1.27.3d

ihaiva dhruvā prati tiṣṭha śāle	(11)
aśvāvati gomati sūṅtāvati	(12)
ūrjasvati ghṛtavati payasvaty	(12)
uc chrayasva mahate saubhagāya	(11)

Reste ferme ici même, ô maison,
riche en chevaux, en bovins, en libéralités,
riche en nourriture, en beurre clarifié, en lait,
dresse-toi pour [nous assurer] une grande bonne fortune!

Stand firm right here, House,
full of horses, cows, and liberalities,
full of nourishment, ghee, and milk,
raise yourself for [our] great good fortune!

dhruvā] **K**, dhruvām **Or** prati] **Or**, pra **K** aśvāvati] **K**, aśvavati **Ek1 Ji3 Ku1 V/123**
V/153, śvāvati **Ek2** sūṅtāvati] **K**, sūṅtāvati **Or** uc chrayasva] u chrayasva **Or**, uś
chrayayasva **K**

ŚŚ 3.12.2

ihāivā dhruvā prāti tiṣṭha śālē śvāvati gomati sūṅtāvati |
ūrjasvati ghṛtavati pāyasvaty uc chrayasva mahatē saubhagāya ||

«Just here stand thou firm, O dwelling, rich in horses, in kine, in pleasantness, in refreshment, in ghee, in milk; erect thyself in order to great good-fortune.»

a. La syntagme *dhruvā- tiṣṭha* «reste ferme!» se rencontre en ṚV 10.173.1b et 2c, adressé au roi que l’on veut établir sur le trône. Le préverbe *prāti* renforce l’idée de fermeté.

d. Le parallèle du ṚV concerne le poteau sacrificiel. Voir RENOUE (EVP 14, p.35-36): «dresse-toi haut...pour (nous assurer) une grande bonne chance!».

3.20.3. ŚS 3.12.3

dharuṇy asi śāle	(~7)
bṛhacchandāḥ +pūtidhānyā	(8*)
ā tvā vatso +mīmayad ā kumāra	(11)
ā dhenavaḥ sāyam +ā syandamānāḥ	(11)

Tu es un réceptacle, ô maison,
de grands hymnes, de grain à vanner.
Vers toi le veau va meugler, vers toi le garçon,
vers toi les vaches affluant au crépuscule.

You are a receptacle, House,
of lofty hymns, of grain for winnowing.
The calf will low at you, the boy will low at you,
at you will low the cows streaming in at twilight.

dharuṇy] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, dharuṇy **Ku1 [Vā]** bṛhacchandāḥ] bṛhacchandāḥ **Or**,
gṛhaśchandā **K** +pūtidhānyā (Bh.)] pūtidhānyāḥ **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, pūtidhānyāḥ
Ji3, sūtidhānyā **K** *mīmayad (Bh.)] mimayad **Or** [> vimayad **Ja**], mayimed **K** kumāra] **Or**,
kumārā **K** dhenavaḥ sāyam] **Or**, dhenavasyāyam **K** +ā syandamānāḥ (Bh.)] ātsyandamānāḥ
Or, āsyandhamānā **K**

ŚS 3.12.3

dharuṇy asi śāle bṛhacchandāḥ pūtidhānyā |
ā tvā vatsó gamed ā kumārā ā dhenávaḥ sáyám āsyándamānāḥ ||
«A garner art thou, O dwelling, of great roof, of cleansed grain; to thee may the calf come, may
the boy, may the kine, streaming in at evening.»

a. Le terme féminin *dharuṇī-* n'est attesté qu'ici dans le ŚS, mais se rencontre encore en PS 19.25.10 et 19.29.9 comme épithète de la voix (*vāc-*). Ce mot n'est pas attesté en-dehors de ces occurrences. Il s'agit d'un féminin du type *devī-* fait sur l'adjectif beaucoup plus répandu *dharuṇa-* «porteur» (AiGr. II,2 §247bA, §302d). Voir BODEWITZ (1977-78, p.61) pour une revue des traductions précédentes de *dharuṇī-*.

b. Pour sa traduction, WHITNEY corrige *bṛhacchandāḥ* en *bṛhacchadiḥ* «au grand toit». Rien dans les sources ne motive cette correction, qui n'est nullement nécessaire du point de vue du sens: l'idée est sans doute que la maison possède autant de biens spirituels que matériels. Ce lieu de vannage et d'entreposage du grain sera protégé par l'accumulation parallèle de rites correctement accomplis avec leurs hymnes. Le poète fait au passage son propre éloge, puisque le présent hymne est bien sûr l'un de ces «grands hymnes» récités dans la maison. *bṛhát-* «grand, haut» n'est jamais épithète de *chāndas-* «hymne» dans le RV, mais de *sāman-* «mélodie» en RV 8.98.1, et on trouve le composé *bṛhád-uktha-* «ayant de grands hymnes» en RV 5.19.3, 10.56.7 et 10.54.6.

BODEWITZ semble avoir compris que le second membre *chandās-* signifiait «toit», ce qui est impossible (voir EWAia sous CHAND), mais peut-être voulait-il dire qu'il acceptait la correction de WHITNEY en *br̥hacchadiḥ*; BODEWITZ écrit (1977-78, p.61-62): «The *śālā* is *br̥hacchandās*; it has a high roof (not a “broad” or “great” one, as Bloomfield and Whitney translate) and therefore contains much room for the grain which is stored below the roof». Pourtant, il réitère cette interprétation p.63.

BHATTACHARYA imprime *pūtīdhānyā* sans signe de correction, sans mentionner de variante, mais il note que ses manuscrits ont la même leçon avec *visarga* que ceux que j'ai collationnés. WHITNEY corrige *pūtīdhānyā* en *pūtādhānyā*, citant la leçon de **K** *sūtādhānyā*. Il n'est pas difficile d'imaginer que le scribe de **K** ait pu oublier de tracer le *-i-* avant le *-t-*, plus difficile d'expliquer pourquoi **Or** l'aurait inséré. De plus, *pūtīdhānyā-* est une lecture possible: il s'agit d'un composé ayant un abstrait en *-ti-* pour premier membre, avec valeur causative, du type *vr̥ṣṭi-dyo-* «qui fait pleuvoir le ciel», *r̥iti-ap-* «qui fait couler l'eau»: les deux sont attestés ensemble en RV 5.68.5 et 9.106.9: «Den Himmel lassen sie regnen, die Wasser fließen»/ «ihr lasset den Himmel regnen, die Gewässer strömen» (G), «Bringing the heavens to rain and the waters to streaming» (J-B). On peut également comparer *pūṣṭi-gu-* «qui fait prospérer le bétail» en RV 8.51.1.

Il est un autre terme appartenant à la même racine *pū-* «être pur» dont un des emplois relève de la pratique du vannage: *pāvāna-* «passoire, crible, van» (WOJTILLA 1980, p.192: «winnowing basket; sieve» (ŚS 4.34.2 et 18.3.11; Nir 6.9; ĀśvGS 4.5)). Dans l'AV, le terme *pāvāna-* est attesté dans un hymne à l'offrande du plat de riz «Viṣṭārin»:

PS 6.22.2 (ŚS 4.34.2)

anasthāḥ śuddhāḥ pavanena pūtāḥ śucayaḥ śucīn api yanti lokān |
viṣṭāriṇam odanaṁ ye pacanti naiṣāṁ śiśnaṁ pra dahati jātavedāḥ ||
«Boneless, cleansed, purified with the purifier, the clean ones go to clean worlds.
Jātavedas does not burn off the penis of them who cook the Viṣṭārin rice-mess» (éd. et trad. GRIFFITHS 2009, p.233).

L'explication de Sāyaṇa à ŚS 3.12.3 est néanmoins intéressante: ce dernier comprend *pūtī-* comme un adjectif appartenant à une autre racine et signifiant «puant», en expliquant que la maison possède tellement de céréales qu'elles pourrissent avant que les hommes ne puissent les manger. On trouve un petit nombre d'autres composés ayant *pūtī-* pour premier membre, dont *pūtī-rajjū-* «corde puante (?)»:

ŚS 8.8.2 (PS 16.29.2)

pūtīrajjūr upadhmānī pūtīm sēnām kṛṇotv amūm |
dhūmām agnīm parādṛśyā 'mītrā hr̥tsv ā dadhatām bhayām ||
«Let the putrid rope, breathing on [it], make yonder army putrid; seeing afar smoke, fire, let our enemies set fear in their hearts.»

En KauśS 16.10, le prêtre pose une corde par terre en récitant la première ligne de cette strophe (16.10 *pūtirajjur iti pūtirajjum avadhāya*), puis il fait du feu avec deux types de bois (16.11 *aśvatthabhadhakayor agnīm manthati*). Quand la fumée apparaît, il récite le second hémistiche en omettant *agnīm*, et quand le feu apparaît, il le répète en omettant *dhūmām* (voir CALAND 1900, p.35). En KauśS 27.32, on trouve le composé *pūti-śapharī* «poisson puant», que le commentateur Dārila glose par *pūti-gandhā matsikā* «petit poisson à l'odeur puante». Enfin, en BaudhŚS 10.13 et 14.13, on trouve le composé *pūti-tṛṇa-* «herbe séchée» («dried grass» dans KASHIKAR 2003, p.569 et 891).

Malgré le mot *pūti-śapharī-* attesté dans le KauśS, où le sens «puant» semble bien à propos, le contexte des autres composés avec *pūti-* pour premier membre indique que ce terme fait référence à la qualité combustible du second membre du composé. La corde de la ŚS et l'herbe du BaudhŚS sont brûlés, toujours dans un contexte de purification dans le cas du BaudhŚS. Ce fait corrobore le rattachement de *pūti-* à la racine *pū-* «être pur» (en laissant à part le KauśS), car le feu est l'agent de purification par excellence dans le monde védique. Si *pūti-* signifie alors «susceptible de se faire purifier > bon à brûler», on peut améliorer la traduction de ŚS 8.8.2ab: «Que la corde à brûler, exhalant sa fumée, rende cette armée-là prête à brûler».

c. Le subjonctif parfait *māmayat*, de *mā-* «meugler», se rencontre en RV 10.27.22a (sujet *gāus*). **Or** différencie mal les *-i-* longs des *-i-* brefs.

d. Ce *pāda* rappelle la comparaison entre les vaches et les eaux dans le RV:

RV 1.32.2cd

vāsrā iva dhenávaḥ syāndamānā āñjaḥ samudrām áva jagmur ápaḥ ||

«Wie die brüllenden Kühe (zu den Kälbern) eilend liefen die Gewässer stracks zum Meere» (G), «Like bellowing milk-cows, streaming out, the waters went straight down to the sea» (J-B).

3.20.4. ŚS 3.12.4; PS 7.6.6

imām śālām savitā vāyur agnis (11)

tvaṣṭā hotā ni minotu prajānan | (11)

*ukṣantū_udnā maruto ghṛtena (11)

bhago no rājā ni kṛṣim tanotu || (11)

Que Savitar, Vāyu, Agni, Tvaṣṭar,
[et] l'oblateur prévoyant installent cette maison-ci.
Que les Marut l'aspergent d'eau, de beurre clarifié.
Que le roi Bhaga étende [les racines de] nos plantations.

Let Savitar, Vāyu, Agni, Tvaṣṭar,
[and] the prescient offerer put this house into place.
Let the Maruts besprinkle it with water, with ghee.
Let king Bhaga extend [the roots of] our plantings.

imām] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, yimām **Ji3** minotu] **Or**, srotu **K**, [minotuḥ **Vā**] prajānan] **Or**, prajānām **K** *ukṣantūdhnā] ukṣantūdhnā (Bh.) **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, ukṣantūdhnā **Ek2**, ukṣantūnā **K** bhago] **Or**, somo **K** kṣīm] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, kṣīn **Ek1**, kṣa **K** tanotu] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, tanonātu **Ji3**

ŚS 3.12.4

imām śālām savitā vāyūr indro bḥaspátir ní minotu prajānán |
ukṣántūdhnā marúto ghr̥téna bhágo no rájā ní kṣīm tanotu ||

«This dwelling let Savitar, Vāyu, Indra, Brihaspati fix, foreknowing; let the Maruts sprinkle it with water, with ghee; let king Bhaga deepen our ploughing.»

a. Pour un commentaire sur les dieux mentionnés, voir BODEWITZ 1977-78, p.63.

b. L'épithète *prajānánt-* est peut-être en facteur commun avec tous les noms qui précèdent. Dans le **RV** ainsi que dans l'**AV**, elle qualifie le plus souvent Agni.

c. Voir l'édition de GRIFFITHS (2009, p.310) de PS 7.6.6c **ukṣantūdhnā maruto ghr̥tena* «Let the Maruts sprinkle [it] with water, with ghee», avec les arguments pour sa correction.

L'instrumental de *udán-* «eau» est bien attesté dans le **RV** (5×). L'instrumental de *údhan-* «mamelle, pis» n'est attesté ni dans le **RV** ni dans la **ŚS**, mais une fois dans la PS: 2.33.1 + *ūdhnā* (**Or** *udhnā*, **K** *udnā*; voir le contexte dans ZEHNDER 1999, p.89).

KIEHNLE (1979, p.162) traduit ainsi cette strophe: «Dies Haus soll Savitṛ (neben anderen Himmlischen) gründen, vorauswissend; wachsen lassen/bespritzen mit Wasser sollen die Marut, mit Butterschmalz; König Bhaga soll unser Pflügen nach unten ausdehnen». Elle envisage la possibilité d'un double sens qui jouerait sur les deux racines homophones *ukṣ-* «accroître» et *ukṣ-* «asperger». Les Marut font pousser les plantes en les aspergeant de pluie. L'emploi de *ukṣ-* avec les Marut pour sujet est donc souvent ambigu, comme en témoigne la traduction double par JB de **RV** 1.157.2b: *ghr̥téna no mádhunā kṣatrám ukṣatam* «then increase[/sprinkle] our dominion with ghee and honey!».

d. Comme le note BODEWITZ (1977-78, p.63) à la suite de BLOOMFIELD, le verbe préverbé *ní-tan-* se réfère aux racines des céréales plantées qui s'étendent en profondeur dans le sol. Pour le sens de *kṣī-*, voir GRIFFITHS 2009, p.206. Sur la variante *somo* de **K**, voir GRIFFITHS 2009, p.310.

On peut comparer cette prière du **RV**:

RV 4.57.7ab

índraḥ sítām ní gr̥ṇātu tám pūśānu yachatu |

«Indra soll die Ackerfurche festlegen, Pūśan soll sie einhalten» (G), «Let Indra lay down the Furrow; let Pūśan extend her straight» (J-B).

3.20.5. ŚS 3.12.5. d: PS 20.33.1d; ŚS 7.20.4c, 7.79.1c

mānasya patnī śaraṇā s _y onā	(11)
devī devebhir nimitās _y agre	(11)
tṛṇaṁ vasānā sumanā asas tvaṁ	(11)
rayiṁ no dhehi subhage suvīram	(11)

En tant que maîtresse du bâtiment, protectrice, agréable,
en tant que déesse, tu as été installée au commencement par les dieux.
Te revêtant d’herbe, tu seras bienveillante.

Femme heureuse! Accorde-nous la richesse faite d’hommes valeureux.

As mistress of the building, protective and agreeable,
as a goddess, you were put into place in the beginning by the gods.

Wearing grass, you will be benevolent.

Happy woman, grant us wealth made of valiant men!

mānasya] Or, sānassa K patnī] Or, patniś K devebhir] Or, devībhir K agre] Or, āgne
K tṛṇaṁ] Or, ūnnaṁ K vasānā] Or, vasanā K asas] Or, yaśas K dhehi] Or, dhi
K rayiṁ no] Ek2 V/153 K, rayin no Ek1 Ku1 V/123, rayiṁ nno Ji3

ŚS 3.12.5

mānasya patni śaraṇā syonā devī devebhir nimitāsy agre |
tṛṇaṁ vāsānā sumānā asas tvām āthāsmābhyaṁ sahāvīraṁ rayiṁ dāḥ ||

«O mistress of the building, as sheltering, pleasant, hast thou, a goddess, been fixed by the gods
in the beginning; clothing thyself in grass, mayest thou be well-willing; then mayest thou give us
wealth together with heroes.»

c. Il s’agit sans doute de la paille du toit (voir BODEWITZ 1977-78, p.63).

d. Noter la différence entre ŚS *sahāvīraṁ rayiṁ dāḥ* «puisses-tu donner la
richesse ensemble avec des hommes valeureux» et PS *rayiṁ no dhehi suvīram*
«Accorde-nous la richesse faite d’hommes valeureux». Dans la version de la
ŚS, on demande deux choses séparées; la PS identifie l’une à l’autre, la richesse
aux hommes capables.

3.20.6. ŚS 3.12.7; ĀpMP 2.15.4; ĀpGS 7.17.3; ĀśvGS 2.8.16; BhārGS 2.33;
HirGS 1.27.4; KāṭhGS 11.2; MānGS 2.11.12; PārGS 3.4.4

ā tvā kumāras taruṇa	(8*)
ā vatso jagatā saha	(8)
ā tvā +parisrutaḥ kumbha	(8*)
ā dadhnaḥ kalaś _y ayat 6 20 <i>anuvāka</i> 4	(8)

Vers toi le garçon d’âge tendre,
vers [toi] le veau avec tout ce qui se meut,
vers toi la jarre de liquide effervescent,
vers [toi] viendra la coupe de lait coagulé.

To you will come the tender boy,
to [you] the calf with all that moves,
to you the jar of bubbling drink,
to [you] the cup of curd.

taruṇa] Or, taruṇa K +parisrutah] parisrutah (Bh.) Ek2, pariśrūtaḥ Ek1 Ku1 V/123 V/153,
pariśṛta Ji3, pariśṛtaḥ [Ja] K kumbha] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, kumbhaḥ Ek1
dadnaha] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, dadhna Ji3 [Vā] kalaśy ayat] Or, kalaśas ca yā
K

ŚS 3.12.7

émām kumārās taruṇa ā vatsó jāgatā sahá |

émām parisrūtaḥ kumbhá ā dadhnāḥ kalásair aguḥ ||

«To it the tender boy, to it the calf, with moving creatures, to it the jar of parisrūt, with mugs of curd, have come.»

c. Le terme *parisrūt-* «effervescent» est attesté dès le RV, toujours épithète d'un liquide: de Soma en 9.1.6; de son «manteau» de lait en 9.68.1; des eaux en 8.39.10. Les manuscrits ne transmettent pas la bonne sifflante, comme cela arrive souvent; voir Ved. Var. §682 pour la confusion entre *ṣṛ-* et *sru-*. Dans les parallèles des Gṛhyasūtra, on trouve le même genre de variantes.

d. Le masculin *kalása-* «coupe» est bien attesté depuis le RV, mais les occurrences des dérivés féminins *kalási-* et *kalásī-* appartiennent généralement à la littérature classique. Étant donné que le maintien du sandhi dans les manuscrits empêche de déterminer la longueur de la voyelle finale, on ne peut que spéculer. D'un côté, *kalási-* est cité dans l'Aṣṭādhyayī à 4.3.56 à côté de *dyti-* «sac à liquides en cuir», *kukṣi-* «ventre» et *vasti-* «vessie» (RENOU 1966, p.362). De l'autre côté, à la strophe 3 est apparu un dérivé féminin semblablement isolé, *dharuṇī-*, à voyelle finale longue, du type *devī-*. Ces dérivés sont de type «pléonastique» selon AiGr. II,2 §247a et §247e, c'est-à-dire que le sens du dérivé féminin n'est pas différent de celui du mot de base. Il existe des exemples parallèles appartenant au même champ lexical: *pātra-* > *pātrī-* «réceptacle», *kumbhá-* > *kumbhī-* «jarre». Cependant, il est à noter que les noms de relevant de cette catégorie suivent la déclinaison de type *vṛkī-*; on attendrait donc plutôt *kalásīr ayat*, le nominatif singulier du type *vṛkī-* étant en *-īh*. De fait, le parallèle en ĀpMP 2.15.4d présente cette lecture. La lecture correcte de la ŚS est probablement aussi *kalásīr*, car le texte, visiblement corrompu, est impossible à construire avec l'instrumental *kalásair*. Il est possible que l'archétype de l'AV ait eu *kalásīr* mais que cette forme, devenue ambiguë, ait été réinterprétée différemment dans la ŚS et dans la PS. La variante de K, *kalaśas*, constitue peut-être encore une autre réinterprétation, si ce n'est simplement une corruption.

Enfin, pour la cadence, *kalásī-* convient mieux que *kalási-*.

Fin de la quatrième section du livre 3.

3.21. À INDRA, POUR LA SUPRÉMATIE DU ROI

Cet hymne (ou son parallèle ŚS 4.22) est cité en KauśS 14.24 et 17.28; voir BLOOMFIELD 1897, p.404-5. Il est à réciter une fois dans un rite où l'arc du roi est présenté à ce dernier, ainsi que dans un rite répété chaque matin afin de renouveler la souveraineté du roi. Le locuteur semble être l'officiant, le chapelain du roi (appelé *purohita* dans le KauśS). Chaque strophe instaure une opposition entre le haut et le bas, entre le roi exalté et ses ennemis rabaissés. Le mot clef est *ekavṛṣa-* «taureau unique», épithète du roi suprême.

Résumé (1) Le chapelain appelle Indra à renforcer la suprématie du roi sur ses ennemis/compétiteurs. (2) Il appelle Indra à doter le roi de richesse, d'autorité sur les clans, et de charisme, et à priver l'ennemi de charisme. (3) Il appelle Indra à pourvoir le roi de biens concrets, à en priver l'ennemi, et à assujettir celui-ci au roi, invité à prendre place au sommet de la hiérarchie. (4) Dans une métaphore faisant référence au Pravargya, une image de prospérité est esquissée, dans laquelle le roi jouira de la faveur d'Indra, des vaches, des herbes et des eaux. (5) Indra est «attelé» pour la réussite militaire du roi; grâce à lui le roi détiendra l'autorité sur tous. (6) Avec Indra pour compagnon, le roi sera en haut, les ennemis en bas.

Métrique *triṣṭubh*.

3.21.1. ŚS 4.22.1; TB 2.4.7.7

imam indra vardhaya kṣatriyaṁ ma	(11)
imaṁ viśāṁ ekavṛṣaṁ kṛṇu tvam	(11)
nir amitṛān akṣṇuḥ;y asya sarvāṁs	(11)
tān ⁺ randhayāsmā ahamuttareṣu	(11)

Celui-ci, Indra, agrandis [ce] guerrier pour moi,
celui-ci, fais [de lui] l'unique taureau parmi les clans, toi!
Châtre tous ceux qui ne lui sont pas alliés,
assujettis-les à lui dans les luttes pour être le meilleur!

This one, Indra, increase [this] warrior for me,
this one, make [him] the only bull among the clans, you!
Castrate all those not allied to him,
subjugate them to him in the "I'm better" fights!

kṣatriyaṁ] **Ek1 V/123**, kṣatri{·} **Ek2**, kṣatriya **Ku1**, triya **Ji3**, kṣatriyaṁ **V/153**, kṣattriyaṁ **K**
ma imaṁ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, ma **Ek2**, ma yīmaṁ **Ji3**, ma yimaṁ **V/153 [Vā]**, [maimaṁ
Ja], sa imaṁ **K** viśāṁ] **Ek1 Ku1 V/123 V/153 K**, viṣṭam **Ek2**, viśāṁm **Ji3** ekavṛṣaṁ]
Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, eṣavṛṣaṁ **Ek2**, ekaviṣa **K** kṛṇu tvam] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153**
K, kṛṇa tvam **Ji3**, {·}tvam **V/123** || **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, *om.* **V/123 K** nir
amitrān] **Ek1 Ji3 Ku1 V/153** [> ān **Vā]**, nir amitṛāṁm **Ek2**, nira{·} **V/123**, ni mitṛān **K**
akṣṇuḥy] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, a{·}kṣṇahy **Ku1**, akṣṇu **K** asya] **Or**, tasya **K** tān]
Ek1 Ek2 Ku1, tāna **Ji3 V/123 V/153**, tā **K** ⁺randhayāsmā aham] randhayāsmān aham

(Bh.) **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 [Ja]**, rindhayasmān aham **Ek2**, [arandhayāsmānham(> māna aham) **Vā**], [randhayāsmāna aham **Ma**], radhayasmāham **K** || **Or**, | **K**

ŚS 4.22.1

imām indra vardhaya kṣatriyaṁ me imām viśām ekavṛṣāṁ kṛṇu tvām |
nīr amitrān akṣṇuhy asya sārvaṁs tām randhayāsmā ahamuttarēṣu ||

«Increase, O Indra, this Kshatriya for me; make thou this man sole chief of the clans; unman all his enemies; make them subject to him in the contests for preeminence.»

a. Le pronom enclitique *me* (*ma* en sandhi ici) a sans doute valeur de datif d'intérêt. Le rôle de l'officiant dans ce rituel se voit ainsi renforcé, comme si Indra faisait une faveur personnelle à ce dernier en dotant le roi de souveraineté.

b. Le terme *ekavṛṣā-* «unique taureau» apparaît trois fois dans cet hymne. Cette épithète est souvent employée dans l'AV avec le génitif pluriel d'un terme signifiant «peuple», «clan», etc., et évoque l'idée d'une réunion à venir de plusieurs groupes sous le pouvoir d'un seul chef, appelé aussi *samrāj-* (voir PROFERES 2007, p.92-93). L'hymne ŚS 5.16 présente un jeu avec les numéraux préfixés à *vṛṣan-* (*eka-*, *dvi-*, *tri-vṛṣā-*). Le terme *ekavṛṣā-* n'est pas attesté dans le RV, mais on peut comparer *eka-vīrā-*, masculin, dit d'Indra en RV 10.103.1. L'examen systématique des occurrences de *vṛṣan-* dans le RV, seul ou en composition, ne permet pas d'établir l'existence d'un syntagme sous-jacent *éka- vṛṣan-* ou *vṛṣan- viśām*. Toutefois, on trouve les syntagmes de sens similaire suivants: *vṛṣabhā- kṣitīnām* «taureau des peuplements» (RV 6.32.4c et 10.187.1b), *vṛṣabhā- carṣaṇīnām* «taureau des colonies» (RV 3.6.5d, 3.62.6a, 6.1.8b, 6.18.1d, 8.96.4d, 8.96.18a, 10.180.3b), *vṛṣabhā- kṛṣṭīnām* «taureau des communautés (qui pratiquent l'agriculture)» (RV 1.177.3c, 7.26.5b) et *vṛṣabhā- jānānām* «taureau des peuples» (RV 1.177.1a, 8.15.10a, 10.43.6b). RV 1.177.1ab est intéressant en ce qu'il combine tous ces vocables: *ā carṣaṇīprā vṛṣabhō jānānām rājā kṛṣṭīnām puruhūtā indraḥ* «Der die Lande erfüllende Bulle der Menschen, der König der Völker, der vielgerufene Indra (komme) her!» (G), «Here (let) the bull of the peoples, filling the domains, the king of the communities, much-invoked Indra (come)» (J-B). Cependant, on rencontre dans des hymnes à Indra le concept de roi «unique parmi les peuples» (*éka- carṣaṇīnām*), comme en RV 1.7.9 (de même en RV 1.176.2 et 6.22.1):

RV 1.7.9

yā ékaś carṣaṇīnām vāsūnām irajyāti |
indraḥ pāñca kṣitīnām ||

«Indra, der alleinig über die Völker, über die Schätze gebeut, über die fünf Stämme» (G), «Indra, who alone has control over the settled domains and their goods, and over the five people» (J-B).

c. La racine *akṣ-* signifier «inciser, entailler», d'où «marquer le bétail par une entaille, spécialement à l'oreille» (EWAia I, p.41, «kennzeichnen,

Ohrenmarken einstecken»). Avec le préverbe *nīs*, elle signifie «châtrer, émasculer». NARTEN traduit le parallèle ŚS 4.22.1 dans son article sur *akṣ-* (1986, p.207-8): «Ihn, meinen Krieger, stärke, o Indra, ihn mach du zum einzigen Stier der Stämme! Entmanne alle seine Feinde, unterwirf sie ihm in den Kämpfen um den Vorrang!». Comme elle le note, l'opposition ici entre la castration et la virilité est préfigurée en ṚV 1.33.6cd, où l'animal châtré est désigné par le terme *vādhrī-*, opposé à *vṛṣan-*: *vṛṣāyúdhō ná vādhrayo nīraṣṭāḥ pravádbhīr índrāc citáyanta āyan* «Wie verschnittene (Stiere), die mit einem Bullen kämpfen, flohen sie gezeichnet in eiligem Laufe vor Indra, zur Einsicht kommend» (G), «Like castrated bullocks battling with a bull, they seemed to go away from Indra along slippery slopes» (J-B).

d. Le présent transitif *randhāyati*, *-te* est très bien attesté dès le ṚV (23× : voir JAMISON 1983, p.144). La traduction donnée par JAMISON est «affaiblir (to weaken)»; voir aussi EWAia II, p.431 «unterliegen, erliegen» et GRASSMANN, p.1143, sens 2 «jemand einer Person oder einem Zustande überliefern». Cela correspond à l'interprétation adoptée par NARTEN (1988-1990, p.143-4), «erliegen lassen, überliefern, in die Gewalt geben, unterwerfen», après un examen de l'emploi de ce verbe dans les textes. En plus du complément d'objet direct, il se construit habituellement avec un datif du bénéficiaire (p.144), d'où la traduction par «assujettir». Ce syntagme appartient au formulaire d'Indra, et le complément d'objet direct désigne souvent un ennemi. Sur *radh-*, voir aussi GOTŌ 1985, p.86, 90. Le contre sens que produit le *asmān* de **Or** n'est pas acceptable: «subjugue-nous que voici dans les luttes pour être le meilleur». Le *-n-* a été ajouté à cause de l'influence du *tān* qui précède, et parce qu'un pronom personnel de première personne était vraisemblable ici; en effet, parmi les huit occurrences de cet impératif dans le ṚV, quatre ont pour complément un pronom personnel de première personne, sauf qu'il est au datif et non à l'accusatif: 3.53.14d *naicāsākham...randhayaḥ naḥ* «assujettis N. à nous»; 6.53.5c (=6c, 7c) *āthem asmābhyarṇ randhaya* «et ensuite assujettis-le à nous». De même ŚS 12.1.14 «assujettis-le à nous, ô Terre». Par contre, on trouve comme complément au datif le pronom démonstratif *asmāi* en ṚV 7.19.2cd. Avec l'appui de la lecture de **K**, et surtout étant donné qu'*asmāi-* est clairement complément de *randhaya* deux strophes plus loin, il est raisonnable de restituer cette forme ici.

Sāyaṇa lit *aham* et *uttareṣu* (contre le *padapāṭha!*) et construit une phrase à la première personne avec *karomi* sous-entendu, séparant ainsi le *pāda* en deux phrases indépendantes. Dans les notes à sa traduction, WHITNEY affirme que tous les manuscrits pour la ŚS ont deux mots (*ahām uttaratvé*), mais il préfère analyser la séquence en un seul mot *ahamuttaratvé*, à la suite du *padapāṭha* et du PW I, p.891. En fait, ce dérivé abstrait neutre en *-tva-* au locatif singulier a le même sens que le composé *ahamuttarā-* dans la construction au locatif employée pour référer à une compétition, à un combat ou à l'enjeu d'un combat. Par conséquent, *ahamuttaratvé* est une explicitation de ce qui est déjà contenu dans *ahamuttarā-*. En ce qui concerne la structure du composé *ahamuttarā-*, il s'agit

du type connu des composés issus de phrases (voir AiGr. II,1 §123b), autrement dit, des composés délocutifs. Dans le cas présent, la phrase sous-jacente est *ahám úttaraḥ* «Je suis supérieur». Le composé *aham-uttará-* n'est pas attesté dans le ṚV, mais il existe un composé de même structure *aham-pūrvá-* «moi en premier», qui est employé comme épithète du char des Aśvin en ṚV 1.181.3cd: *vṛṣṇaḥ sthātārā mánaso jávīyān ahampūrvó yajató dhiṣṇyā yáḥ* «der, schneller als der Gedanke, der erste sein will, der verehrungswürdige, ihr Lenker des bullenhaften (Wagens), ihr...» (G), «(the chariot) that is worthy of the sacrifice and swifter than mind, (saying) “I am in front,” o you mounters of the bull [=chariot], you holy ones» (J-B). Il n'existe qu'une seule autre occurrence de *aham-uttará-*, en ŚS 12.4.50cd: *tásmāt tám devá ágasó 'vṛścann ahamuttaré* «For that offense the gods cut him off in the contest for superiority». *aham-uttará-* sert de base à l'abstrait *aham-uttaratvá-* en ŚS 3.8.3ab (PS 1.18.3): *huvé sómani savitāram námobhir víśvān ādityāñ ahám uttaratvé* «I call, with acts of homage, Soma, Savitar, all the Ādityas, in the contest for preeminence».

3.21.2. ŚS 4.22.3; TB 2.4.7.7

ayam astu dhanapatir dhanānām	(11)
ayañ viśām viśpatir astu rājā	(11)
asminn indra mahi varcāmsi dheh;y	(11)
avarcasam kṛṇuhi śatrum asya	(11)

Que celui-ci soit le maître-de-richesses des richesses!
Que celui-ci soit le roi, le maître-de-clan des clans!
Sur lui, ô Indra, place des splendeurs avec largesse,
Rends son ennemi sans splendeur!

Let this one be the riches-master of riches!
Let this one be the king, clan-master of the clans!
In this one, O Indra, place splendors greatly,
Make his enemy splendorless.

viśpatir] viśpa(> śpa)tir **Ek1**, viśpatir **V/123 V/153**, viśpatir **Ek2 Ji3**, viśpaśvar **Ku1**, viśkṛpatis **K** astu] **Or**, tu **K** || **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, || **Ku1** asminn] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, asminn **Ku1** indra] **Or**, indu **K** mahi] **Ek1 Ek2 V/123 V/153**, mahi(>hi) **Ku1**, mahi **Ji3**, [mahi(> i) **Vā**], mayi **K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 4.22.3

ayám astu dhānapatir dhānānām ayám viśām viśpátir astu rājā |
asmínn indra máhi varcāmsi dhehy avarcāsam kṛṇuhi śatrum asya ||

«Let this man be riches-lord of riches; let this king be people-lord of people; in him, O Indra, put great splendors; destitute of splendor make thou his foe.»

a. Ici, on trouve deux fois la construction intensive bien connue dès le ṚV «N-pati- + N-génitif pluriel» (PINAULT 2016, p.344, 346). *viśām viśpāti-* est

déjà une formule dans le ṚV. C'est pourquoi *viśām* ne doit pas être rapporté à *rājā*, même si on pourrait considérer que *viśām* est en facteur commun à *pāti-* et à *rājan-*. Le composé *dhānapati-*, sur le modèle de *vājapati-* en ṚV 4.15.3a, apparaît en AV 7.76.6c à côté du féminin *vājapatnī-*. Il suit le modèle des composés *tatpuruṣa* en *pāti-*, dans lesquels le premier membre désigne un bien possédé ou la richesse en tant que concept : voir *rayipāti-*, ṚV 6×, dont 5× dans la construction *rayipāti- rayiṅām* «le maître-de-richesse des richesses» ; de même *vāsupati-* 15×, *vasupātī-* 1×, le plus souvent dans la construction *vāsupati- vāsūnām*, avec pratiquement le même sens. Cette construction a une valeur superlative qu'on pourrait gloser par «le maître suprême des richesses (etc.)».

c. *māhi* est attesté cinq fois dans la ŚS, treize dans la PS, mais ne fonctionne comme adverbe que dans la présente occurrence. Dans les autres cas, il modifie toujours un nom au nominatif ou accusatif neutre singulier. Dans le ṚV, on le rencontre plusieurs fois en fonction d'adverbe (voir GRASSMANN s.v.) devant adjectif, par exemple en ṚV 1.151.4a: *prá śá kṣitír asura yá māhi priyá* «Das Volk hat den Vorzug, das (euch), ihr Asura's, sehr lieb ist» (G), «It is the settlement greatly dear (to you) that (gets) ahead, o lord(s)» (J-B); devant verbe en ṚV 5.32.8ab: *tyám cid árṇam madhupám śáyānam asinvám vavrám máhy ádad ugráh* «Selbst den, der die Flut, die Süßigkeit trinkend dalag, den hinunterschlingenden Schlund packte mächtig der Gewaltige» (G), «The strong one [=Indra] mightily took that very one—the honey-drinker lying on the flood, the insatiable cavity» (J-B).

d. Il s'agit de la contre partie négative de l'injonction positive qui précède. Sur le concept de *vārcas-* «splendeur», qualité solaire qui dénote le charisme du chef, voir plus haut sous le commentaire à PS 1.1a. Comme le note PROFERES (2007, p.102), quand la splendeur d'un chef augmente, celle de ses rivaux diminue, tout comme le soleil éclipse par sa splendeur les étoiles. Et c'est même en absorbant celle des rivaux que la splendeur du roi s'intensifie.

Le pluriel *vārcāmsi* du nt. *vārcas-* n'est pas attesté dans le ṚV, mais apparaît pour la première fois dans la PS (encore deux occurrences en plus de la présente, en 6.19.9a et 19.21.1b). De même, le composé privatif *a-varcás-* n'est pas attesté dans le ṚV, et uniquement ici dans la ŚS, mais on peut comparer *hatávarcas-* (PS 17.47.8a/ŚS 12.2.37a, PS 19.4.15d/ŚS 1.17.1c) «dont la splendeur est éteinte».

3.21.3. ŚS 4.22.2; TB 2.4.7.7

emañ bhaja *grāmeṣv aśveṣu goṣu	(11)
niṣ ṭam bhaja yo a ₁ mitro asya	(10 ^T)
varṣmat kṣatrāṇām ayam astu rājā-	(11)
-indra śatruñ randhaya sarvam asmai	(11)

Attribue à celui-ci une part consistant en villages, en chevaux, [et] en bovins, Prive de part celui qui n'[est] pas son allié!

Que ce roi soit à la tête des souverainetés,
 Ô Indra, assujettis tout ennemi à celui-ci.
 Give this one a portion in villages, in horses, and in cows,
 Take the portion away from him who [is] not his ally!
 May this king be at the head of sovereignties,
 O Indra, subjugate every enemy to this one.

emam] Or, idam K *grāmeṣv aśveṣu] grāme aśveṣu (Bh.) Or, grāmeṣveṣu K goṣu] Ek1
 Ek2 Ji3 V/123 V/153, gosu Ji3, goṣva K niṣ ṭam] Ek1 V/123 V/153 K, niṣṭham Ek2
 Ji3 Ku1 [Vā mitro] Ji3 V/123 K, 'mitro Ek1 Ku1 V/153, mitraḥ | Ek2 asya] Ek1
 Ek2 Ku1 Ji3, 'sya V/123 [Ma], ({a}>')sya V/153, sya [Ja] K kṣatrāṇām] Ku1 V/123 K,
 trāṇām Ek1, putrāṇām Ek2, kṣatrāṇānim Ji3, yatrāṇām V/153 śatruim] Ek1 Ji3 V/123
 V/153, śatrūm Ek2 Ku1, śattrū K randhaya] Or, rauidhaya K ||] Or, | K

ŚS 4.22.2

émām bhaja grāme aśveṣu goṣu niṣ ṭam bhaja yó amītro asyá |
 várṣma kṣatrāṇām ayám astu rájendra śatruim randhaya sárvam asmái ||
 «Portion thou this man in village, in horses, in kine; unportion that man who is his enemy; let
 this king be the summit of authorities; O Indra, make every foe subject to him.»

a. BHATTACHARYA suit **Or** et la ŚS dans sa lecture *grāme aśveṣu goṣu*. J'adopte pour ma part la leçon de **K** en rétablissant le locatif pluriel *grāmeṣu*, parce qu'une série de trois locatifs pluriels est plus cohérente, d'autant plus que la syllabe *ṣu* en sandhi devant voyelle n'ajoute pas de syllabe au mètre. Il s'agit là sans doute de la lecture originelle, y compris pour la ŚS, car le locatif singulier est incohérent et il était très facile pour le scribe de se tromper dans la triple série de sibilantes plus *u/v eṣvaśveṣu*. Et de fait, **K** omet le début du mot *aśveṣu*.

b. La racine *bhaj-* avec préverbe *nīs-* n'est pas attestée dans le ṚV mais est fréquente dans l'AV (avec *bhajāmaḥ* en ŚS 10.5.25-35 et 16.8.1-27; avec *bhajāma* en 16.7.6; préverbe avec *bhaktam* en 2.35.2). Cet emploi forme la contre partie de *ā-bhaj-* «donner une portion [à quelqu'un (acc.) en matière de X (loc.)]», bien attesté dans le ṚV; on peut notamment citer ṚV 1.121.15c avec le complément *gōṣu*, comme dans la présente strophe.

c. BHATTACHARYA souligne le *-t-* de *varṣmat*. Tous les manuscrits donnent *varṣmat*, sauf peut-être **Ek1**, *varṣman*, mais la lecture n'est pas claire à cet endroit. WHITNEY note que **K** a *varṣman*, mais ni BARRET ni BHATTACHARYA ne le lisent dans ce manuscrit. Je confirme que le *-t-* est bien clair. Les formations nominales en *-at-* sont très peu nombreuses et toujours féminines (AiGr. II,2 §69a). L'hapax *varṣmat* doit être compris comme un doublet du locatif neutre singulier *varṣman-*. En effet, le neutre *varṣman-* n'est attesté qu'au locatif singulier *varṣma* dans le ṚV. Dans la version de la ŚS, on trouve le nominatif *varṣma*, mais le locatif *varṣman* est attesté en 3.4.2c, repris en PS 3.1.2c: *varṣman rāṣṭrāsya kakūdi śrayasva*. La similarité des constructions (locatif d'un mot

signifiant «sommel» + génitif) ainsi que la présence d'un contexte royal dans les deux cas, rendent probable le locatif ici, au lieu d'un nominatif comme dans la ŚS. La source de la forme *varṣmat* réside dans les doublets en *-mant-* des thèmes originellement en *man-*, tels que *añima(t)* et *sthāvima(t)* (AiGr. III, §145b, p.272), ou encore *varimān(t)*- (RV 1.108.2b *varimātā* à l'instrumental; voir AiGr. III §144aγ, p.265). Un phénomène similaire se produit dans le thème *yūvat-* pour *yūvan-* (AiGr. III, §146b). Ved. Var. ne mentionne pas ce phénomène, bien que l'influence réciproque des thèmes en *vant-*, *vāms-*, *vas-*, *van-* fasse l'objet d'une section entière (§265, p.101).

TB 2.4.7.7-8 purge cette strophe de ses irrégularités en corrigeant le mètre par la lecture *nīr amūm* au *pāda b* et en lisant le locatif *vārṣman*, mais comme premier mot d'un *pāda* très différent (voir les notes de WHITNEY à ŚS 4.22.2).

3.21.4. ŚS 4.22.4; TB 2.4.7.8

asmai dyāvāpṛthivī bhūri bhāmam	(11)
sam duhātām gharmadughe ⁱ va *dhenū	(11)
ayam rājā priya indrasya bhūyāt	(11)
priyo gavām oṣadhīnām utāpām	(11)

Pour celui-ci, que le ciel et la terre
se laissent traire en abondance la lumière,
ensemble, comme deux vaches qui donnent le lait pour l'offrande de *gharma*.
Puisse ce roi être cher à Indra,
cher aux vaches, aux herbes, ainsi qu'aux eaux.

For this one let Heaven and Earth milk abundant light from themselves,
together, like two cows giving milk for the *gharma* offering.
May this king be dear to Indra,
dear to the cows, to the herbs, as well as to the waters.

dyāvāpṛthivī] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, dyāvāpṛthivi **Ji3** bhūri bhāmam] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, bhuri bhāmam **Ji3**, bhūrvāsū **K**, (Bh. +vāmam) duhātām] **Or**, duhitām **K** gharmadughe] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, gharman dughe **Ek2**, gharmaduhe **K** iva] **Or**, va **[Ja] K** *dhenū] dhenuṁ (Bh.) **Or K** ayam] **Or**, varṣam **K** priya] **Ek1 Ek2 V/123 V/153**, priya **Ji3**, {pt·}priyo **Ku1**, priye **K** bhūyāt] **Ek1 Ji3 V/123 V/153**, bhūyat **Ek2**, bhūyā **Ku1**, bhūyāḥ **K** priyo] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, priyo **Ji3** oṣadhīnām] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, oṣadhīnām **Ji3** utāpām] utāpām **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, utāpām **Ji3** ||] **Or**, *om.* **K**

ŚS 4.22.4

asmāi dyāvāpṛthivī bhūri vāmam duhātām gharmadūghe ivā dhenū |
ayam rājā priyā indrasya bhūyāt priyo gavām oṣadhīnām paśūnām ||
«For him, O heaven-and-earth, milk ye much that is pleasant, like two milch kine that yield the hot-draught; may this king be dear to Indra, dear to kine, herbs, cattle.»

a. Noter la différence de syntaxe entre la ŚS et la PS: la PS remplace la deuxième personne du duel par la troisième personne, et le vocatif passe au nominatif.

Pour l'image des éléments cosmiques agissant sous la forme de vaches dispensatrices de bienfaits, voir plus loin PS 3.34.10ab (ŚS 3.20.9ab) *duhrām me pañca pradiśo duhrām urvīr yathābalam* «Que les cinq directions se laissent traire pour moi, que les vastes [directions] se laissent traire selon leur force».

Cette strophe reprend quelques éléments du rituel du Pravargya, dans lequel on procède à une offrande de produits laitiers appelée *gharma*. Ce rite semble avoir eu un lien avec l'établissement d'un chef guerrier à l'époque de l'AV. Plus loin dans ce même *kāṇḍa*, dans l'hymne 3.25, le *gharma* est associé au bœuf de trait mystique du culte des Vrātya. Ce bœuf partage les attributs du roi; dans un passage de l'hymne, PS 3.25.5ab (ŚS 4.11.3ab), un individu qui incarne Indra est identifié au *gharma*: *indra eṣa manuṣyeṣv antar gharmaḥ taptāś carati śośucānaḥ* «Celui-ci [est] Indra, il circule parmi les humains en tant que *gharma* chauffé, brillant intensément». On trouve aussi des références aux bovins dans les strophes 1, 3 et 6 du présent hymne, ce qui est le signe d'une connexion subtile entre la puissance du roi, la prospérité consistant en bovins et la puissance des rituels qui font usage de lait (voir le passage du Gopatha Brāhmaṇa cité plus loin sous le commentaire à 3.25.2b). La deuxième strophe du présent hymne fait référence au *vārcas* «splendeur», qualité solaire qui confère le charisme nécessaire au statut de roi (voir plus haut les remarques à PS 3.4.1a), le Pravargya étant un rituel dans lequel les qualités du soleil sont canalisées au moyen du pilier de feu impressionnant produit par les officiants (voir les images dans HOUBEN 2000, p.506). HOUBEN (2000) établit un lien entre ce rituel et l'hymne à énigmes RV 1.164, hymne dont le contenu est centré en maints endroits sur le soleil (voir J-B, p.349-350). Une strophe de cet hymne du RV, peut être mise en parallèle avec la présente strophe: les deux évoquent des métaphores de vaches qui se laissent traire, et toutes deux emploient le terme *vāmā-* «chéri»:

RV 1.164.7

ihā bravītu yā īm aṅgā védāsyā vāmāsyā nḥitam padām vēḥ |
 śīrṣṇāḥ kṣīrām duhrate gāvo asya vavriṇ vāsānā udakām padāpuḥ ||

«Hier soll sie sagen, wer sie gewiß kennt, die hinterlassene Spur dieses liebwerten Vogels. Aus seinem Haupte geben die Kühe Milch. Körperform annehmend haben sie das Wasser mit dem Fuß getrunken» (G), «Let him speak here, who knows the imprinted track of this treasured bird [=the Sun]. The cows [=rain clouds] yield milk [=rain] from his head [=the Sun]. Clothing themselves in a cloak, they have drunk water with the foot [=the Sun's rays]» (J-B).

L'interprétation de J-B repose sur HOUBEN 2000; voici la traduction de ce dernier pour référence: «He should tell it here who knows it properly: the hidden location of this beloved bird (the sun). From the head of him (the sun) the cows (clouds) milk (rain); enveloping themselves in clothing (water

vapor) they drunk [sic] the water through the foot (through the sun beams on the earth)» (p.534). Selon cette interprétation, l’oiseau appelé *vāmá-* «chéri» désignerait le soleil. Dans la présente strophe, BHATTACHARYA présente la correction ⁺*vāmar̥* d’après la lecture de la ŚS. Il est possible que *vāmá-* désigne le soleil dans le passage de la PS aussi: dans les deux passages, le soleil serait donc à la source du lait produit par les vaches qui se laissent traire. L’hypothèse est d’autant plus vraisemblable en contexte royal, car c’est du soleil que le roi tire ses qualités essentielles, comme le *vārcas-*. Parfois, le feu ou les eaux de la consécration tiennent lieu d’intermédiaire (voir le commentaire à PS 1.1.1a); ici, il s’agit du lait métaphoriquement trait à partir du soleil, image qui serait représentée concrètement lors du Pravargya. La lecture *bhāmar̥* qu’on trouve dans tous les manuscrits de l’Odisha est peut-être due à l’influence de *bhūri* qui précède, mais l’influence du terme *bhāma-* masc. «lumière, éclat, splendeur», homophone de *bhāma-* (RV+) «passion, colère», est également envisageable. Si *gharma-* fait référence au pot de lait chauffé du Pravargya, *bhāma-* se justifie aussi par le fait que ce lait est bouillant et émet une vapeur «brillante». Si notre idée selon laquelle le terme *vāmá-* fait référence au soleil est correcte, il est encore plus compréhensible que la PS présente un mot signifiant «lumière». En l’absence d’indices clairs de la leçon corrompue de **K**, je laisse *bhāma-*, attesté unanimement dans **Or**.

b. Le terme *gharmadúghā-* est épithète de la vache dont on trait le lait pour le *gharma* en VaitS 14.4 (il est traduit «Gharma-Kuh» par CALAND 1910, p. 40) et plus généralement dans les Śrautasutra (voir HOUBEN 2000, p. 502: «Gharma cow»). Il n’est besoin que d’une vache pour le Pravargya, mais la dualité vient du comparé ici. Voir encore PS 3.25.2b, un passage où la strophe et la mélodie nécessaires au rite efficace sont métaphoriquement représentées sous la forme de deux vaches laitière.

L’idée de ne pas prononcer la première syllabe de *ivá* est suggérée par le mètre et par la leçon de **K**, ainsi qua par le parallèle de TB 2.4.7.8b *samduhāthām gharmadugheva dhenuḥ*. D’autres composés védiques ayant *dúgha-* pour second membre existent: *su-dúgha-* «bon à traire, qui se trait facilement, qui se laisse traire du lait en abondance» dans les RV et AV, *kāma-dúgha-* «qu’on peut traire pour obtenir son désir, vache à souhaits» dans l’AV.

BHATTACHARYA conserve la lecture *dhenuṃ* parce qu’elle est unanimement attestée dans les manuscrits, mais le singulier n’est pas défendable au regard du duel *gharmadughe*. Il est préférable d’admettre que la forme de duel *dhenu* n’était plus comprise et qu’elle a été remplacée par l’accusatif *dhenum*, d’une part parce que ce dernier était l’objet naturel du verbe *duh-* «traire [une vache]», et d’autre part parce qu’il fournissait un parallèle à la terminaison d’accusatif de *bhāmar̥/vāmar̥* à la fin du *pāda* précédent. On observe également ici le phénomène d’alternance entre *a/u/i* suivi de nasale et *ā/ū/ī*; voir Ved. Var. II §300-302: RV *svapnanāmśanaḥ* et AV *svapnanāśanaḥ*, TĀ *aṅghṛṇaye* et MŚ *āgh(ou āp)ṛṇaye*, RV *īdhe* et SV *īdhe*, RV *sundhayantu*

et AV *sūdayantu*. La variation se comprend d’autant mieux en fin de *pāda*, où la quantité de la syllabe ne compte pas. Une alternative qui semble plus compliquée serait de supposer que *dhenurñ* désigne par métonymie le lait du Pravargya, sur le modèle de l’emploi connu dès le RV de *gó-* ou de *dhenú-* pour référer à tout breuvage à base de lait. Dans ce cas, il faudrait traduire par « comme deux [vaches] donneuses de lait chaud se laissent traire du lait », mais cette solution appauvrit le sens.

3.21.5. ŚS 4.22.5; TB 2.4.7.8

yunajmi ta uttarāvantam indrañ	(11)
yena jāyanti na parājāyante	(11)
yas tvā karad ekavṛṣāñ janānām	(11)
uta rājann uttamāñ mānavānām	(11)

Je joins Indra, doté de supériorité, à toi,
avec lequel on vainc, [avec lequel] on n’est pas vaincu,
lui qui fera de toi l’unique taureau des peuples,
ainsi que, ô roi, le plus haut des descendants de Manu.

I join Indra, possessed of superiority, to you
with whom one conquers, [with whom] one is not conquered,
who will make you the sole bull of the peoples,
and the highest of Manu’s descendants, O king.

ta] Or, tam K uttarāvantam] Or [uttarāva(> ma)ntam Vā], uttarāvāntam K indrañ] Or,
indra K jāyanti] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, jāyanta Ku1, jāyante | K na parājāyante]
Or, om. K janānām] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, janānāñm Ji3 uta] K, utta
Or rājann] V/153, rājann Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123, rājan K ||] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153, | Ji3 K

ŚS 4.22.5

yunājmi ta uttarāvantam indrañ yēna jāyanti ná parājāyante |
yās tvā kārad ekavṛṣāñ jānānām utā rājñām uttamāñ mānavānām ||

«I join to thee Indra who gives superiority, by whom men conquer, are not conquered; who shall make thee sole chief of people, also uppermost of kings descended from Manu.»

a. WHITNEY traduit *te* (*ta* en sandhi) «je joins à toi» comme si ce pronom valait l’instrumental *tvāyā* (ou la forme alternative *tvā*). Dans le RV comme dans l’AV, *yuj-* «joindre, atteler» se construit avec l’accusatif de l’objet joint ou attelé, et le cas échéant avec l’instrumental de ce avec quoi l’objet est joint/attelé, et le locatif du lieu où l’objet est joint/attelé. Ni le génitif ni le datif ne sont attestés comme complément de ce verbe avec la fonction de l’instrumental. Mais le pronom enclitique de la deuxième personne du singulier, *te*, ne peut représenter que le génitif ou le datif. Par contre, il existe des parallèles qui montrent que *te* a valeur de datif du bénéficiaire dans ce contexte.

Voir RV 7.19.6c (ŚS 20.37.6c) *vṛṣṇe te hārī vṛṣaṇā yunajmi* «Dir, dem Bullen, schirre ich die beiden bullenartigen Falben an» (G), «For you, the bull, I yoke the two bullish fallow bays» (J-B); RV 3.35.4ab (ŚS 20.86.1ab) *bráhmaṇā te brahmayújā yunajmi hārī* «Mit kräftigem Zuspruch schirre ich dir die beiden durch (bloßen) Zuspruch geschirrten Falben» (G), «With a sacred formulation I yoke for you the formulation-yoked pair of fallow bays» (J-B); ŚS 18.2.56ab (PS 20.32.8ab) *imáu yunajmi te váhnī ásunītāya vódhave* «I yoke for thee these two conveyers, to convey thee to the other life». Tandis que dans les deux passages ṛgvédiques cités le *te* se réfère à Indra, pour qui on attèle deux animaux, ici Indra joue le rôle de l'animal attelé à l'accusatif, subjugué par le roi qui est désormais le référent du *te*.

Le terme *uttarāvant-* (non attesté dans le RV) est attesté encore trois fois dans la ŚS, et la variété des traductions proposées par WHITNEY témoigne d'une certaine hésitation de sa part sur le sens de cet adjectif: ŚS 10.8.22c *devám uttarāvantam* «god who gives superiority», ŚS 12.3.10a *úttaram rāṣṭrān prajāyottarāvad* «A superior realm, having superiority by progeny», ŚS 12.3.47 *uttarāvāt* «that hath what is superior». Il existe dès le RV des exemples d'emploi pléonastique du suffixe *-vant-* ajouté à divers thèmes d'adjectif; voir les exemples dans AiGr. II, 2 §707a: *ṛtvíyavant- = ṛtvíya-* «gesetzmäßig», «régulier»; AV *nīlavant- = nīla-* «bleu foncé», *pṛśadvant- = pṛśant-* «tacheté». Ici cependant, on a clairement *uttarāvant-* et non *uttaravant-*. DEBRUNNER (AiGr. II, 2 §706b), s'opposant à la traduction par «doté de supériorité», est obligé d'expliquer la voyelle longue devant le suffixe par l'influence de l'adverbe *uttarāt* et d'autres formations comme *samāvant-* («gleich groß», «de taille égale»), sur le modèle des formations quantitatives à partir de pronoms, par exemple *tāvant-*, *etāvant-*, *yāvant-*. Il est toutefois plus économique de considérer que *uttarāvant-* a pour base le neutre pluriel *uttarā*, «choses supérieures», et qu'il signifie donc «doté de supériorité».

b. Le jeu qui consiste à opposer une forme de la racine *ji-* «vaincre» à une forme de la même racine précédée par *ná párá* a son origine en RV 6.69.8ab, mais est plus largement employé dans l'AV (ŚS 4.22.5a, 6.98.1a, 7.44.1ab=RV; PS 3.21.5b, 3.36.2a, 19.12.13a, 20.16.3ab=RV).

d. K justifie la correction ⁺*uta rājann*. La géminée *-tt-* des variantes résulte de l'influence de la fréquence du terme *úttara-* dans cet hymne. TB 2.4.7.7-8 lit *átho rājann*, ce qui donne le même sens.

3.21.6. abc: ŚS 4.22.6abc; TB 2.4.7.7. d: RV 5.28.3d; ŚS 7.73.10d

uttaras tvam adhare sant _u v anye	(11)
ye ke ca rājan pratiśatras te	(11)
ekavṛṣa indrasakhā ⁺ jigīvāñ	(11)
chatrūyatām abhi tiṣṭhā mahāmsi 6 21	(11)

Supérieur [sois] tu, inférieurs soient les autres,
qui que soient les ennemis opposés à toi, ô roi.

Taureau unique, ayant Indra pour compagnon, vainqueur,
dépasse les grandeurs de ceux qui se comportent en ennemis.

Superior be you, inferior be the others,
any of the enemies resisting you, O king.
The only bull, having Indra as companion, conquering,
stand above the greatnesses of those who act hostile.

tvam] **Ek2 V/123 K**, tum **Ek1 Ji3 Ku1 V/153** santv] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, ntu
Ji3, [samtv **Ja**], mantv **K** ye] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, je **Ji3** pratiśatravas te]
Ek1 Ji3 V/153, apratiśatravas te **Ek2 Ku1**, {·}tisatravas te **V/123**, [pradi(> ti)śatravas te **Ja**],
[pritiśatravas te **Vā**], pradiśatrasthe **K** ekavṛṣa] **Ek2 Ku1 V/123**, ekavṛṣa **Ek1 Ji3 V/153**,
ekavṛṣā **K** ⁺jigīvāñ (Bh.)) jigīvāñ **Or K** chatrūyatām] **Ji3 V/123**, śchatrūyatām **Ek1**,
chatrūyatām **Ek2 V/153**, cchatrūyatām **Ku1**, śatrūyatām **K** mahāmsi] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1**
V/123 K, mahām{||}si **V/153** || 6 || 21 ||] || ṛ 6 || 21 || **Ek1 Ek2 Ku1**, || {vi}21 ṛ 6 || **Ji3**,
|| 21 || ṛ 6 || **V/123**, || ṛ 6 || 21 || || **V/153**, z 1 z **K**

ŚS 4.22.6abc

úttaras tvám ádhare te sapátnā yé ké ca rájan prátíśatravas te |
ekavṛṣá índrasakhā jigīvām chatrūyatām á bharā bhójanāni ||
«Superior [art] thou, inferior thy rivals, whosoever, O king, are thine opposing foes; sole chief,
having Indra as companion, having conquered, bring thou in the enjoyments (bhojana) of them
that play the foe.»

ŚS 7.73.10d

ágne sárdha mahaté sáubhagāya táva dyumnány uttamáni santu |
sám jāspatyām suyámam á kṛṇuṣva śatrūyatām abhí tiṣhā máhāmsi ||
«O Agni, be bold unto great good-fortune; let thy brightnesses be highest; put together a well-
ordered house-headship; trample on the greatnesses of them that play the foe.»

b. La tournure *yé ké ca* apparaît trois fois dans le RV (6.52.15a, à propos d'êtres puissants; 10.20.8a, à propos d'hommes; 10.90.10b, à propos d'animaux possédant deux rangées de dents), trois fois encore dans l'AV (PS 7.2.5c/ŚS 5.23.5c, à propos de vers nocifs; ŚS 6.50.3c, à propos de rongeurs; PS 19.22.1b, à propos de serpents). Cette tournure semble s'être spécialisée dans l'AV pour désigner des êtres nocifs; elle a donc développé une nuance péjorative.

d. Dans la ŚS, cet hymne a une septième strophe:

ŚS 4.22.7

simhāpratīko víšo addhi sárvā vyāghrápratīkó `va bādhasva śátrūn |
ekavṛṣá índrasakhā jigīvām chatrūyatām á khidā bhójanāni ||
«Of lion-aspect, do thou devour all the clans of tiger aspect; do thou beat down the foes;
sole chief, having Indra as companion, having conquered, seize thou on the enjoyments
of them that play the foe.»

3.22. À L'HERBE QUI A MILLE YEUX

On peut dire que cet hymne appartient uniquement à la PS, car seuls quatre *pāda* individuels en tout (jamais plus que d'un par strophe) ont un parallèle dans la ŚS. Les *pāda* qui ont des parallèles dans les strophes 1 et 3 proviennent de deux hymnes différents qui n'ont pas de rapport avec le présent hymne, à part le fait qu'ils concernent globalement des herbes magiques. Mais deux de ces *pāda* proviennent de l'hymne ŚS 4.20 (PS 8.6), hymne à une herbe possédant mille yeux censée aider celui qui en use à repérer sorciers, démons, etc. Celui-ci est récité dans un rite de guérison en KauśS 28.7 en même temps qu'on attache au client une amulette faite de la plante *sadampuṣpā* (identifiée à *calotropis gigantea* par BLOOMFIELD 1897, p.398-9); ce nom de plante figure à nouveau en KauśS 39.6 dans un rite contre les sorciers. La thématique du présent hymne est similaire. On invoque une herbe pour sa capacité à voir partout à l'avance les agents hostiles. Après les avoir repérés, l'herbe les attrape avant qu'ils ne puissent attaquer. L'idée de vision est centrale dans cet hymne, avec répétition de la racine *paś-* «voir» et du terme *sahasrākṣī-* «celle aux mille yeux». Plusieurs épithètes et références rapprochent cette herbe des dieux néfastes Yama, Mṛtyu, Rudra et Śarva, ainsi que de l'aspect espion du soleil en tant qu'œil céleste qui surveille. De même que rien n'échappe au jugement et à la punition de ceux-ci, rien n'échappera à cette herbe. Curieusement, elle est appelée dans la première strophe «corne»; la corne d'antilope figure en substance médicale plus haut en PS 3.2.1. Le vocatif «ô herbe» n'apparaît qu'à partir de la deuxième strophe.

Résumé (1) Au moyen d'épithètes au nominatif, les origines nobles de l'herbe sont décrites, et elle est exhortée à agir en faveur du locuteur. (2) La série d'épithètes se poursuit et met en relief sa capacité visuelle, précisant le genre d'ennemis qu'elle attrape et tue. (3) L'herbe est exhortée à attraper aussi ceux qui dérangent le culte. (4) Avec un refrain repris de la strophe précédente, elle doit aussi attraper ceux qui maltraitent les malades. (5) Sa capacité de vision préventive est encore décrite, et elle est comparée au chien de garde du roi des morts Yama. (6) On affirme le prix élevé de l'herbe en décrivant les richesses qui l'ont achetée, et elle est encore mise en relation avec Yama, exhortée à repérer les démons avec l'œil du cheval bai foncé de ce dernier.

Métrique *anuṣṭubh*.

3.22.1. a-b,d: seulement PS. c: ŚS 6.100.3c

viṣānās,y āṅgirasī	(8*)
devajāḥ praticakṣaṇī	(8)
divas pṛthivyāḥ saṁbhūtā	(8*)
sahasrākṣī,haidhi naḥ	(8)

Tu es la corne, une fille d'Āṅgiras,
une fille des dieux, révélatrice [de démons].

Née du ciel et de la terre,
sois ici pour nous celle aux mille yeux.
You are the horn, a daughter of Aṅgiras,
daughter of the gods, revealer [of diseases].
Having come into being from the sky, from the earth,
be the thousand-eyed one here for us.

āṅgirasī] **Ek1 Ku1 V/123 V/153**, āṅgirasī **Ek2 Ji3 K** devajāḥ] **Or**, devajā **K** praticakṣaṇī]
Ek1 Ek2 Ji3 V/123, praticakṣaṇīḥ **Ku1 V/153**, [praticakṣaṇī(> ṇī) **Vā**], praticakṣiṇī **K** ||
Or, *om.* **K** pṛthivyāḥ] **Ek2 Ku1 V/123 V/153**, pṛthivyāḥ **Ek1**, pṛthivyā **Ji3**, pṛthivyās **K**
saṁbhūtā] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, saṁmutā **Ji3**, saṁbhūtas **K** sahasrākṣīhaidhī] **Ek1**
Ek2 Ku1 V/123 V/153, sahasrākṣīhaidhī **Ji3**, sahasrākṣīdhi **K** ||] **Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, |
Ek1 V/123, *om.* **K**

ŚS 6.100.3

āsurāṇāṁ duhitāsi sā devānām asi svāsā |
divās pṛthivyāḥ saṁbhūtā sā cakarthārasāṁ viśām ||
«Thou art daughter of the Asuras; thou, the same, art sister of the gods; arisen from the sky, from
the earth, thou hast made the poison sapless» (hymne à une fourmi, selon WHITNEY).

a. Voir PS 3.2.1-2, où la corne (*viśāṅā-*) est également invoquée comme agent de guérison. La suite de la strophe suggère pourtant que c'est une herbe qui est invoquée.

Comme plus haut en PS 3.7.2 et 3.14.6, le ciel et la terre sont invoqués comme parents, mais ici on ajoute des références à d'autres origines. Dans un hymne au Jaṅgiḍa, nom d'un arbre et de l'amulette faite de son bois, on combine comme dans le présent hymne des références à une origine divine et à Aṅgiras:

ŚS 19.34.6 (PS 11.3.6)

trīṣ tvā devā ajanayan niṣṭhitaṁ bhūmyām ādhi |
tām u tvāṅgirā iti brāhmaṇāḥ pūrvyā viduḥ ||
«Thrice the gods generated thee that art settled upon the earth; and Brahmins of old
know thee thus as Angiras by name.»

Les épithètes *āṅgirasā-* et *deva-jā-* sont des adjectifs qui ne sont attestés qu'au masculin dans le RV. La variante féminine de *āṅgirasā-*, *āṅgirasī-*, s'est étendue dans l'AV: épithète des herbes en ŚS 8.7.17 (PS 16.13.8a), ŚS 8.7.24 (PS 16.14.3a) et ŚS 11.4.16 (PS 16.22.6a); des *kr̥tyāḥ* «sorcelleries» en ŚS 8.5.9 (PS 16.27.9a); de la vache du brahmane enragée en ŚS 12.5.52 (PS 16.146.1c). **K** et quelques manuscrits de l'Odisha ont le vocatif *āṅgirasī*, mais le fait que les deux premières strophes consistent presque uniquement en épithètes au nominatif (tendance généralisée dans l'AV pour la description d'une herbe ou d'une amulette puissante) rend la présence d'un vocatif improbable ici.

b. **K** omet le *-s* final de la désinence de nominatif singulier féminin du thème en *-ā-* radical *jā-*, ce qui arrive parfois à cause de la pression des thèmes

féminins dérivés en *-ā-* (AiGr. III §65cα). BHATTACHARYA souligne la syllabe *-kṣa-* de *praticākṣaṇī*, terme non attesté en dehors du présent hymne. **K** présente *praticākṣiṇī* (de même dans la strophe 2) comme s’il s’agissait du féminin d’un thème **praticākṣin-*, non attesté ailleurs. Le thème masculin *praticākṣaṇa-* est attestée dans le ṚV et dans l’AV :

ŚS 1.18.3 (PS 20.19.1)

yāt ta ātmāni tanvāni ghorām āsti yād vā kéṣesu praticākṣane vā |
sārvaṁ tād vācāpa hanmo vayāni devās tvā savitā sūdayatu ||

« Whatever in thy self, in thy body, is frightful, or what in hair or in mien—all that do we smite away with [our] words; let god Savitar advance thee. »

WHITNEY interprète ici *praticākṣaṇa-* comme signifiant « mine, apparence faciale », sens qui s’intégrerait logiquement dans la liste qui précède : « soi, corps, cheveux... ». On rencontre encore une occurrence dans un passage attesté uniquement dans la PS :

PS 8.10.9c-f

yat te varco 'pakraṅtaṁ mukhasya praticākṣaṇāt |
punas tad aśvinā tvayy ā dhattāni puṣkarasrajā ||

« Wenn dein Glanz deshalb forgegangen ist, weil man [dein wahres] Gesicht wiedererkennt, so sollen ihn die lotusbekränzten Aśvins in dich wieder hineinsetzen » (éd. et trad. KIM 2014, p. 97).

Voir aussi KIM 2010, p. 300, sur le sens du terme *praticākṣaṇa-* : « das Wiedererkennen, zum Wiedererkennen dienend ». Le sens de l’épithète au féminin *praticākṣaṇī-* ne peut effectivement pas être « visage ». Le sens de l’unique occurrence dans le ṚV s’aligne avec l’interprétation de KIM : 6.47.18ab *rūpām-rūpam prátirūpo babhūva tād asya rūpām praticākṣaṇāya* « Jeglicher Gestalt hat er sich angepaßt; diese (wahre) Gestalt von ihm ist (in allen) wieder zu erkennen » (G), « He has a form corresponding to every form; this form of his is for display » (J-B). Dans le contexte du présent hymne, dans lequel l’autre épithète *sahasrākṣī-* met l’accent sur les capacités visuelles de la puissance invoquée, il est probable que *praticākṣaṇī-* signifie « celle qui sert à reconnaître/repérer [l’ennemi] ». Dans la strophe suivante, la connexion avec la vue est encore renforcée par l’emploi de la racine *paś-* « voir ».

d. Dans cet hymne, les attributs de l’herbe coïncident parfois avec ceux de divinités néfastes comme Yama, Rudra, Śarva, et Mr̥tyu (voir aussi sous 5b). En l’hymne PS 3.10, *sahasrākṣá-* est épithète de ces dieux qui sont considérés tous « un ». Dans la dernière strophe du présent hymne, il sera question d’un cheval bai foncé, associé par ailleurs à Rudra, par exemple en ŚS 11.2.18 (PS 16.105.8). En ŚS 11.2.17 (PS 16.105.7), celui-ci est qualifié par les épithètes *sahasrākṣá-* et *atipaśyá-*, lesquelles apparaissant dans la strophe suivante (sur *atipaśyá-*, voir sous 2b).

Comme c'était le cas avec *praticakṣaṇī-*, la forme féminine *sahasrākṣī-* est attestée uniquement dans la PS, à côté du masculin *sahasrākṣā-* d'emploi très fréquent.

3.22.2. seulement PS

sahasrākṣī yātugṛbhā-	(8*)
-atipaśyās,y ośadhe	(8)
sadān _u vāghnī rakṣoghnī	(8*)
bhaveha praticakṣaṇī	(8)

Tu es celle qui a mille yeux, celle qui saisit les sorciers,
celle qui surveille, ô herbe!

Tueuse de la Sadānuvā, tueuse de démons,
sois ici la révélatrice!

You are thousand-eyed, the sorcerer-seizer,
the one keeping a lookout, O herb!
Sadānuvā-killer, demon-killer,
be the revealer here!

sahasrākṣī] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, sahasrākṣā Ji3, sahasrākṣi K yātu] Ek1 Ek2 Ku1 Ji3 V/123, yāti(> tu) V/153, yād K ṛbhā] Or K, [grubhā Vā] paśyāsy] Or, paśyāmy K || Or, om. K sadānvāghnī] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, sadānvāghni Ji3, sadānvāghnī K praticakṣaṇī] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, praticakṣa{-}ṇā Ji3, [praticakṣaṇi(> ṇī) Vā], praticakṣiṇī K || Ku1 V/123 V/153, | Ek1 Ek2 Ji3 K

a. La séquence *yātugṛbhā* peut être interprété de multiples façons. Il pourrait s'agir d'un composé à l'instrumental singulier fait sur *yātú-* «sorcier» et sur le nom racine de *ṛbh-* «saisir». On peut imaginer une épithète caractérisant la vision surpuissante de l'herbe; l'instrumental *caḥsuṣā* «avec l'oeil/la vision» a une occurrence dans la dernière strophe. Sur le nom racine *ṛbh-*, voir SCARLATA 1999, p.113-114. Il existe notamment un composé *jīva-ṛbh-* «le fait d'être capturé vivant», attesté en RV 10.97.11d, répété en PS 11.6.7d (mais pas dans la ŚS). On peut aussi comparer *yātuhān-* «qui tue les sorciers», épithète d'Agni en ŚS 1.16.1c/PS 1.10.3c et *yātujāmbhana-* «qui broie les sorciers» en ŚS 4.9.3a/PS 8.3.2b. Le *yātú-* (plus fréquemment *yātu-dhāna-*) est un ennemi bien connu du RV et de l'AV. Le saisissement exprimé au moyen de la racine *ṛbh-* représente une action violente quand il a pour objet un ennemi en védique, et la strophe suivante témoigne encore de cet usage, avec un impératif de *ṛbh-* attesté ailleurs. Mais dans le contexte d'une liste d'épithètes au féminin qualifiant l'herbe, une thématization de ce même nom racine au féminin semble plus probable. Les strophes consistant presque uniquement en épithètes sont communes dans l'AV: voir plus loin les exemples en 3.37.3-4, qui contiennent nombre de variantes au féminin de mots attestés plus souvent au masculin.

BHATTACHARYA sépare la séquence en trois mots dans son édition, ce qui donne hors sandhi *yā tu gr̥bha* «Toi qui as mille yeux, saisis donc [objet?!]!». Le pronom relatif au nominatif féminin singulier serait suivi de la particule *tū*, et enfin de la forme verbale de *gr̥bha*, qui fait penser à un impératif, mais qui n'est pas attesté ailleurs et serait formée sur l'aoriste thématique de *gr̥bh-*. Il est vrai que la particule *tū*, placée avant ou après un impératif à la deuxième personne, sert très souvent à renforcer cet impératif (voir GRASSMANN s.v.). Toutefois, le pronom relatif est improbable, car c'est plutôt le pronom démonstratif anaphorique qui est employé dans ce contexte: voir RV 6.21.8a *sá tū śrudhīndra* «Toi-là, écoute donc, ô Indra!»; 6.36.5a *sá tū śrudhi* «Toi-là, écoute donc!».

b. L'épithète *atipaśyá-* repose sur le verbe préverbe *áti-paś-*, dont l'emploi et la sémantique sont discutés à 5b. Les autres occurrences de cet adjectif dans l'AV sont au masculin et figurent toujours dans une liste d'épithètes (à propos de Rudra en ŚS 11.2.17/PS 16.105.7, à propos d'Indra en PS 8.11.7, à propos de Sūrya en PS 10.6.11). On peut comparer deux mots attestés dans l'AV, *māṁpaśyá-* «qui me regarde» et *úgrampaśya-* «qui regarde puissamment»; selon MW *anupaśya-* est attesté dans les Yogasūtra.

3.22.3. ab,d: seulement PS. c: ŚS 19.35.3c

ye harant _i y āsuteyam̐	(8*)
payasphātim̐ cau _o śadhe	(8)
tāms̐ t _u vam̐ sahasracakṣo	(8*)
gr̥bhāya kṛtavī _i ye	(8)

Ceux qui prennent ce qui sert au pressurage,
et le gras du liquide nourricier, ô herbe,
ceux-là, ô toi aux mille yeux,
saisis[-les], ô toi qui as accompli des exploits virils!

Those who take what's needed for the pressing,
and the fat of the nourishing liquid, O herb,
those ones, O you thousand-eyed one,
grasp [them], O you who have accomplished manly deeds!

āsuteyam̐] Or, āmuteyam̐ K cauśadhe] Or, ca ośadhe K tāms̐] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153, tās Jī3 ||K cd=3.22.2cd|| sahasracakṣo] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, sahasrākṣo
devo Jī3 kṛtavīrye] Ek1 Jī3 Ku1 V/123 V/153, kṛta{·}vīrye Ek2 ||] Ek2 Ku1 V/123
V/153, | Ek1 Jī3, om. K

ŚS 19.35.3

durhārdas tvām̐ ghoram̐ cākṣuḥ pāpakṛtvānam āgamam |
tāms̐ tvām̐ sahasracakṣo pratibodhēna nāśaya paripāṇo 'si jaṅgīdāḥ ||
«The enemy of terrible aspect, the evil-doer that has come—them do thou, O thousand-eyed one,
make to vanish by thy watchfulness; thou jaṅgīdā that protects round about.»

a. Le terme *āsuteya-* n'est pas attesté ailleurs, mais sa base *āsuti-* «pressurage» est déjà apparue plus haut en PS 3.2.5. Comparer *āheya-* (attesté en PS 3.9) fait sur *ahi-*, *vāsateya-* fait sur *vasati-*, etc. (AiGr. II, 2 §341bβ). Le terme *āsuteya-* «ce qui se rapporte au pressurage, ce qui est approprié au presurage» désigne peut-être les ingrédients d'une boisson pressurée destinée au culte, comme le Soma. Il n'est pas possible que *āsuteya-* modifie *payasphāti-* à cause de la présence de la conjonction *ca*.

«Ce qui sert au pressurage», ainsi que (au *pāda* b) «le gras du liquide nourricier» (s'agit-il de crème? de beurre?) semblent décrire les ingrédients caractéristique des oblations dans le feu du culte védique.

b. Le mot *payasphāti-* repose sur *payas-sphāti* avec simplification de la gémisée à la jonction des deux membre du composé, comme il arrive souvent aux sifflantes initiales dans un groupe de consonnes (AiGr. I §230, Ved. Var. §372). Le mot *sphāti-* «graisse, gras» est rare dans le RV, dit de la graisse du bétail en 1.188.9, mais fréquent dans l'AV. Une seule autre occurrence de *payasphāti-* est attestée en védique:

ŚS 19.31.10 (PS 10.5.10)

ā me dhānāṁ sārāsvatī pāyasphātīm³⁵⁵ ca dhānyām |
sinīvāly upā vahād ayāṁ cādumbaro maṅṅḥ ||

«Riches, fatness of milk, and grain shall Sarasvatī, shall Sinīvālī, and this amulet of *udumbāra* bring to me.»

c. La séquence *sahasracakṣo* est ambiguë. Il pourrait s'agir du vocatif singulier de *sahāsra-cakṣas-*, attesté trois fois dans le RV mais jamais au vocatif. Le sandhi de *-as* en *-o* devant la sonore initiale de *grbhāya* est attendu. Mais on trouve la même forme en ŚS 4.20.5 et en 19.35.3 devant consonne sourde; dans ces passages les formes attendues seraient *sahasracakṣaḥ pra-* et *sahasracakṣas tvam-*. WHITNEY commente ŚS 4.20.5 ainsi: «The abbreviation in c of the stem *-cakṣus* to *-cakṣu* is one of those noted in the Prāt. rules ii.59 and iv.100». Il suppose donc ici un composé **sahasra-cakṣus-*, non attesté dans le RV. L'*index verborum* de WHITNEY 1881 confirme cette interprétation, et ne liste que ces deux exemples pour ce mot; le terme *sahāsra-cakṣas-* n'y figure pas. Et puisque le *prātiśākhya* de la ŚS cite et explique ce mot précisément, il doit s'agir de l'interprétation juste. Sinon, il faudrait admettre que les exemples de la ŚS de *sahasracakṣo* devant sourde sont tirés de notre hymne, où le sandhi est correct. La variante de **Ji3**, qui ajoute *devo* au *pāda*, correspond à la lecture de ŚS 4.20.4a, hymne qui offre aussi des parallèles pour la cinquième strophe du présent hymne.

d. Le RV présente une seule attestation de l'impératif *grbhāyā*, formé à partir du présent actif transitif en *-āya-* *grbhāyāti*, lui-même déverbatif de *grbh-*

³⁵⁵ La première édition de W-R lit *gāyasphātīm*, mais WHITNEY note dans sa traduction que cette correction n'est pas nécessaire.

«saisir» (voir JAMISON 1983, p.99). Il est par contre fréquemment attesté dans l'AV.

Le RV ne connaît pas le composé *ḥṛtā-vīrya-*, mais une expression qui pourrait être à son origine, *ḥṛtāni vīryā* «exploits héroïques», y est attestée quatre fois (2.21.3, 7.18.14, 8.63.6, 10.112.8). Le composé est attesté encore une fois dans l'AV, en ŚS 17.27/PS 18.56.10, traduit par WHITNEY «of finished heroism», ce qui peut donner lieu à un contre sens négatif.

3.22.4. seulement PS

ya āturaṁ randhayante	(8*)
⁺ aruṣmantam ca vihrutam	(8)
tāms t _u vam sahasracakṣo	(8*)
gr̥bhāya ḥṛtavīrye	(8)

Ceux qui s'assujettissent le malade
et celui qui est gravement blessé, estropié,
ceux-là, ô toi aux mille yeux,
saisis[-les], ô toi qui as accompli des exploits virils!

Those who subjugate a sick person to themselves
and the badly wounded one, crippled,
those ones, O you thousand-eyed one,
grasp [them], O you who have accomplished manly deeds!

ya āturaṁ] Or, yātuno K ⁺aruṣmantam] 'rṣmantam Ek1, 'rṣmantam Ek2 Ji3 Ku1,
'rṣarṣmatram V/123, 'rṣmantadham V/153, rukmantam (Bar. rukṣa-) K, (Bh. 'rṣmantam)
vihrutam] K, dvihrtam Ek1, vihrtam (Bh.) Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 || Or, om. K
tāms] Or, [tās Vā], tvā K sahasracakṣo] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, sahasrakṣo Ji3,
sahasradakṣo K || Ek1 Ek2Ji3 Ku1 V/153, | V/123, om. K

a. Ces lignes semblent faire référence à des gens qui maltraitent des malades, et donnent l'impression (peut-être anachronique?) d'une défense des intérêts des plus faibles.

b. BHATTACHARYA souligne la séquence *'rṣmantam ca vihrtam* imprimée dans son édition et commente «< riṣyantam **? 'aruṣmantam * vihrutam' iti Hoffmann, 1992, 750». HOFFMANN a en effet corrigé le texte et en a donné la traduction suivante (1980=1992, p.750): *ya āturaṁ randhayante 'aruṣmantam ca vihrutam* «Welche sich den Kranken unterwerfen und den verkrümmten Verwundeten». Voir aussi RV 8.20.26cd: *kṣamā rāpo maruta āturasya na iṣkartā vihrutam pūnaḥ* «Zu Boden (gehe) das Gebreite unseres Kranken, ihr Marut! Bringet alles, was verrenkt ist, wieder zurecht!» (G), «To ground (should go) the malady of the afflicted; make what has gone awry right again» (J-B).

Quant à la reconstruction ⁺aruṣmantam, il s'agirait du thème *aruṣmant- non attesté ailleurs. Ce thème est fait sur le neutre āruṣ- «blessure (ouverte)»

(voir HAJNAL 1999, p. 94: «Grundbedeutung: (offene) Wunde; nicht ausgeheilte Verletzung; akute Erkrankung»), attesté dès l'AV avec le suffixe possessif *-mant-*. BARRET (1912, p. 368) avait proposé la correction *ruṣyantam̄*; BHATTACHARYA, de son côté, propose celle de *riṣyantam̄*, accusatif masculin singulier du participe présent de *riṣ-* «être blessé». Cette dernière lecture a l'avantage de s'appuyer sur un terme attesté (ou presque): ce même participe avec *á* privatif, *á-riṣyant-*, est attesté plusieurs fois dans le ṚV et dans l'AV, tout comme le thème de présent *riṣya-*. Mais cette lecture implique de négliger l'avagraha présent dans tous les manuscrits de l'Odisha, et de supposer le changement d'un *-y-* originel en *-m-*; or un tel changement serait difficile à expliquer. Par contre, la chute de *-i-* dans les formes de la racine *riṣ-* est un phénomène bien documenté (voir l'exemple dans Ved. Var. II §753: *mā riṣam* TB en face de l'impossible *mārṣam* de la MS); cette même erreur se produit en PS 3.25.13c. La correction de HOFFMANN (ou plutôt d'Ingrid Eichner-Kühn, qui la lui a apparemment suggérée) est encouragée par le mètre, tandis que la correction de Bhattacharya donnerait un *pāda* de sept syllabes. En outre, **K** atteste la voyelle *-u-*, et il est possible que son scribe ait formé la ligature *-kma-* au lieu du *-ṣma-* original sous l'influence de la ligature *-kṣa-*, qu'il devait écrire tant de fois dans cet hymne (même BARRET a cru y lire *-kṣa-*). On pourrait peut-être expliquer la chute de *-u-* dans **Or** par un phénomène similaire à celui qui provoque la chute du *-i-* dans cette racine, au moins qu'elle soit due au fait que le *-r-* du groupe consonantique *-rṣ-* après voyelle pouvait être confondu à l'oral avec la voyelle *-ṛ-* prononcée *-ru-* en odia.

d. Voir 3d.

3.22.5. ab, d: seulement PS. c: ≈ ŚS 4.20.5c

yathā ś _u vā caturakṣo	(8*)
rātriṃ naktāti paśyati	(8)
evā sahasracakṣo tvaṃ	(8*)
prati paśyāsy āyataḥ	(8)

Comme le chien à quatre yeux
surveille [jour et] nuit, [matin et] soir,
de même, ô toi aux mille yeux,
tu vois en face ceux qui viennent vers toi.

Like the four-eyed dog
keeps a lookout [day and] night, [morning and] evening,
in the same way, O you thousand-eyed one,
you see those coming towards you.

rātriṃ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153 K**, triṃ{·}rāti{·}] **Ji3**, om. **V/123** naktāti] **Or**, naktāt **K** ||
Ek1 Ji3 Ku1 V/153, || **Ek2**, om. **V/123 K** evā] **Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, evāṃ
Ek1 Ji3 pratipaśyāsy] **Ji3Ku1 V/153 K**, pratipaśyā{·}] **Ek1**, pratipasyasy **Ek2**, pratipsāsy
V/123 āyataḥ] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, {·}yataḥ **Ek1**, āyata **K** ||] **Ek1 Ek2 Ku1**
V/123 V/153, | **Ji3 K**

ŚS 4.20.5 (PS 8.6.11)

āviṣ kṛṇuṣva rūpāni mātmanam āpa gūhathāḥ |
 ātho sahasracakṣo tvām prāti paśyāḥ kimīdīnaḥ ||

«Make manifest [thy] forms; do not hide thyself away; then mayest thou, O thousand-eyed one, look upon the kimīdins.»

a. V/123 omet tout ce qui figure entre *caturakṣo* et *tvām*, mais 16 syllabes illisibles sont ajoutées en marge.

Ici figure un seul chien à quatre yeux; il doit s'agir d'une référence aux deux chiens du dieu Yama (*śvānau caturakṣāu* «les deux chiens à quatre yeux» en RV 10.14.10-11/ŚS 18.2.11-12/PS 18.64.4-5). Ces chiens guettent le chemin allant du monde du vivant vers le monde des ancêtres, où règne Yama (MACDONELL 1897, p.173). De l'autre côté, on peut songer à Saramā, la chienne de Yama, qui a quatre yeux. En ŚS 4.20.7ab (PS 8.6.6ab), l'herbe aux mille yeux est identifiée à l'oeil de cette chienne à quatre yeux: *kaśyāpasya cākṣur asi śunyāś ca caturakṣyāḥ* «The eye of Kaśyapa art thou, and of the four-eyed bitch».

b. La séquence *naktāti* est à analyser en deux mots *naktā* et *ati*, *nāktā* correspondant au deuxième membre de la formule composée *uśāsā-nāktā* «Aurore et Crépuscule; matin et soir» (RV 12×, ŚS=PS 2×, seulement ŚS 1×). Dans deux passages du RV, les deux composants sont séparés par plusieurs mots (1.73.7, 7.42.5); de là on a pu tirer un *naktā* à valeur quasi adverbiale qui renvoyait au composé *uśāsā-nāktā*. Par contre, dans l'AV, bien que *uśāsā-nāktā* existe, les deux composants ne sont jamais séparés, et la formule est beaucoup moins fréquente que *dīvā nāktam* «jour et nuit» (RV 18×, AV 7×: seulement ŚS 2×, seulement PS 5×). Les deux composants de cette dernière formule sont souvent séparés aussi.

L'adverbe *rātrīm* «de nuit», de son côté, est parfois employé en opposition à l'adverbe *āhaḥ*: 1× ŚS 17.1.26; 2× PS 1.78.2 et 14.8.5; surtout dans le composé très commun dans l'AV *ahorātrā-* (RV 1× 10.190.2 *ahorātrāṇi*, ŚS 16×, PS 29×). Finalement, on a le choix: soit on considère qu'il n'y a pas d'ellipse ici, et que l'expression *rātrīm naktā* est un nouveau syntagme créé sur la base des exemples analogues qu'on vient de discuter, avec *rātrīm* à l'accusatif à valeur adverbiale plus un duel *nāktā* figé comme adverbe; soit on considère qu'il y a deux ellipses, [*āho*] *rātrīm nāktā* [*dīvā/uśāsā*], ce qui a l'avantage de faire écho aux quatre yeux du chien par quatre adverbes temporeaux.

La leçon de **K**, *naktāt*, ressemble à l'ablatif singulier d'un *nakta-* thématisé (non attesté), ou bien aux doublets d'adverbes en *-ti-* du RV, tels que *devātāt* pour *devātāti*, *sārvatāt* pour *sārvatāti*. Curieusement, **K** lit aussi *naktāt* en PS 16.37.6, où **Or** lit *nikartum*. Le syntagme *āti-paś-* signifie «voir à travers [quelque chose qui cache une autre]» dans sa seule occurrence du RV, 1.94.7c (PS 13.5.7c) *rātryāś cid āndho āti deva paśyasi* «Du Gott blickst auch durch das Dunkel der Nacht» (G), «You see across even the blind darkness of night» (J-B). On pourrait dès lors être tenté de considérer *rātrīm naktā* non pas comme des adverbes, mais comme des objets à l'accusatif: «voir à travers la

nuit [l'obscurité], etc.», mais une telle construction est contredite par l'emploi toujours adverbial des expressions qu'on vient de discuter. Dans l'AV, les emplois avec objet direct pourraient signifier «voir à travers X», mais comme le montrent les emplois sans objet et l'existence de l'adjectif *atipaśyā-*, le syntagme signifie plutôt «surveiller», et avec objet «veiller sur X». Les objets de ce syntagme sont toujours, en outre, des termes désignant la terre, le ciel, etc.:

PS 5.32.2b (ŚS 4.16.4)

iha spaśaḥ pra carantīme asya sahasrākṣā ati paśyanti bhūmim |
yo 'sya +vratam pramināti kaś ca na sa mucyate varuṇasya pāśāt ||

«These spies of his go forth here; thousand-eyed, they look over the earth. Whoever violates his vow, he is not released from Varuṇa's bond» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002a, p. 111).

Le contexte des occurrences restantes montre encore que l'herbe aux mille yeux partage avec les dieux de justice et les dieux punisseurs l'habitude de surveiller: ŚS 13.1.45ab *sūryo dyān̄ sūryaḥ pṛṭhivīm̄ sūrya āpo 'ti paśyati* «The sun overlooks the sky, the sun the earth, the sun the waters»; ŚS 4.5.2ab (hymne pour écarter tous ceux qui veillent sur une femme que l'on veut séduire) *na bhūmim̄ vāto ati vāti nāti paśyati kaś cana* «The wind bloweth not over the earth; no one soever seeth over [it]»; ŚS 18.2.32ab (≈ PS 18.66.5ab) *yamaḥ paro 'varo vivasvān̄ tataḥ param̄ nāti paśyāmi kim̄ cana* «Yama beyond, below Vivasvant—beyond that do I see nothing whatever».

3.22.6. abc: seulement PS. d: ŚS 4.20.5d

gobhir aśvair vasubhir	(7~)
apakṛitāsya ośadhe	(8)
+śyāvasyāśvasya cakṣuṣā	(8)
prati paśya kimīdinaḥ 6 22	(8)

Pour des bovins, des chevaux, des richesses,
tu es achetée, ô herbe.
Avec l'œil du cheval bai foncé,
fais face aux Kimīdin!

For cows, horses, and riches,
you are purchased, O herb.
With the eye of the dark bay horse,
face the Kimīdins!

aśvair] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, asvair Ji3 vasubhir] Ek1 Ek2 Ku1 V/153 K,
visubhir Ji3, vasubhir V/123 apa] V/153 K, atha Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 kṛitāsya]
Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, kṛtāsya Ek1, kritāsya Ji3 ośadhe] Or, ośadhī K || Or, om. K
+śyāvasyāśvasya (Bh.)] śyāvasyāśyā Ek1 Ji3, śyāva{·}Ek2, ś{yā}yāvasyāśā{ṛ}Ku1, śyāvasyāśṛ

V/123, śyāvasyāśṛ V/153, [śyāvahsyās(> śyās)ca Vā], śvāvasyāśvasya K || 6 || 22 || || ṛ 6 || 22 || Ek1 Ek2 Ku1, || 22 || ṛ 6 || Ji3 V/123, || || ṛ 6 || 22 || || V/153, zz 2 z K

b. La racine *krī-* «acheter» n'est pas attesté avec le préverbe *āpa* «au loin, en séparant» dans le ṚV, alors que c'est le cas une fois dans la ŚS:

ŚS 8.7.11

apakrītāḥ sáhīyasīr vīrúdhō yá abhīṣṭutāḥ |

trāyantām asmín grāme gām áśvaīm pūruṣaīm paśúm ||

«Let the purchased, very powerful plants that are praised save in this village cow, horse, man, beast.»

Cette strophe témoigne du fait que les herbes médicinales employées par le médecin védique n'étaient pas cultivées par lui-même, mais achetées à d'autres, comme cela se faisait pour la plante Soma essentielle au culte védique et pour la majeure partie des produits de l'agriculture, car les Indiens védiques se concentraient sur l'élevage (voir WITZEL 1995a, p.103-104).

c. Comme le chien (ou les deux chiens) à quatre yeux, le cheval bai foncé appartient à Yama:

PS 8.6.5

yathā śvā caturakṣo yathāśvaḥ śyāvo 'rvatām |

yathāgnir vísvataḥ pratyañ evā tvam asy oṣadhe ||

«Comme le chien à quatre yeux, comme le cheval bai foncé parmi les coursiers, comme le feu faisant face dans toutes les directions, ainsi es tu, ô herbe.»

L'adjectif *śyāvā-* modifie plusieurs fois *áśva-* dans le ṚV, et une fois en ŚS 5.5.8cd, hymne à l'herbe médicinale *lākṣā*: *áśvo yamáśya yáḥ śyāvás tásya hāsnāsy ukṣitá* «Yama's horse that is dark brown—with its mouth (or 'blood') art thou sprinkled». On établit encore une connexion entre l'herbe et la mort. Il existe aussi un composé formé à partir de ces deux termes, *śyāvāśva-* «ayant un cheval bai foncé», attesté dans le ṚV et dans la ŚS (il s'agit d'un nom indo-iranien selon MAYRHOFER 2003, p.95). Il est improbable qu'il faille rétablir ici ce composé au génitif, parce que le mètre ne le permet pas, et si les manuscrits s'accordent sur une chose, c'est bien sur le *-a-* bref de la deuxième syllabe. Mais cette épithète peut nous donner encore des indices sur l'identité de ce cheval. Dans le ṚV, il s'agit souvent du nom propre d'un poète ou d'un officiant védique (voir GRASSMANN s.v.), et c'est aussi le cas en ŚS 4.29.4 (liste d'autres noms de bénéficiaires de la faveur des dieux) et en 18.3.15 (autre liste de noms propres au vocatif suivie de «aidez-nous»). En ŚS 11.2.17, par contre, on trouve une figure sombre qui pourrait bien être identifiée à Yama, Mṛtyu, Rudra, etc.:

ŚS 11.2.18

śyāvāśvaīm kṣṇám ásitāñ mṛñántāñ bhīmāñ ráthāñ keśnáḥ pādáyantam |

pūrve práṭīmo námo astv asmai ||

«We go forward to meet him of dark horses, black, swarthy, killing, fearful, making to fall the chariot of the hairy one; homage be to him.»

d. Voir ŚS 4.22.5 cité dans le commentaire à la strophe précédente.

3.23. POUR LA CONCORDE

Cet hymne est attesté uniquement dans la PS, mais il existe des hymnes très similaires, où l'on retrouve les mêmes syntagmes avec des variations au niveau du vocabulaire seulement. Le dernier hymne du RV, 10.191, fournit le modèle de ce genre: comme le note PROFERES (2007, p.11), RV 10.191 témoigne de l'unification politique des clans védiques, accompagnée de la codification d'un culte commun.

Si l'idée de «concorde» est présente dans ce genre d'hymnes, elle est rarement pure de toute nuance de contrainte: l'idée de la bonne entente cède parfois à celle de la soumission forcée. En outre, le contexte précis de chacun de ces hymnes est variable, et n'est pas limité au contexte politique: on peut avoir des hymnes de séduction ou d'initiation de l'étudiant. Mais le présent hymne suit l'esprit du modèle ṛgvédique, car il s'agit de soumettre les peuples à l'autorité d'un pouvoir central, d'un «roi» élu dans les conditions décrites plus haut en PS 3.1. L'idée d'unification devient centrale dans la dernière partie de cet hymne: elle garantit la suprématie du roi et l'ordre général, contre la dissociation qui mène à l'anéantissement. Le but ultime est une société unifiée dans la paix.

Cet hymne recourt souvent à la répétition, surtout dans les quatre dernières strophes qui résonnent comme des litanies.

Résumé (1) Des impératifs à la deuxième personne du pluriel exhortent des sujets non explicités à entreprendre des activités en commun (surtout participer à un culte unifié) et à unifier leur esprit. (2) Indra, Agni et Tous-les-dieux veilleront à ce qu'il n'y a plus de violence dans la communauté. (3) Bénédiction de la part du ciel et de la terre, d'Indra et des Marut, ainsi que d'Aditi. (4) Unification des parties de l'univers. (5) Unification des parties de l'être vivant (microcosme). (6) Unification des parties de la maisonnée.

Résumé Une variation ordonnée des types de vers crée une structure en miroir, le centre étant au milieu de la troisième strophe: (1) *anuṣṭubh*, (2) *triṣṭubh*, (3) moitié *anuṣṭubh*, moitié *triṣṭubh*, (4) *triṣṭubh*, (5) *anuṣṭubh*, (6) *triṣṭubh*; ce qui peut se schématiser comme suit: A, T, A-T, T, A, T. Cela pourrait donner l'impression que la sixième strophe est un ajout, mais son appartenance évidente au format des quatre dernières strophes va à l'encontre de cette idée.

3.23.1. seulement PS

saṁ sacadhvaṁ saṁ pibadhvam	(8*)
annaṁ vo madhumat saha	(8)
vrataṁ vaḥ sarvaṁ sadhry;ak	(8*)
samānaṁ ceto astu vaḥ	(8)

Associez-vous, buvez ensemble
 votre nourriture miell, ensemble.
 Que chacun de vos engagements soit orienté vers le même but.
 Que votre pensée soit commune.
 Keep each other company, drink together
 your food full of honeyed liquor, together.
 Let each commitment of yours go in the same direction.
 Let your thought be in common.

sacadhvaṁ] Or, śudadhvaṁ K pibadhvam] pipadhvam Ek1 Ji3 Ku1 V/153 [Ja Vā] K,
 pivadhvam Ek2 V/123 saha] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, sahaḥ Ji3 || Ek1 Ek2
 Ji3 Ku1 V/153, om. V/123 K sarvahi] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, sarvini Ji3
 sadhryak (Bh.)] sadhryaka Ek1 Ek2, sadhrika Ji3, satdhryaka Ku1, sadhrik V/123, sadhryak
 V/153, [sadhriyak Ja, sadhyak > sadhayik Vā], sadhrik K astu] Ji3 V/153, 'stu Ek1 Ek2
 Ku1 [Ja Ma], stu V/123 K || Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, om. K

a. Voir RV 10.191.2a *sám gacchadhvaṁ sám vadadhvam* «Geht zusammen, verständiget euch!» (G), «Come together, speak together» (J-B); ŚS 6.64.1a (PS 19.7.2a, PS 20.6.5a) *sám jānīdhvaṁ sám pṛcyadhvam* «Do ye concur; be ye closely combined».

b. Voir PS 5.19.6a (ŚS 3.30.6a) *samānī prapā saha vo 'nnabhāgaḥ* «[Let] your drinking [be] in common, together your sharing of food» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002a, p. 73).

L'emploi de *sahá* en tant qu'adverbe sans complément à l'instrumental est très rare, mais on en trouve quelques exemples: ŚS 11.7.11ab (PS 16.83.1ab) *catūrātrāḥ pañcarātrāḥ ṣaḍrātrās cobháyaḥ sahá* «The four-night [sacrifice], the five-night, and the six-night, of both kinds, together»; de même RV 10.191.3b *samānám mánah [ŚS vratāni] sahá cittám eṣām* «einig sei ihr Sinn, zusammenstimmend ihr Denken» (G), «common their thought along with their perception» (J-B); «their course the same, their intent alike» (WHITNEY). La référence à la nourriture miellée évoque non seulement l'image d'une festin dans un esprit d'harmonie générale, mais plus encore celle de l'unité religieuse, dans laquelle les divers peuples védiques pratiqueront désormais le culte de l'offrande au feu de produits laitiers et de Soma selon un même modèle rituel:

RV 9.86.37cd

tás te kṣarantu mádhumad ghṛtám páyas táva vraté soma tiṣṭhantu kṛṣṭáyah
 «Die sollen deine süße Butter und Milch ergießen. In deinem Dienste sollen die Völker stehen, o Soma!» (G), «Let them stream honeyed ghee and milk for you. O Soma, let the separate peoples stay under your commandment» (J-B).

c. Ma traduction de *vratá-* par «engagement» suit celle proposée par PROFERES (2007, p.38 «commitment») pour les occurrences en contexte politique: les clans s'engagent à respecter l'autorité d'un chef élu, au moins

provisoirement en temps de guerre, quand l'unité des clans s'avère nécessaire. On peut consulter PINAULT 2017 (p.358-363) pour un résumé du long débat autour du sens ainsi que de l'étymologie du terme *vratá-* en védique. La traduction par «vœu» («Gelübde»), proposée par SCHMIDT 1958, a été réfutée par plusieurs auteurs, à commencer par HACKER 1973. BRERETON 1981 a proposé la traduction par «commandement» («commandment», traduction suivie rigoureusement dans J-B). Il convient de rappeler que ces auteurs se concentraient surtout sur l'emploi du terme dans le RV et sur l'étymologie. LUBIN 2001 prend en compte l'emploi du terme dans l'AV et montre qu'il désigne la façon d'agir typique d'un être, sa règle propre, d'où sa traduction par «règle, loi» («rule, law»). PINAULT suit LUBIN pour le sens du mot, après avoir vérifié que la traduction par «règle, loi» convient à toutes les 131 occurrences du terme dans le RV, et propose une étymologie à partir de la racine indo-européenne **uer-* «observer»³⁵⁶.

Sans remettre en cause l'interprétation générale de LUBIN, la traduction par «règle, loi» est trop vague dans le contexte de la présente strophe. La traduction par «Que chacune de vos lois soit orientée vers le même but», ou bien par «Que votre loi tout entière soit orientée vers le même but», donnerait même un contre-sens, car il n'est pas question de préceptes légaux ici, mais de l'engagement de chaque clan à soumettre son gouvernement et ses lois à un seul chef. Le sens de base est présent: chacun des chefs de clans se fait une règle de l'allégeance à un souverain unique en commun à tous. Cela se traduit par un engagement, qui n'est autre que la règle que l'on s'engage à suivre. Le *pāda* suivant met *cetas-* «pensée» en parallèle avec *vratá-*, ce qui renforce l'idée que *vratá-* fait ici référence à un processus mental, à une prise de décision; comme le note LUBIN (2001, p.568), c'est souvent le cas dans l'AV. Il est intéressant de constater que le terme *vratá-* apparaît aussi dans l'AV dans des passages employés pour l'*upanayana*, l'initiation de l'étudiant védique (par exemple, ŚS 6.94.1-2/ŚS 3.8.5-6 employé en KauśS 55.17-18) et qu'il fait référence dans ce contexte à l'autorité du maître sur l'étudiant (LUBIN 2001, p.567-8). En général, le langage du présent hymne est souvent comparable à celui des hymnes d'initiation, ainsi qu'à celui des hymnes de séduction (voir 3.29.4b). Ces trois types d'hymnes ont pour objectif commun d'affirmer une position d'autorité par rapport à autrui, de le subjuguier et d'obtenir de lui allégeance et subordination.

Dans l'AV, enfin, il est possible d'entrevoir comment le sens de «vœu» du mot *vrata-* du sanskrit classique s'est développé à partir du sens de la «règle» que l'on fait sienne dans un but particulier. Par exemple, dans l'hymne PS 3.25, on adopte la «règle» du bœuf de trait quand on entreprend son observance, laquelle implique de se comporter littéralement comme un bœuf

³⁵⁶ PINAULT 2017, p.364. Les thèmes verbaux qui permettent de reconstruire cette racine sont attestés en latin, tocharien et letton (LIV², p. 685-686). Le sanskrit ne conserve pas de thème verbal de cette racine.

de trait, de suivre ses «lois» naturelles. *vratá-* est donc traduit en PS 3.25 par «observance».

Voir PS 1.65.4c (voir l'édition de cette strophe dans GRIFFITHS 2004, p. 59-60): *sadhṛīcīḥ sávratā bhūtvā* «s'étant orientées vers le même but, ayant la même loi» (le sujet est l'herbe médicinale). Voir plus loin 4d.

d. Voir RV 10.191.4c (ŚS 6.64.3c) *samānām astu vo mānaḥ* «einig soll euer Sinn sein» (G), «let your thought be common» (J-B).

3.23.2. seulement PS

saiṁ jānīdhvam indraś cettā vo _ast_uv (11)

ayaṁ vo 'gnir ni haraḥ śamayāti | (11)

yad vairahatyam uta bhīmam āsīd (11)

viśve devā apa *tat plāvayantu || (11)

Mettez-vous d'accord! Qu'Indra soit votre surveillant.

Agni que voici apaisera votre colère.

Ce qu'il y a eu de meurtrier et terrible,

que tous les dieux le fassent couler au loin.

Be in agreement together! Let Indra be your supervisor,

Agni here will put out your anger.

What murderous and terrifying things there were,

let the All-Gods make it float away.

saiṁ jānīdhvam] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, sa jānīdhvam Ji3 cettā] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, cetto V/153 stv] K, 'stv Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, 'stam V/123 'gnir] Ek1 Ku1, agni Ek2, agniḥ Ji3, 'gni V/123 V/153, gnir K haraḥ] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K, haraṁ V/123 || Or, om. K yad] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, yaṁ V/123, u K vairahatyam] Or, verahatyam K uta] Or, u K apa *tat (Bh.)] apa ta Or [Ma Ja], [apa(> upa) ta Vā], ut K plāvayantu] Or, prāvayantu K || Or, om. K

a. Sur le nom d'agent de *cit-*, *cētr-*, voir TICHY 1995, p. 74 («Beobachter»). Dans tous les passages de l'AV sauf celui-ci et PS 1.53.4, le terme est accompagné de l'adjectif *ugrā-*. WHITNEY traduit toujours «stern corrector», LUBOTSKY (2002, p. 25) traduit «mighty guardian» en PS 5.4.14. Le terme apparaît dans un contexte similaire en ŚS 6.73.1cd (PS 19.10.10cd): *asyá śríyam upasāmyāta sárva ugrásya cettúḥ sármanasaḥ sajātāḥ* «come ye together, [his] fellows, all of you, like-minded, unto the fortune of this stern corrector». L'expression *ugrā- cett-* est clairement un titre royal.

b. La signification du terme neutre *hāraḥ-*, attesté dès le RV, n'est pas claire (EWAia s.v. «Nehmen, Ergreifen, Griff», «Flamme, Glut», ou «Zorn, Groll»). Le thème de causatif *śamaya-* (voir JAMISON 1983, p. 103) peut prendre pour objet un nombre de mots différents avec le préverbe *nī-*: en ŚS 6.52.3, une herbe «apaise» (=tue) un insecte gênant et invisible; en ŚS 6.111.2 Agni apaise la folie d'un homme; en PS 9.7.10, on apaise la flamme d'Agni.

c. La particule *utá* peut coordonner des phrases selon KLEIN (1985, I.3.1.1 et 5), mais dans la strophe suivante, *utá* occupe une place similaire et doit coordonner deux noms. En ce qui concerne le syntagme «*yád- X utá X*», il s’agit de la coordination entre noms, avec ellipse fréquente du pronom relatif *yád-* devant le deuxième nom. Comparer ṚV 1.108.5b *yáni rūpāṅgy utá vṛṣṇyāni* «welche Gestalten und Kräfte ihr angenommen habt» (G), «which forms and bullish powers you have made your own» (J-B); PS 1.12.4b *ye jātā uta ye janitvāḥ* «ceux qui sont nés et ceux qui donnent naissance»; ŚS 2.28.3b *yé jātā utá vā yé janitrāḥ* «ceux qui sont nés ou bien les parents»; PS 5.9.7ab *yās celanī vasata uta yā nu +dūrśam nīlanī piśaṅgam uta lohitaṁ yāḥ* «Those who are dressed in rags, and who [are dressed] in coarse cloth, [be it] deep blue, brown or red» (éd. et trad. de LUBOTSKY 2002a, p. 42); avec ellipse du pronom dans les deux exemples suivants: PS 5.36.1a *ye vāruṇā uta nairṛtā* «ceux qui appartiennent à Varuṇa et [ceux qui] appartiennent à la Destruction»; PS 16.50.2c *ye devayānā uta pitṛyāṇāḥ* «ceux qui vont vers les dieux et [ceux qui] vont vers les pères». Il y a environ dix-sept exemples de ce syntagme dans la PS, huit en tout avec ellipse du deuxième pronom.

Le terme *vairahatyā-* n’existe pas dans le ṚV. La PS en fournit une autre attestation dans un hymne qui fait l’éloge des pouvoirs terribles de l’alcool:

PS 5.10.9cd

chinnahastaś carati grāme antar vairahatyāni bahudhā paṇāyan ||

«He, who has his hand cut off, walks through the village, praising all kinds of men-killings» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002, p. 47).

Dans la ŚS, on ne trouve que *avairahatyā-* en 6.29.3a (PS 19.27.12d), «non-destruction of heroes».

d. La racine *plu-* ne peut signifier simplement «nager» ici (EWAia sous PLAV «schwimmen»), mais plutôt «dériver». De fait, les occurrences de ce verbe relèvent parfois d’un contexte négatif. Dans le ṚV, la seule occurrence décrit l’action d’un morceau de bois qui se perd au loin dans les flots; on envoie une démonsse s’accrocher à ce bois pour l’éloigner:

ṚV 10.155.3

adó yád dāru plāvate sīndhoḥ pārē apūruśām |

tád ā rabhasva durhaṇo téna gaccha parastarám ||

«Das Holz, das dort ohne einen Mann am jenseitigen Ufer des Stroms schwimmt, das erfasse mit böser Kinnlade du! Mit dem gehe du weiter!» (G), «That piece of wood over there that floats to the farther shore of the river with no man at the helm, grab hold of that, you with your evil jaws: with it go in the farther distance» (J-B).

Dans l’AV, il existe une expression récurrente employée pour souhaiter la perte de quelque chose: *adharāñc- prá plav- chinnā nāur iva bāndhanāt* (ŚS 3.6.7ab, 9.2.12ab; PS 3.3.7, 3.37.6cd) «plonger vers le bas, comme un navire à l’amarre rompue». En parallèle, il existe une expression *pārā/vī vā- yád rāpaḥ* «[le

vent] emporter ce qui est maladie» (RV 10.137.2-3/ŚS 4.13.2-3/5.18.3-4; PS 9.7.13 avec la racine *pārā/vi hṛ-* «enlever»). Toute cette phraséologie participe à l'image de base d'un bateau largué poussé par le vent jusqu'à sa perte; cette image donne lieu à deux expressions employées pour décrire la disparition de choses nuisibles. La racine *plu-* «nager, flotter» semble presque acquérir le sens de «couler» quand elle est employée avec *adharāñc-* «vers le bas», mais ici, employée avec *āpa*, elle reprend l'idée d'un objet flottant emporté par le vent.

3.23.3. seulement PS

śaṁ vaḥ syāstu br̥haspatīḥ (8)

śaṁ dyāvāpṛthivī ubhe | (8)

śam antarikṣam uta vo marutvān (11)

śaṁ vaḥ syāstu aditir devaputrā || (11)

Que Br̥haspati que voici vous soit bénéfique,
le ciel et la terre tous deux bénéfiques,
bénéfiques pour vous l'espace intermédiaire et [Vāyu] accompagné des Marut,
que vous soit bénéfique Aditi que voici, qui a des dieux pour fils.

Weal be for you Br̥haspati here,
weal both sky and earth,
weal for you the middle-space and [Vāyu] with his Maruts,
weal be for you Aditi here, whose sons are gods.

śaṁ vaḥ] Or, śaṁ va K syāstu] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123, śyāstu V/153 [Ja] K śaṁ
dyāvāpṛthivī] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, śaṁ dyāvāpṛthivī Ji3, śaṁ dyāvāpṛthivī K ubhe]
Or, om. K || Or, om. K śaṁ vaḥ] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, śaṁ va Ek2 [Ja], śaṁ
va K syāstu] Ek1 Ji3 Ku1, śyāstu Ek2 V/123 V/153 [Ja Ma], śyāstu K devaputrā]
Ek1 Ek2 Ji3 K, devaputrāḥ Ku1, devaputrāḥ V/123 V/153 [Ma] || Ek2 Ji3 Ku1 V/123
V/153, | Ek1, om. K

a. BHATTACHARYA considère que *syāstu* est une forme corrompue, et précise que son père BHATTACHARYYA suggérerait la lecture *syo 'stu*. Cette suggestion donne un sens tout à fait convenable, et en réalité il n'est même pas nécessaire de corriger le texte, étant donné que le pronom *syā-/tyā-* (ici on a le nominatif masculin singulier *syā*) présente le même phonème d'élision que le pronom plus fréquent *sā-* au nominatif et quand il est suivi d'une voyelle, le plus souvent *a-* (AiGr. III, 254bç: *sābhivegāh, sāsi, sāsmākam, sāsmīn, sāsmāi*).

c. Dans toutes les autres occurrences du nominatif *marutvān* dans l'AV (ŚS 6×, PS 9×), c'est l'épithète d'Indra, lequel est toujours nommé dans le même *pāda*. L'épithète peut également s'appliquer à Vāyu dans le RV (par exemple en RV.142.12).

d. Sur *devāputrā-*, voir ci-dessus PS 3.9.4 (*sūraputrā-*). Deux autres occurrences sont attestées dans la PS: l'une s'applique aussi à Aditi (5.40.2),

et l'autre, au duel *deváputre*, est épithète de *devī*. Dans la ŚS, la seule occurrence s'applique à *ródasī* (18.1.25). Dans le RV, *deváputrā-* n'est attesté qu'au duel, comme épithète de *ródasī* (1.185.4b, 6.17.7c, 10.11.9c, 10.12.9c), de *dyāvāpr̥thivī* (1.159.1c, 7.53.1c) et de *devī* (1.106.3a, 4.56.2c). Le devenir cosmique de la déesse Aditi, qui se voit approprier une épithète de la terre divinisée, semble donc être un développement propre à la PS.

3.23.4. KS 7.10,14; MS 1.6.2; TS 4.4.11.1; VS 13.25, 14.6,15,16,27, 15.57...

kalpetām dyāvāpr̥thivī	(8*)
kalpantām āpa oṣadhīḥ	(8)
kalpantām agnayaḥ sarve	(8*)
asmai śraīṣṭhyāya +savrataḥ	(8)

Que soient en harmonie le ciel et la terre,
que soient en harmonie les eaux, les herbes,
que soient en harmonie tous les feux,
pour lui, pour [sa] suprématie, suivant la même loi.

May sky and earth be in harmony,
may the waters, the herbs, be in harmony,
may all the fires be in harmony,
for him, for [his] supremacy, following the same law.

oṣadhīḥ] Or, oṣadhī K agnayaḥ] Or, agnayas K asmai] J13 K, 'smai Ek1 Ek2 Ku1
V/123 V/153 śraīṣṭhyāya] Ek1 V/153, śreṣṭhyāya Ek2 J13 Ku1 V/123 [Vā], śreṣṭhāya K
*savrataḥ (Bh.)] savratā Ek1 J13 Ku1 V/123 V/153, savratā{h}Ek2, sarvadā K ||] Or,
om. K

a. Cette strophe a connu un grand succès dans le YV.

d. *śraīṣṭhya-*: abstrait neutre, dérivé à vṛddhi de *śréṣṭha-* (non attesté dans le RV; AV 4x ŚS/PS, en plus de la présente occurrence attestée seulement dans la PS). Comparer PS 1.19.3d *rāyaspoṣam śraīṣṭhyam ā dhehy asmai* « Confère à celui-ci l'abondance de richesses, la suprématie »; ŚS 1.9.3d *sajātānām śraīṣṭhya ā dhehy enam* « set him in supremacy over his fellows ».

Le visarga de +*savrataḥ* s'est perdu dans les manuscrits (sauf en **Ek2** où il a été écrit avant d'être effacé), mais l'épithète doit être au pluriel, car elle s'applique à tous les êtres qui précèdent. Le singulier ne pourrait se justifier que par attraction avec un nominatif féminin singulier qui précéderait, ce qui n'est pas le cas. Curieusement, le même problème textuel se présente en PS 5.26.8d, ainsi que pour *vīvrata(h)* en ŚS 3.8.5c (voir LUBIN 2001, p.568). À propos de cette épithète, je cite LUBIN (p.567): « *vīvrata* and *sāvratā* are antonyms meaning “following divergent rules, discordant” and “following the same rule, concordant” ». Dans l'AV, on trouve deux occurrences attestées à la fois dans la PS et dans la ŚS: PS 5.19.2b et 3c (ŚS 3.30.2b et 3c) *mātrā bhavatu *savrataḥ* « in harmony with his mother » (éd. et trad. LUBOTSKY

2002a, p.71), *samyañcaḥ savratā bhūtvā* «becoming united, harmonious»; plus une occurrence attestée seulement dans la PS, 5.26.8d *te 'rātiṁ ghnantu *savratāḥ* «Let the united [gods] slay Arāti» (LUBOTSKY 2002a, p.90).

Comparer RV 10.65.8cd *dyāvāpṛthivī varuṇāya sāvrate ghṛtāvat páyo mahiṣāya pinvataḥ* «Himmel und Erde, die dem Varuna in gleicher Weise botmäſig sind, quellen für den Büffel die schmalzige Milch» (G), «Heaven and Earth, who obey the same commandment to Varuṇa, swell the ghee-filled milk for Varuṇa, the buffalo» (J-B). Dans ce passage comme dans celui étudié ici, le ciel et la terre œuvrent en faveur de quelqu'un, avec datif du destinataire. Le *asmai* de notre passage se réfère aussi bien au dieu-roi Varuṇa qu'au roi humain, et renforce même l'identification du second au premier. *vrata-* ne saurait être traduit par «engagement» comme je l'ai fait plus haut, le contexte étant différent: ici *vrata-* est à prendre dans le sens cosmique de la «loi naturelle» à laquelle se conforment les divers éléments de l'univers.

3.23.5. KS 7.12; TB 1.2.1.17; ĀpŚS 5.10.2; MānŚS 1.5.2.19

saṁ vaḥ sṛjāmi hṛdayaṁ	(8*)
saṁsṛṣṭaṁ mano astu vaḥ	(8)
saṁsṛṣṭā vas tanvaḥ santu	(8*)
saṁsṛṣṭaḥ prāṇo astu vaḥ	(8)

Je réunis votre cœur.
Réuni soit votre esprit!
Réunis soient vos corps!
Réuni soit votre souffle vital!

I unify your heart.
Unified be your mind!
Unified be your bodies!
Unified be your life-breath!

vaḥ] Ek1 Ji3 V/123 V/153, va Ek2 Ku1, vas K saṁsṛṣṭaṁ] K, saṁsṛṣṭiṁ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, sṛṣṭiṁ V/123 astu] Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, 'stu Ek1 Ku1 || Or, om. K tanvaḥ] Ek1 Ku1 V/123 V/153 K, ṛṇvaḥ Ek2, stvanvaḥ Ji3 saṁsṛṣṭaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, saṁsṛṣṭa Ji3 astu] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, 'stu Ku1 || Or, om. K

a. Comparer ŚS 3.14.2ab (PS 2.13.1ab): *sám vaḥ sṛjatv aryamá sám pūṣā sám bṛhaspátih* «Let Aryaman unite you, let Pūshan, let Brihaspati».

3.23.6. seulement PS

saṁ vaḥ paśūnāṁ hṛdayaṁ sṛjāmi	(11)
saṁ putrāṇāṁ uta yā duhitaro vaḥ	(12*)
saṁ vo jāyānāṁ manasā manāṁsi	(11)

saṁ patīnām uta cakṣuḥ sṛjāmi || 6 || 23 ||

(11)

Je réunis le cœur de vos animaux domestiques,
de [vos] fils et de celles [qui sont] vos filles,
[je réunis] les esprits de vos épouses avec votre esprit,
et je réunis l'œil des époux.

I unify the heart of your domestic animals,
of [your] sons and of those [who are] your daughters,
[I unify] your wives' minds with your mind,
and I unify the husbands' eye.

paśūnām] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, paśūnām **Ku1 yā] Ji3 K**, jā **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 [Ja Vā] duhitaro] Ek1 Ek2 Ku1 Ji3 V/153 K**, duhita{·}V/123 || **Or, om. K**
saṁ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, saṁm **Ji3 manasā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**,
mananāsā **Ji3 patīnām] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, patīnām **Ji3**, patīnāim **K cakṣuḥ]**
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, caḥkṣuḥ **Ji3**, cakṣuṣas **K || 6 || 23 ||] || 6 || 23 || Ek1 Ek2**
Ku1, || 23 || 6 || Ji3 V/123, || 6 || 23 || V/153, z 3 z K

b. Le *pāda* fait économie de l'antécédent *tāsām* attendu devant *yā duhitaro*.

c. Il est probablement question de la rivalité entre épouses ici.

d. Ici, il est probablement question de l'«œil» (*cākṣus-*) des époux en tant que ceux-ci incarnent au sein de la famille le soleil dans son rôle d'œil surveillant le monde (voir les discussions dans le commentaire à l'hymne précédent, 3.22, sur le rôle de la vision dans les activités des dieux de justice), comme le roi surveille son peuple. *cākṣus-* est ici en mis parallèle avec *mānas-* «esprit» au *pāda* précédent, une association qui est fréquente dans l'AV (ŚS 13×, PS 11×); voir par exemple 3.32.4b.

3.24. LITANIE AUX SERPENTS POUR TUER L'ENNEMI

Cet hymne est très proche de l'hymne 3.11. Dans ce dernier hymne, la référence aux serpents était moins explicite que dans le présent hymne, où les signes caractéristiques de chaque serpent sont décrites, et où le refrain lui-même met cet aspect au premier plan en souhaitant aux ennemis une mort rapide dans la gueule des serpents défenseurs. Pour une étude des différents types de serpents, du sens de leurs noms et de leurs connections avec de diverses divinités, voir LUBOTSKY 2004. Cet hymne et ses parallèles (ŚS 3.27.1-6, ŚS 12.3.55-60, PS 17.41.5-10), sont employés dans l'offrande aux serpents (*sarpāhuti*) lors du rite de l'Āsvamedha³⁵⁷. L'ordre des directions spatiales et de leurs divinités est le même dans tous les parallèles; il suit d'abord l'ordre du *pradakṣiṇa*, puis centre/nadir/terre et zénith/ciel: Agni, Indra, Varuṇa, Soma, Viṣṇu, Bṛhaspati. Sur les notions associées aux directions, voir BODEWITZ 2000.

Cet hymne peut être qualifié de « prose rythmée » en raison des parallélismes de construction. Le nombre de syllabes dans les deux premiers *pāda* varie beaucoup (*pāda* a, 9 à 11 syllabes; *pāda* b, 11 à 14 syllabes) en fonction des nouveaux éléments qui apparaissent dans chaque strophe; il semble qu'aucun effort n'ait été fait pour harmoniser la longueur entre les strophes. Les trois éléments qui seuls varient d'une strophe à l'autre sont: le nom du chef de chaque direction, le type de serpent qui en est le défenseur (se référer au tableau dans LUBOTSKY 2004, p.2) et l'identification des flèches, à savoir dans cet hymne: les Āditya, les Vasu, Mitra, Vāta, les plantes (*vīrudhaḥ*) et le foudre (*aśani-*).

3.24.1. ŚS 3.27.1

prācī dig agnir adhipatir	(9P)
asito rakṣitādityā iṣavaḥ	(11P)
tebhyo namo 'dhipatibhyo namo	(10P)
rakṣitr̥bhyo nama iṣubhyo namo vo astu	(14P)
yo 'smān dveṣṭi yaṁ vayam̐ dviṣmas	(9P)
taṁ vo jambhe dadhmaṣ tam u prāṇo jahātu	(13P)

Direction orientale, Agni le chef suprême,
le serpent noir le défenseur, les Āditya les flèches.
Hommage à ceux-là, hommage aux chefs suprêmes,
hommage aux défenseurs, aux flèches, hommage soit à vous!
Celui qui nous hait, que nous haïssons,
nous le plaçons dans votre gueule, et que le souffle-vital l'abandonne!
Eastern direction, Agni the overlord,
the black snake the defender, the Ādityas the arrows.

³⁵⁷ En MS 2.13.21, TS 5.5.10, et aussi dans les Śrauta Sūtra. Pour des tableaux comparatifs, voir KUIPER 1979, p. 55-56.

Homage to these, homage to the overlords,
 homage to the defenders, to the arrows, homage be to you!
 He who hates us, whom we hate,
 him we place in your jaws, and may [his] life-breath forsake him!

rakṣitā] Or, rakṣatā K || Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123, || V/153, om. K 'dhipatibhyo]
 Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, 'dhipatibhyo Ji3, dhipatibhyo K rakṣitṛbhyo] Ku1 V/123
 V/153, rakṣatṛbhyo Ek1 Ek2 Ji3, rakṣatubhyo K iṣubhyo] Or, iṣibhyo K astu] Ek1 Ek2
 Ji3 Ku1 V/123 V/153 [Ma Vā], stu K || Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, || Ek1, om. K
 'smān] smān K, 'smān Ek2 Ku1 V/123 V/153 [Ja Ma], smān Ek1 [Vā], 'smā Ji3 yañi]
 Or, ca K ||| Or, z K

ŚS 3.27.1

prācī dīg agnīr ādhipatir asitō rakṣitādityā iṣavaḥ |
 tébhyo námó 'dhipatibhyo námó rakṣitṛbhyo náma iṣubhyo náma ebhyo astu |
 yò3 'smān dvēṣṭi yañi vayān dviṣmās tān vo jámbhe dadhmaḥ ||
 «Eastern quarter; Agni overlord; black serpent defender; the Ādityas arrows: homage to those
 overlords; homage to the defenders; homage to the arrows; homage be to them; who hates us,
 whom we hate, him we put in your jaws.»

a. Il s'agit de l'une des premières occurrences du nominatif *dīk* (en sandhi, *dīg*) dans la littérature védique selon LUBOTSKY (2008, p.356), qui qualifie cet hymne de «tardif» et «de provenance yajurvédique».

b. Toujours selon LUBOTSKY(2004, p.3), la raison pour laquelle le serpent est noir ici est qu'Agni est associé à la couleur noire.

3.24.2. ŚS 3.27.2

dakṣiṇā dig indro 'dhipatis (10P)
 tiraściraṅjī rakṣitā vasava iṣavaḥ (...) || (14P)

Direction méridionale, Indra le chef suprême,
 le serpent aux raies diagonales le défenseur, les Vasu les flèches...

Southern direction, Indra the overlord,
 the cross-lined snake the defender, the Vasus the arrows...

'dhipatis] Ek1 Ku1 V/123 V/153, dhipatis Ek2 K, dhipatiḥ Ji3 rakṣitā] Or, rakṣatā K
 tiraściraṅjī] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, taraściraṅjī Ku1, tiraściraṅje K ||| Or, om. K

ŚS 3.27.2

dākṣiṇā dīg indro 'dhipatis tiraściraṅjī rakṣitā pitāra iṣavaḥ |
 tébhyo námó 'dhipatibhyo námó rakṣitṛbhyo náma iṣubhyo náma ebhyo astu |
 yò3 'smān dvēṣṭi yañi vayān dviṣmās tān vo jámbhe dadhmaḥ ||
 «Southern quarter; Indra overlord; cross-lined [serpent] defender; the Fathers arrows: homage to
 those etc.etc.»

b. Le serpent aux raies diagonales est probablement associé à Indra en raison du fait que celui-ci porte une peau de tigre; voir les détails dans LUBOTSKY 2004, p.6.

3.24.3. ŚS 3.27.3

pratīcī dig varuṇo 'dhipatiḥ (10P)
*pṛdākū rakṣitā mitra iṣavaḥ (...) || (11P)

Direction occidentale, Varuṇa le chef suprême,
le serpent léopardé le défenseur, Mitra les flèches...

Eastern direction, Agni the overlord,
the leopard-snake the defender, Mitra the arrows...

varuṇo] Or, vavaruṇo K 'dhipatiḥ] V/123, dhipatiḥ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K rakṣitā]
Or, rakṣatā K *pṛdākū (Bh. +)] pradākū Or [prudākū Ma], prajākū K ||] Or, om. K

ŚS 3.27.3

pratīcī dig varuṇo 'dhipatiḥ pṛdākū rakṣitānam iṣavaḥ |
tēbhyo nāmó 'dhipatibhyo nāmo rakṣitṛbhyo nāma iṣubhyo nāma ebhyo astu |
yò3 'smān dvēṣṭi yāin vayāin dviṣmās tāin vo jāmbhe dadhmaḥ ||
«Western quarter; Varuṇa overlord; the adder defender; food the arrows: homage to those
etc. etc.»

b. Parallèlement à l'association précédente avec Indra, le serpent léopardé ou à peau mouchetée est probablement associé à Varuṇa en raison du fait que celui-ci porte une peau de léopard; voir les détails dans LUBOTSKY 2004, p.5-6.

3.24.4. ŚS 3.27.4

udīcī dik somo 'dhipatiḥ (9P)
svajo rakṣitā vāta iṣavaḥ (...) || (10P)

Direction septentrionale, Soma le chef suprême,
le serpent constricteur le défenseur, Vāta les flèches...

Northern direction, Soma the overlord,
the constrictor snake the defender, Vāta the arrows...

udīcī] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K, udīci Ji3, udīcī V/153 'dhipatiḥ] Ji3 Ku1 V/123 V/153,
dhipati Ek1, dhipatiḥ Ek2 K rakṣitā] Or, rakṣatā K ||] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, |
Ek1, z K

ŚS 3.27.4

udīcī dik sómó 'dhipatiḥ svajó rakṣitāśánir iṣavaḥ |
tēbhyo nāmó 'dhipatibhyo nāmo rakṣitṛbhyo nāma iṣubhyo nāma ebhyo astu |
yò3 'smān dvēṣṭi yāin vayāin dviṣmās tāin vo jāmbhe dadhmaḥ ||
«Northern quarter; Soma overlord; the constrictor defender; the thunderbolt arrows: homage to
those etc. etc.»

b. LUBOTSKY (2004, p.3) propose que le serpent constricteur soit associé à Soma, la strangulation propre à ce genre de serpents évoquant le pressurage de cette plante.

3.24.5. ŚS 3.27.5

dhruvā dig viṣṇur adhipatiḥ (9P)
kalmāṣagrīvo rakṣitā virudha iṣavaḥ (...) || (14P)

Direction du nadir, Viṣṇu le chef suprême,
le serpent au cou tacheté le défenseur, les plantes les flèches...

Direction of the nadir, Viṣṇu the overlord,
the spotted-throat snake the defender, the plants the arrows...

dhruvā] Ji3 V/153 K, dhrūvā Ek1 Ek2, dhrāvā Ku1 V/123 adhipatiḥ] Ek1 Ji3 Ku1
V/123 V/153 K, adhipati Ek2 kalmāṣagrīvo] Or, kulmāṣagrīvo K rakṣitā] Or, rakṣatā
K virudha] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, virudha Ji3 ||| Or, om. K

ŚS 3.27.5

dhruvā dig viṣṇur adhipatiḥ kalmāṣagrīvo rakṣitā virudha iṣavaḥ |
tebhyo nāmó 'dhipatibhyo nāmo rakṣitṛbhyo nāma iṣubhyo nāma ebhyo astu |
yò3 'smān dveṣṭi yañ vayāñ dviṣmas tāñ vo jāmbhe dadhmaḥ ||

«Fixed quarter; Vishnu overlord; the serpent with black-spotted neck defender; the plants arrows:
homage to those etc.etc.»

b. LUBOTSKY (2004, p.3) propose qu'un type de serpent possédant trois taches sur le cou pourrait avoir été mis en relation avec les trois pas de Viṣṇu, mais il n'a pas trouvé d'espèce précise de serpent indien qui correspondrait à cette description.

3.24.6. ŚS 3.27.6

ūrdhvā dig bṛhaspatir adhipatiś (11P)
citro rakṣitāśanir iṣavaḥ | (10P)
tebhyo namo 'dhipatibhyo namo (10P)
rakṣitṛbhyo nama iṣubhyo namo vo astu | (14P)
yo 'smān dveṣṭi yañ vayāñ dviṣmas (9P)
tañ vo jāmbhe dadhmas tam u prāṇo jahātu || 6 || 24 || (13P)

Direction du zénith, Bṛhaspati le chef suprême,
le serpent multicolore le défenseur, le foudre les flèches.

Hommage à ceux-là, hommage aux chefs suprêmes,
hommage aux défenseurs, aux flèches, hommage soit à vous!

Celui qui nous hait, que nous haïssons,
nous le plaçons dans votre gueule, et que le souffle-vital l'abandonne!

Direction of the zenith, Agni the overlord,
the multicolored snake the defender, the lightning-bolt the arrows.

Homage to these, homage to the overlords,
 homage to the defenders, to the arrows, homage be to you!
 He who hates us, whom we hate,
 him we place in your jaws, and may [his] life-breath forsake him!

ūrdhvā] **Ek1 Ek2 K**, urdhvā **Ji3**, ūrdhva **Ku1 V/123 V/153** bṛhaspatir] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, vṛspatir **Ji3** adhipatiś] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, dhipatiś **Ji3**, adhipatiḥ **K** citro] **Or**, śattro **K** rakṣitā] **Or**, rakṣatā **K** || **Or**, *om.* **K** 'dhipatibhyo] **Or**, dhipatibhyo **K** rakṣitṛbhyo] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, rakṣatṛbhyo **Ji3**, rakṣatubhyo **K** iṣubhyo] **Or**, ṛṣibhyo **K** 'stu] **Ek2 V/123**, astu **Ek1 Ji3 Ku1 V/153** [Ja Vā], stu **K** || **Or**, *om.* **K** 'smān] 'smān **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153** [Ma Ja], smān **Ek1**, [asmān Vā], smān **K** dveṣṭi] **Or**, dviṣṭi **K** yañ] **Or**, yañ ca **K** vayan] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, vaymañ **Ek2** || 6 || 23 || || ṛ 6 || 24 || **Ek1 Ek2 Ku1 V/153**, || 24 || 6 ṛ || **Ji3 V/123**, z 4 z **K**

ŚS 3.27.6

ūrdhvā dīg bṛhaspātir ādhipatiḥ śvitró rakṣitā varṣām iṣavaḥ |
 tébhyo námó 'dhipatibhyo námo rakṣitṛbhyo náma iṣubhyo náma ebhyo astu |
 yò3 'smān dvēṣṭi yāñ vayan dviṣmās tāñ vo jāmbhe dadhmaḥ ||
 «Upward quarter; Brihaspati overlord; the white [serpent] defender; rain the arrows: homage to those etc. etc.»

b. LUBOTSKY (2004, p.3) suggère que *citrā-* serait dans ces passages une erreur pour *śvitrā-* «blanchâtre» (la variante est courante dans les hymnes de ce type), dont l'origine résiderait dans le sandhi suivant: *ādhipati(h) śvitró > ādhipatiś citró*. Il mentionne également le fait que Brhaspati est en général associé à la couleur blanche.

Sur le sens et la dérivation de *aśáni-*, voir MALZAHN 2016. En examinant les occurrences du RV et de l'AV ainsi que la littérature ultérieure, l'auteur propose l'évolution suivante pour le sens de ce terme: «chose aiguë» > «pierre» > «pierre à lancer comme arme» > (plus spécifiquement) «arme lancée depuis le ciel par les dieux (en particulier par Indra)» (par opposition à *ásman-*, apparenté, qui lui désigne une arme employée par les humains) > «foudre (en tant qu'arme d'Indra)», ce dernier sens apparaissant plus tard, quand le dieu sera associé aux phénomènes météorologiques. Le contexte dans lequel apparaît *aśáni-* ici montre que son emploi se situe à mi-chemin de l'évolution sémantique décrite: Il s'agit clairement d'une sorte de missile parallèle aux *hetayah* de la première strophe, mais qui vient précisément du ciel. L'*aśáni-* est associée au nadir/ciel (voir le commentaire à 3.11.6c), et sa variante dans la ŚS est *varṣá-* «pluie», également un objet qui tombe du ciel. Il est possible que le terme signifie spécifiquement «grêle», comme c'est souvent le cas dans le KauśS (voir BLOOMFIELD 1889, p.46).

3.25. L'OBSERVANCE DU BŒUF DE TRAIT

Cet hymne, discuté par bien des auteurs, a pour parallèle ŚS 4.11. Les allusions rituelles qu'il contient ainsi que la nature de son emploi dans le KauśS font débat. SELVA (2019a, p.357-363) a récemment résumé les interprétations successives dont il a fait l'objet : on se contentera ici d'en souligner certains aspects. En KauśS 66.12, on le trouve employé dans les rites appelés Sava, étudiés en détail par GONDA 1965 avec traduction des passages pertinents du KauśS. La question de savoir si le terme *sava-* est le nom d'un type de rite, une désignation de l'offrande (végétale ou animale), ou bien un nom de la *dakṣiṇā*, la récompense aux officiants, a été elle-même débattue.

Dans la liste des différents *sava* présentée en KauśS 66.12, on précise l'hymne à réciter selon la nature du *sava*: *anaḍvān ity anaḍvāham* «avec ŚS 4.11, [on donne] un bœuf de trait». Comme l'avait noté WEBER (1884, p.39), on peut sous-entendre *dadāti* «donne» sur la base de KauśS 66.13, où l'on a la même formule au sujet d'une autre strophe à réciter et d'un autre type de bovin, terminée quant à elle par *dadāti* «on donne». WEBER et BLOOMFIELD (1899, p.77-79) soutenaient que les diverses offrandes dites *sava* dans le KauśS étaient des *dakṣiṇā*, c'est-à-dire des honoraires destinés à l'officiant d'un rite ne comportant pas de sacrifice sanglant. Mais GONDA (1965, p.97) traduit «With (AV. 4.11, one performs) the draft-ox (sava)», en défendant l'idée que le bovin mentionné serait la victime sacrificielle.

Le rattachement du terme *sava-* à une racine verbale n'est pas assuré non plus : il existe dans le RV deux termes accentués différemment, *sáva-* «pressurage, jus pressuré de Soma» (EWAia sous SAV) en face de *savá-* «impulsion» et *utsavá-* «entreprise» («fête» à partir des Sūtra; voir EWAia sous SAV¹²). GONDA (1965, p.11-12), dans sa discussion de l'étymologie de ce terme, le rapproche de cette dernière racine, mais montre aussi que son sens est influencé par celui de la racine homophone signifiant «procréer» (EWAia SAV¹¹), à cause de la nature désirée fructueuse du rite.

Le Sava existe aussi dans le culte solennel, mais il semble y avoir une nature différente. Dans les Śrautasūtra et les Brāhmaṇa, le premier terme X d'un composé «X-*sava-*» ne dénote pas la victime sacrificielle, mais le but à atteindre au moyen du rite. MYLIUS (2000, p.159-160) définit le Sava ainsi :

«*sava* heißen diejenigen *ekāhas*, mit denen eine mit einer Salbung (*abhīṣeka*) einhergehende Weihe oder auch das Streben nach der Erfüllung eines bestimmten Wunsches verbunden ist.»

L'un des Sava du culte solennel est appelé *go-sava-*, ou «Sava du bovin». Il est décrit dans les manuels comme un type d'Ekāha, sacrifice de Soma de la durée d'une journée. En réalité, il n'inclut pas d'immolation de bovins (MYLIUS 2000, p.160), mais notamment une onction de type royal ainsi que l'obligation (peut-être à un certain point devenue théorique) de se comporter en taureau, c'est-à-dire de faire ses besoins en publique et de se livrer à l'inceste (MYLIUS 2000,

p.166). Le but est l'obtention de la suprématie politique et sociale au moyen de la prospérité personnelle caractérisée par l'abondance en bétail (MYLIUS 2000, p.170). Le fait que *gosava-* ne puisse pas signifier «sacrifice sanglant de bovin» est évident au regard des autres types de *sava* décrits dans le culte solennel: le *brāhmaṇa-sava-* n'implique pas d'immoler un brahmane (!); le Rājasūya (un type de Sava au sens large selon MYLIUS 2000, p.160), la consécration royale connue aussi sous le nom de *varuṇa-sava-* (voir aussi PARPOLA 2016, p.25), n'implique évidemment pas l'immolation du dieu Varuṇa. Pas même le *soma-sava* ne comporte de sacrifice de Soma, mais il implique quant à lui l'immolation d'une vache stérile dans le but de doter le sacrifiant de sperme puissant représenté par Soma (voir GONDA 1965, p.14). De fait, le terme qui précède *-sava-* en composition désigne le bien qu'on espère obtenir au moyen du rite, comme l'expliquent de toute façon clairement les auteurs des Śrautasūtra (MYLIUS 2000, p.160).

Il est pourtant clair que dans la sphère rituelle du KauśS, l'immolation d'une victime est un élément devenu essentiel au Sava. KauśS 64.8-15 décrit clairement la façon dont on tue et dont on cuit la victime dans le Sava, que la victime soit un plat de riz spécial (*odana*), un animal, ou même une maison (*śālā-sava*). La façon même dont la maison est mise en pièces indique qu'elle est traitée comme une victime animale que l'on dépèce: KauśS 64.10 *anuchya śyāmeneti yathāparu viśantam* «With AV. 9.5.4...he dissects (the victim) joint-wise» (GONDA 1965, p.90³⁵⁸). GONDA (1965, p.19) explique que «l'offrande» de la victime impliquait non seulement l'immolation de celle-ci, mais aussi sa cuisson et son don aux prêtres comme repas, en tant que *dakṣiṇā*: «In reality however it is the identical animal that is offered in both meanings of this English term». GONDA discute dans les pages suivantes de l'ambiguïté fondamentale du concept de *dakṣiṇā* en védique.

Les interprétations plus récentes se sont éloignées des problèmes qui entourent les Sava du KauśS. LUBIN (2001, p.577-578) discute brièvement cet hymne dans son exposition du développement sémantique du terme *vratā-* en védique. Il conclut que l'*anaḍūho vratā-* dont il est question ici décrit de manière concrète un rite spécifique impliquant une offrande de *gharma*, pot de lait chaud destiné à devenir l'offrande flamboyante du rite du Pravargya (voir le commentaire plus haut à PS 3.21.4a), et traduit *gharmāsya vraténa* en ŚS 4.11.6 par «by means of the regimen of the hot-milk-pot» («l'observance du pot de lait chaud»)(p.578). Le terme *vratā-* signifie à ce stade «regular course of ritual observance corresponding to the particular character of the deity to whom the rites pertain» (LUBIN 2001, p.566). Le rite en question pourrait bien être le Pravargya, et LUBIN note que les références au Soma (la mention d'Indra, les trois pressurages en guise des trois traites dans la strophe 9) suggèrent fortement un sacrifice de Soma, dont la partie appelée

³⁵⁸ BLOOMFIELD (1899, p.78) décrit également ce traitement rituel, mais il n'y voyait qu'un cadeau fait au prêtre brahmane préparé de manière bien particulière.

Pravargya est centrée sur l’offrande de *gharma* (p.577). En tout cas, le *vratā* semble désigner spécifiquement un rite d’initiation (*dikṣā*) pour le sacrifice de Soma, comme l’avait déjà noté Sāyaṇa pour ŚS 4.11. LUBIN cite aussi (p.578) la suggestion de HOUBEN 2000a selon laquelle l’observance du bœuf de trait désignerait en réalité l’initiation intensive nécessaire pour entreprendre le Pravargya, l’*anvāntaradikṣā*. En conclusion, il admet également qu’il pourrait simplement s’agir d’un rite où l’on offre du *gharma* chaque jour pendant douze jours.

SELVA (2019a, p.355-406; voir aussi SELVA 2019b, p.15-17) a récemment présenté comme élément de sa thèse de doctorat une nouvelle édition et traduction anglaise de cet hymne dans sa version Paippalāda, avec une analyse détaillée qui contribue à mieux cerner les allusions rituelles. Il associe l’hymne aux Vrātya³⁵⁹, et reprend notamment la piste inaugurée par ACHARYA 2013 visant à explorer le lien entre cet hymne et l’*anaḍud-vrata/go-vrata*, observance archaïque consistant à adopter le comportement d’un taureau et qui préfigurerait le vœu socialement transgressif de la secte des Pāsupata.

Comme ces auteurs, je ne suis pas prête à suivre GONDA quand il affirme (1965, p.287) que le sens de ŚS 4.11, l’hymne dont il est question ici dans sa version PS, est avant tout à mettre en rapport avec le sacrifice sanglant du KauśS, par opposition avec les auteurs précédents qui se sont concentrés sur l’identification mystique avec Prajāpati et qui n’ont toute référence à l’immolation d’un bœuf. Regardons plutôt le contenu de l’hymne: la plupart du temps, on s’en tient à des identifications cosmiques, et les références rituelles concernent plutôt le Soma, le *gharma*, et le Sattra que le rite sanglant. Dans la strophe 5, il est explicitement affirmé que celui qui sait distinguer saura qu’il ne faut pas manger le bœuf en question! La seule indication d’un rite sanglant se présente dans la strophe 6, où le discours de l’immortalité n’est pas sans rappeler certains parallèles où il est question de l’immolation d’une victime (voir le commentaire à 6d). Le présent hymne se révèle moins centré sur le rite sanglant, lequel est au cœur du rite du KauśS, que sur certains aspects du *go-sava* du culte solennel, en lien avec la quête du monde céleste (le monde du mérite, le monde du bœuf de trait) ainsi qu’avec celle d’une bonne position socio-économique sur cette terre: je me réfère ici au travail de SELVA (2019, p.361, 392-397, 400).

Pour ma part, certains parallèles avec d’autres hymnes de ce même livre 3 me conduisent à me concentrer dans mon commentaire sur le lien entre le bœuf de trait et le roi, avec pour point commun le *gharma*. Cette même focalisation ne fait que renforcer l’impression que l’hymne est lié au culte propre aux Vrātya et aux initiations. Comme le dit HEESTERMAN (1962, p.36):

³⁵⁹ L’état actuel de la recherche sur les liens complexes qui existent entre les Vrātya, l’organisation de la société védique, divers rites védiques (Mahāvratā, Pravargya, les Sattra) et le culte védique de Rudra-Śiva, est résumé en détail dans AF EDHOLM 2017.

« An important agency in the development from *vrātya* to *dīkṣita* has been, in my opinion, the royal ritual. The cyclical pattern of the original *vrātya* ritual is still clearly discernible in the *rājasūya*. The royal unction is closely akin to, if not at the base of, the *dīkṣā*. The relation of the *stapati* with the *vrātyas* bears strong resemblance to the bond between king and *ratnins* or *viśaḥ*. On the other hand the *rājasūya* sacrificer seems to be the forerunner of the common *yajamāna* of the classical Soma sacrifice. »

Résumé (1) Description du bœuf de trait cosmique. (2) Début de la métaphore du rite fructueux en tant que vache aux traites abondantes. (3) Description du bœuf de trait en tant que manifestation terrestre d’Indra, en tant que soleil divinisé, en tant que divinité incluant en lui toutes les autres. (4) Énigme du *gharma* quadrupède, rite qui transcende tous les autres et qui surpasse le mécanisme ordinaire de don/contre-don. (5) Réponse à l’énigme: le *gharma* est Indra, il est le bœuf; celui qui comprend ne subira pas de dommage. (6) L’immortalité est l’enjeu pour l’observance du bœuf de trait, lequel suit un modèle divin. (7) Référence au Sattra de douze nuits, identification de «l’observance du brahman» avec la force du bœuf. (8) Reformulation de la strophe précédente. (9) Les trois traites quotidiennes du bœuf sont inépuisables. (10) Qui sait cela comme le savent les sages obtiendra tout. (11) Description de l’essence du bœuf de trait avec allusion probable au pot de *gharma* à quatre pieds. (12) Métaphore du rite ardu mais fructueux mené par l’officiant, similaire au labourage du terrain avec le bœuf conduit par le laboureur. (13) Souhait de bien-être pour le bœuf qui est Indra sur terre. (14) Commentaire sur les identifications, et malédiction contre les ennemis.

Métrique Les strophes 1 à 6 consistent en lignes de dix à treize syllabes, généralement avec cadence de *triṣṭubh*, mais quelques lignes de *jagatī* apparaissent aussi. Avec la strophe 7 commence la focalisation sur les douze nuits, et le mètre change en *anuṣṭubh* jusqu’à la strophe 13. La strophe 14 est en prose, une moitié se présentant comme du commentaire, l’autre comme une formule.

3.25.1. ŚS 4.11.1

anaḍvān dādhāra pṛthivīm dyām utāmūm	(13 ^T)
anaḍvān dādhāro _u r _u v antarikṣam	(12 ^T)
anaḍvān dādhāra pradiśaḥ ṣaḍ urvīr	(12 ^T)
anaḍvān ^{idam} viśvam bhuvanam ā viveśa	(12 ^T)

Le bœuf de trait soutient la terre et le ciel là-haut.

Le bœuf de trait soutient le vaste espace intermédiaire.

Le bœuf de trait soutient les six vastes directions.

Le bœuf de trait intègre [ce] monde entier.

The draft-ox upholds the earth and yonder sky.

The draft-ox upholds the wide midspace.

The draft-ox upholds the six wide directions.
The draft-ox pervades [this] whole world.

anaḍvān dādhāra] **Ek2 V/153**, anaḍvān dādhāra **Ek1 Ji3 Ku1 V/123**, anaḍvān dādhāra **K utāmūm] Ek1 Ku1 V/123**, utāmūm **Ek2 Ji3**, utāmum **V/153**, utāsūm **K anaḍvān dādhārorv] Ek1 Ek2 Ku1**, anaḍvān dādhāra **Ji3 V/123 V/153**, anaḍvān dādhāronv **K || Or, om. K anaḍvān dādhāra] Ek2**, anaḍvān dādhāra **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 K**, anaḍvān dādhāra(> aḥ) **V/153 pradiśaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, pradiśa **Ji3 ṣaḍ] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, {ṣṭha}ṣaḍ **Ek2 bhuvanam] Ek1 Ji3 Ku1**, bhuvanam **Ek2 V/123 V/153**, bhuvanām **K ||| Or, om. K**

ŚS 4.11.1

anaḍvān dādhāra pṛthivīm utā dyām anaḍvān dādhārorv āntārikṣam |
anaḍvān dādhāra pradiśaḥ ṣaḍ urvīr anaḍvān viśvam bhuvanam ā viveśa ||

«The draft-ox sustains earth and sky; the draft-ox sustains the wide atmosphere; the draft-ox sustains the six wide directions; the draft-ox hath entered into all existence.»

a. Voir RV 10.31.8b *ukṣā sā dyāvāpṛthivī bibharti* «En tant que bœuf, il soutient ciel et terre». Il s'agit d'un hymne très obscur du RV; selon J-B (p.1424-1425), le sujet de cette strophe serait Agni, et l'hymne traiterait de manière générale du mystère du sacrifice et du rapport entre les dieux et les humains à travers celui-ci. DEUSSEN (1894, p.231) avait déjà noté l'influence de cet hymne du RV sur le présent hymne. Ce dernier semble cristalliser autour du bœuf de trait certaines idées sur la capacité du rite à donner des fruits et sur les conséquences cosmiques qui en dépendent. La mamelle (voir la strophe suivante) est aussi mentionnée dans cet hymne du RV (strophe 11), et de manière générale les références aux bovins y sont nombreuses.

Voir GONDA 1965 (p.288-289) pour une discussion de passages similaires qui ont pour sujet notamment Indra, Prajāpati, l'étudiant védique ou encore le dieu suprême «Qui?».

d. Selon SELVA (2019a), *idam* serait une interpolation due à la fréquence des expressions *idam viśvam*, *viśvam idam*, *idam bhuvanam* et *viśvam bhuvanam* en védique. Si on enlève *idam*, le *pāda* aurait douze syllabes avec cadence de *triṣṭubh*, ce qui n'est pas rare dans l'AV. Étant donné que des parties du cosmos viennent d'être énumérées, je considère que la traduction par «monde» est plus pertinente que celle par «existence» (voir la traduction de WHITNEY de la ŚS).

Sur le concept exprimé au moyen du syntagme *ā-viś-* «pénétrer, posséder», voir le commentaire à PS 3.37.3b. L'idée de la possession est probablement présente ici, mais à une échelle cosmique de la part de la divinité. Comme SELVA, je cite PS 17.35.2 *kṛtyā vā eṣā manuṣyeṣu carati yad anaḍvān yad anaḍudvratī* «C'est de la sorcellerie, quand, en tant que bœuf de trait, en tant que pratiquant de l'observance du bœuf de trait, on circule parmi les humains» (ma traduction suit celle de SELVA).

3.25.2. ŚS 4.11.4

anaḍvān duhe sukṛtasya loka	(11)
ainam̐ ⁺ pyāyet pavamānaḥ purastāt	(11)
parjanya dhārā maruta ūdho asya	(12 ^T)
yajñāḥ payo dakṣiṇā doho asya	(11)

Le bœuf de trait donne du lait dans le monde du mérite.
Puisse le [vent] soufflant de l'Est enfler celui-ci.
Sa cascade est Parjanya, sa mamelle les Marut,
son lait est le rite, sa traite, la récompense de l'officiant.

The draft-ox gives milk in the world of merit.
May the [wind] blowing from the East swell him.
Parjanya [is] his streams; the Maruts, his udder;
the ritual, his milk; the priest's fee, his milking.

anaḍvān] anaḍvām̐ **Or K** loka] **Or**, lokam̐ **K** ainam̐] **Or**, enam̐ **K** ⁺pyāyet] pyāyeti **Or**,
pāhet **K**, (Bh. pyāyeta) || **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, || **Ek2**, *om.* **K** maruta] maṛta
Or, maruto **K** ūdho] **Ek1**, udho **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, dho **K** asya(1 et 2)] **Ek2**
Ji3, 'sya **Ek1 Ku1 V/123 [Ma Ja]**, {a}sya **V/153**, sya **K** ||| **Ek2 Ku1 V/123 V/153**, |
Ek1 Ji3 K

ŚS 4.11.4

anaḍvān duhe sukṛtasya lokā ainam̐ pyāyayati pāvamānaḥ purastāt |
parjanya dhārā maruta ūdho asya yajñāḥ payo dakṣiṇā doho asya ||

«The draft-ox yields milk in the world of the well-done; the purifying one fills him up from in front; Parjanya [is] his streams, the Maruts his udder, the sacrifice his milk, the sacrificial gift the milking of him.»

a. L'*anusvāra* de **K** dans sa leçon *lokam̐* n'a pas lieu d'être, puisqu'il figure devant voyelle alors qu'il ne peut normalement apparaître que devant consonne; il reflète donc simplement un moyen de combler l'hiatus avec anticipation de l'*anusvāra* de *enam̐*, et plus généralement de l'*anusvāra* de la fin de *pāda sukṛtasya lokam̐* qui est attestée trois fois par la suite dans le même livre: 3.25.6c, 3.38.5c, 3.38.6c.

Comme le note SELVA (thèse à paraître), «traire le bœuf de trait» n'est autre que pratiquer cette observance pour accumuler du mérite et accéder au monde céleste. Sur le *sukṛtasya lokā-*, monde auquel on accède par le mérite accumulé dans les bonnes actions effectuées, voir BODEWITZ 1993 et SELVA 2019a, p. 392-397. Tous deux rejettent la position de GONDA selon laquelle le neutre *sukṛtā-* «bonne action, acte méritoire» et les termes annexes (l'adjectif *sūkṛta-* «bien fait», le nom d'agent *sukṛt-* «celui qui fait le bien», etc.) se réfèrent uniquement à la sphère de l'exactitude rituelle. L'accomplissement du rite produit du mérite tout comme d'autres actes positifs en dehors du contexte rituel.

Comme le note SELVA (2019a), la reconstruction *pyāyeta* de BHATTACHARYA, reprise dans l'édition par son fils BHATTACHARYA, a pour avantage de normaliser quelque peu l'hypermétrie du parallèle de la ŚS, lequel lit *pyāyayati*. La racine *pyā-* (ou *pyai-*; voir WERBA 1997, p.444) forme dès le RV un moyen intransitif *pyāyate* «il s'enfle», mais aussi, à partir de l'AV, un actif transitif *pyāyayati* «il enfle X» (JAMISON 1983, p.149; INSLER 1987, p.65), souvent attesté avec le préverbe *á* comme ici. Mais même si l'optatif moyen *pyāyeta* convient grammaticalement, il n'est pas tout à fait satisfaisant du point de vue du sens: «puisse le [Soma?] qui se purifie (*pavamānaḥ*) s'enfler devant (*purastāt*) celui-ci (*enam*)». En premier lieu, le syntagme *pavamānaḥ purastāt* est attesté dans deux autres passages de la PS (5.16.1b et 20.23.5b) à propos de Mātariśvan, nom du vent: «Mātariśvan, blowing from the east» (trad. LUBOTSKY 2002a, p.63; pour le vent en tant que divinité associée aux Vrātya, voir CANDOTTI et PONTILLO 2015, p.192). Il est donc improbable que *purastāt* fonctionne comme préposition devant l'accusatif *enam*. Ensuite, en BaudhŚS 9.8 on trouve la phrase *āpyāyayanto mahāvīram* «enfant le *mahāvīra* (le pot employé dans le Pravargya)» (traduit par KASHIKAR 2003 (vol. II), p.499, par «swelling the Mahāvīra»). Puisque le bœuf est identifié au *gharma*, contenu de ce pot, au *pāda* b de la strophe 5 du présent hymne, et au vu de la connexion générale entre le bœuf de trait, les Vrātya et le Pravargya, il n'est pas sans intérêt de constater que c'est cette forme transitive du verbe qui est employée dans le Śrautasūtra. Si on voulait lire *pyāyayati* avec la ŚS, on pourrait expliquer le *pyāyetai* de **Or** (et aussi le *pāhet* de **K**) par la simplification fréquente de *-aya-* > *-e-* (toutefois il est difficile de rendre compte du *-h-* de **K**, car il n'est pas assez proche du signe *-y-* pour invoquer cet argument-là). Mais la correction la plus simple, et qui donne une ligne de *tristubh* parfaite, est de restituer ⁺*pyāyet*, ce qui a d'abord été suggéré par WHITNEY en ŚS 4.11.4. RENOUE comme BARRET avaient accepté cette correction: il s'agirait de l'optatif thématique, selon RENOUE (EVP 3, p.111), d'un doublet transitif actif *pyāyati* parallèle à *pyāyayati*, lequel est bien attesté dans la PS. Cependant, KULIKOV (2012, p.330-332) discute la correction ⁺*pyāyet* et affirme que le thème actif *pyāyati* est impossible en védique. Il existe pourtant une occurrence d'une forme qui doit être analysée comme l'imparfait actif de *pyāyati* avec le préverbe *á*, *āpyāyat* (PS 20.55.8c), si la lecture proposée par GRIFFITHS et KNOBL de ce passage est correcte. Je reproduis toute la strophe pour le contexte, qui joue clairement sur l'opposition entre l'intransitif moyen et le transitif actif:

PS 20.55.7-8

vidma tvā vayanī somaī rājānaī ye tvā na viduḥ |
 teṣāī cakṣuṣā śrotreṇa prāṇena
 prajāyā paśubhir gṛhair dhanenā pyāyasva
 eṣā ta ośadhīṣ tayā tvam ā pyāyasva || 7 ||
 āpīno [Bh. ā pilo] asmān āpyāyac cakṣuṣā [Bh. āpyāya cakṣuṣā] śrotreṇa prāṇena

prajayā paśubhir grhair dhanena || 8 ||

« 7. Nous savons que tu es le roi Soma, ceux qui ne le savent pas, enfle-toi de leur œil, de leur oreille, de leur souffle vital, de leur progéniture, de leur bétail, de leurs maisons, de leur argent.

8. Celle-ci [est] ton herbe, avec elle, toi, enfle-toi! Enflé, il nous a enflés de leur œil, etc. »

Le Gopathabrāhmaṇa donne des parallèles intéressants. L’optatif *pyāyet* pourrait être attesté en GB 1.1.22f (GAASTRA 1919, p.15) *etayaiva tad ṛcā pratyāpyāyet* « C’est avec cette strophe qu’il doit le faire enfler à nouveau ». GAASTRA ne cite pas de variantes, mais la présence trois lignes plus haut de *pratyāpyāyayet*, la forme transitive attendue, invite à douter de la lecture *pyāyet* (faute d’impression?). Un autre passage du GB, qui contient plusieurs formes de la racine *pyai-*, semble décrire l’importance de la métaphore du bovin enflé (ou de sa mamelle enflée de lait) dans le cadre du rite fructueux :

GB 2.3.9q-cc

atha devās ca ha vā ṛṣayaś ca yad ṛksāme apaśyaṁs te ha smaite apaśyaṁs |

te yatraite apaśyaṁs tata evainaṁ sarvaṁ doham aduhaṁs |

te vā ete dugdhe yātayāme ye ṛksāme. te himkāreṇaivāpyāyete |

himkāreṇa vā ṛksāme āpīne yajamānāya dohaṁ duhati |

tasmād u himkṛtyādhvaryavaḥ somam abhiṣuṅvanti |

himkṛtyodgātāraḥ sāmṇā stuvanti |

himkṛtyokthaśa³⁶⁰ ṛcā rtvijyaṁ kurvanti |

himkṛtyātharvāṇo brahmatvaṁ kurvanti |

tasmād u himkriyate |

prajāpatir hi tam abhijighrati |

atho khalv āhur eko vai prajāpater vrataṁ bibharti gaur eva |

tad ubhaye paśava upajīvanti ye ca grāmyā ye cāranya itī || 9 ||

« Alors, en réalité, quand les dieux et les sages ont vu la strophe et la mélodie, ils ont vu ces deux. Là où ils ont vu ces deux, c’est de là qu’ils ont trait tout ce produit laitier. Ce sont ces deux, la strophe et la mélodie, qui ont été traitées et épuisées. C’est avec le son “him” qu’elles s’enflent. Avec le son “him”, en réalité, il (le prêtre?) trait le produit laitier de la strophe et de la mélodie, enflées, pour le sacrificiant. C’est pour cela que les prêtres *adhvaryú* pressurent le Soma après avoir fait le son “him”. Après avoir fait “him”, les chantres louent avec la mélodie. Après avoir fait “him”, les récitants font l’office des prêtres *ṛtvij* avec la strophe. Après avoir fait “him”, les prêtres atharvaniques font l’office des prêtres *brahmán*. C’est pour cela que le son “him” est fait. En effet, Prajāpati renifle sur lui³⁶¹. Alors, voilà qu’ils disent que seul le taureau porte l’observance/la loi

³⁶⁰ Ce mot est imprimé selon l’édition, mais dans les notes GAASTRA (1919, p.195-6) indique que tous les manuscrits lisent *-śasa-*! Le nominatif pluriel devrait être *ukthaśāśaḥ* (RV 3×). Werner KNOBL (échange par courriel) suggère que GAASTRA pensait sans doute à un adverbe *ukthaśas* « hymne par hymne ».

³⁶¹ Qui? C’est un geste d’affection comme fait une vache avec son veau; à propos de ce geste dans le monde indien, voir HOPKINS 1907.

de Prajāpati. Les bêtes des deux types vivent de cela, soit ceux qui sont domestiques soit ceux qui sont sauvages»³⁶².

Ce passage, qui justement mentionne deux vaches symbolisant la strophe et la mélodie indispensables au succès du rite, n'est pas sans rappeler PS 3.21.4, où deux vaches symbolisent le ciel et la terre dispensant au roi leurs bienfaits. En outre, la mention d'un unique bovin (*eko...gauḥ*) rappelle le titre royal *ekavṛṣá-* «taureau unique» attesté en PS 3.21.1, 5, 6. Il est clair que le bœuf de trait représente le roi, à son tour assimilé au soleil et aux dieux qui veillent sur les créatures ou sur peuples, à qui ils confèrent fécondité et prospérité. Un rôle primordial est accordé à l'observance de Prajāpati (*prajāpater vratam*), dans cet hymne et dans le passage qui vient d'être cité. Le transitif *ā pyāyayati* est souvent employé dans la PS dans des contextes liés à l'aspiration à la prospérité et à une longue vie (PS 18.70.5/ŚS 18.3.17, PS 20.41.9, PS 20.43.5-6). Un autre passage mérite d'être cité :

ŚS 7.81.5-6

yò 'smān dvēṣṭi yām vayām dviṣmās tāsya tvām prāṇénā pyāyasva |
 ā vayām pyāsiṣmahī gōbhir āsvaiḥ prajāyā paśúbhir ḡhāir dhānena || 5 ||
 yām devā anśúm āpyāyānti yām ākṣitam ākṣitā bhakṣāyanti |
 tēnāsmān indro vāruṇo bḡhaspātir ā pyāyayantu bhūvanasya gopāḥ || 6 ||

«5. He who hateth us, whom we hate—with his breath do thou fill thyself up; may we fill ourselves up with kine, with horses, with progeny, with cattle, with houses, with riches.

6. The stem which the gods fill up, which, unexhausted, they feed upon unexhausted—therewith let Indra, Varuṇa, Bḡhaspati, shepherds of existence, fill us up.»

La strophe 6 a pour parallèle PS 1.102.4; PS 1.102.3 présente une variation de cette strophe en introduisant le chiffre «12»: *dvādaśa rtava ārtavās ca te mā pyāyayantu bhūvanasya gopāḥ* «Que les douze moments [rituels?] et [les douze...nuits?] qui leur appartiennent m'enflent, protecteurs du monde». Cette phrase rappelle les douze nuits dont il sera question plus loin dans les strophes 7 et 8. Enfin, l'hymne obscur RV 10.31, identifié comme source d'inspiration au *pāda* 1a, emploie également l'image de la mamelle enflée comme métaphore du rite productif, dans le contexte d'une *dānastuti* aux accents sarcastiques; 11cd *prā kṛṣṇāya rūśad apinvatódhar ṛtām ātra nākir asmā apīpet* «Für Kṛṣṇa (Schwarz) schwoll das weiße Euter an; keiner hat dabei für ihn die Wahrheit anschwellen lassen» (G), «The gleaming udder swelled for Kṛṣṇa [/the black one], but in there no one made the truth swell for him» (J-B).

c. Il semble que le sexe du bovin ne revête pas d'importance particulière. Dans cette strophe, le pronom *asya* se réfère à un mâle, ce qui n'empêche pas ce dernier de posséder une mamelle (*ūdhar-*). Le symbolisme du rite fertile concerne aussi bien la femelle avec sa production laitière que le mâle avec ses «flots» (son sperme ou son urine). Un autre hymne dans lequel entrent en

³⁶² Je remercie Werner KNOBL pour ses remarques sur ma traduction.

jeu diverses identifications avec les parties du bovin fait suivre une strophe décrivant les parties génitales du mâle avec par une autre strophe décrivant celles de la femelle :

ŚS 9.7.13-14

kródho vṛkkáu manyúr āṇḍáu prajā śépaḥ ||

nadí sūtrí varśásya pátaya stánā stanayitnúr údhaḥ ||

«13. Anger his kidneys, fury his testicles, progeny his virile member.

14. The stream his birth-giver, the lords of rain his teats, thunder his udder.»

3.25.3. ŚS 4.11.2

anaḍvān indraḥ sa paśubhyo vi caṣṭe (12)

⁺trayāñ chakro _apa mimīte adhvanaḥ | (12)

sa bhūtāñ bhaviṣyad bhuvanañ duhānaḥ (12)

sarvā devānām ^{bibhrac} carati vratāni || (11)

Le bœuf de trait [est] Indra. Il veille au loin pour le bétail.

Puissant, il prépare les triples chemins.

Se laissant traire ce qui a été, ce qui sera, et ce qui est,

il pratique toutes les observances des dieux [en les portant sur son dos].

The draft-ox is Indra. He looks out for the cattle.

Powerful, he prepares the triple paths.

Milking what was, what will be, and what is from himself,

he practices all the observances of the gods [by bearing them on his back].

indraḥ sa] Or, indrasya K ⁺trayāñ chakro (Bh.)] trayāñ chakro Ek1 V/123, tayāñ chakro Ek2 Ji3 Ku1 V/153 [Ja Ma1(> tra) Ma2 Vā], tvayāñ ya śakro K pa] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, pi Ji3, a K mimīte] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, miṣite Ku1 adhvanaḥ] Ek2 Ji3 K, 'dhvanaḥ Ek1 Ku1 V/123 [Ja Vā], {a}dhvanaḥ V/153 || Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, || Ek1, om. K sa] Or, sañ K || Or, om. K

ŚS 4.11.2

anaḍvān indraḥ sá paśúbhyo ví caṣṭe trayāñ chakró ví mimīte ádhvanaḥ |

bhūtāñ bhaviṣyád bhúvanā dúhānaḥ sárva devānām carati vratāni ||

«The draft-ox [is] Indra; he looks out from (for?) the cattle; triple ways the mighty one measures out (traverses?); yielding the past(?), the future, existing things, he goes upon all the courses of the gods.»

a. Le bœuf de trait est certes Indra, mais sa description dans cette strophe lui attribue également des qualités propres au soleil divinisé qui surveille le monde, image du roi. WHITNEY et GONDA hésitaient dans leur interprétation de ce *pāda* (GONDA 1965, p.97 «he looks away from the domestic animals (?)»). Je partage pour ma part l'analyse de WEBER (1887, p.40), qui voit dans *paśubhyaḥ* un datif de bénéfice: «er schaut hin (sorgt) für das Vieh».

Comparer le sentiment en PS 9.12.5a *paśubhyo naḥ paśupate mṛḍa* «aie pitié de nous, le bétail, ô maître du bétail» et en PS 18.8.9b (ŚS 14.2.18b) *paśubhyaḥ sumanāḥ* «bienveillant envers le bétail». Le parallèle suivant confirme que la forme verbale *vi caṣṭe* est employée pour décrire le regard surveillant d'un dieu/roi sur le monde/peuple:

PS 5.32.5 (ŚS 4.16.5)

sarvaṁ tad rājā varuṇo vi caṣṭe yad antarā rodasī yat parastāt |
 saṁkhyātā asya nimiṣo janānām akṣān na śvaghñī bhuvanā mimīte ||
 «King Varuṇa beholds all that is between the two worlds, [all] that beyond. Counted by him are the winking of the eyes of men. Like a lucky gambler the dice, so does he (Varuṇa) arrange the beings» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002, p. 112).

b. trayā- signifie littéralement «triple», mais il est employé à la place du cardinal *trī-* en védique après le RV (voir MW s.v.). Comparer les deux passages de la PS suivants, sans parallèles: PS 1.78.4ab *yasya trayā gatam anuprayanti devā manuṣyāḥ paśavaś ca sarve* «trois [sortes d'êtres] suivent son aller, les dieux, les humains et tout le bétail»; 14.2.2c *yābhīs trayān vājīno vājayanti* «[les eaux de consécration] par lesquelles les coursiers font la course pour les trois [mondes]».

GONDA (1965, p.290) cite le parallèle suivant:

RV 1.154.1

vīṣṇor nū kaṁ vīryāṇi prā vocaṁ yāḥ pārthivāni vimamé rājāṁsi |
 yó āskabhāyad úttaraṁ sadhāsthaṁ vicakramāṇás tredhórugāyāḥ ||
 «Des Viṣṇu Heldentaten will ich nun verkünden, der die irdischen Räume durchmessen hat, der die obere Wohnstätte stützte, nachdem er dreimal ausgesprochen war, der Weitschreiter» (G), «Now shall I proclaim the heroic deeds of Visnu, who measured out the earthly realms, who propped up the higher seat, having stridden out three times, the wide-ranging one» (J-B).

Mais GONDA (p.97) traduit le présent *pāda* par «traverses the triple ways», sans doute suivant GELDNER dans sa traduction de RV 1.146.3c *anapavṛjyāñ ādhvano mīmāne* «indem sie ihre nicht endenden Wege zurücklegen» (G), «measuring their roads whose end can never be reached» (J-B). Mais on peut citer aussi *ādhvanaḥ skabhnuvanto yojanā mīmānāḥ* «établissant les routes, mesurant les lieues» en KS 13.14, VS 9.13, VSK 10.3.6, ŚB 5.1.5.17, MS 1.11.2 (162.8) avec *adhvanam*; ainsi que TS 1.7.8.1.f *yójanā mīmādhvam ādhvana skabhñita* «mesurez les lieues, établissez les routes». L'autre occurrence du participe *mīmāna-* dans ce même livre 3 signifie plutôt «préparant» que «mesurant»; voir les remarques sous PS 3.8.1d (ŚS 19.56.1d) *svapna mīmāno asurasya yonau* «préparant [tes formes], ô Sommeil, dans le lieu natal du seigneur». Le fait que *skambh-* «établir» soit employé en parallèle avec *mā-* «mesurer» dans les passages du YV qu'on vient de citer est encore une indice de cet usage de la racine *mā-*. Toute préparation ou fabrication commence par

la prise de mesures; dans ce contexte, le passage de «mesurer» à «fabriquer» n'est pas dépourvu de fondement (voir la discussion dans les notes dans EWAia sous MĀ²).

Les trois chemins sont, selon LUBIN (2001, p.577), les trois mondes (ciel, espace intermédiaire, terre), d'ailleurs mentionnés dans la première strophe.

c. Dans la première strophe, je traduis *bhūvana-* par «monde», mais ici l'opposition avec les deux autres termes suggère le sens d'«existence, ce qui est au présent». Voir GONDA 1965, p.290: «the term *bhuvana-* may denote “being, creature” as well as “world”; the meaning proposed in the comm.'s explication (“the present time”)—which is followed by Weber, p.40—is unusual. The sense seems to be that the draft-ox having become commensurate with the universe creates what is and what will be». Les trois éléments nommés font écho aux trois chemins du *pāda* précédent. La ŚS lit *bhūvaṇā*, accusatif neutre pluriel, et ce qui doit signifier «êtres». Il y a plusieurs parallèles pour cette suite de termes faits sur la racine *bhū-* «exister»; voir ŚS 13.3.7c *bhūto bhaviṣyat bhuvanasya yas patiḥ* «who is and shall be lord of existence». WHITNEY note un problème de syntaxe ici; il traduit en lisant *bhaviṣyan* pour *bhaviṣyat*; HENRY (1891, p.15) traduit en lisant *bhūtam* pour *bhūtaḥ* «lui, ce qui fut et ce qui sera, maître de l'être», et fait des deux premiers mots des noms mis en apposition au «maître». Ces deux termes sont effectivement des adjectifs substantivés dans leurs autres occurrences de l'AV, voir PS 16.83.7c (ŚS 11.7.17c) *bhūtaṁ bhaviṣyat ucchiṣṭe* «le passé [et] le futur [sont] dans le reste». Dans deux autres parallèles attestés uniquement dans la PS, le contexte est toujours celui de l'obtention d'une progéniture:

PS 11.1.5

tvaṣṭā piṁśatu te prajāṁ dhātā tokam dadhātu te |
rākā sivyatu sūcyā bhūtasyeṣānā bhuvanasya devī ||
«Que Tvaṣṭar te façonne de la progéniture, que le créateur te crée un petit. Que Rākā coude [un enfant en toi?] avec une aiguille, en tant que maîtresse de ce qui a été, déesse de l'existence.»

L'enfant est censé être un aïeul né pour la seconde fois, c'est-à-dire quelqu'un qui «a été»; *bhūta-* peut désigner le mort ou son fantôme. Ce cycle est expliqué dans le passage suivant:

PS 16.22.10

antargarbhaś carati devatāsv ābhūto bhūtaḥ sa u jāyate punaḥ |
sa bhūtaṁ bhavyaṁ bhuvanaṁ bhaviṣyat pitā putraṁ pra viveṣā śacībhiḥ ||
«Ayant un embryon en lui, il circule parmi les divinités. Étant devenu, il a été, et il renaît. Il [entre dans] ce qui a été, ce qui pourra être, ce qui est, ce qui sera; le père entre dans le fils, puissamment.»

Ces passages montrent que *bhūvana-* recouvre à la fois la notion de l'«existence» et celle du «présent»; ou bien, on pourrait dire que ce terme fait référence à l'être au présent, quand il est opposé au passé et au futur.

d. SELVA note la prépondérance du syntagme *vratam̐ bhṛ-* «porter l’observance» en référence à celle du bœuf de trait dans le sixième chapitre de PS 17, et explique ainsi l’interpolation du participe *bibhrat* ici, qui fait office de glose et doit être supprimé pour des raisons métriques.

3.25.4. ŚS 4.11.5

yasya neṣe yajñapatir na yajño	(11)
nāsya +dāteṣe na pratigrahītā	(11)
yo viśvabhṛd viśvakṛd viśvakarmā	(11)
gharman̐ no brūta yatamaś catuṣpāt	(11)

Celui que domine ni le maître du rite, ni le rite,
ni le donateur, ni le receveur ne le dominant.
Celui qui est porteur de tout, faiseur de tout, ouvrier de tout,
dites-nous du *gharma*, qui vraiment [est] quadrupède.
Of whom is master neither the ritual-master, nor the ritual,
of him is master neither the giver, nor the receiver.
Who is all-bearing, all-doing, all-maker,
tell us the *gharma* which really is four-footed.

neṣe] Or, neṣe K yajñapatir na] Or, yajñapatin ni K yajño] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153 K, ja(> ya)jño Ji3 +dāteṣe (Bh.)] jāteṣe Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, {k̄a}jāteṣe
Ku1, dāteśaya K pratigrahītā] Or, pratigṛhītā K viśvabhṛd] Or, viśvadṛg K gharman̐]
V/153, gharm{e}an Ek1, gharman Ek2 Ji3 Ku1 V/123 [Vā], gharma K brūta] V/123
V/153, b{r}ṛta Ek1, br̄ta Ek2 Ku1, bṛta Ji3, brūta K yatamaś] Or, yāmaś K ||] Ek2
Ku1 V/123 V/153, | Ek1 Ji3, om. K

ŚS 4.11.5

yāsya neṣe yajñapatir nā yajño nāsya dāteṣe nā pratigrahītā |
yó viśvajīd viśvabhṛd viśvakarmā gharman̐ no brūta yatamaś catuṣpāt ||
«Of whom the lord of the sacrifice is not master, nor the sacrifice; not the giver is master of him,
nor the acceptor; who is all-conquering, all-bearing, all-working — tell ye us the hot-drink which
[is] four-footed.»

c. BHATTACHARYA omet le mot *viśvakṛd* dans son édition, sans doute par erreur.

d. Voir ŚS 8.9.17b(PS 16.19.7b) *ṛtūm̐ no brūta yatamó 'tiriktaḥ* «tell ye us the season, which one [is] in excess». Il semble s’agir d’une formule visant à poser une énigme. Le pot utilisé pour le *gharma* a effectivement quatre pieds, de même que le bœuf.

3.25.5. ŚS 4.11.3

indra eṣa manuṣyeṣv antar	(11)
gharmas taptāś carati śośucānaḥ	(11)
suprajā asat sa u dāre na ⁺ sarṣad	(12 ^T)
yo nāśnīyād anaḍuho vijānan	(11)

Celui-ci [est] Indra, il circule parmi les humains
en tant que *gharma* chauffé, brillant intensément.
Il aura une belle progéniture et ne glissera pas dans une fissure,
celui qui ne mangerait pas du bœuf de trait, sachant distinguer.

This [is] Indra, he goes about among humans
as the heated *gharma*, glowing intensely.
He will be of good offspring and won't slip into a crack,
he who would not eat of the draft-ox, discerning.

manuṣyeṣv] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, m{u}anuṣyeṣv **Ek2** taptāś] **Or**, tapatāś **K**
śośucānaḥ] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, śośucā{ni}naḥ **Ku1**, [śośucānaḥ **Vā**], samśīśānaḥ **K**
|| **Or**, *om.* **K** suprajā asat] **Or**, supradāsas **K** ⁺sarṣad yo (Bh.)] sarṣahyo **Ek1 Ek2**
Ji3 Ku1 V/123, sarṣahiyo(> hyo) **V/153**, sarīṣadyau **K** nāśnīyād] **Ek2 Ji3 V/123 V/153**,
nāśnīyād **Ek1 Ku1**, nāśnīhād **K** anaḍuho] **Ek1 Ek2 Ji3 K**, anu{dv}ḍuho **Ku1**, anuḍuho
V/123 V/153 [Ma1] || *om.* **K**

ŚS 4.11.3

indro jātó manuṣyēṣv antār gharmās taptāś carati śośucānaḥ |
suprajāḥ sānt sá udārē ná sarṣad yó nāśnīyād anaḍúho vijānán ||

«Born an Indra among human beings, he goes about shining brightly, a heated hot-drink; he,
being one of good offspring, shall not go in mist who, understanding [it], shall not partake of the
draft-ox.»

a. Voir PS 17.35.2, cité dans le commentaire à 1d.

b. Voir plus haut sous 3.21.4 les remarques sur le lien entre le roi et le Pravargya (dans lequel le *gharma* joue un rôle).

La lecture erronée de **K**, *samśīśānaḥ* «s'aiguissant», expression courante signifiant que quelque chose se renforce, résulte sans doute du souvenir de PS 3.19, où toutes sortes de qualités abstraites sont «aiguillées». SELVA (2019a) cite l'influence de PS 17.28.3, passage contenant une corruption similaire (*śīm/śemśīñjānaḥ pour *samśīñcānaḥ*), dans le contexte du recours fait par Indra à l'observance du bœuf de trait afin de parvenir à porter son arme trop lourde (le *vajra*).

c. Le mètre, ainsi que la lecture de **K** *supradāsas*, indique que le début de cette ligne était prononcé *suprajāsat* en quatre syllabes, ce qui implique un double sandhi -ās a- > -ā a- > -ā-; la version de la ŚS, *suprajāḥ sānt*, est de quatre syllabes. Voir aussi l'abstrait *suprajāstvā-* attesté une fois en RV 10.62.3c, plusieurs fois dans l'AV: PS 5.12.5b; PS 19.17.12a/ŚS 2.29.3a (*sauprajāstvām*); avec a privatif: PS 16.36.7d et PS 16.81.7a/ŚS 8.6.26a.

BHATTACHARYA adopte la leçon *sarṣad yo* sans plus de commentaire, et sans citer de variantes. Dans **Or**, on observe une ligne diagonale sous l'*akṣara -hyo-* qui est le seul élément qui le distingue de *-dyo-*. **K** préserve le *-d-* avec sa lecture *sa riṣad*, qui rappelle l'injonctif aoriste de *riṣ-* «être blessé», abondamment attesté dans la PS, souvent avec chute du *-i-* dans **Or**. Mais cet injonctif est en réalité toujours accompagné de la particule prohibitive *mā*, et la présence du *-i-* fausse la cadence. NARTEN (1964, p.169-170) identifie le *sarṣat* de notre passage comme aoriste injonctif de *ṣṛ-* «courir, couler», et cite l'expression *dāre ṣṛ-* «glisser dans une fissure» (dans un sens négatif) attestée dans le JB et le PB. L'expression fait avant tout référence aux irrégularités de terrain que peut rencontrer un char en mouvement, et par là aux erreurs commises qui mènent à la perte de toute vie après la mort au ciel³⁶³. Voir ŚS 1.20.1a (PS 19.16.5a) *ādārasṛd bhavatu deva soma* «Ô dieu Soma, qu'il ne soit pas celui qui glisse dans une fissure»; ŚS 6.76.3cd (PS 19.15.15cd) *nābhivāre padānī nī dadhāti sā mṛtyāve* «he setteth not the foot in detriment unto death».

d. SELVA explique que l'expression «manger du bœuf de trait» est probablement une métaphore pour tout acte injurieux commis à l'encontre de celui qui pratique cette observance. Il cite PS 17.35.1 et 3, où il est dit que celui qui parle mal d'un brahmane qui la pratique subira la perte de son propre mérite accumulé.

3.25.6. ŚS 4.11.6

yena devāḥ s _u var āruruhur	(10?)
hitvā śarīram amṛtasya dhāma	(11)
tena geṣma sukṛtasya lokān	(11)
gharmasya vratena yaśasā +tapasyayā	(13 ^J)

Au moyen de quoi les dieux sont montés jusqu'au soleil,
à la demeure de l'immortel, ayant abandonné leur corps,
par ce moyen, puissions-nous aller au monde du mérite,
au moyen de l'observance du *gharma*, au moyen de la gloire et de la pratique
de la ferveur.

That by which the gods climbed to the sun,
to the abode of the immortal, having abandoned their body,
by that may we go to the world of merit,
by the *gharma*-observance, by glory and by the practice of fervor.

devāḥ svar āruruhur] devāḥ svar āṛṛhur **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, devā svar āṛ **Ji3**,
devāstuvāruhatar **K** dhāma] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, dhānāma **Ji3** || **Or**, *om.*
K +tapasyayā (Bh.)] tapasyayāt **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 [Vā Ja]**, tapasyayāt **V/153**
[**Ma**], tapasyā **K** || **Or**, *om.* **K**

³⁶³ Voir BODEWITZ 1999b=2019, p. 149-150. Voir aussi le commentaire de ce passage dans SELVA 2019, p. 371-373.

ŚS 4.11.6

yéna devāḥ svār āruruhūr hitvā śārīram amṛtasya nābhim |
 téna geṣma sukr̥tāsya lokān gharmaśya vraténa tãpasã yaśasyávaḥ ||

«By whom the gods ascended to heaven, quitting the body, to the navel of the immortal, by him may we go to the world of the well-done, desiring glory, by the vow of the hot-drink, by penance.»

b. Voir PS 5.16.3b *ā roha pṛṣṭham amṛtasya dhāma* «ascend the back, the abode of the immortal», trad. LUBOTSKY 2002, p.64, avec la remarque: «*amṛtasya dhāma* is a formulaic end of a triṣṭubh verse, attested at RV 6.21.3c, 9.94.2a, 9.97.32b, AVP 3.25.6b, 20.1.3c. For the meaning see GONDA 1967». Sur l'expression «nombril de l'immortel» (ŚS) pour désigner le ciel, voir GONDA 1965 (p.293).

c. Je lis *geṣma* en deux syllabes à la suite de SELVA (2019, p.374); voir plus loin sous 3.38.5c.

d. Ce *pāda* explicite l'identification de «l'observance du bœuf de trait» avec le *gharma*: le rite où l'on offre le *gharma* fait partie de la pratique de cette observance. Comme l'a noté SELVA (2019a), dans d'autres textes (JB 2.221, PB 17.1.1 et 24.18, BaudhŚS 18.26), c'est le Vrātyastoma qui permet l'accès au ciel. J'ajoute simplement que, dans l'AV, la question de l'accès au ciel se présente dans nombre de contextes différents; en PS 3.38/ŚS 4.14, on accède au ciel par l'offrande d'un bouc et de cinq plats de riz, en PS 6.22/ŚS 4.34, ŚS 12.3, etc., par l'offrande d'un plat de riz spécial. En outre, il est souvent dit de la victime animale aussi qu'elle va au ciel: voir PS 3.32.7cd/ŚS 2.34.5cd *dyān̄ gaccha prati tiṣṭhāḥ śārīraiḥ svargam̄ yāhi pathibhiḥ śivebhiḥ* «Va au ciel! Tu te redresseras avec [tes] membres. Va en char vers les cieux par des chemins favorables!»; de même, dans les hymnes funéraires de l'AV, la vache dite *anustaraṇī*, victime offerte lors des funérailles, mène le défunt au ciel:

ŚS 18.3.4 (PS 18.69.2)

praajānaty āghnye jīvalokām devānām pānthām anusamcāranti |
 ayām te gōpatis tām juṣasva svargām lokām ādhi rohayainam ||

«Foreknowing, O inviolable one, the world of the living, moving together [with him] upon the road of the gods—this is thy herdsman; enjoy him; make him ascend to the heavenly world.»

Or lit un *-t-* à la fin du *pāda*, mais il doit s'agir d'un instrumental féminin plutôt que d'un ablatif masculin; on a déjà rencontré cette même erreur plus haut en 3.2.1cd. Comme le note SELVA, le thème féminin *tapasyā-* n'est attesté en védique qu'en tant qu'adjectif (PW s. v. «aus Hitze entstanden»), en KātyŚS 25.11.28 *tapasābhyo 'dbhyaḥ svāhā* «Salut aux eaux riches en chaleur ascétique» et en ĀpŚS 10.14.1 *tapasyā nāma sthāpaḥ svāhā* «Vous êtes "riches en chaleur ascétique" de nom, ô eaux, salut!». Toutefois, l'abstrait féminin *tapasyā-* «austérité» est attesté, et le dénominatif *tapasyati* «se livrer aux pratiques ascétiques» est attesté en védique en ŚB 14.6.8.10.

3.25.7. ab: ŚS 4.11.11ab

d _u vādaśai _e tā rātrīr	(8*)
vratyā āhuḥ prajāpateḥ	(8)
tatrāpi brahmaṇo vratam	(8)
tatrāpy anaḍuho balam	(8)

Douze [sont] ces nuits
qu'on dit vouées à l'observance de Prajāpati.
Là aussi est l'observance de la formule,
là aussi est la force du bœuf de trait.

Twelve [are] these nights
that they say are dedicated to the observance of Prajāpati.
There also is the observance of the formulation,
There also is the strength of the draft-ox.

dvādaśaitā] **Ek2 K**, dvādaśayitā **Ek1 Ku1**, dvādaśa itā **Ji3 V/123**, dvādaśa itā **V/153** rātrīr
vratyā āhuḥ] rātrīd vratyā āhuḥ **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 [Ja]**, rātrīd vratyāhu **Ji3**, [rātrī
vratyā āhuḥ **Vā**], rār vartyāhuḥ **K** prajāpateḥ] **Ek1 Ku1 V/153**, prajāpate **Ek2 Ji3 V/123**,
om. K || **Or, om. K** ||] **Or, om. K**

ŚS 4.11.11

dvādaśa vā etā rātrīr vrātyā āhuḥ prajāpateḥ |
tātrōpa brāhma yō veda tād vā anaḍuho vratām ||

«Twelve, indeed, they declare those nights of the vow of Prajāpati; whoso knows the brāhman within them — that verily is the vow of the draft-ox.»

a. Il est difficile de ne pas voir dans les «douze nuits» une référence au Sattrā (voir HILLEBRANDT 1897, p.154-155), dont le modèle de base est appelé *dvādaśāha-*, en référence à sa durée totale de douze jours. Ces douze jours consistent en un noyau de neuf jours (eux-mêmes subdivisés en six plus trois, *pr̥ṣṭhyaṣoḍaha-* et *chandoma-*), plus un dixième jour répondant à des règles particulières; cet ensemble de dix jours est en réalité appelé *daśarātra-* «ayant dix nuits». En additionnant le jour initial et le jour de clôture, on obtient un total de douze jours. Comme le remarque SELVA (2019a), les douze nuits dans ce contexte feraient référence au Sattrā que constitue l'initiation des Vrātya, qui précède leur départ en expédition. Prajāpati, qui a révélé le Vrātyastoma en JB 2.221, serait également associé aux douze nuits. HEESTERMAN 1962 plaide en faveur d'un caractère liminal commun à l'initié (*dīkṣita-*) et aux Vrātya; le sous-groupe de dix nuits (*daśarātra-*) du Sattrā constitue un rite de purification progressif mis en parallèle avec les dix mois (ainsi comptés en Inde) de la grossesse au terme desquels l'initié sera né une seconde fois (p.24-25, 27-29).

La séquence *-vr-* a dû induire en erreur les scribes de l'Odisha, qui ont écrit *-dvr-* sous l'influence de *dvādaśa* qui précède et de *rātrīr dvādaśa* dans la strophe suivante.

b. K omet tout le texte situé entre *āhuḥ* ici et *prajāpater* de la strophe suivante, ce qui fait des deux strophes une seule qui ressemble à la strophe 11 du hymne ŚS 4.11.

3.25.8. cd: ŚS 4.11.11cd

yās ta āhuḥ prajāpater	(8)
vratyā rātrīr d _u vādaśa	(8)
tatrāpi brahma yo veda	(8)
tad vā *anaḍuho balam	(8)

Celles qu'on dit vouées à Prajāpati,
les douze nuits,
qui sait la formule en elles aussi,
[il sait que] c'est en effet cela la force du bœuf de trait.
The ones they say are dedicated to Prajāpati,
the twelve nights,
who knows the formulation in them as well,
[he knows that] that is indeed the strength of the draft-ox.

prajāpater vratyā] prajāpated vratyā **Or** [prajāpated vatyā **Ja Vā**], prajāpater vartyā **K** rātrīr
dvādaśa] rātrī dvādaśa **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 K**, rātrīr dvādaśa **Ek2**, rātrī dv{r}ādaśa **V/153**
|| **Or, om. K** tatrāpi] **Or**, tad vāpi **K** brahma yo] **Ek2 Ji3 V/123 V/153**, brahmaṇo
Ek1 Ku1 [Ma], [(ṇo > yo) **Ja]**, vrahma yo **K** vā *anaḍuho (Bh.)] vā 'naḍuho **Ek1 [Ma Ja]**,
vānaḍuho **Ek2 V/153**, vā 'nuḍuho **Ji3 Ku1**, vānuḍuho **V/123**, vānuḍuhau **K** ||| **Or, om. K**

d. Pour la correction, voir SELVA 2019, p.378. Je suppose également l'influence de la séquence (correcte) *vedānaḍuho* en 10a.

3.25.9. ŚS 4.11.12

duhe vā *anaḍvān sāyam	(8*)
duhe prātar duhe divā	(8)
dohā ye asya saṁ yanti	(8*)
tān vidmānupadasvataḥ	(8)

En effet, le bœuf de trait donne du lait le soir,
il donne du lait le matin, il donne du lait la journée.
Ses traites qui se réunissent,
nous les savons inépuisables.
Indeed, the draft-ox gives milk in the evening,
he gives milk in the morning, he gives milk during the day.
His milkings which come together,
we know they [are] inexhaustible.

vā *anaḍvān (Bh.)] vānaḍvān **Ek1 Ek2 Ku1 [Ja]**, vānaḍvāna **Ji3 V/153 [Vā] K**, vā 'naḍvān
V/123 [Ma] || **Or, om. K** asya] **Or**, sya **K** saṁyanti] **Or**, sayantā **K** tān] **Ek1**
Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, tāna **Ku1** vidmān] vidvān **Or**, vidmān **K** ||| **Or, om. K**

ŚS 4.11.12

duhé sāyām duhé prātār duhé madhyāndinaṁ pári |
dóhā yé asya saṁyānti tān vidmānupadasvataḥ ||

«He milks at evening, he milks in the morning, he milks about midday; the milkings of him that come together, those unfailing ones we know.»

d. La racine avec préverbe *úpa-das-* «manquer» est attestée depuis le ṚV (voir EWAia sous DAS), mais le terme *ánupadasvant-* n'est connu qu'à partir de l'AV (mises à part les occurrences dans le présent hymne, on le trouve aussi en ŚS 7.80.2 et en ŚS 2.36.5/PS 2.21.5).

3.25.10. ŚS 4.11.9

yo vedānaḍuho dohān	(8*)
saptā _a nupadasvataḥ	(8)
prajāṁ ca lokāṁ cāpnoti	(8*)
tathā sapta rṣayo viduḥ	(8)

Qui sait que les traites du bœuf de trait
[sont] sept, inépuisables,
obtient et la progéniture et le monde.
De même, les sept sages [le] savent.

Who knows that the milkings of the draft-ox
[are] seven, inexhaustible,
obtains both progeny and the world.
The seven sages know so.

yo| Or, ye K vedānaḍuho| Or, devānaḍuho K dohān| Ji3, dohāna Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153 K saptān| Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, sa{ṣṭā}ptān Ku1, svapnān K upadasvataḥ|
Or, upadasyaca K || Or, om. K prajāṁ| K, prajāñ Or rṣayo| Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153 K, riṣayo Ji3, [rṣayo Ja], [ṛ(> r)ṣayo Vā] || Or, om. K

ŚS 4.11.9

yó vedānadúho dóhān saptānupadasvataḥ |
prajāṁ ca lokāṁ cāpnoti tathā saptaṛṣáyō viduḥ ||

«Whoso knows the milkings of the draft-ox, seven, unfailing, both progeny and world he obtains:
so the seven seers know.»

a. Sur les traites, voir le commentaire à la strophe 2.

b. Il est possible que les traites soient au nombre de sept par simple parallélisme avec les sept sages (les sept traites ne sont pas mentionnées ailleurs). Mais étant donné que cette strophe, et même tout l'hymne, fait référence à divers rites du culte solennel, le chiffre «7» se réfère à mon avis aux sept prêtres du rite védique, dans le même style métaphorique qui caractérise les trois premières strophes de ṚV 1.164, où ce chiffre est constamment répété à propos de diverses métaphores des sept prêtres (voir J-B, p.350-351). Le fait

que cet hymne du RV est lié au Pravargya (voir HOUBEN 2000b), comme le présent hymne, renforce ce lien.

d. Comparer PS 6.7.9b *yāni saptarṣayo viduḥ* «ceux que les sept sages connaissent».

3.25.11. ŚS 4.11.8

madhyam etad anaḍuho	(8*)
yatraiṣa vaha āhitaḥ	(8)
etāvad asya prācīnaṁ	(8*)
yāvān pratyāṅ samāhitaḥ	(8)

Ceci [est] le milieu du bœuf de trait,
où ceci, le garrot, est situé.
[Il y a] ici autant devant lui,
que tout ce qui est placé derrière.

This [is] the middle of the draft-ox,
where this, the withers, is located.
There [is] this much in front of it,
as there [is] located all behind.

anaḍuho] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 K, anaḍuho V/123 V/153 yatraiṣa] Or, yata iṣa K vaha
āhitaḥ] V/123, va āhitaḥ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 [Vā], vāhitaḥ K || Or, om. K
prācīnaṁ] Or, pracīna K yāvān] Or, yavān K pratyāṅ] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153
K, pratyāṅga Ek2 || Or, om. K

ŚS 4.11.8

mādhyam etād anaḍūho yātraiṣā vāha āhitaḥ |
etāvad asya prācīnaṁ yāvān pratyāṅ samāhitaḥ ||

«That is the middle of the draft-ox, where this carrying is set; so much of him is in front as he is put all together on the opposite side.»

a. La traduction par WHITNEY de *vāha-* par «carrying» est littérale; mais il commente par «that on which the yoke rests», en suivant le commentaire de Sāyaṇa. GONDA (1965, p. 294) s’oppose à Sāyaṇa et soutient que *vāha-* signifie «the act of bearing»; il traduit «drawing (conducting) function» (p.97). S’inspirant de ŚS 4.11.7a *agnīr vāhena* «[le bœuf est] Agni par son *vāha-*», strophe qui ne figure pas dans la version de la PS de l’hymne, GONDA s’appuie sur le fait que la racine verbale *vah-* «porter» est souvent associée à Agni en tant qu’il convoie les offrandes vers le ciel; c’est donc en tant que convoyeur par excellence que le bœuf de trait lui serait identifié. Cela est vrai, mais n’a pas pour conséquence nécessaire que *vāha-* soit un abstrait. Certains traducteurs comprennent par *vāha-* le joug lui-même (c’est le cas de GRIFFITH 1916, p. 145, qui traduit par «shoulder-bar»), mais la présence de ce terme côte à côte avec d’autres termes désignant des parties du corps du bovin en ŚS 9.7 exclut cette interprétation, et laisse penser qu’il désigne lui aussi une partie du corps. Il y

a ici une énigme, car le garrot, c'est-à-dire l'endroit où l'on place le joug sur le bœuf, est plutôt situé vers l'avant, sur le cou, juste après la bosse (*kakūd-*), et non pas au «milieu» du bœuf, comme l'ont déjà noté d'autres traducteurs. Il est probable que le référent de *etāt* soit en réalité le pot de *gharma*, comme le suggère la comparaison avec ŚS 9.7.3b *kṛttikā skandhā gharmó váhaḥ* «the Kṛttikas his shoulders, the hot drink his withers». Le pot de *gharma* ayant quatre pieds, cette description de sa configuration dans l'espace convient. SELVA (2019a) remarque que le *vāha-* constitue l'essence du bœuf de trait; il traduit PS 17.35.5 *so 'naḍuho vahe 'kramata *sarvāṃl lokān prājānāt* par «He stepped in the shoulder of the draft-ox. He foreknew the way to every place»; PS 17.43.5 *yenāsyā vahas tena yajño yena vahati tena lokaḥ* par «By the fact that he has a shoulder, he is the ritual worship; by the fact that he hauls, he is the world»; PS 17.40.7-9 *yad asya prācīnāṃ nābhyās tena dviṣantam ā viṣati || atha yad asya pratīcīnāṃ nābhyās tena mṛtyuṃ nāṣṭrām avartim tarati || pra patho *devayānān jānāti ya (evam vidvān anaḍuho vratam bibharti) ||* par «The part [of his belly] to the front of his (the draft-ox's) navel, with that he (the vrātin) takes control of [his] hater. Moreover, the part [of his belly] to the back of his (the draft-ox's) navel, with that he (the vrātin) overcomes death, calamity, misfortune. He foreknows the paths of the gods, he who (knowing so, "bears" the vow of the draft-ox)» (tous les passages de PS 17 édités et traduits par SELVA 2019a).

b. La plupart des manuscrits **Or** lisent *va āhitah*, comme si on avait *vaḥ* en sandhi. Cette erreur peut s'expliquer par la prononciation de *-h-* comme *-ha-*; *vaha āhitah* était ressenti comme une phrase où le sandhi devait encore être appliqué. À partir de là, **K** présente une étape de sandhi supplémentaire.

3.25.12. ŚS 4.11.10

padbhiḥ sedim avakrāmann	(8*)
irām jaṅghābhir utkhidan	(8)
śrameṇānaḍvān kilālaṃ	(8*)
kīnāśāś cābhi gachataḥ	(8)

Avec ses pattes piétinant la fatigue,
ruant pour faire jaillir du rafraîchissement avec ses chevilles,
avec effort le bœuf de trait et le laboureur
gagnent la boisson sucrée.

With the feet treading down fatigue,
kicking up refreshment with the ankles,
with effort the draft-ox and the plowman
get at the sweet drink.

sedim avakrāmann] (Bh.) **Ek1**, sedivam akrāmaṃn **Ek2 Ji3 V/153** [**Ja Ma1** (> mava) **Vā**],
sedim avakrāmaṃn **Ku1 V/123** [**Ma2**], sedhim amakrāmaṃn **K** jaṅghābhir utkhidan (Bh.)
jaṅghābhīṭkhiḍaṃ **Ek1 Ek2 V/123 V/153**, jaghāmbhīṭkhiḍaṃ **Ji3**, jaṅghābhīṭkhiḍaṃ **Ku1**,

jaṅghābhir ukṣida **K** || **Or, om. K** śrameṇānaḍvān] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**,
 śrameṇānaḍvāna **Ku1**, śrameṇānaḍvāna[Bar. ṇa] **K** kīnāśāś cābhi] **Or**, kīnāśāśya upa **K**
 gachataḥ] **Or**, gaśchata **K** ||] **Or, | K**

ŚS 4.11.10

padbhīḥ sedīm avakrāmann frām jāṅghābhir utkhidān |
 śrameṇānaḍvān kilālam kīnāśāś cābhi gachataḥ ||

«With his feet treading down debility, with his thighs extracting refreshing drink— with weariness go the draft-ox and the plowman unto sweet drink.»

a. Le terme *sedī-* «fatigue», apparenté à *sannā-* «déprimé, épuisé, mort», contient une nuance funeste; voir la discussion dans GRIFFITHS (2009, p.445-446, commentaire à PS 7.19.7).

b. Le terme *jaṅghā-* (normalement au duel) signifie «cheville», et non pas «jarret» comme en sanskrit ultérieur où ce terme a fini par remplacer *asthivā(nt)-* «jarret», tombé en désuétude après les Brāhmaṇa; voir LUBOTSKY 2002b p.6. De fait, notre passage corrobore le sens reconstruit par LUBOTSKY.

Le sens donné dans les lexiques pour le syntagme *ūt khid-* est celui d'«extraire» (PW «herausziehen», MW «extract»), et les exemples cités à l'appui dans PW suggèrent que ce sens est tiré de l'expression *vapām ūt khid-* «extraire l'épiploon» (l'enveloppe des intestins de la victime), attestée dans le YV et dans les textes rituels. Cependant, une des deux autres occurrences de *ūt khid-* dans l'AV montrent que le sens peut être différent: il peut désigner une action violente associée au coup de pied d'un animal. En ŚS 12.5.19ab/PS 16.142.3ab, il s'agit de la vache furieuse qui rue: *hetīḥ śaphān utkhidāntī*, que WHITNEY traduit par «A missile when extracting her hoofs»; cette traduction est absurde. Je traduirais «A missile when kicking up her hoofs»; «[Elle est] une arme de jet quand elle donne des coups de sabot». L'autre occurrence concerne le soleil figuré sous la forme d'une oie:

ŚS 11.4.21 (PS 16.23.1)

ékaṁ pādāṁ nót khidati salilād dhamsā uccāran |
 yād aṅgā sā tām utkhidén nāivādyā nā śvāḥ syāt |
 ná rātrī nāhaḥ syān ná vy ūchet kadā canā ||

«The swan, ascending, does not extract one foot from the sea; verily, if he should extract that, there would not be today nor tomorrow; there would not be night nor day; at no time soever would it dawn.»

Dans ce passage, le sens «extraire» convient, mais il est notable que là encore le pied de l'animal est l'objet du verbe.

c. Sur *kīlāla-*, voir le commentaire à PS 3.26.5c.

3.25.13. seulement PS

indra eṣa manuṣyeṣ _u v	(8*)
anaḍvān it _i y ucyate	(8)
śaphāso asya mā *riṣan	(8)
sarvā yāś cāsyā kuṣṭhikāḥ	(8)

Celui-ci [est] Indra. Parmi les humains,
il est dit «bœuf de trait».

Puissent ses sabots ne pas être blessés,
ni aucun des ergots qui sont à lui.

This one [is] Indra. Among humans,
he is said to be «the draft-ox».

May his hooves not be hurt,
nor all the dew-claws which he has.

indra] **Or**, i **K** ucyate] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, uyacyate **Ji3** || **Or**, *om.* **K**
śaphāso] **Or**, śaphaso **K** asya] **Ek2 Ji3 V/153**, 'sya **Ek1 Ku1 V/123 [Ma Ja]**, mya **K** mā
*riṣan (Bh.)] māṣam **Or**, pārṣam **K** yāś cāsyā] **K**, yāsyāsyā **Or** kuṣṭhikāḥ] **Or** [kuṣṭhi (>
kuṣṭi) **Vā**], kuṣṭhinaḥ **K** ||] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, | **Ji3**, *om.* **K**

a. BARRET (1912, p.372) remarque que cette strophe semble être un fragment de commentaire à la strophe 3 (ŚS 4.11.3/PS 3.25.5), et que sa position à la dernière ligne du folio pourrait indiquer qu'elle se trouvait dans la marge située en bas du folio du manuscrit plus ancien à partir duquel **K** a été copié. Le *-i-* qui est isolé à la fin de l'avant-dernière ligne (voir l'apparat de la strophe 12) pouvait être l'*i-* initial de *indro balenasya*, le début de la strophe finale. Le premier hémistiche reprendrait alors le début de 5a en précisant que *eṣa* fait référence au bœuf de trait, tandis que le second gloserait 5c, où il est dit que rien n'arrivera à celui qui ne fait pas de mal au bœuf de trait, le commentaire précisant que certaines parties de la jambe ne seront pas blessées. Tout cela est possible (noter que cette strophe est absente de la ŚS), mais je la traduirai et la commenterai comme s'il s'agissait d'une strophe à part entière. **Or** présente cette strophe sans aucune indication qui laisserait supposer qu'il s'agit d'un commentaire; si c'est le cas, son absorption dans l'hymne a dû se produire très tôt.

b. On trouve dans la PS un peu plus d'une vingtaine d'occurrences d'injonctif prohibitif, avec *mā*, de la racine *riṣ-* «être blessé», et dans plusieurs cas des problèmes de lecture identiques apparaissent (chute du *-i-*, confusion des nasales finales), le livre 3 étant particulièrement affecté. Voir PS 3.10.4 *mā riṣam* (*mā riṣan* **Or**, *mahārṣam* **K**) «puissé-je ne pas être blessé»; PS 3.33.2 *mā te riṣann* (*mā te rṣam/rṣam̃n/rṣan* **Or**, *mā te riṣam̃n* **K**) «puissent-ils ne pas être blessés»; ensuite 1.65.3 *mā te riṣam̃ khanitā* (ainsi **K**, *terṣam̃* **Or**) «puissé-je ne pas être blessé, [moi étant] celui qui te déterre»; 15.20.9 *asmākaṃ puruṣā riṣan* (*rṣan* **Or**, *riṣam̃* **K**) «let our men not get hurt» (LELLI 2015, p.209).

Les termes *jāṅgha-* «jarret» (strophe précédente), *kūṣṭhika-* «ergot» et *śaphā-* «sabot» désignent trois parties anatomiques de la patte antérieure d'un quadrupède; elles sont généralement attestées ensemble dans l'AV: seulement les deux derniers en ŚS 9.4.16/PS 16.25.6, à propos du bœuf à immoler; toutes les trois en ŚS 9.7.10/PS 16.139.6 et ŚS 10.9.23/PS 16.138.3.

d. Pour l'emploi de *sārva- yád-*, voir ŚS 1.15.2cd (PS 1.24.4cd) *iháitu sárvo yáh paśúr asmín tiṣṭhatu yá rayīḥ* (PS *asya vardhayatā rayim*) «let every beast there is come hither; let what wealth there is stay with him (PS: augmentez sa richesse)».

3.25.14. PS 17.43.1-2

indro balenāsi parameṣṭhī vratena (P)
yena gaus tena vaiśvadevaḥ | (P)
yo 'smān dveṣṭi yañ vayan̄ dviṣmas (P)
tasya prāṇān sañ *vr̥ha tasya prāṇān vi vr̥ha || 14 || 25 || *anuvāka* 5 ||
(P)

Tu es Indra par [ta] force, dieu suprême par [ton] observance,
ce par quoi [tu es] taureau, par cela [tu es] apparenté à tous les dieux.

Celui qui nous hait, et que nous haïssons,
arrache ses souffles vitaux tous ensemble, arrache ses souffles vitaux chacun séparément.

You are Indra by [your] strength, supreme god by [your] observance,
that by which [you are] a bull, by that you are related to all the gods.

Who hates us, and whom we hate,
rip out his life-breaths all together, rip out his life-breaths each one separately.

balenāsi] Ek1 Ji3 Ku1 V/153, valenās{ī} Ek2, valenāsi V/123, balenāsyā K vratena yena] Or, vratenaina K gaus] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, 'gaus Ku1 vaiśvadevaḥ] Or, vaiśvadevāḥ K || Ek2 Ku1 Ji3 V/153, || Ek1 V/123, om. K 'smān] smāñ Ek1 Ku1, 'smāñ Ek2 Ji3 V/123 V/153, [asmān(> smāñ) Vā], smān K vayan̄] Or, ca vaya K dviṣmas] Or, dviṣmas [Bar. ṣsa] K prāṇān(1)] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, prāṇāna Ek2 [Vā] K sañ] Or, sa K *vr̥ha(1)] vr̥han Ek1 Ku1 V/123 V/153, vr̥hat Ek2, vr̥ha(> {·}) Ji3, vahes K prāṇān(2)] Ek1 V/123 V/153 K, prāṇāna Ek2 Ji3 Ku1 vr̥ha(2)] Or, varhaḥ K || 14 || 25 || *anuvāka* 5 || || r̥ 14 || 25 || Ek1 Ek2 Ku1, || 25 || r̥ 14 || 5 a || Ji3, || 25 || r̥ 14 a 5 || V/123, || r̥ 14 || 25 || a 5 || V/153, z 5 z a 5 z K

a. PS 17.43.3 semble gloser ce pāda: *indro 'sīndrasya rūpam asi prajāpatir asi parameṣṭhy asi* «Tu es Indra'=tu es la forme d'Indra; tu es Prajāpati='tu es Parameṣṭhin/dieu suprême'». Le terme *parameṣṭhīn* «qui est au plus haut, suprême» est parfois employé comme simple épithète dans l'AV, mais il semble qu'il soit également le nom propre d'un dieu. On le rencontre souvent à proximité immédiate de Prajāpati (13× sur 48 occurrences du mot dans la PS, 9× sur 25 dans la ŚS), parfois avec la coordination *ca*, ce qui exclut

qu'il s'agisse uniquement d'une épithète (de Prajāpati). En PS 3.31.8, *deva parameṣṭhin* est invoqué après *deva prajāpate* dans la strophe 7; de même en PS 18.52.26 et 27. Il semble possible que le terme soit employé pour se référer sans la nommer explicitement à une divinité suprême proche du concept du dieu «Qui?» du RV 10.121; on peut donc traduire par «dieu suprême».

c. Comme BHATTACHARYA, j'omets la conjonction *ca* devant *vayam*, attestée dans **K** mais pas dans **Or** (même situation que pour PS 17.43.2). Il s'agit d'une formule qu'on rencontre maintes fois dans l'AV (ŚS 2.11.3, 2.19-23, 10.5.15-35, 16.1.5; PS 1.57.3, 1.63.4, 3.24, 16.52.2, 16.129, 16.131, 17.43.2, 18.44.2, 19.2.12, 20.29.6, 20.43.6, 20.54.10); la présence de la conjonction est rendue suspecte par le fait qu'elle est absente de la totalité des autres occurrences de cette formule.

d. BHATTACHARYA corrige en **vṛhat tasya*, mais dans le parallèle, PS 17.43.2, il imprime *vṛha* sans indiquer de correction; voir SELVA 2019, p.385.

3.26. EN RENTRANT À LA MAISON

Au premier abord, cet hymne pourrait convenir à toute personne qui rentre à la maison après une absence. Le locuteur arrive à la maison avec des biens qui l'enrichissent et apaisent ses habitants, qui semblent avoir pu oublier celui qui est parti depuis longtemps, ou même être devenus hostiles à son encontre. Mais le contexte rituel visé par cet hymne, qui est employé à plusieurs endroits dans le KauśS, est probablement plus spécifique.

Le participe *pravásant-* «étant absent de la maison, en voyage» dans la strophe 4 pourrait constituer une allusion au maître de maison absent et au problème, courant dans les textes rituels, de savoir comment maintenir son feu rituel dans cette situation. En effet, le KauśS prescrit de réciter cet hymne lorsqu'il est question de prendre du combustible dans ses mains, dans trois contextes rituels différents: en 24.11 lors du retour d'un maître de maison qui a été absent; en 42.8 dans un rite pour la concorde au sein de la maisonnée; en 72.5 lors de la préparation du feu domestique. KauśS 82.15 et 89.11 l'emploient par contre dans le cadre de rites aux ancêtres.

Le contenu du présent hymne s'accorde volontiers avec l'emploi dans le KauśS, mais certains parallèles font aussi penser au retour de l'étudiant brahmanique à la fin de ses études, le *samāvartana*, un grand événement dans les textes rituels védiques qui forme la contre-partie de l'initiation aux études, l'*upanayana* (voir HEESTERMAN 1968). Dans un des deux modèles du *samāvartana*, l'étudiant est reçu comme un hôte et on lui donne le *madhuparka*, mélange de miel et de lait (HEESTERMAN 1968, p.438), ce qui fait penser aux constantes références au lait et aux substances sucrées comme le *kīlāla* dans notre hymne, ainsi qu'à l'allusion à l'accueil hospitalier selon la coutume, si j'ai raison dans mon interprétation du *pāda* 1d. Si l'hymne précédent, dédié au bœuf de trait, appartient à un rite d'initiation, il est intéressant qu'il est suivi d'un hymne pour le retour à la maison de l'initié à la fin de la période de son observance, que cet initié soit un *brahmacārin* qui rentre après ses études ou bien un Vṛātya partant en expédition pour retourner ensuite dans la communauté sédentaire (voir le commentaire sur l'hymne précédent pour la connexion étroite entre l'initié et le Vṛātya). La seule occurrence du terme *pravásant-* en dehors de cet hymne dans l'AV apparaît dans un hymne qui fait appel aux «trois Rudra»³⁶⁴ pour éliminer les démons d'un lieu de séjour.

Il est vrai que l'usage de cet hymne dans le KauśS et dans les Sūtra, domestiques ou solennels, est toujours lié à l'absence du maître de maison et au sort de son feu domestique. Mais l'insistance dans les strophes 1 et 3 sur la crainte que peut éprouver la maisonnée à l'encontre du nouvel arrivé, alors qu'il appartenait clairement à cette même maisonnée avant son absence (strophes 2 et 4), demande à être expliquée. Il pourrait en effet s'agir du statut ambigu lors du retour dans la société d'un individu qui était parti pour vivre en Vṛātya, ce

³⁶⁴ Rudra étant, selon certains, particulièrement associé aux Vṛātya: AF EDHOLM 2017, p.2.

qui implique de s'engager dans des raids violents³⁶⁵.

Résumé (1) Le locuteur affirme s'approcher de la maison avec joie et bienveillance, chargé de cadeaux. (2) La maison bien pourvue de bonnes choses est exhortée à le reconnaître, lui qui la connaît déjà. (3) La maison, bien pourvue, est exhortée à ne pas le craindre. (4) Description de la maison en tant que lieu qui manque au voyageur, appelée et exhortée encore à le reconnaître dès l'arrivée. (5) Appel aux animaux domestiques et à la nourriture dans la maison. (6) Souhait de plénitude et de sécurité perpétuelle pour la maison et pour ceux qu'elle abrite.

Métrique La première strophe est en *triṣṭubh*, les strophes restantes en *anuṣṭubh*. La raison de cette division n'est pas claire.

Il manque un folio à **V/153**, pour lequel on ne dispose donc pas de variante après le mot *akṣudhyā* de la strophe 3.

3.26.1. ŚS 7.60.1; VS 3.41; ĀpŚS 6.27.5, 16.16.4; HirGS 1.29.1; KāṭhGS 27.3; LāṭyŚS 3.3.1; ŚāṅkhGS 3.7.2

grhān +aimi manasā modamāna	(11)
ūrjaṁ bibhrad vasuvaniḥ sumedhāḥ	(11)
aghoreṇa cakṣuṣā mitriyena	(11)
grhāṇāṁ *paśyan paya ut tarāmi	(11)

Je viens vers la maison, me réjouissant en esprit,
portant la force vivifiante, gagnant les biens, bien pourvu en sagesse.
Regardant d'un œil non pas effrayant mais amical,
je parviens au lait de la maison.

I come towards the house, rejoicing in my mind,
bearing invigoration, a winner of goods, well-endowed with wisdom.
Looking with not a terrible but a friendly eye,
I arrive at the house's milk.

+aimi] aiva **Or**, esi **K** ūrjaṁ] **Ek1 Ek2 V/123**, urjaṁ **Ji3 V/153**, ūjaṁ **Ku1**, modamānojaṁ **K** vasuvaniḥ] **Ek1 Ku1**, vasuvaniḥ **Ek2 V/123 V/153**, vasuvani **Ji3**, vasumatis **K** sumedhāḥ] **Ji3 V/123**, sumedhā **Ek1 Ek2 Ku1 V/153**, sumetā **K** || **Or**, *om.* **K** aghoreṇa] **Or**, ghoreṇa **K** mitriyena] **K**, mitriyena **Or**, [mitreṇa **Ma2**] *paśyan (Bh.)] paśyaṁ **Or K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 7.60.1

ūrjaṁ bibhrad vasuvaniḥ sumedhā āghoreṇa cakṣuṣā mitriyena |
grhān āimi sumānā vādamāno rāmadhvam mā bibhīta māt ||

«Bearing sustenance, good-winning, very wise, with mild friendly eye, I come to the houses, well-willing, greeting; be quiet, be not afraid of me.»

³⁶⁵ Voir RAU 1957, p.17; HEESTERMAN 1962, p.1-2; CANDOTTI et PONTILLO 2015, p.154-155; AF EDHOLM 2017, p.1-2.

a. Je rétablis ⁺*aimi* selon la ŚŚ, alors que **Or** lit uniformément *aiva*. **K** lit *esi*, peut-être pour *eṣi*, la forme de la deuxième personne du singulier du présent actif de *i-*. Or la grande partie des variantes de **K** sont graphiques, et dans ce cas, il manque seulement un trait pour faire de *-e-* un *-ai-* (LāṭyŚŚ et HirGS lisent d'ailleurs *emi*), et *-m-* et *-s-* se distinguent à peine en *śaradā*, l'un étant simplement un peu moins pointu que l'autre.

La variante de **Or**, *aiva*, pourrait correspondre à la première personne du duel de l'imparfait actif de *i-* «aller». Ved. Var. I §356 donne un exemple de la confusion entre la première personne du singulier et celle du duel: ĀpŚŚ et MānŚŚ *tasya nāmnā vṛścāmi* (MānŚŚ *vṛścāvo*) *yo 'smān* (MānŚŚ *asmān*) *dveṣṭi* «by its name I(we two, i.e. I and the fireplace addressed) cleave him who hates us» (trad. Ved. Var.). Comme dans cet exemple, il est possible que **Or** emploie le duel comme pour signifier «moi, et la force vivifiante que je porte, nous deux allons...». La confusion phonétique entre *-m-* et *-v-* est de toute façon bien connue; voir Ved. Var. II §225 pour des leçons corrompues où la version avec *-m-* est originale, et §237 pour «*v* and *m* in inflectional endings». La confusion entre labiales continue dans la même strophe: voir le commentaire sur *vasuwanīḥ/manīḥ* en b et *vayas/payas* en d.

Je traduis au singulier «la maison» même si le mot *grhā-* est au pluriel, car il s'agit d'un collectif désignant tous les bâtiments d'une seule maison (voir RAU 1957, p.37). Comparer RV 1.120.8b *no grhébhyaḥ*, traduit par G au pluriel «von unseren Häusern», mais par J-B au singulier «from our house».

La PS lit *mānasā modamānaḥ* avec VS 3.41, ĀpŚŚ 6.27.5, ŚāikhGS 3.7.2 et HirGS 1.29.1, contre le *sumānā vādamāno* de la ŚŚ. Alors que dans la ŚŚ il s'agit de deux épithètes en enfilade, la PS emploie une tournure existant déjà dans le RV, constituée de l'instrumental d'un mot signifiant «cœur, esprit» plus le participe présent moyen d'une racine signifiant «se réjouir». Une autre occurrence de *mānasā modamānaḥ* apparaît en PS 15.20.2 (pas d'occurrences dans la ŚŚ). Voir aussi RV 7.98.2c (à Indra) *utā hṛdótā mānasā juṣāṇāḥ* «Mit Herz und Verstand genießend» (G), «Taking pleasure with heart and with mind» (J-B); RV 8.26.25ab *sā tvām no deva mānasā vāyo mandāno agriyāḥ* «Indem du, Gott Vāyu, in deinem Herzen dich als erster ergötzest» (G), «O god Vāyu, as the first to find exhilaration with your mind» (J-B).

Le participe *mōdamāna-* est aussi associé à la maison dans l'hymne du mariage: RV 10.85.42cd (ŚŚ 14.1.22cd/PS 18.3.1cd) *krīlantaḥ putrāir nāptṛbhir mōdamānau své grhé* «mit Söhnen und Enkeln spielend, im eigenen Hause fröhlich!» (G), «playing with your sons and grandsons, rejoicing in your own house» (J-B).

b. On a déjà vu *ūrj-* et ses dérivés en lien avec la maison en PS 3.20.2.

La prépondérance dans les manuscrits de la lecture *vasumani(h)*, mot qui n'existe pas, s'explique par l'anticipation phonétique du mot suivant *sumedhāḥ*, ainsi que par le souvenir de *manasā* qui précède. Comme BHATTACHARYA le note, dans les textes parallèles on rencontre *vah sumanāḥ* et *vasumanāḥ* qui reflètent d'autres développements dans la réinterprétation de ces syllabes.

d. GOTŌ (1987, p.162) traduit le verbe *ūt tar/tir-* par «emporstrecken»; comparer GRASSMANN s.v. «empordringen lassen, erhöhen, steigern». Est-ce que le sens de notre passage est plutôt «je fais monter=j’augmente le lait de la maison» ou «je monte vers=je gagne le lait de la maison»? Voir KS 38.13d et ĀpŚS 16.16.4d *grhāṇāṁ paśyan vaya uttirāṇi* «will ich zur Kraft emporkommen» (trad. du ĀpŚS par CALAND 1921-1928, vol. 3, p.34). *vāyas-* «énergie» est attesté à la place de *pāyas-* aussi en ŚS 6.36.2b *yajñāsya vāya uttirān* «drawing out the vigor of the sacrifice» (WHITNEY). Voir le passage parallèle PS 19.4.2, qui présente *svār* à la place de *vāyaḥ*, ce qui aboutit au sens de «montant vers le ciel du rite». L’objet *svār* «au ciel» dans la version de la PS restreint le sens du verbe à «monter vers», conformément au sens donné par GOTŌ. Le verbe *tar-* n’est attesté avec le préverbe *ūt* que dans un seul autre passage de la ŚS, 12.2.26d *anamvān ut taremābhi vājān* «may we pass up unto powers that are free from disease», variante de ŚS 12.2.27d, lui-même tiré de RV 10.53.8d *śivānt vayām ut taremābhi vājān* «Wir wollen zu günstigen Gewinn ans Ufer steigen!» (G), «Might we cross over and upward to friendly ones, to prizes» (J-B). GELDNER traduit comme si *ūt-tar-* était l’expression usuelle pour monter à la rive, employée métaphoriquement. Une autre occurrence du RV est traduit diversement: RV 3.37.10c *ūt te śuśmanī tirāmasi* «Wir erhöhen deinen Kampfesmut» (G), «We exalt your unbridled power» (J-B). G traduit «augmenter», J-B traduit de manière métaphorique «exalter». WHITNEY traduit différemment dans les passages de l’AV, par «faire sortir, extraire» en ŚS 6.36.2, par «monter vers (atteindre?)» en ŚS 12.2.26-27. Malgré la variété des traductions, ces exemples font penser que *ūt-tar-* signifie finalement «atteindre» avec le but à atteindre à l’accusatif, mais il est vrai que les exemples présentent en même temps le préverbe *abhī* qui vise l’objet. Il existe une autre occurrence de *ūt-tar-* sans *abhī* que l’on trouve uniquement dans la PS:

PS 20.21.4

yā tvā lakṣmī devrghnī yā patighnī grhebhyaḥ tvā nudate yā +vyādā |
 atas tvam enaso mucyamānot taremāḥ srotyāḥ sapta sākam ||

«La Fortune malicieuse, tueuse du beau-frère, tueuse du mari, qui t’a expulsée de ta maison — te libérant de ce crime, traverse les sept fleuves d’un coup, toi!» (éd. KUBISCH 2012, p.126³⁶⁶).

Dans ce passage, il semble qu’une femme a été répudiée, blâmée pour la mort de son mari ou de son frère sous l’influence d’une Mauvaise Fortune divinisée. Le locuteur donne la possibilité à la femme de se disculper par une ordalie de l’eau. Il l’exhorte à traverser les sept fleuves, peut-être symboliquement. Ce qui est pertinent pour notre strophe est que le verbe préverbé *ūt-tar-* implique ici

³⁶⁶ Sa traduction: «Wenn dich die den Schwager erschlagende Lakṣmī oder die den Gatten erschlagende [Lakṣmī], wenn dich die tückische [Lakṣmī] vom Anwesen stößt: von dem Schlechten befreit werdend, setze du (Fem.) über die Ströme hier hinüber, zusammen sieben!»

de traverser une difficulté pour rentrer à la maison. Cela montre que *út-tar-* «atteindre» doit malgré tout contenir une nuance du sens de la racine, c'est-à-dire de «traverser» quelque chose d'hostile ou de dangereux, avant d'atteindre le bien visé. Ce cas ressemble à celui du verbe *prá-tar-* (*áyas*) «faire traverser [quelqu'un] (une durée de vie complète)», traduit à tort «augmenter la durée de vie»; voir la discussion sous 3.33.3b et l'article de GEIB (1975). Je suis dans le cas de la présente strophe CALAND dans sa traduction du passage parallèle de ĀpŚS cité plus haut. Les parallèles cités ci-dessus font tous allusion à un danger à éviter: «monter vers ce qui est dénué de maladie» (ŚS 12.2.27) implique de passer au-dessus de ce qui en contiendrait, de même «monter vers ce qui est bienveillant» (RV 10.53.8) implique de passer au-dessus de ce qui serait hostile.

Celui qui arrive à la maison veut passer au-dessus, c'est-à-dire éviter, la tension potentielle du retour après une longue absence. Il s'attend manifestement à l'accueil amical dû à l'hôte reçu (*atithi*) selon les règles. Un passage du RV associe la racine *tar* «traverser» à l'accueil de l'hôte reçu: RV 1.73.1cd (le sujet est Agni) *syonaśír átithir ná prīnānó hóteva sádma vidható ví tārīt* «sich wohl fühlt wie der behaglich ruhende Gast, er schritt den Opferplatz des Verehrers ab wie der Opferpriester» (G); «resting in a comfortable place like a guest whose pleasure is served, like a Hotar he has traversed the (sacrificial) seat of him who does honor» (J-B). L'AV contient un hymne en prose qui loue le bon accueil des hôtes comme étant égal au rite bien accompli. Un passage de cet hymne emploie un vocabulaire similaire à celui du présent *pāda*:

ŚS 9.6.32-33, 38

pāyaś ca vā eśá rásam ca grhāṇām aśnāti yaḥ pūrvó 'tither aśnāti ||32||

ūrjām ca vā eśá sphātīm ca grhāṇām aśnāti yaḥ pūrvó 'tither aśnāti ||33||...

aśítāvaty átithāv aśniyād yajñásya sātmatvāya yajñásyāvichedāya tād vratām ||38||

«32. Verily both the milk and the sap of the houses doth he partake of who partakes before a guest.

33. Verily both the refreshment and the fatness of the houses doth he partake of who partakes before a guest...

38. When the guest hath partaken he should partake, in order to the soulfulness of the sacrifice, in order to the integrity of the sacrifice; that is the [proper] course.»

PS 16.113.10 est plus concis: *ūrjam ca vā eśa payaś ca grhāṇām aśnāti yaḥ pūrvó 'tither aśnāti* «Celui qui mange avant l'hôte reçu, mange la force vivifiante et le liquide nourricier de [sa propre] maison»; de même, PS 16.113.12 *tasmāt pūrvó nāśnīyād aśítāvaty aśniyāt tad vratam* «Il ne doit pas manger avant lui [avant l'hôte reçu]; quand l'hôte reçu a mangé, alors peut-il manger. Ceci [est] la règle». Un autre passage, PS 16.120.3-4, que l'on trouve uniquement dans la PS, contient l'expression *grhāṇām ca paśūnām ca payaḥ* «le lait de la maison et du bétail». Le terme *pāyas-* signifie «liquide nourricier» mais dénote spécifiquement le lait selon le contexte. Ces passages indiquent que l'expression «lait de la maison» désigne l'essence ou le cœur de la maison, le cœur aussi de

ceux qui l’habitent. Celui qui rentre veut manifestement gagner leur cœur par ses cadeaux et sa bienveillance; le signe qu’il les a gagnés sera l’accueil amical où on lui donne à manger, peut-être littéralement sous forme de lait.

On pourrait s’attendre à ce que *pāśyan* soit en début de *pāda*, plus proche de *cākṣus-*, mais *grhā-* apparaît en début de *pāda* dans les strophes 3, 4 et 6 du présent hymne. Il s’agit sans doute d’une séquence poétique. Selon la concordance de BLOOMFIELD 1906, *grhā-* est 12 fois en début de *pāda* dans le RV et 21 fois dans l’AV.

3.26.2. ŚS 7.60.2. d: VS 3.42d; ĀpŚS 6.27.3d; LātyŚS 3.3.1d; HirGS 1.29.1d; KāṭhGS 27.3; MānGS 1.14.5d; ŚāṅkhGS 3.7.2d

ime grhā mayobhuva	(8)
ūrjasvantaḥ payasvantaḥ	(8*)
pūrṇā vāmasya tiṣṭhantaḥ	(8*)
te no jānantu jānataḥ	(8)

Cette maison-ci, dont l’essence est la joie,
riche en force vivifiante, riche en lait,
étant toujours pleine de choses désirables,
qu’elle nous reconnaisse, nous qui [la] reconnaissons.

This house here, whose essence is joy,
rich in invigoration, rich in milk,
staying full of desirable things,
may it recognize us, who recognize [her]!

ūrjasvantaḥ] Ek1 Ek2 V/123 V/153 K, urjasvantaḥ J13, ūrjaḥsvantaḥ Ku1 [Ja]
payasvantaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, payaḥsvantaḥ J13 [Ja] || Or, om. K
pūrṇā] Ek1 V/123 V/153 K, pūrṇā Ek2 J13 Ku1 vāmasya] Or, vāmasya K tiṣṭhantaḥ]
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, tiṣṭhantaḥ J13 || Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | J13,
om. K

ŚS 7.60.2

imé grhā mayobhúva ūrjasvantaḥ páyasvantaḥ |
pūrṇā vāména tiṣṭhantaḥ té no jānantv āyatáḥ ||

«These houses [are] kindly, rich in sustenance, rich in milk, standing filled with what is pleasant;
let them recognize us coming.»

b. Sur les épithètes *ūrjasvant-* et *páyasvant-*, voir plus haut PS 3.20.2, dans l’hymne à la maison.

c. Voir RENOUE, EVP 2, p. 59: *vāmá-* «le bénéfice du concours (*vāmá-* de la racine *van-* «gagner»)». EWAia s.v. «lieb, wert, edel, schön».

d. La version de la ŚS avec *āyatáḥ* est moins intéressante que la version avec *jānataḥ*, qui renvoie plus directement à l’idée d’un voyageur qui retrouve la maison qu’il reconnaît comme sienne, et dont il espère qu’elle le reconnaîtra en retour.

3.26.3. ŚS 7.60.6; HirGS 1.29.1; KāṭhGS 27.3

sūnṛtāvantaḥ subhagā	(8*)
irāvanto hasāmudāḥ	(8)
akṣudhyā +atrṣyāso	(7?)
gṛhā māsmad bibhītana	(8)

Riche en libéralités, dotée d'une belle part,
 riche en rafraîchissements, se réjouissant jusqu'à rire,
 où la faim n'existe pas, où la soif n'existe pas,
 ô maison, n'aie pas peur de nous!

Rich in generosities, endowed with a good portion,
 rich in refreshments, rejoicing to the point of laughter,
 where there is no hunger, where there is no thirst,
 O house, don't be afraid of us!

sūnṛtāvantaḥ] **K**, sunṛtāvantaḥ **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, sṛnṛtāvantaḥ **Ji3** hasāmudāḥ]
Or, hasāmuda **K** || **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, || **Ji3**, *om.* **K** akṣudhyā] **Or**, **K**
 +atrṣyāso (Bh.)] atrṣyāso **Or**, tṛdhyāstrṣyāmo **K** māsmad] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**,
 masmād **Ji3**, [ṇāsmad **Ma2**], māssad **K** bibhītana] **Or**, bibhītanaḥ **K** || **Or**, | **K**

ŚS 7.60.6

sūnṛtāvantaḥ subhagā irāvanto hasāmudāḥ |
 atrṣyā akṣudhyā sta gṛhā māsmād bibhītana ||

«Full of pleasantness, well-portioned, full of refreshing drink, merry, thirstless, hungerless be ye;
 O houses, be not afraid of us.»

b. L'adjectif *hasāmudā-* n'est pas attesté en dehors de l'AV (et dans ses citations dans les Sūtra). La seule autre occurrence est dans la ŚS:

ŚS 14.2.43

syonād yōner ādhi bādhyamānau hasāmudāu māhasā mōdamānau |
 sugū suputrāu sugṛhāu tarātho jīvāv uśāso vibhātīḥ ||

«Awaking out of a pleasant lair, mightily enjoying yourselves, merry, having good kine,
 good sons, good houses, may ye, living, pass the outshining dawns.»

Ce passage contient l'expression *māhasā mōdamānau*, comparable à *manasā modamānaḥ* de la strophe 1, ainsi que la racine *tar-*.

Le terme *hasāmudā-*, s'analyse en un composé avec pour premier membre *hāsā-*, instrumental singulier d'un nom racine que SCARLATA (1999, p.697) déduit à partir de RV *haskārā-* etc.; et pour membre final *mudā-*, nom d'agent en -ā- de la racine verbale *mud-*. Voir AiGr. II.2 §22aα, où *hasāmudā-* est traduit «fröhlich lachend», sans commentaire sur *hāsā-*.

Il serait possible que le premier membre *hasā-* résulte de l'allongement métrique ou par laryngale à partir du mot *hāsa-* attesté dans le RV. Selon EWAia sous MOD, il y aurait une laryngale, à cause de l'allongement dans

abhīmōda-, mais selon LIV² (p. 443 sous **meud*-¹), il ne peut y avoir de laryngale dans la racine car le parfait en védique serait alors *mūmōda*, ce qui n'est pas le cas.

La correction ⁺*atr̥ṣyāso* s'aligne avec la lecture de la ŚS. La leçon *atr̥pyāso* de tous les manuscrits de l'Odisha peut s'expliquer par la confusion graphique *-p/-ṣ-*, notés par de signes très similaires et dont les distinctions sont encore plus atténuées lorsque le signe pour *-y-* est incorporé dans le *-p-* en ligature.

Sur *atr̥ṣyā-* et *akṣudhyā-*, voir AiGr. II.2, §24bα p.81-2: *atr̥ṣyā-* est un bahuvrīhi privatif fait sur *tr̥ṣyā-* qu'on peut déduire de RV *tr̥ṣyāvanta-*. Ensuite *tr̥ṣyā-* a été réinterprété comme déverbatif de *tr̥ṣyati*, et sur ce modèle, **kṣudhyā-* comme déverbatif de *kṣudhyati* a servi de base à un autre bahuvrīhi privatif *akṣudhyā-*, une formation rimante. HirGS présente *anaśya-* à la place de *akṣudhyā-*. La PS présente la désinence de masculin pluriel redoublée *-āsas*, alors que la ŚS présente *sta*, forme verbale de la racine *as-*.

3.26.4. ŚS 7.60.3; VS 3.42; ĀpŚS 6.27.3; LāṭyŚS 3.3.1; HirGS 1.29.1; KāṭhGS 27.3; MānGS 1.14.5; ŚāṅkhGS 3.7.2

yeṣām adhy eti ⁺ pravasan	(8*)
yeṣu saumanaso bahuḥ	(8)
gr̥hān upa hvayāmahe	(8)
te no jānant _u v āyataḥ	(8)

La maison à laquelle pense le voyageur,
dans laquelle la bienveillance [est] abondante:
nous [l']appelons
qu'elle nous reconnaisse, nous qui venons vers elle.

Whom the traveler misses,
in whom goodwill [is] abundant:
we call upon the house
that she may recognize us coming towards her!

yeṣām] Or, eṣām K etī] Or, etu K ⁺pravasan (Bh.)] pravasaṁ Ek1 Ek2 Ku1, pravasaṁsaṁ Jī3, pravṛsasāṁ V/123, pravaṁ K yeṣu] Ek1 Ek2 Ku1 V/123, yeṣu Jī3, eṣa K saumanaso] Or, somanasso K bahuḥ] Ek1 Ku1 K, bahu Ek2 V/123, vuhḥ Jī3 || Ek1 Ek2 Jī3 V/123 K, om. Ku1 hvayāmahe] Ek1 Ek2 Jī3 V/123, dvāyamahe Ku1, hvayāmayan K ||| Ek1 Ek2 Ku1, | Jī3 V/123 K

ŚS 7.60.3

yeṣām adhyēti pravāsan yeṣu saumanaso bahuḥ |
gr̥hān ūpa hvayāmahe tē no jānantv āyatāḥ ||

«On whom the absent one thinks, in whom is abundant well-willing—the houses we call on; let them recognize us coming.»

a. En ce qui concerne la correction ⁺*pravasan*, les variantes d'**Or** résultent d'une dittologie, la variante de **K** d'une haplogogie. Alors que le verbe préverbe

prá-vas- «passer la nuit ailleurs, être absent de la maison» est attesté dès le RV, le participe *pravásant-* n'est attesté que dans ce passage dans la ŚS; dans la PS il existe encore une occurrence en 1.86.1a: *tribh̥yo rudrebhyaḥ pravasan yajāmi* «Étant absent de la maison, je rends le culte aux trois Rudra». Il s'agit d'un hymne pour expulser les démons d'un lieu d'habitation (*vāstu-*). Le fait de s'identifier comme «absent» est donc un peu étrange, sauf si le locuteur est «absent» contre sa volonté, étant obligé de partir de sa maison à cause desdits démons. Ou bien, il s'agit d'un hymne à l'usage de quelqu'un qui est en voyage, pour éliminer les démons d'un lieu de séjour temporaire. En tout cas, dans les Sūtra et dans les Brāhmaṇa, ce participe est généralement attesté dans le contexte de l'obligation de maintenir le feu du foyer pour un maître de maison; voir, entre autres, AB 7.2.4 *ya āhītāgniḥ pravasan mriyeta katham asyāgnihotraṁ syād ity* «Si quelqu'un qui a établi ses feux mourait en étant absent de sa maison, qu'en serait-il de son culte du feu [obligatoire]?»; ĀpŚS 4.16.18 *pravasan kāle vihāram abhimukho yājamānam japati* «Wenn der Opferveranstalter während eines Voll- oder Neumondsopfers verreist ist, so flüstert er, mit dem Angesicht nach jener Gegend gekehrt, wo sich sein Opferplatz befindet, zur angemessenen Zeit die ihm zufallenden Sprüche» (trad. CALAND 1921, p. 129); le participe qualifie les Vrātya en expédition en PB 17.1-3.

b. Le terme *saumanasá-* est neutre dans le RV, mais la forme de nominatif attesté ici est clairement masculin, comme en ŚS 3.30.7 et en PS 1.49.4 et 8.11.6. Les dérivés à *vṛddhi* sont neutres normalement, mais le masculin *saumanasá-* est une exception; voir AiGr. II.2 §39cα (le mot avestique correspondant est neutre). La reprise de ce *pāda* dans le MānGS atteste en effet d'une correction vers le neutre: *yeṣu saumanasam mahat* «dans laquelle la bienveillance est grande». Ici, le participe au nominatif *pravasan* a pu influencer l'interprétation de *saumanasá-* en terme masculin, tout comme *saumanasá-* a influencé *pravasan* quant au redoublement de *-sa-*. On peut aussi considérer que Saumanasa serait personnifié en tant que génie de la bienveillance, comme le dieu masculin de l'amitié Mitra en face de *mitrá-* nt. «amitié».

3.26.5. ŚS 7.60.5; VS 3.43; ĀpŚS 6.27.3; LāṭyŚS 3.3.1; HirGS 1.29.1; KāṭhGS 27.3; ŚāṅkhGS 3.3.1, 7.2

upahūtā iha gāva	(8*)
upahūtā ajāvayaḥ	(8)
atho annasya kilāla	(8*)
upahūto gr̥heṣu naḥ	(8)

Sont appelées ici les vaches,
appelées ici les chèvres et les brebis,
et encore l'essence sucrée de la nourriture
est appelée dans notre maison.

Called upon are the cows,
called upon the goats and sheep,
and also the sweet essence of food
is called upon in our house.

|| Or, om. K annasya] Or, nyasya K kilāla] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K, kilāla Ji3 ||
Or, om. K

ŚS 7.60.5

úpahūtā ihá gāva úpahūtā ajāváyah |
átho ánnasya kilāla úpahūto ḡhēṣu ||

«Called on here [are] the kine, called on the goats and sheep; likewise [is] the sweet drink of food called on in our houses.»

a. On peut inférer du contenu de la strophe précédente que toutes ces entités sont appelées pour qu'ils reconnaissent celui qui arrive.

c. Le *kīlāla-* doit désigner un liquide sucré: voir ŚS 6.69.1(PS 2.35.2 et ≈ 8.10.4) *kīlāle mādhu* «ce qu'il y a de sucré dans le *kīlāla*», ŚS 10.6.25 *mādhora ḡhṛtāsya dhārayā kīlālena* «avec une averse de miel et de beurre clarifié, avec du *kīlāla*», ŚS 12.1.59(PS 17.6.7) l'épithète de la vache *kīlālodhnī* «aux mamelles [qui donnent le] *kīlāla*». Le terme figure aussi dans une liste, fréquemment répétée dans les textes ultérieurs, de liquides nourrissants et des forces vitales qui leur sont assimilées: *ūrjani vahantir amṛtan ḡhṛtan payah kīlālan parisrutam* «portant la force vivifiante, l'ambrosie, le beurre clarifié, le lait, le *kīlāla*, le liquide effervescent» (VS 2.34, ŚāṅkhŚS 4.5.3, ĀpŚS 1.10.4, ManB 2.3.15, JaimGS 2.2, etc.). Il s'agit sans doute d'une sorte de lassi, une boisson lactée fermentée et sucrée, mais ici, avec le complément *annasya* «de la nourriture», le sens doit être plus vague.

3.26.6. ŚS 7.60.4ab, ĀpŚS 6.27.3, ≈ HirGS 1.29.1, KāṭhGS 27.3

úpahūtā bhūridhanāḥ (8*)
sakhāyah svādusānimudaḥ | (8)
ariṣṭāḥ sarvapūruṣā (8)
ḡhā naḥ santu sarvadā || 6 || 26 || (8)

Celle aux richesses abondantes [est] appelée,
une alliée, se réjouissant totalement de douceurs,
sans dommage, ayant ses hommes au complet,
que notre maison soit toujours [ainsi].

Called upon [is the house] of bountiful riches,
an ally rejoicing in sweetnesses together,
unharmed, with all its people inside,
[so] be our house always.

bhūridhanāḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123, bhūridhanāḥ Ji3, bhūrdhninā K sakhāyah] Ek1 Ek2
Ku1 V/123 K, sakhāsvā Ji3, [sakhāya Vā] svādusānimudaḥ (Bh. +)] Ek1 Ek2 Ku1,

svāduṣaṁmudaḥ **Ji3**, svādusaṁmudaḥ **V/123**, svādusaṁnara **K** || **Or**, *om.* **K** ariṣṭāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K**, ariṣṭāḥ **Ji3** sarvapūruṣā] sarvapūṣā **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, sarvapūṣāḥ **Ji3**, sarvapūṣā **K** naḥ] **Or**, ṇas **K** || 6 || 23 || || ṛ 6 || 26 || **Ek1 Ek2 Ku1**, || 26 || ṛ 6 || **Ji3 V/123**, z 1 z **K**

ŚS 7.60.4

úpahūtā bhūridhanāḥ sákhāyaḥ svādusaṁmudaḥ |
akṣudhyā atṛṣyā sta grhā másmád bibhītana ||

«Called on [are] they of much riches, companions, enjoying sweets together; be ye hungerless, thirstless; ye houses, be not afraid of us.»

a. HirGS lit *bhūrisakhāḥ*. Le terme *bhūridhana-* n'est pas attesté en védique en dehors de ce passage et ses citations. On rencontre d'autres composés comparables dans l'AV : *bhūridhāyas-*, *bhūridhāra-*, *bhūripāṇi-*, *bhūribhāra-*, *bhūrimūla-*, *bhūriretas-*, *bhūrivarpas-*, *bhūristhātra-*, *bhūryojas-*.

b. La seule autre occurrence dans l'AV de *svādú-saṁmud-* (à nouveau, un terme non attesté en védique en dehors de ce passage et ses citations) est l'épithète des Marut en ŚS 13.1.3/PS 18.15.3.

L'hymne comporte donc au total deux composés ayant pour second membre un terme lié à la racine *mud-* «se réjouir», le nom racine dans *svādú-saṁmud-* et un substantif thématique *hasā-mudá-* (strophe 3).

BHATTACHARYA imprime ⁺*svādusaṁmudaḥ*, en notant que ses manuscrits lisent tous *svāduśaṁmudaḥ*.

c. On s'attendrait à un grand composé *sarva-ariṣṭa-puruṣa-* «dont tous les hommes sont indemnes», parallèle à ṚV *áriṣṭavīra-* «aux hommes indemnes». Tel qu'il est, il faut que *áriṣṭa-* qualifie nécessairement la maison. Comparer le composé attesté dans le ṚV *áriṣṭagrāma-* «dont la communauté (ou le village) est indemne».

3.27. POUR L'INVINCIBILITÉ

Il n'est pas de texte rituel qui cite précisément cet hymne, mais son contenu suggère l'emploi dans un rite accompli avant une bataille, pour doter un chef de guerre d'invincibilité et d'une capacité meurtrière sans égal. L'hymne s'adresse directement à la deuxième personne au chef guerrier, auquel l'on se réfère avec des pronoms déictiques proches. Le terme *rājan-* «roi» n'est pas employé, mais est clairement question d'un chef qui aspire à la suprématie grâce au succès guerrier, comme cela est dit ouvertement dans la quatrième strophe.

La deuxième strophe est citée dans des textes rituels du YV, avec le vocatif *viśvakarman* à la place de *prajāpate*. La strophe est présentée comme une alternative pour accompagner la libation appelée *mahāvratīya graha* le jour du Mahāvratā à la fin de la fête du Gavāmayana (voir EGGELING 1885, p.429, n. 2). La manière dont les textes citent cette strophe suggère qu'elle était peu connue, avec des origines brumeuses; voir GRIFFITH (1899, p.68, n. 46) à propos de sa traduction de VS 8.46, qui qualifie cette strophe de «third alternative text», ainsi que l'indication sur l'emploi de cette strophe en ŚB 4.6.4.6: *yady u aindrīm vaiśvakarmaṇīm vidyāt* «But if he knows the (verse) referring to Indra (and) Viśvakarman, let him draw it thus» (trad. EGGELING 1885, p.431). De même, EGGELING (note 5) remarque au sujet de la recension Kāṇva de la VS: «The Kāṇva text does not give the verse, but remarks merely,—But if he can get (*vīndet*) an *aindrī vaiśvakarmaṇī* (verse), let him draw it therewith». Toutefois, il est peu probable que la PS soit à l'origine de cette strophe, parce que le premier *pāda* de la suivante est tiré du RV, à nouveau avec remplacement du vocatif originel (*sārasvatī*) par *prajāpate*. Cela suggère que les deux strophes sont des emprunts que le compositeur de l'hymne a modifiés. La deuxième strophe est aussi employée avec d'autres lors des oblations à Viśvakarman dans l'Agnicayana, en VS 17.24 et dans le YV noir (pour la traduction et le contexte dans la TS, voir KEITH 1914, p.366; voir aussi KASHIKAR 2003, p.683, pour l'emploi identique dans le BaudhŚS). L'emploi en VādhB 4.3.4.7 dans la section des Cāturmāsyaṇi semble isolé.

L'emploi dans le Mahāvratā fait penser aux thèmes interconnectés dont il est question dans l'introduction à l'hymne 3.25, à savoir les liens entre la royauté et certains rites tels que le Pravargya, qui avec le Mahāvratā forme le sujet principal des Āraṇyaka. Le dieu Prajāpati, invoqué dans les strophes 2 et 3 du présent hymne, joue aussi un rôle important en PS 3.25.

La mention de «l'arme de mort sans égale» dans les dernières strophes fait penser au contexte rituel de PS 3.21, où un arc est présenté au roi. Cet hymne emploie souvent le thème verbal *randhaya-* «assujettir» qui figure aussi dans la dernière strophe du présent hymne. Le rite auquel celui-ci servait impliquait peut-être aussi la présentation d'une arme au chef.

Résumé (1) On souhaite l'invincibilité au chef en l'identifiant à Indra; c'est par l'offrande rituelle que Prajāpati lui a donné cette force invincible. (2) Référence mythique: Prajāpati avait procédé ainsi pour Indra, c'est pourquoi

tous les clans l'honorent. (3) Prière à Prajāpati pour l'expansion du territoire; l'offrande rituelle donnera la force de la conquête au roi/à Indra. (4) On s'adresse au roi à la deuxième personne pour lui annoncer qu'Indra lui a préparée une arme qui permettra de vaincre tous les ennemis. (5) Souhait de mort pour les ennemis, prière à Tous-les-Dieux pour éloigner les ennemis avant qu'ils ne fassent du mal; refrain. (6) On exhorte le roi à tuer les ennemis, avec la protection d'Agni et de Varuṇa; refrain.

Métrique *triṣṭubh*

V/153 manque le folio qui contient cet hymne.

3.27.1. seulement PS

hantāyam ast _{uv} apratighāt _i yaḥ	(11 ^J)
sāsahvām indraḥ pṛtanā abhiṣṭiḥ	(11)
prajāpatir adadhād ojo asmai	(11)
bṛhad dhavir haviṣā vardhanena	(11)

Que celui-ci soit un tueur, absolument imbattable,
[qu'il soit] Indra vainqueur aux combats, supérieur!
Prajāpati plaça la force en lui,
une haute offrande avec une offrande qui renforce.

A slayer be this man, absolutely unslayable,
Indra winning the battles, superior!
Prajāpati placed power in him,
a lofty offering with an offering that strengthens.

apratighātyaḥ] Or, apratighātya K sāsahvām] Ek2 Ji3 V/123, sāsahvā Ek1, sāsūhvāh- Ku1, sāsahvām K indraḥ] Or, indra K abhiṣṭiḥ] Or, vṛṣṭiḥ K || Or, om. K adadhād] Ek2 Ji3 Ku1 V/123, adadhād Ek1, adadhād K ojo] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, ojo Ek1, [oyo Vā] asmai] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1, 'smai V/123 [Ja Ma], smai K bṛhad] Or, vṛhad K dhavir] Ek2 Ku1 V/123 K, dhavir Ek1, dhaviri Ji3 abhiṣṭiḥ] Or, vṛṣṭiḥ K vardhanena] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K, vaddhanena Ji3 || Or, | K

a. Le nom d'agent *hantṛ-* «tueur» n'a pas de complément ici désignant l'objet de son action de tuer. Toutes ses occurrences ailleurs dans le RV et dans l'AV, quel que soit son accent, sont attestées avec un complément (*hantṛ-* est attesté 11× PS, 5× dans la ŚS, toujours au nominatif *hantā*). Dans le RV, *hantṛ-* accentué sur la racine est toujours attesté dans le syntagme figé *hantā vṛtrām*, et *hantṛ-*, accentué sur le suffixe, a toujours un complément au génitif désignant l'ennemi. On peut supposer un complément (les ennemis) sous-entendu dans l'occurrence de la présente strophe. JB 3.94 contient le syntagme comparable sans complément *tvaṁ hantāsi* «c'est toi le tueur», mais dans ce cas il s'agit du nom d'agent à valeur ponctuelle (voir la discussion de ce passage dans TICHY 1995, p.129): la phrase est prononcée par deux personnages dans un char qui ont tué un enfant sur la route et qui s'incriminent l'un l'autre (traduction du

passage dans CALAND 1919, p.241). Dans notre passage, il s'agit plutôt d'un nom d'agent à valeur habituelle; voir TICHY 1995 (p.256) pour l'emploi de ce type de nom d'agent en construction avec *astu*.

Il existe des exemples dans le ṚV d'autres noms d'agent au nominatif employés sans complément et avec une forme de la racine *as-* «être»: ṚV 10.54.5d *tvām ājñātā tvām indrāsi dātā* «du bist der Erräter (des Wunsches); du bist der Geber, Indra!» (G), «you are the one who takes heed and gives, Indra» (J-B); ṚV 4.16.20d *āsan na ugrō 'vitā tanūpāḥ* «(und) uns ein mächtiger Gönner und Leibeschützer sei» (G), «and he will be our powerful helper, the protector of our bodies» (J-B); ṚV 1.27.9c *vīprebhir astu sánitā* «durch seine Wortführer soll er (den Preis) gewinnen» (G sous-entend ici un complément à la différence de J-B), «Together with the inspired poets let him be the winner» (J-B). Voici le relevé complet de toutes les occurrences dans le ṚV où l'on trouve un nom d'agent au nominatif sans complément, plus une forme de la racine *as-*: *avitár-* 4.16.20; *ājñātár-* 10.54.5; *jaritár-* 6.19.4; *dātár-* 10.54.5; *nicetár-* 10.61.27; *pótar-* 1.94.6; *praśāstár-* 1.94.6; *vibhaktár-* 1.27.6; *sánitar-* 1.27.9, 4.37.6; *savitár-* 2.1.7, 7.38.3; *stotár-* 6.54.9, 8.44.18; *hótar-* 1.13.4, 1.94.6, 7.85.4, 10.88.4. L'AV atteste aussi cette construction, presque toujours avec des figures étymologiques: ŚS 6.81.1ab/PS 19.17.1ab *yantāsi yáchase hástāv ápa rákṣānsi sedhasi* «Thou art a holder, thou holdest the two hands, thou drivest away the demons»; ŚS 18.3.36a *dhartāsi dharúno 'si* «Dhartar ('maintainer') art thou; maintaining art thou»; enfin, le passage suivant en fait une véritable litanie:

PS 20.57.1-4

sanir asi sanitāsi saneyam ||

kṛtir asi kartāsi kriyāsam ||

vittir asi vettāsi videyam ||

bhūtir asi bhūtāsi³⁶⁷ bhūyāsam ||

«Tu es le gain, tu es le gagnant, puissé-je gagner. Tu es l'action, tu es l'acteur, puissé-je agir. Tu es le savoir, tu es le savant, puissé-je savoir. Tu es l'existence, tu es celui qui existe, puissé-je exister.»

Le syntagme «nom d'agent au nominatif + forme de la racine *as-* + figure étymologique» était donc un modèle de formule efficace dans l'AV. De même, une figure étymologique est présente dans la strophe étudiée ici, car *hanṭr-* et *apratighātya-* sont dérivés de la même racine *han-* «battre, tuer». Le premier membre du composé *apratighātya-* est l'adjectif et adverbe *a-pratī-* «irrésistible, contre lequel on ne peut rien, sans égal», connu dès le ṚV, où il est le plus souvent épithète de *vṛtrá-* (voir GRASSMANN s.v.). On peut comparer d'autres composés avec *a-pratī-* pour premier membre: en ṚV 1.84.2, l'épithète d'Indra *ápratidhr̥ṣṭaśavas-* «contre la force duquel on ne

³⁶⁷ Le nominatif *bhūtā* doit être compris ici comme si le thème du nom d'agent de *bhū-*, normalement *bhavitar-*, était *bhūtar-*.

peut rien oser»; en ŚS 13.1.31, *ápratimanyūyamāna-*, dont les traductions par MW s.v. «being unable to show resentment or to retaliate anger for anger» et par WHITNEY «impotent in their fury» ne sont pas correctes. Le composé est probablement fait sur le syntagme attesté en RV 5.32.3c *apratír manyamānaḥ*, «croyant être sans rival», *áprati-manyūyamāna-* signifie donc «croyant dans sa fureur être sans rival». Cette idée est aussi contenue en RV 7.18.16c *índro manyúm manyumyò mimāya* «Indra durchkreuzte die Absicht des die Absicht Durchkreuzenden» (G), «Indra confounded the battle fury of the one who confounds the battle fury (of others)» (J-B). On trouve dans la strophe suivante, en parallèle de *apratighātya-*, *aghātya-*, adjectif verbal d'obligation avec le préfixe *a* privatif. Je traduis le composé *apratighātya-* comme une variante renforcée de *aghātya-*. On peut considérer que le terme *anādhr̥ṣyá-* (RV 4×, ŚS 3×, PS 5×) «inattaquable, contre lequel on ne peut rien oser» constitue une paire semblable avec le composé *ápratidhr̥ṣtaśava-* mentionné plus haut. Voir aussi RV *ayudhyá-* «qu'on ne peut pas combattre». Sur la tendance védique à contraster un terme positif par un terme négatif, voir RENOU 1939.

b. Voir *pṛtanāsu sāsahím* plus haut en PS 3.12.3 (ŚS 3.21.3). La séquence de fin de *pāda pṛtanā abhiṣṭīḥ-* est attesté aussi en RV 3.34.4b/ŚS 20.11.4b et RV 10.104.10d, se référant dans les deux cas à Indra, et en PS 10.4.13d, hymne royal sans parallèle³⁶⁸. J-B traduisent «superiority (itself)» dans les deux occurrences du RV, comme s'il s'agissait d'*abhiṣṭi-* «supériorité», l'abstrait féminin dont l'accent diffère et qui est aussi attesté dans le RV. L'accent n'est de toute façon pas connu dans le cas présent; il est donc difficile de savoir s'il s'agit d'un adjectif ou d'un abstrait en apposition au sujet. Dans la seule autre occurrence accentuée de *abhiṣṭi-* dans l'AV, le mot qualifie Indra:

ŚS 20.71.7

índrēhi mátsy ándhaso víšvebhiḥ somapárvabhiḥ |
mahám abhiṣṭír ójasā ||

«Ô Indra, va-s-y! Tu t'enivres de la plante avec tous ses nœuds de Soma, grand [et] supérieur par [ta] force.»

On peut supposer qu'il s'agit, dans la strophe étudiée ici, du même adjectif accentué sur la finale. Cet adjectif qui signifie selon EWAia s.v. «Helfer, Beistand» a clairement pris le sens de «supérieur» dans l'AV à cause de l'abstrait presque homophone *abhíṣṭi-*, et parce que le roi était en effet censé prêter secours à son peuple, en vertu de sa supériorité. PS 12.6.1 relève de la même thématique de la supériorité et présente un terme apparenté, *abhiṣṭhita-*:

PS 12.6.1

asapatnaḥ sapatnahendra ivāriṣṭo akṣitaḥ |

³⁶⁸ Or lit *abhiṣṭi* sans *visarga*, mais K, même s'il est corrompu à cet endroit, préserve le *visarga*; je pense qu'il faut corriger en *abhiṣṭīḥ*. Or a pu être influencé par la fréquence de la forme *svastí* en fin de *pāda*; voir sous 3.35.4b.

adhah sapatnās te padoh sarve santv ⁺abhiṣṭhitāh ||

«Étant sans rivaux, pareil à Indra tueur de rivaux, indemne, indestructible. En bas, que tous les rivaux soient à tes pieds, surpassés.»

Si ici le mot *abhiṣṭhita-* «surmonté, surpassé» décrit les rivaux, c'est l'abstrait *abhiṣṭi-* «supériorité», et par extension *abhiṣṭi-* «supérieur», qui représente la qualité du souverain à surpasser ses rivaux.

d. Ce dernier *pāda* semble se référer à deux plans, l'un mythique et l'autre rituel: la «haute offrande» désigne la «force» venant du dieu dans le *pāda* précédent, et «l'offrande qui renforce» désigne une libation. L'épithète *vārdhana-* porte sur *ghṛtā-* «beurre fondu» en RV 10.69.2. Le passage ŚS 20.71.7 cité au *pāda* c associe les termes *ōjas-* «force» et *abhiṣṭi-* «supérieur» à l'offrande de Soma, et suggère que le titre royal *abhiṣṭi-* revient à celui qui a obtenu la force (*ōjas-*) qui vient du Soma. On pourrait traduire par une phrase indépendante, comme une sorte de maxime: «La haute offrande est accompagnée d'une offrande qui renforce». Comparer RV 10.124.6d *haviṣ tvā sāntam haviṣā yajāma* «Dich, der selbst die Opfergabe ist, wollen wir mit Opfergabe verehren!» (G), «We shall sacrifice to you with an oblation, though you yourself are an oblation» (J-B); ici on s'adresse à Soma, dieu et oblation. Les deux plans rituel et mythique sont également présents dans la strophe suivante.

3.27.2. KS 18.2; MS 2.10.2; TS 4.3.13.8, 4.6.2.6; VS 8.46, 17.24; ŚB 4.6.4.6; VādhB 4.3.4.7; BaudhŚS 10.51

prajāpate haviṣā vardhanena (11)

hantāram indram akṛṇor aghātyam | (11)

tasmai *viśo devakṛtā namanta (11)

sa hi hantā sa hi havyo babhūva || (11)

Ô Prajāpati, avec une offrande qui renforce,
tu as rendu le tueur, Indra, impossible à tuer.
Devant lui les clans créés par les dieux s'inclinent,
car c'est lui le tueur, car c'est lui à présent celui qu'il faut invoquer.

O Prajāpati, with an offering that strengthens,
you made the slayer, Indra, unslayable.
Before him bow the clans created by the gods,
for he is the slayer, for he is now the one to be invoked.

prajāpate] Or, prajāpater K vardhanena] Or, vardhane K hantāram] Or, hantāyam K
indram] Ek1 Ek2 J13 V/123 K, andram Ku1 aghātyam] Or, agādyam K || Or, om. K
*viśo (Bh.)] viśo Ek1 J13 Ku1 V/123 K, kṛṇe Ek2 namanta] J13 Ku1, nmmamanta Ek1,
namantaḥ Ek2 V/123, nimantas K sa hi hantā] Or, sahyamantas K havyo] Ek1 Ek2 J13
V/123 K, havyo Ku1 || Or, | K

VS 8.46, etc.

viśvakarman haviṣā vardhanena trātāram indram akṛṇor avadhyam |

tasmai viśaḥ samanamanta pūrvīr ayam ugro vihavyo yathāsat ||

«Ô Viśvakarman, avec une offrande qui renforce, tu as rendu le sauveur, Indra, invulnérable. Devant lui les premiers clans s'inclinèrent, afin que, puissant, celui-ci devienne l'objet d'invocations rivales.»

c. La confusion entre sifflantes dans les manuscrits, dont aucun ne donne *viśo*, s'explique par l'influence de PS 9.19.3a (ŚS 5.19.10a) *viśam etad devakṛtam* «Ce poison est fait par les dieux». La leçon de **Ek2**, *kṛṇe*, résulte de l'influence de la séquence *akṛṇo* qui précède et de celle de *devakṛta* qui suit.

On trouve aussi en RV 8.6.4 (repris en ŚS 20.107.1) l'expression *viśo namanta*. Il s'agit de l'injonctif présent de *nam-* «s'incliner». On le trouve aussi avec les synonymes *kṣitāyaḥ* dans 5.32.10 et *kṛṣṭāyaḥ* dans 7.31.9. Il se construit avec le datif de la personne devant laquelle ces groupes s'inclinent.

d. Je traduis le parfait *babhūva* par «est à présent» selon l'emploi décrit par KÜMMEL (2000a, p.344) «präsentisch gebraucht...(geworden sein und nun) sein»: suite à l'activité rituelle de Prajāpati en sa faveur, Indra est désormais celui qu'il faut invoquer, digne qu'il est devenu du statut royal. C'est une transposition de ce qui se passe pour le roi humain, qui a besoin du rite pour accéder à ce statut, alors que, dans d'autres passages, Indra l'a par nature, ce qui est une autre nuance possible de *babhūva* (KÜMMEL «von Natur aus sein»). Voir RV 8.96.21b à propos d'Indra *sadyó jajñāno havyo babhūva* «À peine né, il était (par nature) celui qu'il fallait invoquer». Certains auteurs traduisent par «devenir»: «Eben geboren ward er sogleich anzurufen» (G), «As soon as he was born, he became one to be invoked» (J-B). Je ne pense pas qu'il soit utile de traduire par «devenir» dans ce passage, l'idée étant plutôt qu'il est né ainsi et non qu'il est ensuite devenu tel dans un second temps. Voir aussi TS 3.4.4.1dsá *ugráḥ sá hí havyo babhūva* «Il [est] puissant, car il est à présent celui qu'il faut invoquer». Pour un composé qui se termine en *-havya-*, voir RV 2.18.7c *purutrā hí vihavyo babhūtha* «Car tu es à présent l'objet d'invocations rivales dans maints lieux divers». Sur le concept des «invocations rivales»; voir PROFERES 2007, p.44-45.

3.27.3. a: RV 6.61.14a; TS 7.2.7.4; MS 4.11.2a: 166.3 et 4.14.3: 219.10; KS 17.18a et 30.3a; AB 5.20.8; TB 2.4.3.1a et 2.8.2.8; AśvŚS 3.7.6 et 8.11.1; MānŚS 5.1.6.26; ŚāṅkhŚS 6.10.2. b-d: seulement PS

prajāpate abhi no neṣa vasya	(11)
ūrvīm gavyūtim abhimātiṣāhaḥ	(11)
vardhayann indraṁ bṛhate raṇāya	(11)
devaṁ devena haviṣā vardhanena	(11)

Ô Prajāpati, mène-nous vers ce qu'il y a de meilleur,
vers le vaste pâturage de celui qui vainc les adversaires,
renforçant Indra pour la haute bataille,
[renforçant] le dieu avec le dieu, avec une offrande qui renforce.

O Prajāpati, lead us towards better things,
towards the wide pasture of the one who vanquishes the adversaries,
strengthening Indra for high battle,
strengthening the god with the god, with a strengthening offering.

neṣa] Or, neṣi K vasya] Or, vasv K ūrvīn] Or [urvīn Vā], orvo K gavyūtīm] Ek1
Ek2 Ku1 V/123, gavyumatīm Ji3, gavyūtis K abhimātiṣāha] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K,
abhimātiṣāha Ek1 [Ja] || Or, om. K bṛhate] Or, vṛhata K raṇāya] Or, reṇāya K
|| Or, z K

a. Dans les parallèles, *sārasvati* tient la place de *prajāpate*, et *neṣi* la place de *neṣa* (sauf TB 2.8.2.8 qui lit *neṣa*). Une troisième occurrence de la forme *neṣa* apparaît en PS 20.34.10, mais ses parallèles, ŚS 7.97.2ab et ṚV 5.42.4, ont *neṣi*. Selon NARTEN (1964, p. 163), *neṣa* (de la racine *nī-* «conduire, mener») est une formation analogique «à l'inverse (Rückbildung)» provenant de la proximité paradigmatique de l'impératif de la deuxième personne du singulier en *-si*, *neṣi*, et du subjonctif aoriste de la troisième personne du singulier en *-sa-*, *neṣat*. BHATTACHARYA cite les observations de son père au sujet de *neṣa*, qu'il dit être équivalent à *neṣi*, en se fondant sur ṚV 1.31.18c *utā prā neṣy abhī vāsyō asmān*. Voir BENVENISTE 1960: l'impératif *neṣi* est souvent employé pour demander au dieu de mener celui qui le prie à un vaste territoire; voir plus loin PS 3.35.4a *urūn no lokam anu neṣi* «guide-nous vers le vaste monde». La même formule de fin de *pāda* est attestée en PS 20.23.1ab *bhadrāc chreyo abhi no neṣa +vasyah* «Du bon vers le meilleur, mène-nous vers ce qu'il y a de meilleur». Au premier abord, il semble que K ait remplacé le comparatif *vasyas-* par l'adjectif *vasu-*, mais il faut aussi tenir compte du fait que les ligatures *-sya-* et *-sva-* sont très similaires en *śaradā*.

d. L'identité double de l'offrande dans la première strophe réapparaît ici. L'offrande est à la fois le dieu Soma et le liquide fortifiant de la plante de Soma, d'où l'idée de renforcer le dieu Indra par le dieu Soma. Comparer ṚV 8.89.1d *devān devāya jāgrvi* «das göttliche für den Gott, das frühwache!» (G), «god(like) and wakeful, for the god» (J-B). Le passage suivant associe les Atharvan et le Soma:

ṚV 9.11.2

abhi te mādhunā pāyō 'tharvāṇo asīśrayuḥ |
devān devāya devayū ||

«Die Atharvan's haben deine Milch mit süßer (Milch) gemischt, die göttliche, nach Gott verlangende für den Gott» (G), «The Atharvan-priests have now mixed your milk with honey—mixed the god for the god in seeking the gods» (J-B).

On trouve de nouveau ici les deux plans, mythique et rituel. Il est d'abord question du miel et du «lait» (Soma pressuré) rituels. Dans un second temps, le Soma apparaît à la fois comme un dieu et comme ce qui est destiné à la consommation d'un dieu.

3.27.4. seulement PS

yathā viśvāḥ pṛtanāḥ saṁ jayāsi	(11)
yathā śatrūn sahamānaḥ sahāσαι	(11)
yathāsaḥ samrāṭ susamrāḍ	(8*)
evā tvendro 'prativadhaṁ kṛṇotu	(11)

Afin que tu remportes absolument tous les combats,
afin que tu triomphe, triomphant des ennemis,
afin que tu sois, en tant que roi suprême, roi très suprême —
ainsi, qu'Indra fasse de toi un tueur sans égal!

So that you will achieve complete victory in all the combats,
so that you, vanquishing the enemies, will vanquish,
so that you will be, as supreme king, very supreme king,
so let Indra make you a killer without equal!

pṛtanāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1**, patanāḥ **Ji3**, pratanāḥ **V/123**, [pratanāḥ **Ma**], pṛtanāt **K** saṁjayāsi]
Ek1 Ji3 Ku1 V/123, sajanīyāsi **Ek2**, saṁjayā **K** sahamānaḥ sahāσαι] sahamānaḥ **Or**,
sahasāmāna **K** sahāσαι] sahāσαι **Or** [> sahāσαι **Vā**], sāmahi **K** || **Or**, *om.* **K** samrāṭ]
Or, samrāṇ **K** susamrāḍ] **Or**, susamrāḍ **K** evā tvendro] **Or**, devān te indro **K**
'prativadhaṁ] **V/123**, prativadhaṁ **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1**, aprativadhaṁ **K** || **Or**, *om.* **K**

c. Voir HOFFMANN 1986b=1992, p.835-836, sur les parallèles iraniens de la formule du panégyrique royal «X su-X» «en tant que X, très/un bon X».

d. *apṛati-vadha-* semble être attesté uniquement dans cet hymne de la PS. Dans ce bahuvrīhi, *a-pratī* est un adjectif signifiant «sans égal», et dans *apṛati-ghātya-*, il est adverbial (voir la discussion sous la première strophe).

3.27.5. seulement PS

ayaṁ vīro aṣṛati hantu śatrūn	(11)
viśve devā apasadas karātha	(11)
māsyā prajāṁ rīriṣan mota vīrān	(11)
imam indro ('prativadhaṁ kṛṇotu	(11)

Que ce héros tue les ennemis sans résistance!
Ô Tous-les-Dieux, puissiez-vous [les] faire rester au loin!
Puissent-ils ne pas blesser sa progéniture, ni ses hommes!
Ainsi, qu'Indra te fasse tueur sans égal!

Let this hero slay his enemies without resistance!
O All-Gods, may you make [them] stay away!
May they not harm his progeny, nor his men!
so let Indra make you a killer without equal!

prati] **Ek2 Ji3 V/123 K**, 'prati **Ek1 Ku1** śatrūn] **Or**, śatṛn **K** viśve] **Or**, vaśve **K** apa
sadaskarātha] **Or**, uṣa sadaskarāya **K** || **Or**, *om.* **K** māsyā] **Or**, nāsyā **K** rīriṣan] **Ek2**

Ku1 V/123 K, rīraṣan **Ek1 Ji3** [rīraṣan **Vā Ja**] mota] **Or**, nota **K** indro] **Or**, indra **K**
(^o)prativadhāṁ kṛṇotu] prativadhāṁ kṛṇotu **Ek2**, om. **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 K** || **Or**, | **K**

a. Dans cette strophe, l’adverbe *a-pratī-* est employé en dehors du composé, comme pour parachever la palette de différents usages que l’on a vus jusqu’ici (strophes 1 et 4).

b. BHATTACHARYA interprète cette ligne différemment en lisant *apa sadaskarātha*, mais cela n’aboutit pas à un sens convenable. Le verbe composé *sadas-kṛ-* est peu attesté en védique: d’après mes recherches, cela se limite à quelques occurrences du participe *sadaskṛta-* dans le ŚB. Il signifie clairement «habiter», comme le montre ŚB 7.4.1.30: *yé vā sūryasya raśmīṣu yéṣāmapsu sādaskṛtaṁ tēbhyaḥ sarpēbhyo nāmaḥ* «Hommage à ces serpents qui [sont] dans les rayons du soleil, [ou] qui se sont installés dans les eaux». Avec le préverbe *āpa*, l’impératif *apa sadaskarātha*, adressé à Tous-les-Dieux, serait «faites votre habitation au loin», sens qui ne convient pas ici. Il fait plutôt comprendre que les ennemis, repris du *pāda* précédent, sont rendus *apasād-* «éloignés du séjour», c’est-à-dire expulsés du territoire qu’ils envahissent, ou bien expulsés du territoire que le sujet espère conquérir. Le syntagme «que tel dieu rende (*kṛṇotu*) X (acc.) Y (apposition à l’acc.)» est aussi attesté dans le refrain des trois dernières strophes du présent hymne. Le terme *apasad-* n’est pas attesté ailleurs, mais dans les épopées on trouve le nom thématique *apasada-*, «Ausgeschlossen» dans AiG II,1 §100b, et «outcast (exclu, de caste dégradée)» dans MW s.v. L’AV atteste nombreux composés avec *sād-* pour deuxième membre (*upasād-*, *pariśād-*, *saṁśād-*, *antarikṣasād-*, *apsuśād-*, *diviśād-*, etc.; voir WHITNEY 1881, p.303). Il est raisonnable de poser *apasād-* «qui réside au loin, à l’écart», surtout comme contre-partie de ṚV+ *saṁśād-* «groupe, société» (voir SCARLATA 1999, p.574).

d. La plupart des manuscrits recourent au procédé d’abréviation automatique du refrain.

3.27.6. a, c-d seulement PS. b: ŚS 7.53.2d/PS 1.80.3d

jahi śatrūn aprati randhayasva-	(11)
-agniṣ ṭe gopā adhipā vasiṣṭhaḥ	(11)
śarma te rājā varuṇo ni yachād	(11)
evā tvendro ’prativadhāṁ kṛṇotu 6 27	(11)

Tue les ennemis sans résistance, subjugue-[les]!

Agni est ton gardien, le meilleur protecteur.

Le roi Varuṇa t’assurera un refuge.

Ainsi, qu’Indra te fasse tueur sans égal!

Smash the enemies without opposition, subjugate them!

Agni is your shepherd, the best protector.

King Varuṇa will set up a refuge for you.

So let Indra make you a killer without equal!

apratī] **Ek2**, 'prati [Ma Ja], prati **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 K** vasiṣṭhaḥ] **Ek1 Ku1 K**, vasiṣṭhaḥ **Ek2 V/123**, vasiṣṭhiḥ **Ji3** niyachād] **Or**, niyaśchād **K** 'prativadhañ] **Ek1 Ku1 V/123**, prativadhañ **Ek2**, praprativadhañ **Ji3**, aprativadhañ **K** || 6 || 23 || || † 6 || 27 || **Ek1 Ek2 Ku1**, || 27 || † 6 || **Ji3 V/123**

a. Seul **Ek2** atteste la négation *a-* devant *prati*, ce que l'on pourrait expliquer par un oubli du *virāma* après *śatrūn*, comme cela arrive souvent. Mais cette correction résout sans difficulté le problème du mètre et le jeu constant sur l'adverbe *apratī* dans cet hymne rend la correction crédible. Le verbe *randh-* n'est jamais attesté avec préverbe dans l'AV. Dans le RV, il est attesté seulement une fois avec préverbe, en l'occurrence *nī*. Il est donc plus probable que *a-prāti* soit postposé à *jahi*. En effet, *apratī-han-* est attesté dans la strophe précédente, et aussi dans l'exemple suivant :

PS 19.9.8 (ŚS 7.50.1)

yathā vṛkṣam aśanir viśvahā hantya aprati |
evāham amuñ kitavam akṣair vadhyāsam aprati ||

«De même que la foudre qui frappe tout frappe l'arbre sans résistance, de même, moi, je tuerai ce joueur-ci sans résistance avec les dés»³⁶⁹.

L'usage remonte au RV; voir RV 7.99.5c *śatām varcīnaḥ sahasrañ ca sākām hathó apraty ásurasya vīrāñ* «Die hundert und tausend Mannen des Zwingherrn Varcin erschlaget ihr ohne Widerstand auf einmal» (G), «At one blow you smite the hundred and thousand heroes of the lord Varcin without opposition» (J-B). De même, *apratī* est employé comme adverbe avec *van-* «gagner» en RV 7.83.4a.

b. On peut comparer le passage suivant dans un hymne pour la longévité :

ŚS 7.53.2cd

śatām jīva śarādo vārdhamāno 'gnīṣ ṭe gopā adhipā vasiṣṭhaḥ ||

«live thou increasing a hundred autumns; [be] Agni thy best over-ruling shepherd.»

³⁶⁹ WHITNEY traduit la version de la ŚS: «As the thunderbolt always strikes the tree irresistibly, so may I today smite the gamblers irresistibly with the dice».

3.28. CHARME D'AMOUR, AVEC SOMA ET MADHUGHA

Cet hymne, attesté uniquement dans la PS, est composite. Si toutes les strophes traitent du même thème, celui de l'amour, elles le font sous des angles différents, en faisant référence à divers expédients et en changeant de locuteurs. La première strophe semble être prononcée par un officiant devant un couple qui se marie. Mais elle pourrait aussi être prononcée dans un contexte de conquête amoureuse: la strophe servirait à produire l'union espérée. Dans les deux strophes suivantes, la locutrice est une femme. Puis, dans la quatrième strophe, c'est de nouveau au tour de l'officiant de prendre la parole. Le locuteur des deux dernières strophes est soit cet officiant soit la femme, et l'on s'adresse alors à la plante Madhugha, connue pour ses effets aphrodisiaques.

Sur *madhugha-* (*madúgha-* dans la ŚS, parfois *madhuga-* dans **K**, mais *madhūgha-* en **K** ici), voir le traitement du terme (dont une liste complète de ses occurrences en védique) par GRIFFITHS (2009, p.78) au sujet de PS 6.6 «To get a lover: with madhugha». Il discute notamment de l'étymologie de ce mot, et cite SANI 1989-1990 qui estime que le deuxième membre *-gha-* est dérivé de la racine *han-*, contre l'interprétation courante de BLOOMFIELD par l'haplogogie de *madhu-dúgha-*, terme attesté dans le RV. GRIFFITHS discute également de l'identification botanique du Madhugha, qui demeure inconnue mais pour laquelle il y a plusieurs possibilités.

À partir de la quatrième strophe, la division entre les vers n'est pas bien claire. Dans la dernière strophe, si on suit la division proposée par BHATTACHARYA, il y a deux *pāda* de trop par rapport aux strophes précédentes. Il est plus probable, à mon avis, que l'hémistiche 5ab de l'édition de BHATTACHARYA ait troublé la division. Cet hémistiche offre un développement du thème de l'amant desséché de la quatrième strophe. L'hémistiche qui le suit (BHATTACHARYA 5cd, ici 5ab) est une pure série d'épithètes qualifiant une plante magique, ce qui se construit mal avec la phrase sur le dessèchement, mais qui par contre s'intègre parfaitement dans ce qui suit: la sixième strophe chez BHATTACHARYA présente une suite d'épithètes clôturée par la phrase *tad ābhṛtam* «cela [est] procuré». J'ai donc renuméroté l'hémistiche 5cd de l'édition de BHATTACHARYA en 4ef dans mon édition, car je considère qu'il s'agit d'une interpolation développant le thème de dessèchement. Dans les manuscrits de l'Odisha, les *daṇḍa* sont en effet un peu flottants à cet endroit — je laisse de côté les divisions dans **K**, qui ne note pas de double-*daṇḍa* et qui n'est donc pas utile pour cette question. Si la plupart des manuscrits de l'Odisha offrent les mêmes divisions que l'on trouve dans l'édition de BHATTACHARYA, **Ji3** note un *daṇḍa* unique après 4d, et **Ek1** un double-*daṇḍa* après *śamiguṇī* (BHATTACHARYA 5b, ici 4f). La suite est réorganisée selon cette logique, les deux dernières strophes ont donc quatre *pāda* chacune dans ma version. Ces deux strophes sont alors cohérentes: elles ont pour thème commun l'emploi de la célèbre plante Madhugha. Je crois que les divisions que je propose correspondent

à la structure d'origine.

Sur le rôle de Soma dans cet hymne, voir SPIERS (à paraître (2)).

Résumé (1) L'officiant exhorte un couple à l'unité, avec l'aide de Brahmaṇaspati et de Soma. (2) Une femme exprime son souhait de conquérir l'homme qu'elle désire, avec des images de capture d'animaux. (3) La femme se vante d'avoir conquis l'homme alors qu'il en aimait une autre; mention de Soma. (4) L'officiant inflige un chagrin d'amour à l'homme désiré, et évoque des images de l'amant desséché, dont une métaphore d'une plante fanée. (5) On dit s'être procuré un charme d'amour efficace au moyen de la plante Madhugha. (6) Louange du Madhugha.

Métrique *anuṣṭubh*.

V/153 manque le folio qui contient cet hymne.

3.28.1. seulement PS

sañ spr̥sethāñ tanūbhyāñ	(^7)
sañ mukhābhyāñ sam ātmanā	(8)
sañ vāñ brahmaṇaspatiḥ	(7^)
somaḥ sañ sparśayāti vām	(8)

Unissez-vous l'un à l'autre, corps contre corps,
ensemble visage contre visage, ensemble [soi] contre soi.
Brahmaṇaspati vous fera vous unir l'un à l'autre,
Soma vous fera vous unir l'un à l'autre.

Join together with your two bodies,
together with your two faces, together [self] with self.
Brahmaṇaspati [will make] you two [join] together,
Soma will make you two join together.

tanūbhyāñ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123, tanubhyāñ Jī3 K[Ma Vā] sañ mukhābhyāñ] V/123,
samukhābhyāñ Ek1 Ek2 Jī3 Ku1[Vā Ja], sammukhābhyāñ K ātmanā] Ek1 Ek2 Jī3
K, ātmanāñ Ku1 V/123, [ātvanāñ > nā Vā] || Or, om. K sañ vāñ] Ek1 Ek2
Ku1 V/123 K, sañm vā Jī3 brahmaṇaspatiḥ] Ek1 Jī3 Ku1 V/123, brahmaṇaspatiḥ
Ek2, vrāhmaṇaspatī K somaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K, somāḥ Jī3 sparśayāti] Or,
sparśayābhu K || Or, om. K

a. Cet hymne débute comme les hymnes pour la concorde; voir plus haut PS 3.23. Le verbe *spr̥ś-* «toucher» n'est jamais employé avec le préverbe *sām* dans le RV et on le rencontre toujours à l'actif, sauf une fois à l'impératif moyen du causatif (voir JAMISON 1983, p.119-120), en RV 10.112.3ab *hāritvatā vārcasā sūryasya śr̥ṣṭhai rūpāis tanvāñ sparśayasva* «Laß deinen Leib vom goldigen Glanze der Sonne, von den schönsten Farben berührt werden!» (G), «Cause your body to be touched by the golden luster of the sun, by its fairest forms» (J-B). Ici le mot pour «corps», *tanū-*, est à l'accusatif singulier. Il est l'objet du causatif, avec un complément à l'instrumental pluriel (*rūpāis*), les «formes» par

lesquelles le sujet est exhorté à se faire toucher le corps, ou bien à le toucher lui-même, car il s’agit d’un de ces cas où *tanú-* peut être le pronom réfléchi. Dans notre strophe, nous avons deux mots, *tanú-* et *ātmán-*, qui peuvent servir de pronom réfléchi, mais ni l’un ni l’autre n’est l’objet direct du verbe. On pourrait aussi attendre l’instrumental duel *ātmábhyaṃ* au lieu de l’instrumental singulier *ātmánā-*, car ce dernier brise la séquence des désinences d’instrumental au duel.

Dans l’AV, l’emploi de *spṛś-* au moyen avec *sám* se limite presque exclusivement aux hymnes de mariage, dans la formule *pátyā tanvām sám spṛśasva* «Unis ton corps/toi-même à l’époux» (ŚS 14.1.21 et 40; PS 18.2.10 et 18.4.9); cette formule est attestée dans un autre contexte avec *róhītena* à la place de *pátyā* (ŚS 13.1.34/PS 18.18.4). Comparer encore ŚS 12.3.30 *adbhír ātmánam abhí sám spṛśantām* «let them touch themselves all over with the waters»; ŚS 14.2.32/PS 18.10.2 *devá agre ny àpadyanta pátnūḥ sám aspṛśanta tanvās tanúbhiḥ* «The gods in the beginning lay with their spouses; they embraced bodies with bodies». L’objet à l’accusatif pouvant servir de pronom réfléchi est absent dans une seule occurrence: ŚS 18.3.57 (PS 17.47.2) *imā nārīr avidhavāḥ supátnīr āñjanena sarpsā sám spṛśantām* «Let these women, not widows, well-spoused, touch themselves with ointment, with butter». À la lumière de ces occurrences, qui montrent bien le fait que *sám spṛś-* dans l’AV se construit habituellement avec l’accusatif d’un pronom réfléchi et l’instrumental de la chose avec laquelle le sujet s’unit, je suggère qu’*ātmánā* résulte dans la présente strophe d’une haplologie syntaxique pour *ātmánām ātmánā*, l’accusatif suivi de l’instrumental, une expression qui rend explicite et renforce la réflexivité du verbe qui concerne le contact des deux partenaires.

3.28.2. seulement PS

abh̥y asya nāma vācā	(8*)
dadhāmi nāha mokṣate	(8)
mamed ahai _e naṃ kāme	(8*)
labhai kṛṣṇam ivākhare	(8)

J’encercle son nom avec la parole,
il ne cherche même pas à se libérer!
[Pour qu’il soit] à moi uniquement, puissé-je l’attraper dans mon désir,
comme l’[animal] noir dans le trou.

I rope his name with speech,
he doesn’t even try to get free!
May I catch him, mine alone, in my desire,
like the black [animal] in the hole.

nāma] Or, nahami K nāha] Or, naha K dadhāmi] Ek1 Ji3 Ku1 K, dadhāhi Ek2
V/123 mokṣate] Or, sokṣase K, (Bh. mokṣyate) || Or, om. K mamedahainaiṃ]
Or, pamedahinaiṃ K kṛṣṇam] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K, kiṣṇam Ji3 ||] Ek1 Ji3 Ku1
V/123, | Ek2, om. K

a. Le verbe *abhí dhā-* «encercler (avec un harnais pour atteler)» est attesté avec l’instrumental, comme c’est le cas ici, dans un hymne du ṚV pour s’attirer l’attention du mari malgré les rivales :

ṚV 10.145.6ab

úpa te ’dhāni sáhamānām abhí tvādhāni sáhīyasā |
 «Ich habe dir das siegende (Kraut) aufgelegt, ich habe dich mit dem Siegesstarken umwunden» (G), «On you [=husband] have I laid the (plant) that wins victory; I have harnessed you with an even more victorious one» (J-B).

Dans un autre passage, il y a également un emploi agressif de ce verbe avec l’instrumental :

ṚV 10.87.3cd

utántarikṣe pári yāhi rājañ jámbhaiḥ sám dhehy abhí yātudhānān ||
 «Und fahre in der Luft herum, o König; mit deinen Fangzähnen schnappe nach den Zauberern!» (G), «Encircle (them) in the midspace, o king, and set upon the sorcerers altogether with your fangs» (J-B).

Cet emploi agressif devient fréquent dans l’AV :

ŚS 8.8.8-9 (PS 16.29.8-9)

ayám lokó jálam āsīc chakráśya maható mahān |
 ténāhám indrajalénāmúns támasābhí dadhāmi sárvañ || 8 ||
 sedír ugrá vyṛddhir ártis cānapavācanā |
 śrámas tandrís ca móhas ca táir amún abhí dadhāmi sárvañ || 9 ||
 «8. This great world was the net of the great mighty one; by that net of Indra do I encircle all yon men with darkness.
 9. Debility, formidable ill-success, and mishap that is not to be exorcised away, toil, and weariness, and confusion — with these do I encircle all yon men.»

Je cite encore un exemple de ce verbe dans un charme d’amour :

ŚS 7.37.1

abhí tvā mánujātena dádhāmi máma vāsasā |
 yáthá ’so máma kévalo nānyāsām kīrtáyās caná ||
 «I bridle thee with my Manu-born garment, that thou mayest be wholly mine, mayest not make mention of other women.»

Il résulte de ces passages que *abhí dhā-* désigne l’action de soumettre quelqu’un ou quelque chose (acc.) au pouvoir d’une autre chose (instr.). L’image d’atteler l’objet comme un animal de trait est présente, car l’objet sera contrôlé par le complément à l’instrumental qui exerce son pouvoir sur lui.

b. Voir le commentaire sur *mokṣase* à PS 3.16.4d. Aucun de nos manuscrits n’autorise à lire le futur *mokṣyate* de la racine *muc-*, comme le fait BHATTACHARYA.

c. L'expression *mamed* (= *māma-īd*) «de moi exclusivement, à moi seul(e)» est presque toujours utilisée dans l'AV dans des charmes d'amour (7 sur 9 occurrences dans la PS, 2 sur 5 dans la ŚS). On trouve souvent le complément au locatif *krātau* «sous la volonté de moi seul(e); sous mon pouvoir exclusivement» (PS 2.77.1 et 3.29.4; ŚS 1.34.2), mais ici on a *kāme*, littéralement «dans le désir de moi seule». À mon avis cela pourrait signifier deux choses, soit «ne désirant que moi» soit «selon mon désir», cette dernière interprétation s'approchant du sens de *máméd krātau*. On peut comparer l'expression *kāme asmin* «selon ce désir» :

PS 5.4.3cd

mamāntarikṣam urulokam astu mahyañ vātaḥ pavatāñ kāme asmin ||

«Let the broad-spaced atmosphere be mine, let the wind blow for me at this wish» (éd.

et trad. LUBOTSKY 2002a, p.21).

Il s'agit d'une reprise de ṚV 10.128.2; ŚS 5.3.3 est parallèle mais présente l'expression au datif *kāmāyāsmāi* «pour ce désir (dans le but exprimé par ce désir?)», ce qui semble gloser le locatif qu'on trouve dans les autres versions. La traduction de LUBOTSKY «at this wish» implique qu'il comprend le locatif comme spécifiant la circonstance de la réalisation du souhait, à savoir immédiatement à la suite de l'expression du désir. Cela confirme le fait que *máméd...kāme* signifie à peu près la même chose que *máméd...krātau*, c'est-à-dire que l'homme agira au gré de la femme qui cherche à l'obtenir par cet hymne (et par le rite attendant). Mais le fait que le locatif *kāme* est parallèle au locatif *ākharé* montre qu'il y a un double sens. *kāme* doit aussi être compris en miroir à l'image de la prise au piège dans le dernier *pāda*. Le désir de celle qui parle est une sorte de filet dans lequel l'homme désiré sera attrapé.

La particule *āha* renforce le *īd*, de même qu'en ŚS 1.34.2c *máméd āha krātāv āso* «Tu seras sous mon pouvoir exclusivement». D'autres occurrences de *máméd* dans l'AV sont accompagnées de la préposition *āpi* (PS 2.41.2, 2.77.1, 3.29.4) ou de la particule *u* (PS 17.54.8).

d. En védique, il semblerait que le mot pour «tanière», *ākhará-*, soit toujours attesté à côté de *mṛgá-* «animal sauvage» ou de *kṛṣṇa-* «[antilope] noire». Les quelques occurrences dans le ṚV et dans la ŚS laissent entendre qu'il s'agit là d'une image courante pour la rencontre amoureuse. L'unique occurrence dans le ṚV apparaît en 10.94, hymne adressé aux pierres employées pour le pressurage du Soma, figurées sous la forme de divers animaux qui s'ébattent. Je cite ici la strophe en question ainsi que celle qui la précède, cette dernière étant utile pour voir le contexte complet :

ṚV 10.94.4-5

bṛhád vadanti madirēṇa mandínēdrañ krósanto 'vidann aná mádhu |

sainrābhyā dhírāḥ svásṛbhir anartiṣur āghoṣáyantaḥ pṛthivím upabdfbhiḥ || 4 ||

suparñá vācam akratópa dyávy ākharé kṛṣṇā iṣirā anartiṣuḥ |

nyāñ ní yanty úparasya niṣkṛtám purú réto dadhire sūryaśvītaḥ || 5 ||

«4. Sie reden laut, durch den berausenden, lustigmachenden (Soma berauscht), den Indra anschreiend haben sie dabei die Süßigkeit gefunden. Kundig haben sie mit den Schwestern untergefaßt getanzt, mit ihrem Getrappel die Erde widerhallen machend (G); They speak loftily by reason of the delighting delightful (soma). Shrieking to Indra, in this way they found the honey. (Fit) to be clasped by the sisters [=fingers], the clever ones have danced, making the earth heed with their trampling (J-B).

5. Die Adler haben ihre Stimme gen Himmel erhoben, die schwarzen Antilopen haben eifrig auf dem Weideplatz getanzt. Sie gehen nieder zum Besuch des unteren Steine; sie lassen reichlich den Samen des sonnenhellen (Soma)» (G); The eagles have raised their speech up to heaven. In their lair the black antelopes have danced vigorously. Down they go downward to the rendezvous with the lower one. They have themselves produced much semen from the sun-bright one» (J-B).

L'image des animaux noirs dansant dans leur repaire est suivie de celle de la rencontre riche en sperme de deux partenaires qui sont les animaux ou plutôt les pierres de pressurage qui se heurtent l'une au-dessus de l'autre. Cette deuxième strophe est reprise en ŚS 6.49.3, où elle vient en dernier après deux strophes qui ne sont pas du RV, et qui sont employées dans ĀpŚS 14.29.3 pour accompagner l'expiation de l'éjaculation d'un officiant. La seule autre occurrence de *ākhará-* dans l'AV est dans un charme d'amour :

ŚS 2.36.4 (PS 2.21.4)

yáthākharó maghavañś cārur eśá priyó mṛgāñām suśádā babhúva |
evá bhágasya juṣṭéyám astu nārī sámpriyā pátyávirādhayantī ||

«As, O bounteous one, this pleasant covert hath been dear to the well-settled wild beasts, so let this woman be enjoyed of Bhaga, mutually dear, not disagreeing with her husband.»

Cette strophe comporte une métaphore amoureuse, soulignée par le terme voisin *bhága-*, connoté sexuellement (voir sous 4b). Il est possible que *ākhará-* désigne le vagin si l'on considère la tanière comme un trou, ce qui est suggéré par sa dérivation de la racine *khan-* «creuser» (voir EWAia s.v.). Dans la présente strophe, le locatif *ākhare* «dans la tanière» est parallèle au locatif *kāme* «dans le désir». Mais *ākhará-* ne désigne peut-être pas seulement la tanière où se cache un animal, mais tout endroit, qu'il ait ou non une forme de trou, où un animal se repose, car l'idée de tanière fait penser plutôt à des bêtes comme les serpents ou les lions, moins aux animaux comme l'antilope noire. Dans la strophe que l'on vient de citer, *ākhará-* est associé aux animaux sauvages en général (*mṛgá-*), mais ce mot désigne plus tard l'antilope en sanskrit classique, tout comme l'épithète substantivé *kṛṣṇa-* «[antilope] noire» qui la désigne déjà en védique. Il existe une formule souvent répétée associant l'antilope et *ākhará-*, par exemple en TS 1.1.11.1 *kṛṣṇo 'sy ākhareṣṭhò 'gnáye tvā svāhā* «Thou art a black deer, living in the lair, to Agni thee, hail!» (trad. KEITH 1914, p.12). KEITH commente à propos de cette description du bois d'allumage (note 3) «with the double sense that it is of dark wood and has its place on the hearth». Les textes rituels l'emploient ainsi: ĀpŚS 1.6.2 (=2.8.1) «Mit

den Formeln: Du bist die schwarze im Lager sich aufhaltende Antilope» (trad. CALAND 1921, p.17); BaudhŚS 1.13: 19.13 *athedhmanṁ visrasya prokṣati kṛṣṇo 'sy ākhareshṭhas* «Having loosened the faggot, he sprinkles it with the formula, “Thou art a black antilope living in the lair”» (trad. KASHIKAR 2003, p.39). En anglais, «lair» comme le français «tanière» est d’usage peu courant pour les animaux comme le cerf ou l’antilope; l’allemand «Lager» est plus général. GELDNER dans le passage du RV cité plus haut a traduit «auf dem Weideplatz» («au pâturage»). Les descriptions basiques de l’antilope indienne (*antilope cervicapra*) n’indiquent pas de recours à un repaire en forme de creux ou de trou; voir par exemple l’article de Richard Estes «Blackbuck» dans l’Encyclopædia Britannica en ligne (<https://www.britannica.com/animal/blackbuck>, accès le 22-11-18). Il semblerait que la danse qui précède l’accouplement des antilopes est considérée comme impressionnante, et c’est justement leur danse qui est mentionnée dans le passage du RV.

En outre, c’est seulement les adultes mâles qui ont le poil noir, donc l’épithète «noir» se réfère à un mâle de l’espèce, ce qui conforte l’idée d’une métaphore sexuelle ici, où l’objet à l’accusatif, l’homme désiré (*enam*), est parallèle à l’accusatif *kṛṣṇam*. Le terme *mṛgākhara-* «tanière d’animal sauvage» apparaît dans le contexte du sacrifice du cheval. Voir TS 7.5.21.1 *agnaye vaiśvānarāya dvādaśakapālo mṛgākhare yadi nāgachet* «to Agni Vaiśvānara (offering) on eight potsherd; if he should not go to the wild beast’s lair» (trad. KEITH 1914, p.634). KEITH (note 5) explique qu’il s’agit d’une description des offrandes à faire si certaines choses adviennent au cheval pendant l’année qui précède son sacrifice. Selon le commentaire, on prescrit cette offrande si le cheval refuse d’aller à l’étable, mais dans d’autres textes (par exemple BaudhŚS 15.8) le locatif va avec ce qui précède et indique l’endroit où cette offrande est placée. C’est ce que comprend CALAND dans sa traduction de ĀpŚS 20.7.12 *vaiśvānaram dvādaśakapālam nirvāpen mṛgākhare yadi nāgachet* «Einen für Agni vaiśvānara bestimmten zwölfschüsseligen Opferkuchen bringe er im Aufenthaltsorte irgend eines wilden Tieres dar, wenn das Ross nicht wiederkehrt» (trad. CALAND 1928, p.230). Il est peut-être intéressant de noter que partout, l’offrande dont la description suit celle-ci est à offrir au cas où le cheval cherche à s’accoupler avec une femelle.

Pour conclure, les éléments que je viens de présenter montrent qu’une métaphore sexuelle a été élaborée, même si certains détails demeurent incertains — *ākharā-* désigne-t-il le vagin, ou est-ce qu’il s’agit plutôt d’une image de chasse où l’on piège la proie dans son propre repaire, ou même d’une combinaison des deux ?

3.28.3. seulement PS

yaḥ premā preṇiyām āsīd	(8*)
dattaḥ somena babhruṇā	(8)
tasmād adhi śrutam mama	(8)
mayy asya mana āhitam	(8)

L'amour qui a été dans la partie [de moi] qui sert à l'amour,
donné par le brun Soma,
de là [vient] ma gloire —
son esprit est venu se fixer sur moi.

The love that was in [my] loving part,
given by brown Soma,
from that [comes] my fame —
his mind has come to set itself on me.

premā] Or, premāḥ K dattaḥ] Ek1 Ji3 V/123 K, attāḥ Ek2, datta Ku1 babhruṇā]
vabhṛṇā Ek2 [Ma], vabhṛṇā Ek1, vabhṛṇā Ji3, bhavabhṛṇā Ku1, vabhṛṇā V/123, babhṛṇāṁ K
mama] Or, mano K mayy] Ek1 Ji3 V/123 K, majy Ek2, may Ku1 mana] Or, man K
|| Ek1 Ek2 Ku1 V/123, | Ji3, om. K

a. Le terme masculin *preṇí-* est attesté une fois dans le RV et une fois dans l'AV. Le sens n'est pas clairement établi. Alors que, pour le RV, GRASSMANN (s.v.) glose avec un adjectif «lieblich, liebend», WHITNEY traduit l'occurrence de la ŚS avec un abstrait «love». La racine dont dérive le terme est vraisemblablement *prī-* «aimer bien, trouver du plaisir» (voir EWAia s.v.). DEBRUNNER (AiGr. II,2 §572b) glose «liebend». Il considère le terme comme un nom d'agent ou un adjectif verbal issu de la racine avec le suffixe *-ni-*, comme *dharní-* «porteur» (RV 1.127.7, «Träger») et *váhni-*³⁷⁰ «conducteur» («Wagenfahrer»), une épithète d'Agni qui conduit les offrandes au ciel. Cette analyse convient pour les deux occurrences: en RV 1.112.10c *yābhir váśam ásavyám preṇím ávatam*, les traducteurs gardent souvent le terme sans le traduire, comme s'il s'agissait d'un nom propre; je propose de traduire le terme par «amant»: «[Ô Ásvin, les aides] avec lesquelles vous deux avez aidé Vaśa Ásvya, l'amant». L'épithète «amant» convient à Vaśa Ásvya, dont le nom signifie littéralement «Désir de cheval», et les Ásvin sont connus pour aider aussi ceux qui cherchent l'amour. De plus, la seule autre occurrence dans le RV du nom de Vaśa Ásvya n'est pas accompagné du terme *preṇí-*. Vaśa Ásvya y est décrit comme un poète triomphant qui reçoit en récompense une fille, dans la dernière strophe de sa *dānastuti-*:

RV 8.46.33

ádha syá yóṣaṇā mahí pratíci váśam ásavyám |
ádhírukṁá ví nīyate ||

«Et maintenant cette grande demoiselle ornée est menée devant Vaśa Ásvya.»

Le terme *preṇí-* est attesté une fois dans la ŚS:

ŚS 6.89.1

idám yát preṇyáḥ síro dattám sómena vṣṣyam |

³⁷⁰ DEBRUNNER note que la position de l'accent et le degré de la racine sont variables dans cette formation.

tātaḥ pári prájātena hárdiim te śocayāmasi ||

« Celle-ci, qui est la tête de l'amant, la virilité donnée par Soma, avec ce qui sort de celle-là nous faisons brûler ton cœur. »

Pour une analyse de cette strophe, voir SPIERS (à paraître 2). Il faut traduire *preṇyáḥ śúraḥ* ici par « la tête de l'amant », et non par « la tête de l'amour » (WHITNEY), car il s'agit d'employer les cheveux de la tête de l'amant pour l'ensorceler.

Le thème féminin *preṇī-* est manifestement formé sur *preṇí-*. Il est attesté seulement une fois dans la PS en dehors de la présente occurrence³⁷¹. Or le terme féminin *preṇī-* ne peut pas signifier « amante » parallèlement à *preṇí-* dans cette occurrence; je cite la strophe en question avec celle qui la précède, car cela s'avère nécessaire pour comprendre le contexte :

PS 1.55.1-2

idam āñjanam ānaje śailūnam ākanikradam |
 abhi mā cakranda bhaga ṛṣabho vāsītām iva || 1 ||
 aśvaḥ kanikradad yathā pratyāñ mā bhaga āgamat |
 tam ahañ preṇyā adhi putram ivopastha adhiṣi || 2 ||

« 1. Je m'oins de cet onguent Śailūna qui ne cesse de hennir ici. La bonne fortune ne cesse de hennir sur moi comme un taureau sur une vache.

2. Comme un cheval qui ne cesse de hennir, la bonne fortune est venue devant moi. Moi, je l'ai placé sur la partie qui aime, comme un fils dans le giron (de sa mère). »

Ce que la femme « place » ne peut être que l'onguent identifié à Bhaga, la bonne fortune qui, en contexte féminin, désigne le bonheur sexuel. Elle applique cet onguent sur la *preṇī-*, qui est mise en parallèle avec le giron. Je propose donc que *preṇī-* désigne précisément le vagin, qui est décrit comme « la partie qui aime ». L'idée que la femme applique un onguent sur son vagin pour attirer un amant est cohérent dans le contexte rituel du charme d'amour. Dans notre strophe, la femme se vante d'avoir obtenu ce qu'elle voulait : « l'amour » a été dans « la partie qui aime », une référence claire à l'acte sexuel, dont elle tire (*tasmād adhi*) sa gloire. En outre, le participe *āhita-* au *pāda* d appartient à la racine *á-dhā-*, souvent employée avec le complément *rétas-* « sperme » pour dire « imprégner ». La construction avec *tasmād adhi* se retrouve ailleurs :

PS 5.25.4 (ŚS 4.19.4)

yad ado devā asurāñs tvayāgre nirakṛṇvata |
 tasmād adhi tvam ośadhe apāmārgo ajāyathāḥ ||

« When yonder (in the heaven), in the beginning, the gods removed the Asuras with you, from there, O plant, you were born as Apāmārga » (éd. et trad. LUBOTSKY 2002a, p. 88).

³⁷¹ Noter que le génitif masculin *preṇyáḥ* de la ŚS montre l'influence de la déclinaison des thèmes masculins radicaux en *-ī-*, comme *arí-* « étranger », au génitif singulier *aryáḥ*.

Même si aucun des termes signifiant « gloire » n’apparaît ici, la structure est la même: dans le premier hémistiche, un acte glorieux du passé est décrit avec l’imparfait, et dans le second, *tasmād adhi* indique que cet acte glorieux est l’origine de la réputation actuelle du sujet, dans ce cas de la réputation destructrice (*apāmārga-*) de l’herbe médicinale en question.

Il est question de « l’amour » qui entre dans la personne qui le désire (locatif) dans un autre passage de la PS:

PS 19.34.9

yaś ca *svādmā te aṅgeṣu yaḥ premā hṛdaye ca te |
tañ tvad ā veśayāmahe mayi bhrājāti +dīdyat ||

« La douceur qui est dans tes membres et l’amour qui est dans ton cœur, de toi, nous le faisons entrer en moi. Il brillera, scintillant. »

De même, le locatif *kāme* « dans mon désir » de la strophe précédente indique que c’est dans ce désir que l’homme sera piégé.

b. Dans la strophe précédente, un animal « noir » a été mentionné; dans la présente strophe nous avons le « brun Soma ». En RV 10.94 cité sous 2d, le Soma est présenté comme le liquide produit lors du contact « amoureux » des deux pierres de pressurage, qui réjouit et fait parler les animaux/pierres.

c. Ici la femme se vante d’être parvenue à son but. Je considère *śrutam* comme un adjectif substantivé signifiant « acte glorieux », quasi synonyme de *śrāvas-* « gloire ». On trouve une incise similaire dans le passage suivant (selon l’interprétation de J-B):

RV 5.52.17cd

yamúnāyām ádhi śrutám úd rādho gávyam mṛje ní rādho áśvyam mṛje ||

« An der Yamuna bekomme ich als Ehrenteil die berühmte Schenkung von Kühen, streiche ich die Schenkung von Rossen ein » (G), « At the Yamunā (River) a famous thing—I swept up bounty in cattle; swept down bounty in horses » (J-B).

C’est le poète Śyāvāśva qui parle à la première personne, après avoir proclamé dans la première strophe sa « gloire » (*śrāvas-*): il se vante d’être bien connu chez les Ásvin pour la qualité de ses louanges. *ádhi* ici se construit avec le locatif qui précède, pour indiquer la circonstance de l’acte glorieux. Dans la présente strophe, *ádhi* se construit avec l’ablatif mais toujours pour indiquer la circonstance. Il est vrai que le neutre substantivé *śrutá-* désigne couramment la parole védique entendue et mémorisée par l’étudiant:

ŚS 1.1.3cd

vācás pátir ní yachatu máyy evāstu máyi śrutám ||

« let the lord of speech make fast in me; in myself, be what is heard » (de même ŚS 7.61.1cd/PS 20.26.4).

Cet hémistiche est attesté dans la PS dans un autre contexte avec *mama* à la place du second *mayi*. Dans ce contexte, l'emploi de *śrutā-* pourrait s'approcher de celui que je propose dans ce cas :

PS 19.26.2

idaṃ tad upa yuva idaṃ tad upa hvaye yac chuśrumā tvat pari |
 vācas patir ni yachatu mayy evāstu mama śrutam ||
 «Cela, je le joins à moi. Cela, je l'appelle à moi. Ce que nous avons entendu sur toi, que le maître de la parole le dépose en moi seul. Que ce soit entendu à mon sujet/que ce soit ma gloire.»

3.28.4. seulement PS

yāṃ pumāṃsaṃ kāmāyase	(8*)
yasmin vā bhagam ichase	(8)
hṛcchokam asminn ā dadhmo	(8*)
yathā śuśyāti tvām anu	(8)
yathāsya hṛdayaṃ śuśyād	(8*)
apichinneva śaṅguṇī	(8)

Le mâle que tu désires,
 ou chez qui tu cherches ton bonheur,
 en lui nous plaçons le tourment du cœur,
 de façon à ce qu'il se dessèche dans ta poursuite.
 De façon à ce que son cœur se dessèche,
 comme [la plante] Śaṅguṇī à peine coupée.

The male you desire,
 or with whom you hope to get lucky,
 in him we put heartsickness,
 so that he will dry himself out following you.
 So that his heart will dry itself out,
 like the Śaṅguṇī [plant] when just a little cut.

pumāṃsaṃ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123, pumāṃsa Ji3, pumāṃsa K kāmāyase] Ek1 Ek2 V/123,
 kāmāyase Ji3, {·}yāse V/123, kāmāyete K yasmin vā] Or, yasminn ā K ichase] Ek2,
 icachasa Ji3, icchase Ek1 Ku1 V/123 [Vā Ma], ischate K || Ek2 V/123 K, || Ek1 Ji3
 asminn] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K, aśvin Ji3 śuśyāti] Or, śiśyāti K hṛcchokam] Ek1 Ku1,
 hṛtsokam Ek2 Ji3 V/123 [Ma Vā], hṛcchokam K tvām] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 K, tām V/123
 || Ek1 Ek2 V/123, | Ji3 K śuśyād] Or, śiśyād K api] ayi Or, api K chinneva] Ek1
 Ek2 Ji3 V/123, cchinneva Ku1, śchamneva K śaṅguṇī] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, śaṅguṇīḥ
 [Vā], saṅguṇī Ek1 || Ek1, || Ek2 Ji3 Ku1 V/123, om. K

b. bhāga- «bonne part, bonne fortune, sort heureux», est associé quatre fois dans le RV au bonheur des femmes (RV 1.163.8, 2.17.7, 10.39.3, 10.11.6),

et est connoté sexuellement dans certains passages. WHITNEY avait déjà noté qu'il y avait une telle nuance dans le passage suivant :

ŚS 2.30.5

éyám agan pátikāmā jánikāmo 'hám ágamam |
 ásvalḥ kánikradad yáthā bhágenāhám sahágamam ||
 «Hither hath this woman come, desiring a husband; desiring a wife have I come; like a
 loud-neighing horse, together with fortune have I come (That is, perhaps, 'I have enjoyed
 her favors').»

Voir aussi PS 10.6.5cd *akṣeṣu strīṣu mā bhago bhago māvatu varcasā* «Que Bhaga/la bonne fortune m'aide aux dés [et] chez les femmes, que Bhaga m'aide avec son éclat». Dans les passages suivants, il est notable que Soma soit lui aussi mentionné dans la même strophe :

PS 6.6.4

vṛṣāṇaṁ vṛṣṇyāvantaṁ somapṛṣṭhaṁ divi śritam |
 indrāṇy agra ābharan madhughaṁ bhagāya kam ||
 «In the beginning, Indrāṇī procured Madhugha for sexual pleasure, the virile one, full
 of virility, with sóma on its back, stretching to heaven» (éd. et trad. GRIFFITHS 2009,
 p. 81).

GRIFFITHS traduit *bhagāya* «for sexual pleasure» et cite FIŠER (1966, p. 50, n. 45).

ef. Ces *pāda* correspondent aux *pāda* 5ab dans l'édition de BHATTACHARYA. Voir plus haut l'explication dans l'introduction à cet hymne.

La leçon *ayi* dans **Or** est peut-être explicable par le fait que les signes pour *-p-* et *-y-* ont la même forme de base; *-y-* se différencie de *-p-* par un trait diagonal partant de la gauche.

Le mot *śamguṇī-* n'est pas attesté ailleurs, et il en va de même de la forme attendue au masculin *śamguṇa-*. On peut rapprocher par sa phonétique le nom de plante *valguṇa-* attesté en PS 19.32.17, également hapax. Le deuxième membre *guṇá-* pourrait signifier «filament» dans le sens botanique ici, comme dans cette strophe de la ŚS :

ŚS 10.8.43

puṇḍárikāṁ návadvāraṁ tribhír guṇébhīr ávṛtam |
 tásmin yád yaksám ātmanvát tád vái brahmavído viduḥ ||
 «The lotus-flower of nine doors, covered with three strands—what soulful prodigy is
 within it, that the bráhmaṇ-knowers know.»

Peut-être que *śamguṇī* soit le nom d'une plante «aux filaments bénéfiques», ayant la particularité de se dessécher et de se fâner très rapidement une fois déchirée, fût-ce légèrement (voir la strophe suivante).

3.28.5. acd: seulement PS. b: ŚS 7.38.1b/PS 20.31.7b

cakṣur +ākāśyaṁ bhīmaṁ	(8*)
māṁpaśyaṁ +abhirorudam	(8)
priyaṁkaraṇam uttamaṁ	(8)
madhughena tad ābhṛtam	(8)

[C'est] un œil qu'il faut regarder, effrayant,
qui dit «Regarde-moi», qui provoque les larmes,
le meilleur charme d'amour:
ceci est procuré avec le Madhugha.

An eye that must be looked at, terrifying,
saying «Look-at-me», making you cry,
the best love-charm:
this is procured with Madhugha.

cakṣur] Or, ca | kṣur K +ākāśyaṁ] ākāśyam (Bh.) Ek1 Ek2 Ji3 Ku1, ākṣraṁ V/123, ākāśaṁ K bhīmaṁ] Ek1 Ji3 Ku1 V/123, bhīma Ek2 K +abhirorudam (Bh.)] abhirorudam Ek1 Ek2 Ji3 V/123, roruhan Ku1, norujaṁ K || || Or, om. K priyaṁkaraṇam] Or, priyaṁkaram K madhughena] Ek1 Ek2 Ku1 V/123, adhughena Ji3, madhūghena K ābhṛtam] Or, ābhṛtaṁ K || || Ek2, | Ek1 Ji3 Ku1 V/123, om. K

a. Le premier hémistiche est constitué uniquement d'épithètes, ou de noms en apposition, au terme neutre *priyaṁkaraṇa-* «charme d'amour» au *pāda c*, ce qui explique l'usage de l'instrumental *madhughena* au dernier *pāda*. C'est grâce à la plante Madhugha qu'un charme d'amour efficace est obtenu, ou bien grâce à une substance qui fonde le rite accompli dans ce but. Dans l'autre charme d'amour contenant ce *pāda*, il n'est pas non plus possible d'établir si l'une des épithètes du *bheṣajā-* est un nom propre:

ŚS 7.38.1/PS 20.31.7

idāṁ khanāmi bheṣajāṁ māṁpaśyāṁ abhirorudāṁ |
parāyatō nivārtanam āyatāḥ pratināndanam ||

«I dig this remedy, me-regarding, greatly wailing, the returner of one going away, greeter of one coming.»

La dernière strophe confirme cette interprétation. Il est en réalité tout le temps question du célèbre Madhugha (voir sous *pāda d*), qui est si efficace qu'on l'appelle «charme d'amour».

a. **K** est le seul manuscrit à préserver la sifflante palatale dans le mot que j'ai corrigé en +ākāśyaṁ, mais la confusion de sifflantes est banale. Si on retenait la sifflante dentale d'**Or**, le terme dériverait alors de la racine *kās-* «tousse», ce qui n'a évidemment pas de sens ici. *ākāśya-* n'est attesté ni dans le **RV**, ni dans la **ŚS**, mais l'est une autre fois, là encore pour qualifier une plante, dans la **PS**:

PS 9.11.14cd

asyāḥ pṛthivyā devyāś cakṣur ākāśyam asi viśadūṣaṇam ||

«Du bist das Auge dieser Göttin Erde, das aus dem Luftraum stammt [und] das Gift vernichtet» (éd. et trad. KIM 2014, p.303).

Voir les remarques de KIM à propos du terme *ākāśya-*, avec référence à GRIFFITHS 2009, p.92: ce dernier a noté que l'épithète suit le mot *cakṣus-* «œil» dans la strophe étudiée ici. Il ne s'agit peut-être pas du terme *ākāśya-* «aérien», en tant que dérivé de *ākāśa-* «air, espace», dérivé de la racine *kāś-* «être visible, apparaître» (voir EWAia s.v.). Je traduis la présente occurrence de *ākāśya-* comme un dérivé du causatif *ā-kāśaya-* «regarder, voir» attesté dans l'AV. Les herbes employées dans les rites atharvaniques, figurées comme des yeux au regard pénétrant (voir plus haut PS 3.22), attirent aussi les regards de l'amant désiré, dans le contexte des charmes d'amour. Cette idée est corroborée par l'épithète *māmpāśya-* «regarde-moi!» (sur cette épithète, voir KULIKOV 2012, p.580, avec référence à ALSDORF 1961, p.110), qui apparaît au dernier *pāda*. Il est possible que *ākāśya-* soit issu d'une formation délocutive analogue à celle de *māmpāśya-*. Ce serait alors une forme syncopée de l'impératif *ā kāśaya* «regarde!», avec l'objet *mām* «moi» sous-entendu.

Sur *abhiroruda-* «qui provoque les larmes», voir AiGr II,2 §25aα (p. 83) et SCHAEFER 1994, p.47. **Or** maintient un *-n-* finale, ce qui en fait un participe au nominatif masculin, mais le sujet est neutre, donc cela n'est pas possible. **K** présente un *anusvara*. Le *pāda* parallèle dans la PS, ainsi que dans la ŚS, lit un *-m-* final. Plus loin, un autre charme d'amour mentionnera le fait de provoquer les larmes chez l'homme désiré: PS 3.37.9d *atho tvā rodayān bahu* «et ensuite ils te feront beaucoup pleurer».

c. Le mot *priyamkaraṇa-* «ce qui rend aimable» n'est pas attesté ailleurs.

3.28.6. seulement PS

t _u vam̐ hāsi varcasyo	(8*)
atho hāsi sumāṅgalaḥ	(8)
atho sarvāsām̐ vīrudhām̐	(8)
priyamkaraṇam̐ ucyase 6 28	(8)

Toi vraiment, tu es splendide!
et aussi, tu es vraiment de très bon augure.
Et aussi, parmi toutes les plantes,
tu es appelé «charme d'amour».

You really are splendid!
And also, you really are very lucky.
And also, among all plants,
you are called a love-charm.

hāsi] **Or**, bhāsi **K** atho] **K**, tho **Ek1 Ji3 Ku1** [Ja Ma], 'tho **Ek2**, {·}tho **V/123** hāsi]
Or, hāsyā **K** sumāṅgalaḥ] **Or**, sūmāṅgalaḥ **K** || **Ek1 Ji3 Ku1 V/123**, || **Ek2**, *om.* **K**

priyaṅkaraṇam] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, praṇiyaṅkaraṇam **Ji3**, priyaṅkaraṇam **K** ucyase] **Or**,
 uśyase **K** || 6 || 28 ||] || † 6 || 28 || **Ek1 Ek2**, || 28 || † 6 || **Ji3 V/123**, ||³ † 6 || 28 || **Ku1**,
 | **K**

ab. Les épithètes au nominatif masculin de ces deux *pāda* se réfèrent clairement au Madhuga de la strophe précédente, *madhuga-* étant un nom masculin. La division des strophes telle qu'elle apparaît dans l'édition de BHATTACHARYA laisse penser que le neutre *priyaṅkaraṇa-* est le nom d'une autre plante distincte du Madhuga. Toutefois, un tel changement de sujet dans le dernier hémistiche serait brusque.

3.29. POUR DOMINER L'AMANT, AVEC UNE HERBE

On rencontre des parallèles pour cet hymne en ŚS 7.38, sauf pour les strophes 3 et 4 qui sont attestées uniquement dans la PS. C'est dans ce même hymne de la ŚS que se présente le seul parallèle de l'hymne précédent (un seul *pāda*, PS 3.28.5b=ŚS 7.38.1b *māṁpaśyám abhirorudám*). KauśS 36.12 emploie ŚS 7.38 dans un rite pour gagner l'amour de quelqu'un, homme ou femme. Tout en récitant cet hymne parmi d'autres, on met les fleurs blanches de la plante en question sur sa tête et on entre ainsi dans le village:

KauśS 36.12

bhagena mā (ŚS 6.129) nyastikā (ŚS 6.139) idaṁ khanāmi (ŚS 7.38) iti sauvarcalam oṣadhivac chuklaprasūnaṁ śirasy upacṛtya grāmaṁ praviśati |

«12. a. Den Liedern VI. 129; 139 und VII. 38 kommen (die folgenden Handlungen) zu. (Mit einem von den hier citierten Liedern behandelt er oder sie) eine Sauvarcala-Pflanze in der Weise des Krautes (d. h. er oder sie behandelt die Pflanze nach dem in Sūtra 33. 7–11 und 13 mitgetheilten Ritual: gräbt die Wurzel aus und legt diese aufs Haupt der Frau oder des Mannes). 12. b. Die weisse Blüthe der Sauvarcala-Pflanze(, die er mit einem der citierten Lieder eingeseget hat,) legt er sich aufs Haupt; dann tritt er ins Dorf ein» (trad. CALAND 1900, p. 120-121).

Le contenu du présent hymne met au premier plan une femme qui cherche à contrôler jusqu'aux pensées de l'homme qu'elle aime. La rhétorique de l'hymne rappelle celle des hymnes pour que le roi obtienne l'autorité sur son peuple et pour que le maître l'obtienne sur son étudiant. La locutrice ironise même sur ce paradoxe: l'homme peut parler dans les réunions entre hommes, alors que partout ailleurs il doit lui laisser la parole. L'évocation répétée de l'homme qui va et vient, dont les mouvements sont à contrôler et qui ne doit pas mentionner d'autres femmes, montre que la jalousie et la méfiance motivent largement cet hymne. L'herbe joue un rôle dans les deux premières strophes avant de laisser place au discours sur le contrôle, pour ne revenir que dans la dernière strophe, où l'emploi du verbe *badh-* «attacher» montre une connexion avec le rite du KauśS.

Le nom de la plante dans le KauśS est «Sauvarcalā», aux fleurs blanches; Dārila dit qu'elle est pareille à «Trisaṁdhyā». BLOOMFIELD (1897, p. 399) l'identifie à «*Calotropis gigantea*», qui a des fleurs soit blanches soit violettes.

Résumé (1) Louange de l'herbe pareille aux dieux. (2) Action de déterrer l'herbe: son étendue sur et sous la terre explique son pouvoir sur les mouvements des gens. (3) La locutrice s'empare de la volonté de l'homme en question, pour contrôler ses mouvements ainsi que ses émotions. (4) L'homme sera totalement, jusque dans ses pensées, sous le pouvoir de la femme; ils seront ensemble selon son projet. (5) C'est la femme qui lui donne ou non le droit à la parole; il a interdiction de mentionner d'autres femmes. (6) L'herbe fera en sorte que l'homme retourne à la femme, où qu'il se trouve.

Métrique *anuṣṭubh*. La première strophe montre moins de rigidité dans le nombre de syllabes, peut-être à cause de son caractère de litanie.

V/153 manque le folio qui contient la plus grande partie de cet hymne; seulement 6cd est attesté.

3.29.1. ŚS 7.38.3

pratīcī somam as _i y oṣadhe	(10 ^A)
pratīc _y uta sūr _i yam	(8)
pratīcī viśvān devāms	(7?)
tathā tvāchā vadāmasi	(8)

Tu es égale à Soma, ô herbe,
et aussi égale au Soleil,
égale à tous les dieux.
C'est pourquoi nous nous adressons à toi.

You are equal to Soma, O herb,
and equal also to the Sun,
equal to all the gods.
Therefore we address you.

pratīcī] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K**, pratīcī **Ji3** somam asi oṣadhe] **K**, somasyoṣadhe **Or**
uta] **Or**, anu **K** || **Or**, *om.* **K** devāms] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K**, devās **Ji3** tvāchā]
Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 [Ja Vā], tvāchra **V/123**, tvāścha **K** ||] **Or**, | **K**

ŚS 7.38.3

pratīcī sómam asi pratīcī utá sūryam |
pratīcī viśvān devān tām tvāchāvadāmasi ||

«Correspondent to Soma art thou, correspondent also to the sun, correspondent to all the gods;
as such we address thee.»

a. La version de la ŚS n'inclut pas le vocatif *oṣadhe*. Sans ce mot, on ne saurait pas à qui on s'adresse dans cette première strophe. Dans l'hymne de la ŚS, cette strophe est la troisième, et la première (qui correspond à la deuxième strophe ici) a déjà mentionné l'herbe. Dans les deux cas, le mètre n'est pas satisfaisant, et on a l'impression que le choix de comparants a outrepassé le mètre.

WHITNEY glose *pratyāñc-* par «'Correspondent,' perhaps 'a match for, as effective as'». Voir ŚS 7.46.3a/20.11.13a *índram ási pratīcī* «tu es égale à Indra», phrase adressée à l'épouse de Viṣṇu pour qu'elle intervienne auprès de son époux en faveur du locuteur.

d. Pour l'emploi de *táthā* sans corrélation avec *yáthā*:

ŚS 19.64.2

idhména tvā jātavedaḥ samídhā vardhayāmasi |
táthā tvám asmán vardhaya prajāyā ca dhánena ca ||

«With firing, O Jatavedas, with fuel do we increase thee; so do thou increase us, both with progeny and with riches.»

Il s'agit également d'une prière où l'on décrit les circonstances qui font que la divinité pourra répondre à notre demande. *táthā* est causal dans cet emploi. L'occurrence de la présente strophe dans la ŚS a *tām* au lieu de *táthā*, ce qui altère le mètre parce qu'il y a une syllabe de moins.

3.29.2. ŚS 7.38.1

imām khanām _y oṣadhīm	(8)
nitatnīm +anutantānām	(8)
āyataḥ pratinandanīm	(8)
parāyato nivartanīm	(8)

Je déterre cette herbe,
qui s'étend profondément dans [la terre], qui s'étend le long de [la terre],
qui souhaite la bienvenue à celui qui arrive,
qui fait ramène en arrière celui qui part.

I dig up this herb,
extending deep down [into the ground], extending far along [the ground],
the greeter of one arriving,
the returner of one departing.

khanāmy] **Ek2 Jī3 V/123**, khanāimy **Ek1 Ku1**, khanāsy **K** oṣadhīm] **Ek1 Ek2 V/123 K**,
oṣadhīm **Jī3 Ku1** nitatnīm] **Ek1 Jī3 Ku1**, nitanīm **Ek2 V/123**, [nitatni **Ma**], vitantrīm **K**
+anutantānām] anutantām (Bh.) **Ku1**, anutintāmāi **Ek1**, anutantānām **Ek2**, anutānt(>
ant)amā **Jī3**, anutantramāi **V/123**, [anutāntāmāi **Ja**, > anutanānāmāi **Vā**], anutanūnām **K**
|| **Or**, *om*. **K** pratinandanīm] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, prapratinandanīm **Jī3**, patirāndhanī
K nivartanīm] **Ek1 Ek2 Jī3 V/123**, niva{tī}rttanīm **Ku1**, nivartanam **K** ||| **Or**, | **K**

ŚS 7.38.1

idām khanāmi bheṣajām māmpāśyām abhirorudām |
parāyatō nivārtanam āyatāḥ pratināndanam ||

«I dig this remedy, me-regarding, greatly wailing, the returner of one going away, greeter of one coming.»

b. Ce *pāda* contient deux formes faites l'une et l'autre à partir d'un thème redoublé de la même racine, ce qui produit un effet rhétorique:

Le mot *nitatnī-* (souvent *nitatnī-*) n'est attesté qu'une fois dans la ŚS, en 6.136.1, contre six fois dans la PS (1.67.1c=ŚS 6.136.1d, 3.29.2b, 7.5.6c, 7.5.7b, 20.38.4b, 20.38.5a). Il n'est pas attesté dans le ṚV. Il appartient aux adjectifs en *-ī-* du type *cakrī-* qui sont traditionnellement interprétés comme des noms d'agent formés sur le thème du parfait et ayant un sens intensif: voir AiGr II,2 §186a (*nitatnī-* dans les notes p.293) et §247b (dans les notes p.384, «tief einsenkend»). Or en réalité, ce type n'est associé que secondairement au

parfait. Il dérive à l'origine du thème de présent simple redoublé et il n'a donc pas de sens intensif (voir GRESTENBERGER 2013). Voir aussi la discussion sur l'emploi de *nitatnī-* dans GRIFFITHS 2009 (p.298-299), ainsi que sa traduction de la présente strophe. Le terme pourrait être le nom d'une plante dans certains contextes plus tardifs, mais il était au moins à l'origine une épithète désignant soit le caractère épiphyte de l'arbre «Aśvattha» (rencontré plus haut en PS 3.3.3) soit l'enracinement profond de toute plante puissante, comme ici. Comme ces adjectifs se construisent avec un objet à l'accusatif (GRESTENBERGER 2013, p.270), il serait normal de sous-entendre ici un complément comme *prthivīm* «la terre» ici, comme le fait GRIFFITHS, ce qui est vraisemblable dans le contexte du déterrement de plantes. Mais PS 20.38.4b construit cet adjectif avec *ādhi* + locatif: *nitatnir bhūmyām adhi* «qui s'étend profondément dans la terre». Dans la strophe ŚS 6.136.1, le même complément (avec un autre nom de la terre) précède *nitatnī-*:

ŚS 6.136.1

devī devyām ādhi jātā prthivyām asy ośadhe |

tān tvā nitatni kéśebhyo dīnhaṇāya khanāmasi ||

«Thou art born divine on the divine one, [namely] the earth, O herb; thee here, O down-stretcher, we dig in order to fix the hair.»

Le mot ⁺*anutantanām* est corrigé selon le raisonnement de Werner KNOBL cité par GRIFFITHS (2009, p.299). L'adjectif *anutantana-*, non attesté ailleurs, doit être le déverbatif en *-a-* du thème redoublé de l'intensif (AiGr. II,2 §25 p.83-4), tout comme *abhiroruda-* attesté en ŚS 7.38.1 et en PS 3.28.5d. Le féminin de ces adjectifs se forme effectivement en *-ā-*, et non pas en *-ī-*: voir ṚV 1.140.3a *vevijā* et ṚV 10.136.7b *ku-nannamā-*. *anutantana-* repose donc sur le thème de l'intensif *tantan-* de *tan-* «s'étendre». De même que dans le cas de *nitatnī-*, on peut sous-entendre un complément avec un nom de la terre. Voir ṚV 8.48.13b: *ānu dyāvāprthivī ā tatantha* «tu t'étends le long du ciel et de la terre». Le sujet est Soma, une plante ainsi qu'un dieu, d'où son étendue dans le ciel ainsi que sur terre, décrite avec la racine et le préverbe en question.

Il serait possible, si on lit *anutantamām*, d'y voir le superlatif du nom racine en composition avec le préverbe *ānu*, donc *anutantama-* «qui s'étend le mieux au long de [la terre]», suivant le modèle de *vrtrahāntama-* «le tueur suprême de Vṛtra» (SCARLATA 1999, p.691). Mais il n'existe pas d'autre composé, ni dans le ṚV ni dans la ŚS, à second membre *tān-*, et de toute façon le sens est moins satisfaisant.

cd. Les participes qui complètent *pratinādanī-* et *nivārtanī-* sont au génitif singulier, et pas à l'accusatif pluriel, car les noms en *-ana-* gouvernent en général le génitif (voir KIM 2010, par exemple, p.296 *nivésana-* «qui fait rentrer» + génitif).

3.29.3. seulement PS

amuṣyāhaṁ parāyata	(8)
āyato mano agraḥam	(8)
agraḥam hastyaṁ mano	(8)
atho hṛdayaṁ manaḥ	(8)

Moi, j'ai saisi l'esprit de X,
qu'il parte ou qu'il arrive.
J'ai saisi l'esprit dans sa main,
et aussi l'esprit dans son cœur.

I have seized the mind of X departing,
[also of him] arriving.
I have seized the mind in his hand,
as well as the mind in his heart.

parāyata] **Ek1 Ek2 Ku1 K**, parāyataḥ **Ji3 V/123** || **Or, om. K** hastyaṁ] **Or**, hastiṁ **K**
atho] **Ji3 K**, 'tho (Bh.) **Ek1 Ku1 V/123**, tho **Ek2 [Ja]** hṛdayaṁ] **Ek1 Ek2 Ku1**, hṛdayaṁ
Ji3, hṛdayaṁ **V/123**, hṛdayaṁ **K** ||| **Or, om. K**

b. Comparer le discours de l'autorité politique dans l'exemple suivant :

ŚS 3.8.6 (PS 19.10.14)

ahāṁ gr̥bhñāmi mānasā mānāṁsi māma cittāṁ ānu cittēbhir éta |
māma vāśeṣu hṛdayāni vaḥ kṛṇomi māma yātām ānuvartmāna éta ||
«I seize [your] minds with [my] mind; come ye after my intent with [your] intents; I put
your hearts in my control; come with [your] tracks following my motion.»

cd. L'idée semble être que l'homme sera sous contrôle physique et émotionnel. L'esprit dans la main ou dans le cœur équivaut aux intentions qui sont localisées à ces endroits. Il y a un effet rhétorique créé par le parallélisme des deux adjectifs, dérivés génitifs à valeur d'appartenance, formellement et phonétiquement comparables. Le mot *hástya-* n'est pas attesté dans la ŚS, mais il l'est une autre fois en PS 7.3.7ab: *ava reṇum ava rajo neniḥe hastyaṁ malam* «Down the dust, down the dirt, I wash and wash, [down] the filth of the hands» (éd. et trad. GRIFFITHS 2009, p.282). L'unique occurrence de *hástya-*, en RV 2.14.9, est interprétée comme un adjectif par G «in eurer Hand» et comme un abstrait neutre par J-B «handiwork». Par contre, *hṛdayā-* est toujours clairement un adjectif dans le RV et AV: voir RV 10.151.4 *hṛdayyāyākūtyā* «mit herzlichem Vorsatz» (G), «with a purpose that comes from the heart» (J-B); ŚS 6.18.1 *hṛdayyā1ṁ śókam* «tourment du cœur». Pour l'idée de «l'esprit» qui réside dans diverses parties du corps, comparer le passage d'un charme d'amour suivant :

PS 2.90.1

ā te manaś cakṣuṣyam ā te hṛdayaṁ dade |

padoṣ ṭe padyam ā dade yathā tiṣṭhāsi me vaṣe ||

« Ich nehme mir das Sinnen deines Blickes, das deines Herzens; ich nehme mir (das Sinnen) deiner Füße, damit du in meiner Gewalt stehst » (éd. et trad. ZEHNDER 1999, p.194).

ZEHNDER note que dans le troisième *pāda*, l'idée «de tes deux pieds» est doublement exprimée, une fois par l'emploi du génitif duel *padoḥ* et une autre fois par celui de l'adjectif *padya-*.

Selon KLEIN (1985, p.91), *átho* sert de coordination étroite pour des phrases parallèles, ce qui est bien le cas ici entre les *pāda* c et d. De plus, *átho* est souvent employé de manière itérative avec des formes verbales identiques; il est donc raisonnable de suppléer ici un deuxième *agrabham*.

3.29.4. PS 2.77.1

mayi te mana āhitam	(8)
mayi cittam mayi vratam	(8)
mamed api kratāv aso	(8)
mama citte sacāvahai	(8)

Ton esprit [est] fixé sur moi,
ton intention sur moi, ta loi sur moi.
Tu seras en mon pouvoir exclusivement,
nous deux serons ensemble selon ma volonté.

Your mind [is] fixed on me,
your intent on me, your rule on me.
You will be under my power alone,
we two will come together according to my intent.

mana āhitam] Or, manāhitam K mayi] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 K, sayi Ku1 || Or, om. K
mamed] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 K, mamevr Ku1 api] Ek1 Ek2 Ji3 V/123, apri Ku1, apa K
mama] Or, mamā K citte] Or, saśced K sacāvahai] Ek1 Ji3 Ku1 V/123, sacā{·}vahai
Ek2, asīdapi K ||] Or, | K

PS 2.77.1

aham bibharmi te mano aham cittam aham vratam |
mamed api kratāv aso mama citte sacāvahai ||

« Ich trage deinen Sinn bei mir, ich dein Verlangen, ich deinen Willen; in meiner Gewalt wirst du sein, wir werden beide in meinem Verlangen zusammenkommen » (éd. et trad. ZEHNDER 1999, p.170).

b. L'emploi du mot *vratā-* dans ce contexte rappelle des passages similaires qui portent sur l'autorité du maître sur l'étudiant védique:

ṚVKh 3.15

māma vraté hṛdayan te dadhāmi māma cittam ānu cittam te astu |
māma vācām ekavratā juṣasva brhāspatis tvā ní yunaktu máhyam ||

«I place your heart under my rule. Let your thought follow my thought. Take delight in my word as one who has a single rule. Let Bṛhaspati join you to me» (trad. LUBIN 2001, p.567).

LUBIN (2001, p.567-568) note: «Vrata here is the authority wielded by the teacher (or husband) over the thoughts of the student (or wife)».

c. La séquence «*mamed* + autre particule + locatif» rappelle PS 3.28.2 *mamed ahainam kame* «dans mon désir exclusivement».

Voir aussi ŚS 3.25.5cd/ŚS 6.9.2cd: *yāthā mama krātāv āso mama cittām upāyasi* «that thou mayest be in my power, mayest come unto my intent». Le *pāda yāthā mama krātāv āso* est aussi attesté en PS 1.98.3c et PS 2.90.3c. Toutes ces occurrences relèvent du même contexte de domination amoureuse, toujours à côté de phrases insistant sur l'appartenance totale de l'objet aimé à celui qui parle: PS 2.90.3d *mamāśā ced asīd api* «Et tu seras à moi seule, en réalité tu [l']es [déjà]»; PS 1.98.3d et 2.77.1d correspondent au *pāda* d.

d. Le locatif *citte* n'est pas attesté dans la ŚS; il l'est par contre 5× dans la PS, trois fois dans la même formule de charme d'amour *mama citte sacāvahai* (1.98.3d, 2.77.1d, et ici). Dans un autre contexte mais avec le même sens, PS 2.89.5a *tava citte tava vrata* «selon ton intention, dans ta volonté» (en s'adressant à une amulette qui exercera sa «volonté» sur l'ennemi). En revanche, en PS 15.12.11b, le sens le plus commun du locatif semble voulu: *sa dhanvadhīr dhanucitte jājana* «Le carquois est né dans la pensée de l'arc».

3.29.5. ŚS 7.38.4. d: PS 19.37.6d, 19.54.1d; ŚS 7.37.1c

aham vadāni mā tvam	(8)
sabhāyām gha tvam vada	(8)
mamed asas tvam kevalo	(8*)
nānyāsām kīrtayāś cana	(8)

Je parlerai, pas toi!

C'est dans l'assemblée que tu peux parler, toi.

À moi seule tu appartiendras tout entier,
tu ne feras même pas mention d'autres femmes.

I will speak, not you!

In the assembly, of course, there you can speak.

To me alone will you belong wholly,
you will not even mention any other women.

vadāni] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K**, vadā{mi} **Ek1 mā] Or, maha K sabhāyām] Ek1 Ji3 Ku1 K**, sabhāyām **Ek2**, sabhāyām **V/123 gha] Or, ha K |] Or, om. K asas tvam] Ek1 Ku1**, āśa tvam **Ek2**, āśas tvam **Ji3 V/123 [Ma]**, a | śastim **K nānyāsām] Or, nābhyāsām K cana] Or, cina K ||] Or, om. K**

ŚS 7.38.4

aham vadāmi nēt tvam sabhāyām āha tvam vada |

máméd ásas tvám kēvalo nānyāsām kīrtáyās caná ||

«I am speaking; not thou; in the assembly verily do thou speak; mayest thou be mine wholly; mayest thou not make mention of other women.»

ab. Le terme *sabhā́-* désigne une instance de réunion réservée exclusivement aux hommes, que ce soit l'assemblée du village, du clan, ou du roi, ou bien simplement un moment où un maître de maison reçoit d'autres hommes chez lui (voir RAU 1957, p.75-77).

3.29.6. ŚS 7.38.5

yadi vāsi +tiro 'janam	(8)
yadi vā nad _i yas tiraḥ	(8)
iyam tvā mahyam oṣadhir	(8)
+baddhve _i va n _i y ānayāt 6 29	(8)

Si tu es au-delà du désert,
ou si [tu es] au-delà des fleuves,
cette herbe, comme si elle [t']avait enchaîné,
te reconduira à moi.

If you are beyond the desert,
or if beyond the rivers,
this herb, as if it had tied [you] up,
will lead you back to me.

vāsi] Or, vāsyā K +tiro 'janam] tirodanam Or [tarodanam Ja], dirocanaḥ K, (Bh. +tirojanam)
|| Ek1 Ek2 Ji3 V/123 K, || Ku1 iyam] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, iya Ji3, yam
K mahyam] Or, mahyam K oṣadhir] V/123 V/153 K, oṣadhī Ek1, oṣadhīr Ek2 [Ja],
oṣadher Ji3, oṣadhī{in}r Ku1 +baddhveva (Bh.)] vadhven{y}evam Ek1, viddhvene_{vam} Ek2,
viddhene_{vam} Ji3, vadhvene_{vam} Ku1, vidhvene_{vam} V/123, vadhvene_{vā} V/153, [vaddhene_{vam}
Vā], vadhveva K ny ā nayāt] Or, ny ā nayāḥ K || 6 || 29 || || r 6 || 29 || Ek1 Ek2 Ku1
V/153, || 29 || || r 6 || Ji3, || 29 || r 6 || V/123, z 4 z K

ŚS 7.38.5

yādi vāsi tirojanam yādi vā nadyas tirāḥ |
iyam ha mahyam tvam oṣadhir baddhveva nyānayāt ||

«If thou art either beyond people, or if beyond streams, may this herb, having as it were bound [thee], conduct thee in hither to me.»

a. ZEHNDER (1999, p.176) a également corrigé en +tiro 'janam dans la strophe parallèle PS 2.79.5. Or lit partout *tirodanam*; comme ZEHNDER l'a constaté, il s'agit d'une *lectio facillior* où les manuscrits ont lu *odanam* «plat de riz», souvent évoqué dans l'AV. Curieusement, la leçon de K ici et en PS 2.79.5, *dirocanaḥ*, ressemble à la lecture de Sāyaṇa *tirocanaḥ* à ŚS 7.38.5a. Sāyaṇa l'analyse en *tiraḥ* + *'canam*, le dernier membre étant *acana-* (de la racine *añc-* «se courber, se tourner vers une direction particulière»), qu'il glose

par *gamana-* «le fait d’aller». Le premier membre serait une abréviation de *tirobhūta-* «disparu». Il explique que cela désigne un lieu où les mouvements de l’homme sont hors de portée de vue de la femme. C’est possible, mais la solution retenue, suivant le texte transmis par la ŚS, est la plus économique, et a l’avantage de préserver le parallélisme poétique de «*tiráḥ* + A, B + *tiráḥ*». La confusion de *-c-* et *-j-* est connue; souvent les deux variantes peuvent s’attacher à des racines connues et avoir donc toutes deux un sens, ce qui rend le choix de l’original difficile. Voir Ved. Var. II, p.31-33, dont un exemple du Yajurveda (§ 54) où *jana-* «gens» se permute avec *canas-* «joie», les deux ayant un sens dans le contexte. La présence du *-d-* à la place du *-j-* en **Or** est plus difficile à expliquer; BHATTACHARYA (1997, p.xlviii) discute de la permutation de *-c-/-t-* et *j-/-d-* dans **K**, mais en fait les exemples qu’il donne portent seulement sur le premier groupe, et il affirme que cette même permutation est plus rare en **Or**. Le développement phonétique serait de toute façon le suivant: *-j- > -dz- > -d-*. Voir encore Ved. Var. II, p.85, §159: ŚS *tundānā* en face de MS *tuñjānā*.

d. PS 2.79.5d témoigne de presque la même erreur dans **Or**: la correction +*anikeneva* «comme avec un croc» en face de **Or** *anikenevaṁ* (voir ZEHNDER 1999, p.176). La séquence récurrente *-ene-* dans les variantes de **Or** pour la séquence *baddhveva* doit résulter de l’influence de ce même *anikeneva*. L’*anusvāra* qui est de trop dans les deux cas résulte de la mauvaise application de la règle de sandhi où *-n* final est doublé devant voyelle, car dans ce cas **Or** note souvent *-m̄n-* au lieu de *-nn-*, par exemple en PS 18.4.1d: *kram̄n iha* est écrit dans les manuscrits au lieu de *krann iha*; voir aussi PS 17.47.6d: *ya krav̄yādamin̄rāhita* au lieu de *yaḥ krav̄yād anirāhita* et 7d: *krav̄yāc cedamin̄rāhita* au lieu de *krav̄yāc ced anirāhita*. Voir aussi les douze exemples de *-n- > -m̄-* recensés par LUBOTSKY (2002a, p.9).

Voir aussi la note de LANMAN dans W-L p.413 sur la pratique qui consiste à nouer une corde de jute au bras du mari qui doit partir en voyage; on pense aussi à la fête hindoue contemporaine de Raksha Bandhan.

3.30. POUR REJETER LE MAUVAIS SOMMEIL SUR L'ENNEMI

Cet hymne, présent dans la ŚS (19.57), n'est pas employé dans le KauśS. Sāyaṇa indique que cet hymne (ou au moins sa première strophe) doit être récité pour délivrer un roi de ses cauchemars. Mais le terme dont il est question dans cet hymne, *duṣvápnya*-³⁷² «mauvais sommeil/rêve», terme dérivé fait sur *svápna*- «sommeil, rêve» (voir PINAULT 2008, p.246), dénote un concept complexe qui va bien au-delà de celui du simple cauchemar. Dans son article sur les incantations contre les cauchemars dans le Sāmavidhānabrāhmaṇa, HOUBEN mentionne la thèse non publiée de R. STUHRMANN (1982) sur le sommeil et le rêve dans la littérature indienne ancienne: STUHRMANN considère que le terme *duṣvápnya*- ne désigne pas le cauchemar mais les conséquences de celui-ci. Je n'ai malheureusement pas pu consulter cette thèse; je cite HOUBEN:

«Central for Stuhmann's understanding of dreams in the Vedas is *duṣvápnya* which for him is not the bad dream itself but the effect a bad dream is about to produce. This effect, according to Stuhmann, is regarded as something concrete and tangible, it is a magical substance which the Vedic people tried to get rid of through magical formulas and rituals» (HOUBEN 2008, p.39).

En outre, le terme est souvent employé comme s'il s'agissait d'un synonyme pour la «faute» ou la «culpabilité» dont on souhaite se disculper. Dans les hymnes de l'AV, il est souvent attesté à côté des termes qui dénotent ces concepts: *ágha*- «mal» en ŚS 12.5.32a; *durítá*- «difficulté, mal», en ŚS 6.121.1c, 7.83.4c, 9.2.3a; *mála*- «tache», c'est-à-dire la culpabilité, en PS 16.130.2d/ŚS 10.5.24d; *pāpá*- «la faute, le mal» en PS 19.50.5b et ŚS 7.100.1a; *sarvaṁ durbhūtaṁ* «tout ce qui est mauvais» en PS 3.30.7c; *sámala*- «souillure» en ŚS 13.1.58c; voir aussi la liste en ŚS 4.9.6ab *asanmantrād duṣvápnyād duṣkṛtác chámalād utá* «[protège-nous] de la fausse formule du mauvais sommeil, du méfait, de la souillure». La «fausse formule»³⁷³ pourrait désigner soit l'incantation hostile d'un ennemi, soit une faute rituelle du fait du locuteur. Comme avec les autres mots de cette liste, il est difficile de distinguer entre le mal qu'on a commis et le mal qu'on subit; ce mal peut être mérité ou non, contracté par contact avec le fauteur, ou bien envoyé par les dieux par caprice. Sur ces aspects ambigus du mal en védique, voir BODEWITZ 2006a et 2006b, qui analyse divers noms qui le désignent, dont *ágha*-, *ágas* et *éna*s.

Dans certains passages, *duṣvápnya*- désigne le cauchemar, parmi une liste d'êtres effrayants: PS 5.23.7a/PS 20.16.5a *duṣvapnyarṁ durjīvitāṁ rakṣo*

³⁷² Sur l'orthographe de ce mot, qui correspond à celle d'usage pour le RV, voir SELVA 2019, p.28-33.

³⁷³ Littéralement, «formule inexistante», car le premier membre est *á-sant*-, participe présent du verbe *as*- «être» avec un préfixe de négation: le champ sémantique des dérivés de cette racine inclut non seulement l'existence, mais aussi la réalité, la vérité et le bien. Les formes avec négation désignent l'irréalité, la fausseté et le mal. Voir la discussion de ce glissement sémantique sous II.2.

**abhvam arāyyaḥ* «Bad dreaming, bad living, demon, monster, hags» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002, p.83); ŚS 4.17.5a *dauṣvapnyam dāurjvityam rākṣo abhvām arāyyaḥ* «Evil-dreaming, evil-living, demon, monster, hags»; en PS 7.7.9, le cauchemar est brûlé en même temps que les sorcières (qui l’envoient peut-être à leurs victimes?). L’arrière-plan du mauvais sommeil, à savoir celui de la faute et de ses conséquences³⁷⁴, est souligné par la manière dont on s’en débarrasse dans les hymnes. Le mauvais sommeil, comme plus généralement le sommeil sans qualificatif (auquel est adressé l’hymne PS 3.8), émerge comme un dieu terrible, punisseur, qu’il faut détourner et apaiser en lui offrant une autre victime. Cela apparaît déjà clairement quand dans l’analyse détaillée produite par SELVA (2019, p.139-142) du formulaire des incantations contre le *duṣvāpnya-*, suivie d’une édition avec traduction et commentaire de PS 17.21-26, le cinquième *anuvāka* du livre, centré sur cette thématique. Une formule d’expiation de l’AV qui n’a pas été traitée par SELVA emploie un syntagme avec le thème de présent moyen *daya-* que l’on retrouve dans le présent hymne; la formule est mécaniquement (et incorrectement) traduite par WHITNEY dans sa version de la ŚS:

PS 18.51.1f-1 (ŚS 16.7.8-13)

idam aham amum āmuṣyāyaṇam amuṣyāḥ putraṁ duṣvapnyād ava *daye³⁷⁵ |
 yad ado-ado abhy agachaiṁ yad doṣā yat pūrvān rātriṁ
 yad divā yan naktaiṁ yaj jāgrato yat svapantaḥ³⁷⁶ |
 yad ahar-ahar duṣvapnyam abhi *gacchāmi tasmād enam ava *daye |
 taiṁ jahi tena mandasva tasya pṛṣṭīr api śṛṇiḥi
 taiṁ pṛāṇo jahātu sa vipṛāṇo astu sa pra miyatāṁ sa tato mā jīvīt || 51 ||

«Moi, maintenant, je me rachète du mauvais sommeil en lui sacrifiant tel fils de telle femme de telle lignée³⁷⁷. [Le mauvais sommeil] que j’ai rencontré³⁷⁸ en telle ou telle circonstance, le soir ou dans la première partie de la nuit, ou de jour, ou de nuit, en étant éveillé ou en étant endormi; le mauvais sommeil que je rencontre de jour en jour — je me rachète en lui sacrifiant cet [homme]. Frappe-le, amuse-toi avec lui, écrase ses côtes! Que son souffle le quitte, qu’il soit sans souffle de vie, qu’il soit annihilé, puisse-t-il enfin cesser de vivre.»

³⁷⁴ D’ailleurs, le Sāmavidhānabrāhmaṇa prescrit de chanter certains hymnes contre le *duṣvāpnya* pour l’expiation de fautes, dont celle de ne pas avoir accompli un rite *śrauta* obligatoire (HOUBEN 2008, p. 47).

³⁷⁵ ŚS: *āmuṣyāyaṇé...duṣvāpnyaṁ mṛje* «je me lave du mauvais sommeil en la transférant à tel fils....»

³⁷⁶ Pourquoi ces formes au pluriel, alors que le sujet est au singulier (*gacchāmi*)? La ŚS donne les formes attendues: *yāj jāgrad yāt suptāḥ*.

³⁷⁷ Voir SELVA 2019, p. 139-140 sur cette formule qui permet d’insérer des détails sur l’identité de l’ennemi ciblé.

³⁷⁸ Voir PW II, p. 674; le sens d’*abhi-gam-* pourrait même être «obtenir, gagner», comme en ŚS 4.11.10=PS 3.25.12, où l’agriculteur gagne par un effort les fruits de son labeur. Est-ce que l’on «gagne» le mauvais sommeil de par la culpabilité issue des fautes que l’on a commises?

KUIPER (1974, p.125-126) discute de la sémantique du présent moyen *áva-daya-*, pour lequel il donne le sens: «(to give a share to a god in order to remove him) from oneself». Il traduit le syntagme de ŚS 16.7.11b *tásmād enam áva daye* par «from that I try to avert him»³⁷⁹. KUIPER note que la traduction de WHITNEY («from that do I cut him off») est impossible, mais sa propre traduction n'est pas exacte non plus: il s'agit d'une construction d'*áva-daya-* avec l'ablatif du nom du dieu à apaiser et l'accusatif de la victime à lui sacrifier pour ce faire. L'emploi dans d'autres textes védiques que KUIPER cite montre de fait une grande variation possible dans la manière de construire les compléments de ce verbe. KUIPER nie le rapprochement du présent moyen «*dáyate*» avec la racine *dā-* «couper», et considère qu'il ne dépend d'aucune des trois autres racines homophones *dā-*: 1 «couper», 2 «diviser», 3 «détruire» dont il soutient l'existence séparée, ni plus que de la racine *dā-* «attacher». Or récemment, KULIKOV (2012, p.663-674) a soutenu l'existence de seulement deux racines, *dā-* «attacher» et *dā-* «destroy, cut (in pieces)»; le thème verbal *daya-* appartiendrait à cette dernière racine (KULIKOV 2012, p.14-15). L'exposé de GOTŌ (1987, p.172) se concentre sur le rôle des préverbes: la spécialisation de la racine «*day-*» pour dire «donner une part ('verteilen, austeilen')» a, avec le temps, supposé de plus en plus couramment l'emploi d'un ou deux préverbes. La racine apparaît d'abord sans préverbe dans le ṚV, dans l'AV on l'emploie avec *áva*, et plus tard souvent avec *nír áva* dans le sens «payer, apaiser ('abfinden')» (voir sa note 285). Si KULIKOV a raison sur le rattachement du thème *daya-* à une racine *dā-* «détruire, couper», on peut comparer la sémantique d'*áva-daya-* à celle d'*á-vṛśc-*: NARTEN (1959=1995, p.9-10) a montré que ce verbe préverbé signifie «livrer en victime» avec le datif du dieu auquel l'objet est livré (comparer PS 17.22.3 *amum āmuṣyāyaṇam amuṣyāḥ putram ā vṛścāmi*); la racine de base *vṛśc-* signifie «abattre». Voir déjà NARTEN (1964, p.138) sur la racine «*dā* ‚abtrennen‘ (Präs. *dyāti, dáyate*)». La racine *dā-* «détruire, couper» de KULIKOV décrit le découpage de l'offrande dans le rite: les formules avec *áva-daya-* et *á-vṛśc-* font donc allusion au sacrifice sanglant quand ils sont employés pour faire de l'ennemi un bouc émissaire.

Le concept védique de la dette est étroitement associé, dans le présent hymne, à l'élimination du mauvais sommeil. La première strophe est une strophe du ṚV réemployée à plusieurs reprises dans l'AV (sans le refrain du ṚV):

ṚV 8.47.17

yáthā kalām yáthā śaphám yáthā ṛnám saináyāmasi |

evá duṣvápnyam sárvam āptyé sám nayāmasy aneháso va útáyaḥ suútáyo va útáyaḥ ||

«Wie wir ein Sechzehntel, wie ein Achtel, wie wir die (ganze) Schuld aufbringen, so

³⁷⁹ Dans la ŚS, le syntagme de la première ligne avec *áva-day-* est remplacé par un autre avec le verbe *mṛj-* «se laver d'une faute [acc.] en la transférant à quelqu'un [loc.]»

bringen wir alles böse Träumen zusammen auf Āptya. —Ohne Fehler sind eure Hilfen, guthelfend sind eure Hilfen» (G), «Just as we bring back a sixteenth, then an eighth, then the (whole) debt, even so we bring the whole bad dream to Āptya. —Your help is faultless; very helpful is your help» (J-B).

On accumule ici le mauvais sommeil comme de l'argent pour repayer une dette, et on le rejette ensuite sur (Trita) Āptya, le bouc émissaire des dieux ou «scape-god» comme le dit BLOOMFIELD (1899, p.4); c'est sur lui qu'Indra et les dieux rejettent la responsabilité des diverses actions violentes qu'ils ont commises (MACDONELL 1897, p.67-69). Plus haut en PS 3.8.4, c'est aussi sur ce personnage qu'on place le (mauvais) sommeil. En partant du modèle mythique de Trita Āptya, l'AV envoie le mauvais sommeil à tout ennemi: à la place de *āptyé* on trouve en ŚS 6.46.3 *dviṣaté* «sur celui qui [nous] hait»; en PS 3.30.1/PS 19.46.11/ŚS 19.57.1 *āpriye* «sur la personne haïe»; en PS 18.50.1c, on prie *dviṣate tat parā vaha śapate tat parā vaha* «emporte cela (le *duṣvāpnya-*) vers celui qui [nous] hait, vers celui qui [nous] maudit». L'association du *duṣvāpnya-* avec Trita Āptya, bouc émissaire pour les crimes des dieux, montre que le concept du «mauvais sommeil» voisine celui de la faute: l'on s'en débarrasse de la même façon, en faisant payer l'ennemi, ou Trita Āptya, à sa place. Dans l'hymne du RV, le sens flottant entre «cauchemar» et «faute» est confirmé dans la strophe suivante:

RV 8.47.18

ājaiṣmādyāsanāma cābhūmānāgaso vayām |
 uṣo yāsmād duṣvāpnīyād ābhaiṣmāpa tād uchatv anehāso va utāyaḥ suūtāyo va utāyaḥ
 ||

«Wir haben heute gesiegt und gewonnen, wir sind der Sünde ledig geworden. O Uṣas, der böse Traum, vor dem wir Furcht bekommen haben, der soll mit deinem Lichte dahinschwenden! —Ohne Fehler sind eure Hilfen, guthelfend sind eure Hilfen» (G), «We have conquered today and we have won; we have become free of blame. O Dawn, the bad dream which we have feared, let (dawn) dawn it away. —Your help is faultless; very helpful is your help» (J-B).

GELDNER considère que le mauvais sommeil, traité comme s'il s'agissait d'une faute, désigne un rêve dans lequel on commet des fautes: «Das *dusṣvāpnīyam* wird direkt als Sünde betrachtet. Es handelt sich also nicht allein um Träume von übler Vorbedeutung, sondern auch um sündhafte Träume». Je reviendrai plus bas sur cette possibilité.

D'où vient la notion de la dette? Au cours de sa discussion de la «théologie de la dette dans le brahmanisme», MALAMOUD (1989, p.115-136), note que le terme *ṛṇā-* «dette» «admet aussi d'être interprété au sens de 'crime', ou de 'faute'», comme l'avaient déjà montré BERGAIGNE et RENO. La faute et la dette sont en fait indissociables, l'une générant l'autre. La dette générée par la faute doit être payée en subissant une punition: voir RV 7.88.6c *mā ta énasvanto yakṣin bhujema* «so möchten wir Sünder nicht (die Sünde) wider dich

büßen, du Geheimnisvoller» (G), «may we, burdened with guilt, not pay for (the transgression) against you, you uncanny one» (J-B). Pour se soustraire à ce sort, il faut rejeter cette dette sur un substitut en lui en transférant la culpabilité. Ainsi pour décrire le transfert à l'ennemi, on emploie le verbe *áva-day-* dans la formule d'expiation citée plus haut. *áva-day-* relève aussi du vocabulaire de la dette: «payer pour apaiser un créancier, ou pour faire taire un homme qui réclame» (MALAMOUD 1989, p.121). Dans un passage du Yajurveda, le dépeçage de la victime sacrificielle est comparé aux tranches de la dette, aux découpages qu'on rend au créancier: TS 6.3.10.5 *tád avadánair eváva dayate tád avadánānām avadānatvām* «C'est par les découpages qu'il apaise (ses créanciers). C'est de là que les découpages tirent leur nom» (trad. avec discussion par MALAMOUD 1989, p.120).

En ŚB 1.7.2.6, il est question de la dette envers les dieux avec laquelle tout homme naît. En réalité, tout le mécanisme de la dette générée par les fautes est parallèle à celui de la dette congénitale tripartite (envers les dieux, envers les ancêtres et envers les humains). Le même système de transfert s'applique avec le même vocabulaire. Par exemple, la dette envers les ancêtres est payée en produisant un fils, parce qu'on rejette cette dette sur lui, et ainsi de suite (MALAMOUD 1989, p.129-130):

AB 7.13

ṛnam asmin sainayaty amṛtatvam ca gachati |
pitā putrasya jātasya paśyec cej jīvato mukham ||

«En lui il paie sa dette et gagne l'immortalité, le père qui voit le visage de son fils né vivant.»

Le syntagme que l'on trouve dans ce dernier passage, *ṛṇām sám nī-* «s'acquitter d'une dette en la rejetant sur quelqu'un d'autre [loc.]», apparaît également dans la première strophe du présent hymne à ceci près que le mauvais sommeil vient remplacer la dette. Similairement, la dette envers les dieux est en fait une dette à Yama, à la mort, et on ne s'en acquitte qu'en mourant; mais le sacrifice sert de substitut qui permet à l'homme de se réserver une place au ciel (MALAMOUD 1989, p.125-126):

ŚB 3.6.2.16

ṛṇām ha vai pūruṣo jāyamāna evā | mṛtyórātmānā jāyate sa yad yājate yáthaiva tát
suparṇī devébhya ātmānaṁ nirākṛṇītaivām evaiśá etán mṛtyór ātmānaṁ níṣkrṇīte |

«L'homme, aussitôt qu'il naît, naît en personne comme une dette due à la mort. Quand il sacrifie, il rachète sa personne à la mort.

L'idée de se racheter à la mort rappelle celle de se racheter au «mauvais sommeil» exprimée dans la formule d'expiation de l'AV citée plus haut. Le verbe *áva day-* qui était employé dans la formule est employé également dans le contexte de la mort dans un passage où le verbe est renforcé par le deuxième préverbe *nīs*:

TS 3.3.8.1-2

yát kúsídam ápratīttam máyi yéna yamásya balínā cárāmi |
iháivá sán nirávadaye tād etát tād agne anṛṇó bhavāmi ||

«L'emprunt que je n'ai pas restitué, le tribut à Yama avec lequel je vais et viens, étant ici-même, je m'en acquitte. De cette dette, ô Agni, puissé-je me libérer» (trad. MALAMOUD 1989, p. 125).

Une version de cette strophe apparaît dans la ŚS en tant que 6.117.1, mais ne contient pas le verbe en question. ŚS 6.117 fait partie d'une série d'hymnes d'expiation (ŚS 6.111-121) qui, lus l'un après l'autre, décrivent non seulement le mécanisme de la dette générée par les fautes qui entraînera le coupable au monde de la mort sans accès au ciel, mais aussi les conséquences psychologiques de la situation. Je cite et commente la première strophe de chaque hymne de la série pour en donner une idée :

ŚS 6.111.3 (ab: PS 5.17.1a, d)

devainasād únmaditam únmatam rákṣasas pári |
kṛṇomi vidvān bheṣajám yadánunmaditó 'sati ||

«Crazed from sin against the gods, crazed from a demon—I, knowing, make a remedy, when he shall be uncrazed.»

La folie évoquée ici est suivie dans les deux hymnes suivants par la peur panique, décrite comme un saisissement qui ligote les membres. L'image de l'enchaînement, liée au dieu du jugement Varuṇa, se retrouve constamment dans le discours sur la culpabilité :

ŚS 6.112.1 (PS 19.21.12)

má jyeṣṭhám vadhīd ayám agna eṣám mūlabárhaṇāt pári páhy enam |
sá grāhyāḥ pásān ví cṛta prajānán túbhyaṁ devá ánu jānantu víśve ||

«Let not this one, O Agni, slay the oldest of them; protect him from uprooting; do thou, foreknowing, unfasten the bonds of the seizure; let all the gods assent to thee.»

ŚS 6.113.1 (PS 19.33.11)

tritē devá amṛjataitád énas tritá enan manuṣyēṣu mamṛje |
táto yádi tvā grāhir ānaśé táñ te devá bráhmaṇā nāśayantu ||

«On Trita the gods wiped off that sin; Trita wiped it off on human beings; if from that the seizure hath reached thee, let the gods make it disappear for thee by the incantation.»

On retrouve ici Trita Āptya dans son rôle de bouc émissaire. La faute est décrite comme ayant son origine chez les dieux; le «coupable», s'il subit un malheur envoyé par les dieux, n'a peut-être rien fait de mal. Les deux hymnes suivants visent à libérer le sujet des conséquences de ses fautes, même de celle qu'il aurait pu commettre sans le savoir, ou de celle qu'il aurait pu commettre alors qu'il était hors de lui. À partir de ce moment, les strophes se suivent dans le même ordre dans la PS que dans la ŚS :

ŚS 6.114.1 (PS 16.49.1)

yād devā devahēḍanañ dēvāśaś cakṛma vayām |
 ādityās tāsman no yuyām ṛtāsyā rtēna muñcata ||

«O gods! whatever cause of the wrath of the gods we, O gods, have committed—from that do ye, O Ādityas, release us by right of right.»

ŚS 6.115.1-2 (PS 16.49.4-5)

yād vidvāñso yād āvidvāñsa ēnāñsi cakṛmā vayām |
 yūyāñ nas tāsman muñcata vīśve devāḥ sajośasaḥ || 1 ||
 yādi jāgrad yādi svāpann ēna enasyō 'karam |
 bhūtāñ mā tāsmaḍ bhavyāñ ca drupadād iva muñcatām || 2 ||

«1. If knowing, if unknowing, we have committed sins, do ye free us from that, O all gods, accordant.

2. If waking, if sleeping, I sinful have committed sin, let what is and what is to be free me from that, as from a post.»

Ce dernier passage laisse entendre que la faute commise en rêve est susceptible de générer une punition. L'hymne suivant décrit une autre source pour la faute. Il semble s'agir d'une formule d'expiation récitée quand on emploie comme matériau pour l'offrande un produit de la terre pouvant appartenir à Yama, le roi des morts :

ŚS 6.116.1 (PS 16.49.7)

yād yāmāñ cakrūr nikhānanto āgre kāṛṣvaṇā annavīdo nā vidyāyā |
 vaivasvatē rājani tāj juhomy ātha yajñīyāñ mādhumad astu nō 'nnam ||

«What that was Yama's the Kārshavaṇas made, digging down in the beginning, food-acquiring, not with knowledge, that I make an oblation unto the king, Vivasvant's son; so let our food be sacrificial, rich in sweet.»

Dans les hymnes suivants, on commence à voir la description de la culpabilité en tant que « dette » :

ŚS 6.117.1 (PS 16.49.10)

apamīyam āpratīttāñ yād āsmi yamāsyā yēna balīnā cārāmi |
 idāñ tād agne anṛṇō bhavāmi tvāñ pāsāñ vicīttāñ vettha sārvañ ||

«Ce que je suis d'emprunté, de non restitué, le tribut à Yama avec lequel je vais et viens, de cette dette, ô Agni, puissé-je me libérer. Tu sais, toi, l'art de défaire tous les nœuds» (MALAMOUD 1989 p.125) .

L'hymne suivant vise la dette concrète résultant du jeu de dés, mais aussi toutes les fautes dont on peut se rendre coupable autour de la pratique de cette activité :

ŚS 6.118.1 (PS 16.50.3)

yād dhāstābhyāñ cakṛmā kīlbiṣāṇy akṣāñāñ gaṇām upalīpsamānāḥ |
 ugrañpaśyé ugrajītau tād adyāpsarāsāv ānu dattām ṛṇāñ naḥ ||

«If with our hands we have done offenses, desiring to take up the course of the dice, let the two Apsarases, fierce-seeing, fierce-conquering, forgive today that guilt of ours.»

Les trois hymnes suivants expriment le souhait d'accéder au monde du ciel réservé aux gens de mérite et auquel on aspire malgré les fautes que l'on a commises :

ŚS 6.119.1 (PS 16.50.6)

yád ádīvyann ṛṇám ahám ṛṇómy ádāsyann agne utá saṅgrṇāmi |
vaiśvánaró no adhipā vāsiṣṭha úd ín nayāti sukṛtāsya lokám ||

«If, not playing, I make debt, also, O Agni, promise not intending to give, may Vaiśvánara, our best over-ruler, verily lead us up to the world of the well-done.»

ŚS 6.120.1 (PS 16.50.9)

yád antárikṣāṁ ṛṥhivím utá dyám yán mātáraṁ pitáraṁ vā jihirṣimá |
ayám tásmád gárhapatyo no agnir úd ín nayāti sukṛtāsya lokám ||

«If atmosphere, earth, and sky, if father or mother we have injured, may this householder's-fire lead us up from that to the world of the well-done.»

ŚS 6.121.1 (PS 16.51.2)

viśāṇā pásān ví śyādhy asmád yá uttamá adhamá vāruṇá yé |
duṣvápnyāṁ durityāṁ níḥ śvāsmád átha gachema sukṛtāsya lokám ||

«An untier, do thou untie off us the fetters that are highest, lowest, that are Varuṇa's; remove from us evil-dreaming [and] difficulty; then may we go to the world of the well-done.»

Dans cette dernière strophe on trouve enfin le terme *duṣvápnya-*, le mauvais sommeil, qui dans ce contexte semble désigner les conséquences psychologiques de la culpabilité. En parallèle, *durityá-*, littéralement tout ce qui est « mal passé », désigne les conséquences physiques, les difficultés qui pourraient arriver après avoir commis telle ou telle faute, notamment la maladie envoyée par Varuṇa. La collocation de ces deux mêmes termes est attestée aussi en PS 20.8.10, 20.16.4-5, 20.28.2, et aussi en RV 5.82.4-5 où l'on demande à Savitar de les repousser tous deux, pour devenir *ánāgas-* « innocent » en RV 5.82.6. Le sujet espère atteindre le monde des gens de mérite malgré ses offenses envers les dieux et les humains. Il souhaite échapper aux chaînes de Varuṇa, qui se manifestent sous deux formes, d'une part, la mauvaise conscience qui perturbe le sommeil, et d'autre part, le mal physique, comme dans ce passage de la PS :

PS 20.8.10

agne 'dhyakṣo na ehi pāhi no durityāt pāhi duṣvapnyāt |
āsanyād anyād yakṣmān naḥ pāhi ||

«O Agni, komm als Aufseher zu uns! Schütze uns vor dem Übel! Schütze [uns] vor dem Alptraum! Vor der zum Mund gehörigen, vor anderer Auszehrung schütze uns!» (éd. et trad. KUBISCH 2012, p. 59).

La traduction par «Alptraum» («cauchemar») n'a de sens dans ce contexte que si l'on considère qu'il s'agit d'un cauchemar lié à une mauvaise conscience, car dans une strophe précédente (PS 20.8.8), il est question de couper la chaîne de Varuṇa, chaîne qui ne ligote que celui qui a commis une faute (ou à qui incombe la responsabilité des fautes non expiées de ses ancêtres, un thème récurrent). Il s'agit de la même situation que celle évoquée en ṚV 7.86, où le poète Vasiṣṭha souffre d'une maladie que Varuṇa lui a infligée pour le châtier de son offense. Trois ablatifs désignent les conséquences de cette culpabilité dans la strophe: le troisième désigne une maladie spécifique, le *yakṣma*, et les deux premiers pourraient désigner «le mal» de manière plus générale, mais si mon interprétation est juste, le premier indiquerait le mal physique et le second le mal psychologique.

Le mauvais sommeil recouvre donc, avec la folie et la peur, l'état psychologique du «coupable». Il ressent le poids de sa dette — même s'il ne l'a reçue que de façon héréditaire, ou par contact avec une personne impure, ou par la malveillance d'un dieu, démon, ou sorcier — sous forme de trouble psychologique, et les mots qui décrivent ce trouble deviennent des quasi-synonymes de la «dette» elle-même. Le terme clef de notre hymne, *duṣvāpn̄ya-*, pourrait donc désigner la mauvaise conscience, dont la manifestation la plus courante est le sommeil troublé par le cauchemar. Mais la mauvaise conscience se manifeste également par des troubles psychologiques lors de l'état de veille (folie, angoisse, craintes subites, etc.), ce qui explique la mention récurrente du *duṣvāpn̄ya-* en état de veille: déjà dans la formule d'expiation discutée au début (PS 18.51.1f-1) et, encore plus explicitement, en ŚS 16.6.9 (PS 18.50.1i): *jāgradduṣvapnyān̄ svapneduṣvapnyām* «Le mauvais rêve de celui qui est éveillé, le mauvais rêve dans son sommeil» (WHITNEY «Waking evil-dreaming, sleeping evil-dreaming»). Par extension, *duṣvāpn̄ya-* peut aussi désigner la faute qui donne la mauvaise conscience, tout comme *ṛṇā-* «dette» qui devient synonyme de la faute qui l'occasionne. Il y a encore d'autres passages qui indiquent, comme l'avait noté GELDNER (cité plus haut avec ṚV 8.47.18), que ce terme peut aussi désigner la faute commise en rêve, celle-ci étant tout aussi punissable que celle commise en étant éveillé (voir PINAULT 2008, p.252). En effet, tout méfait commis en étant hors de soi (en état d'ivresse, par inattention, en dormant) était condamnable, ou du moins susceptible d'encourir la punition de Varuṇa. Dans un hymne du ṚV où le poète Vasiṣṭha demande pardon à Varuṇa pour les crimes qu'il aurait pu commettre, une strophe fait allusion à ce genre d'offenses, incluant le mal commis dans son sommeil:

ṚV 7.86.6

ná sá svó dákṣo varuṇa dhrútiḥ sá sūrā manyúr vibhídako ácittiḥ |
 ásti jyáyān kániyasa upāre svāpn̄as canéd ān̄rtasya prayotá ||

«Nicht ist die Verfehlung eigener Wille, o Varuṇa; es ist der Branntwein, der Zorn, der Würfel und Unverstand. Der Ältere ist an der Verfehlung des Jüngeren (schuld). Selbst

der Schlaf ist kein Ablenker des Unrechts» (G), «This was not one's own devising nor was it deception, o Varuṇa, (but rather) liquor, frenzy, dice, thoughtlessness. The elder exists within the misdeed of the younger. Not even sleep wards off untruth» (J-B).

On pourrait également interpréter cette dernière phrase ainsi : même le sommeil ne permet pas d'échapper à la mauvaise conscience. Mais dans d'autres passages il est clairement question du mal commis sans en avoir pleinement conscience : RV 7.89.5cd: *ácittī yát táva dhármā yuyopimá mā nas tásmād énaśo deva rīriṣaḥ* «wenn wir unwissentlich deine Gesetze gestört haben, so sollst du um dieser Sünde willen uns nicht zu Schaden bringen, o Gott» (G), «if by inattention we have erased your ordinances, do not harm us because of that guilt, o god» (J-B). On peut comparer la strophe suivante de l'AV :

ŚS 6.45.2

avaśásā niḥśásā yát parāśásopārimá jágrato yát svapántaḥ |
agnír vísvāny ápa duṣkṛtāny ájuṣṭāny āre asmád dadhātu ||

«If by down-utterance, out-utterance, forth-utterance we have offended, waking or sleeping, let Agni put far away from us all disagreeable ill-deeds.»

MS 3.6.3 associe le sommeil aux dés et aux femmes : *trayá vái náirīrtā akṣáḥ stríyaḥ svápnaḥ* «Three things belong to disorder: dice, women, dream(s)» (cité dans JAMISON 1996, p. 13). Quel est le lien entre ces trois éléments ? D'un côté, le jeu de dés va avec l'ivresse et avec la fréquentation des courtisanes, tous ingrédients dont l'exubérance mène à la perte des biens et donc à la dette. Il y a l'exemple célèbre du Mahābhārata où Yudhiṣṭhira se perd soi-même et perd sa famille. Miser ce qu'on ne devrait pas miser, entraîné par la folie du jeu, fournissait sans doute l'exemple type du crime qu'on peut commettre en étant hors de soi. Le jeu de dés implique une sorte de folie, et de là se trouve associé au sommeil, un autre type d'état mental compromis. L'ébriété et la folie du jeu seraient donc analogues au sommeil par deux côtés : premièrement, parce qu'aucun des trois n'excuse le fauteur de sa responsabilité morale aux yeux du juge Varuṇa ; et deuxièmement, parce que tous les trois sont associés à la mauvaise conscience. Il s'avère, d'ailleurs, que les textes juridiques ultérieurs mettent l'ivresse, le sommeil, et l'inattention sur le même plan (voir FEZAS 2008, p. 176). En outre, une des règles pour l'étudiant brahmanique est d'éviter le *divā-svapna*, le «sommeil de jour», qui désigne non seulement la torpeur mais les rêveries conscientes qui peuvent mener à l'éjaculation, interdite à l'étudiant (FEZAS 2008, p. 181-182). L'idée, au premier abord contradictoire, du «sommeil de jour» rappelle celle du «sommeil en étant éveillé» de l'AV. Ces expressions désignent donc clairement des états mentaux où le niveau de contrôle conscient se situe entre l'état de veille et de sommeil strictement dits. Il est même possible, étant donné le nombre d'hymnes à l'usage de l'étudiant brahmanique dans l'AV, que le *duṣvápnya-*, quand il désigne une faute précise, ne soit autre que l'éjaculation interdite.

Pour résumer : à la lumière de tous les passages étudiés au cours de cette discussion, on peut conclure que le terme *duṣvāpn̄ya-* recouvre plusieurs idées. Premièrement, et logiquement au vu de sa dérivation, le *duṣvāpn̄ya-* désigne le mauvais sommeil en tant que cauchemar. Il en vient à désigner le rêve durant lequel on commet des fautes, et par extension toute circonstance où l'on commet réellement des fautes, alors que l'on est hors de soi ou en train de rêvasser. Il désigne aussi les troubles du sommeil liés à la mauvaise conscience, et sous cet angle il redevient le cauchemar, mais un cauchemar où l'on subit le rappel de ses propres fautes et de la punition qui doit advenir à cause d'elles, surtout à la punition de Varuṇa. Ce dernier menace de livrer le coupable à Yama, roi des morts. Le sommeil sert même d'euphémisme pour la mort elle-même (PINAULT 2008, p.225, 250). Comme en PS 3.30.3, il est souvent répété que le sommeil agit comme un agent de Yama, envoyé pour terrifier le coupable sous sa forme de *duṣvāpn̄ya-*, à côté de Varuṇa qui juge et enchaîne celui-ci. Yama, roi des morts, est en quelque sorte le chef du mauvais sommeil et de Varuṇa qui travaillent pour lui, bourreau ultime. Plusieurs litanies de l'AV réitèrent ce fait (voir SELVA 2019, p.141).

Indépendamment de l'aspect psychologique du mauvais sommeil et de la faute, ils sont aussi conçus comme une souillure externe. N'étant pas inextricablement liée au sujet, cette souillure peut être effacée et transférée sur un autre. Le rôle annexe de l'intention du coupable fait partie de cette vision de la culpabilité. Comme le résume FEZAS (2008, p.188-189) : « a system where transgression is of an objective nature, independent of the subject's intention, seen as a stain to be washed away, remaining on the surface of the conscience (like dirt on the surface of the skin) ». De même, les troubles psychologiques du « coupable », représentés par le mauvais sommeil, ne dérivent pas d'un sentiment intime de culpabilité mais de la crainte de la punition, qui est, dans le pire des cas, la mort. La solution est de tout transférer sur un ennemi.

Résumé (1) On rassemble et rejette le mauvais sommeil sur l'ennemi comme on s'acquitte d'une dette envers le créancier. (2) On envoie le mauvais sommeil, rassemblé comme une dette, à l'ennemi, et on retient le bon sommeil. (3) La parenté (divine) ainsi que la fonction (mortelle) du sommeil sont évoquées; comme dans la strophe précédente, le bon et le mauvais sommeil sont opposés. (4) Identités ésotériques du sommeil. (5) Le sommeil est exhorté à se débarrasser des éléments offensifs comme un cheval qui se débarrasse de son harnachement. (6) On souhaite que les gens offensifs, mentionnés dans la strophe précédente, attachent sur eux, comme un ornement, le mauvais sommeil de la maisonnée du locuteur. (7) Par un geste rituel qui éloigne de neuf coudées le mauvais sommeil du locuteur, on le redirige vers l'ennemi.

Métrique Le mètre de cet hymne est extrêmement irrégulier, ce qui va de pair avec la grande confusion dans la division des *pāda* et des strophes (surtout à partir de la strophe 3, voir remarques sous celle-ci). Il s'agit peut-être d'un passage généralement en prose, divisé selon de vagues impressions métriques

selon les traditions.

3.30.1. ŚS 19.57.1; ≈ RV 8.47.17; PS 2.37.3, 19.46.11; ŚS 6.46.3

yathā kalām ity ekā (...)	
[yathā kalām yathā śapham	(8)
yatharṇam saṁnayanti	(8)
evā duṣvapnyam sarvam	(8)
apriye sam nayāmasi]	(8)

De même qu'un seizième, de même qu'un huitième,
de même qu'ils renvoient [toute] la dette,
de même précisément, tout le mauvais sommeil,
nous le renvoyons en entier sur la personne haïe.

Just as a sixteenth, just as an eighth,
just as they bring together the [whole] debt,
just so, the whole bad sleep,
we bring it all on the hated one.

yathā kalām ity ekā ||] yathā kalām ity ekā || Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, yathā kalām irm ity ekā || Ku1, yathā kalām ity ekā K

ŚS 19.57.1

yāthā kalām yāthā śapham yātharṇam saṁnayanti |
evā duṣvapnyam sarvam apriye sam nayāmasi ||

«As a sixteenth, as an eighth, as a [whole] debt they bring together, so do we bring together all evil-dreaming on one who is offensive.»

Les manuscrits renvoient à cette strophe par *pratīka* puisqu'elle apparaît déjà plus tôt dans la PS:

PS 2.37.3

yathā kalām yathā śapham yatharṇam saṁnayanti |
evā duṣvapnyam sarvam apriye sam nayāmasi ||

«Wie man einen Sechzehntel, wie einen Achtel (d.i. die Zinsen), wie die (ganze) Schuld zusammenbringt, so bringen wir den ganzen schlimmen Traum auf den Verhassten» (éd. et trad. ZEHNDER 1999, p.97).

La racine *nī-* «mener» est aussi employée avec préverbe *sam* «ensemble» pour parler du paiement des dettes en PS 15.4.1ab *ṛṇād ṛṇam iva sam naya kṛtyām kṛtyākṛto gṛham* «Bring together the sorcery to the sorcerer's house, as [one pays] debt because of [being in] debt» (éd. et trad. LELLI 2015, p.85). Comme le note LELLI, la mise en parallèle dépend de l'idée que l'on ramène l'argent à la maison du créancier pour payer la dette. Mais son interprétation de *ṛṇād ṛṇam*, basée apparemment sur une traduction de KULIKOV, n'est pas assez précise. Cela signifie que l'on ramène la sorcellerie chez le sorcier comme on ramène chez

le créancier le même montant (plus intérêts, le cas échéant) que ce qui avait été emprunté. De même, on redonne la sorcellerie telle qu'elle a été «donnée»; le sorcier reçoit justement ce qu'on lui doit, son hostilité est payée par celle du sujet. Je traduirais par «comme on paie une dette à partir de la dette».

Je suis GELDNER (à RV 8.47.17) en suppléant *sárvam* avec *ṛṇám* dans ma traduction.

Sāyaṇa (à ŚS 19.57.1) explique que l'on rend le cauchemar à Trita Āptya (il lit *āptyé* comme dans le RV) comme on rend la dette «accrue» (*pravṛddha-*), c'est-à-dire l'argent avec les intérêts (au taux d'un seizième, etc.) au créancier, interprétation vraisemblable pour notre strophe. Il est également possible de penser que l'on ramasse l'argent pour payer la dette progressivement.

3.30.2. ŚS 19.57.2

saṁ rājāno 'guḥ sam ṛṇāny aguḥ	(5+5 ^J)
saṁ kuṣṭhā *aguḥ saṁ kalā aguḥ	(5+5 ^J)
sam asmāsu +suṣvapnyam	(8*)
nir dviṣate +duṣvapnyam suvāmaḥ	(11)

Les rois se sont réunis, les dettes se sont réunies,
les douzièmes se sont réunis, les seizièmes se sont réunis.
Nous renvoyons le bon sommeil sur nous-mêmes,
nous rejetons le mauvais sommeil sur celui qui [nous] hait.
Kings have gathered, debts have gathered,
twelfths have gathered, sixteenths have gathered.
We impel the good sleep to ourselves,
we expel the bad sleep upon the one who hates [us].

saṁ] Or, maṁ K 'guḥ] Ek1 Ku1 V/123 V/153, guḥ Ek2 Ji3 [Ja Vā], gu K samṛṇāny]
Or, smṛṇāny K kuṣṭhā *aguḥ (Bh.)] kuṣṭhāguḥ Or, śuṣṭhāguḥ K kalā aguḥ] Ek1 Ku1
V/123, {·}lāguḥ Ek2, kalāguḥ Ji3 V/153 [Vā], kalāguḥ K || Or, om. K asmāsu
+suṣvapnyam (Bh.)] asmāsusvapnyam Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 [Vā Ma], asmāsusvapnyam
Ji3, [smāsuduṣvapnyam Ja], asmāsusvapnyam K nirdviṣate] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123
V/153, nirduṣate Ku1 V/123 V/153 [Ja Vā], [nirdiṣate Ma], nirdiṣate K +duṣvapnyam]
duṣvapnyam Ek1 Ek2 Ji3, duḥpnyam Ku1, duṣvapnyam (Bh.) V/123 V/153, duṣvapnyam K
suvāmaḥ] Or, suvāma K ||] Ek2 Ji3 V/123 V/153, | Ek1 Ku1, z K

ŚS 19.57.2

sāṁ rājāno aguḥ sāṁ ṛṇāny aguḥ sāṁ kuṣṭhā aguḥ sāṁ kalā aguḥ |
sárvam asmāsu yád duṣvapnyam nír dviṣaté duṣvapnyam suvāma ||
«Kings have gathered, debts have gathered, kuṣṭhās have gathered, sixteenths have gathered; all
evil-dreaming that is in us—let us impel away evil-dreaming to him that hates us.»

LANMAN (à propos de ŚS 19.57.2) ajoute qu'il s'agit d'une strophe en prose, mais il est également possible d'y voir une variante des mètres décasyllabiques décrits dans ARNOLD 1905 (p.212-214): il s'agirait d'une forme du mètre

qu’ARNOLD appelle «Pentad», où des lignes à dix syllabes à cadence de *jagatī* (type *iiia*, p.214), avec césure au milieu pour séparer deux groupes de cinq syllabes, sont suivies d’une ligne de *triṣṭubh* finale (p.240-241, § ii). Mais le *pāda* *c* de huit syllabes serait une innovation par rapport à cette structure.

a. Sāyaṇa (à ŚS 19.57.2) essaie de faire le lien entre les diverses choses qui se rassemblent en notant que dans chaque cas il s’agit de quelque chose qui se multiplie vite et dont il faut se débarrasser: les rois qui s’allient pour attaquer un autre royaume, les dettes qui augmentent si on ne les paie pas, les pustules de la maladie *kuṣṭhā-* qui se propagent sur la peau, et enfin les *kalā-*, considérées comme les morceaux inutiles des bêtes sacrifiées, qui vont aux ordures. De même dans la première strophe, Sāyaṇa prend *śaphā-* dans le sens littéral de «sabot», un morceau de la bête à jeter. Il semble plus probable qu’on ait affaire, du moins dans le *pāda* *b*, à des termes qui indiquent des pourcentages comme cela est le cas dans la première strophe. Quant à *kuṣṭhā-*, PW_k indique le sens «douzième», attesté en MS 3.7.7. Cela est vraisemblable, étant donné que les termes pour les pourcentages viennent souvent de mots qui désignent des parties du corps des victimes sacrificielles à dépecer; *kuṣṭhā-* serait équivalent à *kúṣṭhikā-* «ergot» (vu plus haut en PS 3.25.13d).

Quant aux rois, Sāyaṇa n’avait pas tort: il est question de leur rassemblement deux autres fois dans la PS, toujours qualifié par le terme *sámīti-* «assemblée, rassemblement (hostile ou non)», d’abord en PS 10.4.2ab (strophe unique) *ime rājāna iṣubhir ghnantu śatrūn ime rājānaḥ samītyānyān vadheyuḥ* «Que ces rois frappent les ennemis de leurs flèches! Puissent ces rois tuer les autres lors du rassemblement»; dans le second passage on retrouve le même verbe que celui de notre strophe, *sám gam-* «se réunir»:

PS 11.6.9 (RV 10.97.6)

yad ośadhayaḥ samagmata rājānaḥ samitāv iva |
vipraḥ sa ucyaṭe bhiṣag rakṣohāmīvacānaḥ ||

«Quand les herbes se sont réunies, comme des rois dans l’assemblée, on appelle le poète inspiré un médecin, tueur de démons, chasseur de maladies.»

Il semble donc que l’image des rois qui se rencontrent ne soit pas inhabituelle à propos d’un rassemblement, étant déjà utilisée comme métaphore avec *iva* dans ce passage.

c. **K** est le seul manuscrit à ne pas présenter l’haplogie de *asmāsu suṣvapnyam* vers *asmā suṣvapnyam*. Pour le sens, il est nécessaire d’avoir le mot *suṣvapnyam* qui contraste avec *duṣvapnyam* à la ligne suivante; la phrase est différente de celle que l’on trouve dans la ŚS. De même, plus loin dans 6a, **K** plus un seul manuscrit de l’Odisha témoignent de la lecture *yad asmāsu duṣvapnyam* contre tous les autres manuscrits de l’Odisha.

3.30.3. ŚS 19.57.3

devānām patnīnām garbha	(8*)
yamasya karaṇaḥ	(6?)
yo bhadrāḥ svapnaḥ sa mama	(8*)
yaḥ pāpas taṁ dviṣate pra hiṇmaḥ	(4+6 ^T)

Ô embryon des épouses des dieux,
agent de Yama,
le sommeil qui est bon, il est à moi,
celui qui est mauvais, nous le rejetons sur celui [nous] hait.

O embryo of the gods' wives,
Yama's agent,
the sleep which is good, that's mine,
the one which is bad we cast upon the one who hates [us].

patnīnām] **Ek1 Ku1 V/123 V/153 K**, panīnām **Ek2**, patnīnām **Ji3** karaṇaḥ] **Or**, karaṇa **K**
|| **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, || **Ku1** svapnaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, svapna
Ji3 K sa] **Or**, sva **K** mama] **Or**, muma **K** yaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, ya
Ji3 pāpas] **Or**, papas **K** hiṇmaḥ] **Or**, hiṇma **K** ||] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, |
Ji3, *om.* **K**

ŚS 19.57.3

devāpatnīnām gārbho yamasya kāraṇo bhadrāḥ svapnaḥ |
sā māma yāḥ pāpās tāṁ dviṣatē prā hiṇmaḥ ||

«Embryo of the wives of the gods, instrument of Yama, excellent dream; the evil [dream] that is mine, that do we send forth to him that hates us.»

À partir de cette strophe jusqu'à la fin de l'hymne, le texte n'est pas réparti en strophes de la même façon que dans la ŚS. Ici, il est organisé en cinq strophes (3.30.3-7), alors que la ŚS fait tout rentrer en trois ou quatre strophes (ŚS 19.57.3-5, selon ŚPP ou 6, selon R-W); on relève en outre quelques différences textuelles. Le mètre, de plus en plus irrégulier, n'est pas très utile pour cerner la division du texte. Le placement des *daṇḍa* et des traits qui marquent les *pāda* dans **Or** semble souvent arbitraire. Par exemple, dans la strophe suivante, tous les manuscrits qui marquent le *pāda* par un trait l'ont placé au milieu du mot composé *kr̥ṣṇaśakuner*. Dans la présente strophe, la plupart des manuscrits mettent le marqueur de *pāda* après *patnīnām* (**V/123** et **V/153** l'omettent) et après *yaḥ* (**Ji3** l'omet). Pour des raisons métriques et selon la division naturelle des phrases, ma division diffère légèrement de ces indications, et suit celle de BHATTACHARYA, à la différence près que ce dernier imprime a et b sur une seule ligne. Le premier hémistiche rappelle les litanies en prose discutées vers la fin de l'introduction: on a sans doute affaire à une mélange de prose rythmée et de lignes métriques. La dernière ligne de dix syllabes correspond exactement au type appelé «Virāṣṭhānā» décrit dans ARNOLD 1905, p.211 (4 + 6 syllabes, sixième syllabe longue, cadence de *triṣṭubh*).

a. Voir PS 17.24.1 avec ses parallèles, édité et traduit dans SELVA 2019a, p.179-180. Il commence ainsi: *vidma te svapna janītraṃ pāpmanaḥ putro [']sy abhūtyā adhi jāto yamasya karaṇaḥ* «We know, O sleep, your pedigree: you are son of evil, born from misery, Yama's agent». On peut également comparer le passage suivant, indiqué par BHATTACHARYA, qui mentionne l'embryon des dieux:

ŚS 6.46.1(PS 19.46.10)

yó ná jīvó 'si ná mṛtó devānām amṛtagarbhó 'si svapna |
varuṇānī te mātā yamaḥ pitārārur nāmāsi ||

«Thou who art not alive, not dead, immortal-embryo of the gods art thou, O sleep;
Varuṇānī is thy mother, Yama thy father; Araru by name art thou.»

Si Yama, dieu des morts et premier mortel, est le père du Sommeil, alors ce dernier se situe en effet entre la vie immortelle parmi les dieux et la vie mortelle sur terre. L'emphase sur les épouses des dieux de notre strophe devient plus explicite au début de la strophe suivante, ŚS 6.46.2ab (PS 18.49.7a) *vidmā te svapna janītraṃ devajāmīnām putró 'si yamasya karaṇaḥ* «We know thy place of birth, O sleep; thou art son of the gods' sisters, agent of Yama». Si l'on se rappelle que le dieu Yama épouse sa jumelle, l'expression «épouses des dieux» peut équivaloir à celle de *devajāmī-* «soeur des dieux».

b. Le terme *karaṇa-* est normalement neutre, mais il s'est adapté au genre masculin du mot pour le sommeil dans l'AV (voir KIM 2010, p.287). Voir aussi RVKh 7.55.1a/ŚS 4.5.7/PS 4.6.7 *svapnābhikāraṇa-* «imposition du sommeil» (KIM «Zufügen des Schlafes»), dans un charme pour endormir les gens.

3.30.4. ŚS 19.57.4ab

⁺trṣṭāmā nāmāsi (6?)
kṛṣṇaśakuner mukhaṃ nirṭer mukham | (12)
taṃ tvā svapna tathā vidma || (8*)

Tu es nommément «Élan brutal», gueule de corbeau, gueule de la Destruction: c'est toi, ô Sommeil, que nous connaissons de cette manière.

«Rough rush» by name, crow's mouth, Destruction's mouth:
it's you, O Sleep, whom we know as such.

⁺trṣṭāmā] trṣṇāmā Or [trṣṇyamā Ja], tyaṣṭāmā K nāmāsi] Ku1 Ji3 V/123 V/153 K,
n{·}māsi Ek1, nā{·}Ek2 mukham] Ek2 Ku1 Ji3 V/123 V/153 K, sukhaṃ Ek1 || Or,
| K

ŚS 19.57.4ab

yás trṣṭó nāmāsi kṛṣṇaśakunér mūkham táṃ tvā svapna tathā sām vidma |

«Thee that art "harsh" by name, mouth of the black bird — thee, O sleep, we thus know completely»³⁸⁰.

³⁸⁰ WHITNEY déclare «The translation here is of no authority, including various venturesome emendations of the text.»

La parenté du sommeil a été évoquée dans la strophe précédente, et il est maintenant questions de son identité ésotérique. Voir ŚS 6.46.2cd *ántako 'si mṛtyúr asi táñ tvā svapna tātā sām vidma sā naḥ svapna duṣvápnyāt pāhi* «end-maker art thou; death art thou; so, O sleep, do we comprehend thee here; do thou, O sleep, protect us from evil-dreaming». Jusqu'ici le sommeil, *svápna-*, a toujours été qualifié de «bon» ou de «mauvais», mais il apparaît à présent sans épithète, et on l'exhorte, comme un dieu, à intervenir contre son pendant dangereux, le *duṣvápnya-*.

a. Le début de cette strophe est corrompu. La partie de la phrase *nāmāsi* semble certaine parce qu'elle est très fréquemment attestée, précédée d'un nom propre, comme formule de début de *pāda*, surtout dans la PS (PS 21x, ŚS 5x), et notamment dans ce passage qui relève du même contexte: PS 19.46.12a *ararur nāmāsi tañ tvā svapna tātā vidma* «Tu es Araru de nom. En tant que tel, ô Sommeil, nous te connaissons ainsi». Quant à la présente strophe, le nom propre qui précède *nāmāsi* doit être un nom terrible, au vu des identifications qui suivent. La leçon quasi unanime de **Or**, *trṣṇāmā* serait un hapax. Il est probable que la nasale rétroflexe soit venue remplacer la sourde par anticipation de la séquence *-rṣṇ-* qui vient juste après. Ceci est d'autant plus probable que **K** et la ŚS ont tous deux ici la séquence *-rṣṭ-*. Le mot *trṣṭāmā* (fém.) est un nom propre de fleuve attesté une fois en RV 10.75.6, signifiant probablement «dont l'élan (*áma-* selon la suggestion de GRASSMANN s.v.) est brutal». Ce sens convient pour le sommeil qui, sous sa forme de *duṣvápnya-*, emporte les coupables de façon inéluctable vers la mort comme un fleuve au courant fort. Sāyaṇa (à ŚS 19.57.4) lit *mā trṣṭānām asi kṛṣṇaśakunér mūkham* et explique ainsi: *vāyasamukhabhūtaḥ svapnas tvañ bādhako mā bhavety arthaḥ* «Le sens est “Toi, Sommeil, gueule de corbeau, ne sois pas dangereux”», mais n'explique pas sa lecture du génitif pluriel *trṣṭānām* («pour les assoiffés»?). Le padapāṭha lit *mātrṣṭā nāma asi*, ce qui se rapproche de Sāyaṇa et de la lecture PS, mais curieusement, dans le premier cas, la syllabe *mā* apparaît au début du nom, et dans la PS à la fin. On pourrait considérer la leçon de **Or** *trṣṇāmā nāmāsi* comme une corruption de *trṣṇā nāmāsi*, la première syllabe *mā* ayant été ajoutée dans l'anticipation de ce qui suit. Une ligne de *jagatī* parfaite résulterait de l'omission de cette syllabe, mais l'irrégularité métrique de cet hymne ne permet pas d'accorder trop de poids à cet argument. Dans la ŚS, Sāyaṇa considère le *mā*, pour lui en position initiale comme la particule de négation, mais celle-ci n'est presque jamais employée avec l'indicatif (voir SPEIJER §353 note 4 et §405 sur l'emploi avec le futur indicatif en sanskrit épique). Peut-être l'influence phonétique de PS 2.20.5a *mātā nāmāsi mātṛtaḥ* «“Mutter” mit Namen bist du von der Mutter her» (ZEHNDER 1999, p.60) a joué un rôle. En tout cas, la solution la plus économique est la correction ⁺*trṣṭāmā*. Le sommeil est masculin, donc un nom au féminin *trṣṭā* «la Brutale» serait étrange. L'apposition à un nom féminin de fleuve est moins troublante au niveau grammatical, et est suivi de l'apposition à un nom neutre, *mūkha-* «visage, bouche, gueule».

L'adjectif *tr̥ṣṭā-* au féminin est attesté comme épithète d'une herbe invoquée dans un hymne contre une rivale:

ŚS 7.113.1-2 (PS 20.17.1-2)

tṛṣṭike tṛṣṭāvandana úd amúm chindhi tṛṣṭike |
 yáthā kṛtádviṣṭáso 'múṣmai śepyávate ||1||
 tṛṣṭási tṛṣṭiká viṣá viṣátaky ási |
 párivṛktā yáthásasy ṛṣabhásya vaśéva ||2||

«1. O rough one! thou of rough creepers! cut up yon woman, O rough one! — that thou mayest be hateful (?) to yon man of virile power.

2. Rough art thou, a rough one; poisonous, a poisonous one art thou; — that thou mayest be avoided, as a barren cow of a bull.»

Ce passage confirme la nuance violente de l'adjectif *tr̥ṣṭā-* «rêche, âcre, brutal», à l'origine sans doute «asséché» et dérivé de la racine *tr̥ṣ-* «avoir soif» (voir EWAia sous TARS), ce qui rend la confusion avec le nom de la soif, *tṛṣṇā-*, dans **Or** encore plus compréhensible. La soif, le chemin de Yama, et la Néantise sont toutes deux associées dans un hymne du **RV**:

RV 1.38.5-6

má vo mṛgó ná yávase jaritá bhūd ájoṣyaḥ |
 pathá yamásya gād úpa || 5 ||
 mó śú ṇaḥ pára-parā nírṛtir durhánā vadhīt |
 padīṣṭá tṛṣṇayā sahá || 6 ||

«5. Nicht soll euer Sänger unbefriedigt sein wie ein Wild auf der Weide, (noch) möchte er auf dem Pfad Yama's wandeln.

6. Nicht soll uns fein früher oder später die unbarmherzige Nirṛti töten. Zusammen mit dem Durst soll sie vergehen» (G).

«5. Let your singer not be displeasing to you, like a wild animal in a pasture, and let him not go along the path of Yama.

6. And let not dissolution, evil rage—(going) ever further away—smite us. It should collapse, along with thirst» (J-B).

Il est clair que la soif est une image pour la destruction et la mort. L'idée d'une bouche assoiffée est peut-être contenue dans la mention de la «gueule» du corbeau.

b. La phrase *nirṛter mukham* semble être une glose de *kṛṣṇaśakuner mukham*; la version de la ŚS ne l'a pas, et le mètre est légèrement plus régulier sans elle (une ligne de treize syllabes à cadence de *jagatī*). Mais l'irrégularité générale, ainsi que le parallélisme avec la strophe suivante qui contient ce qui semble être le même type de glose, n'autorise pas à intervenir ici.

kṛṣṇaśakunī- «oiseau noir, corbeau» et *nirṛti-* «la néantise» sont également associés dans l'hymne PS 20.16, qui précède PS 20.17, cité plus haut. En PS 20.16, on cherche à se libérer des offenses et de leurs conséquences, le même thème donc que celui du présent hymne. Pour une traduction complète, voir

KUBISCH 2012 (p.100-102). Je résume la partie pertinente: en PS 20.16.4, on espère se laver de tout ce qu'on a fait de mal. PS 20.16.5 est une répétition de PS 5.23.7 (cité plus haut au début de l'introduction) qui mentionne le *duṣvāpnya-*. La strophe qui suit mérite d'être citée intégralement:

PS 20.16.6

yāt avāmṛkṣata kṛṣṇaśakunir mukhena nirṛte tava |
agnīṣ ṭat sarvaṁ śundhatu ⁺havyavāḍ ghṛtasūdanaḥ ||

«Was der schwarze Vogel für dich mit dem Schnabel berührt hat, o Nirṛti, das alles reinige Agni, der die Opfergabe fährt, der das Opferschmalz in Ordnung bringt!» (éd. et trad. KUBISCH 2012, p.101.

Ce passage confirme que le corbeau est un symbole de la destruction (sous forme de la déesse Nirṛti ici) et que ce qu'il touche devient empoisonné. Comme le note KUBISCH, la forme verbale *avāmṛkṣata* peut dériver soit de la racine *mṛś-* «toucher» soit de *mṛj-* «effacer». Même si, au vu du sens, il doit s'agir ici de la première, il est notable que la seconde, avec le même préverbe ou sans, est employée dans l'AV pour décrire l'effacement de la culpabilité et son transfert sur l'ennemi. Le *kṛṣṇaśakuni-* est un oiseau de mauvais augure dans les textes rituels:

TS 3.2.6.2 (BaudhŚS 14.9)

yāt kṛṣṇaśakunāḥ pṛṣadājyām avamṛśec chūdrā asya pramāyukāḥ syur

«If a black bird touch the speckled butter, his slaves would be likely to die» (KEITH 1914, p. 246).

Une idée similaire est exprimée en ĀpŚS 9.11.24 et 14.31.1. En AVParis 19.1.10 cet oiseau est de mauvais augure comme le vautour. KauśS 46.47-48 prévient contre l'impureté que son toucher suscite: *idaṁ yat kṛṣṇa iti kṛṣṇaśakuninādhikṣiptaṁ prakṣālayati || upamṛṣṭaṁ paryagni karoti ||* «(Wenn eine Krähe jemanden beworfen oder berührt hat): 47. Dem Liede VII. 64 kommen (die folgenden Handlungen) zu. Einen, auf den ein schwarzer Vogel etwas hat fallen lassen, wäscht er ab (mit Wasser, das er mit dem citierten Liede eingeseget hat). 48. Wenn jemand (durch eine Krähe) berührt worden ist, trägt er einen Feuerbrand (, mit dem Liede eingeseget, dreimal mit Zukehrung der rechten Seite) um ihn herum» (trad. CALAND 1900, p.155-156). Pour revenir à PS 20.16, dans la septième strophe, les eaux sont exhortées à protéger le locuteur du mal qui «tombe» du corbeau. Les strophes PS 20.16.8-10 va dans le même sens; l'oiseau noir apporte le mal, ce qu'il a touché doit être purifié. Notamment, PS 20.16.8b reprend l'idée de rejeter le mal sur un autre: *nirṛtyāṁ viśvā duriṭāni mṛjmahe* «Auf Nirṛti streifen wir alle Übel ab».

3.30.5. ŚS 19.57.4cd

sa tvam̐ svapnāśva ivākāyam	(8*)
aśva iva nīnāham	(7?)
anāsmākam̐ devapīyūm̐	(8*)
piyāruṁ vapsaḥ	(5)

En tant que tel, ô Sommeil, comme le cheval son fardeau,
comme le cheval sa sangle,
puisses-tu balayer celui qui n'est pas des nôtres,
le contempteur des dieux, le persifleur.

As such, O Sleep, like a horse its burden,
like a horse its girth,
may you scatter him who is not one of ours,
the god-reviler, the mocker.

sa tvam̐] Or, svapnos K svapnāśva] Or, svaptvā aśv K ivākāyam] Or, īvākāyam K
aśva iva] Or, aśvīva K anāsmākam̐] Or, māsmākam̐ K devapīyūm̐] Jī3 V/153 K,
devapīyūm̐ Ek1 Ek2 Ku1 V/123 piyāruṁ] Ek1 Ek2, pīr̐m̐ Jī3, piyāṛ̐m̐ Ku1, pīyāṛ̐m̐ V/123,
piyā{·}V/153, [piāruṁ Ja], priyāruṁ K vapsaḥ] Or, vapsa K ||] Or, | K

ŚS 19.57.4cd)

sá tvam̐ svapnāśva iva kaksyā3m̐ aśva iva nīnāhām anāsmākām̐ devapīyūm̐ piyāruṁ vapa | «do
thou, O sleep, as a horse a halter, as a horse a girth, scatter him who is not of us, the god-reviler,
the mocker.»

Cette strophe renvoie à la description ésotérique du Sommeil dans la strophe précédente. La demande est ici justifiée par le savoir dont on fait preuve dans ce passage. Il y a deux possibilités d'interprétation pour cette strophe: soit, on cherche à se distancier de tous ceux qui offensent les dieux, pour ne pas être infecté, pour ainsi dire, par leur culpabilité (sur ce concept de contamination morale par le contact d'un individu coupable dans les textes juridiques, voir FEZAS 2008, p.184-185); soit, on demande au Sommeil de choisir plutôt l'ennemi pour victime, en le décrivant comme un contempteur de la religion.

On trouve des marqueurs de *pāda* dans Or après *ivākāyam* et après *devapīyūm*. Cette division est arbitraire, et je ne trouve pas de solution métrique convaincante. Mais cette division respecte les unités syntaxiques, et donne l'impression d'une vague tendance pour l'*anuṣṭubh* avec les lignes de huit aux *pāda* a et c, comme dans la strophe 3.

a. Le mot *ākāya-* signifie selon PW «Scheiterhaufen» («amoncellement de bûches»), nom d'action dérivé de la racine *ci-* «amonceler» qui n'est attesté ailleurs que dans la Kāśikāvṛtti (à Aṣṭādhyāyī 3.3.41, voir RENOU 1966, p.228). Le participe correspondant avec le préverbe *ā* est employé pour qualifier le chariot chargé en RV 1.182.2c *pūrṇām̐ rātham̐ vahethe mādharma ācitam* «Vous deux tirez un chariot plein, chargé de miel». On peut donc considérer, lorsqu'il est question d'un cheval, que le terme *ākāya-* désigne un fardeau, quelque

chose dont on l'a chargé. Sāyaṇa lit *kāyám* «corps» pour la ŚS, et explique que le cheval s'ébroue (*dhunoti*) pour se débarrasser de la poussière sur son corps (*svakīyaṁ rajodhūsaraṁ kāyam* «son corps gris de poussière»), mais la construction dans la présente strophe avec le verbe *vap-* «semer, éparpiller, disperser, balayer» n'admet pas vraiment d'un complément d'objet qui signifie «corps»: par «balayer son corps», il faudrait comprendre «balayer la poussière de son corps».

Le *pāda* b semble être une glose, mais ne fait qu'expliquer un mot rare par un autre, *nīnāha-* «sangle» (dérivé de *nah-* «nouer» dans EWAia sous NAH). Sāyaṇa glose par *palyāṇakavacādikam* «selle, cuirasse, etc.».

d. La forme *vapsaḥ* doit correspondre à un thème de subjonctif aoriste de la racine *vap-* «semer, éparpiller», à l'aoriste *avāpsīt* (voir NARTEN 1964, p.237). On peut comparer le thème de subjonctif aoriste de *yaj-* «rendre le culte», *yakṣat*, à côté de l'aoriste *ayākṣīt* (voir NARTEN 1964, p.200). La ŚS lit *vapa*, impératif présent, ce qui rappelle l'impératif présent employé plusieurs fois dans le ṚV lorsqu'il s'agit de rejeter le mauvais sommeil sur Trita Āptya:

ṚV 8.47.14cd

tritāya tād vibhāvāry āptyāya pārā vaha ||

«Welch böser Traum die Kühe und welcher uns selbst betrifft, o Tochter des Himmels, den bringe, du Erstrahlende, zu Trita Āptya fort» (G), «The bad dream in the cattle and the one in us, o Daughter of Heaven—carry it away to Trita Āptya, o far-radiant one» (J-B).

ṚV 8.47.16cd

tritāya ca dvitāya cōṣo duṣvāpnyaiṁ vaha ||

«dem Trita und dem Dvita bring, Uṣas, den bösen Traum!» (G), «to Trita and to Dvita, o Dawn, carry the bad dream» (J-B).

3.30.6. ŚS 19.57.5; ab: ŚS 19.45.2ab, PS 15.4.2ab

yad asmāsu +duṣvapnīyaṁ	(8*)
yad goṣu yac ca no gr̥he	(8)
anāsmākas tad devapīyuh	(9?)
*piyārur niṣkam iva prati muñcatām	(12)

Le mauvais sommeil qui est en nous,
qui est dans les vaches et qui est dans notre maison,
que celui qui n'est pas des nôtres, le contempteur des dieux,
le railleur, l'attache sur lui comme un collier.

The bad sleep which is in us,
which is in the cows and which is in our house,
may he who is not one of ours, the god-reviler,
the mocker, tie it on himself as a necklace.

asmāsu ⁺duṣvapnyañ] asuṣvapnyañ **Ek1**, asmāsuṣvapnya **Ek2** [Ma], asmāsu susvapnyañ **Ji3**,
asmāsu daḥṣvapnyañ **Ku1**, asmāsu suṣvapnyañ **V/123 V/153**, asmāsu duṣvapnī **K**, (Bh. asmāsu
duḥṣvapnyañ) yac ca] **Or**, yaś ca **K** no gṛhe] **Or**, no gṛ no gṛhe **K** anāsmākas] **Ek1**
Ku1 V/123 V/153, anāsmākañs **Ek2 Ji3**, sāsmākañ **K** tad] **Or, om. K** devapiyuh]
Ku1 V/123 V/153 K, devapiyūḥ **Ek1**, devapiyūḥ **Ek2**, devapiyañ **Ji3** *piyāruḥ] piyāruñ
(Bh.) **Ek2**, piyāruñ **Ek1** [Ma2], piāṛñ **Ji3**, piyāṛñ **Ku1 V/123**, piyāruñ **V/153**, [piāruñ **Ja**,
piyāruḥ] **K** ||] **Ek2 V/123 V/153**, {·} **Ek1, om. Ku1 K**

ŚS 19.57.5)

yād asmāsu duṣvapnyañ yād gōṣu yac ca no gṛhe |
anāsmākās tād devapiyūḥ piyāruḥ niṣkām iva prāti muñcatām || 5 ||

«What evil-dreaming is in us, what in our kine, and what in our house, that let him who is not of
us, the god-reviler, the mocker, put on like a necklace.»

a. Voir RV 8.47.14ab *yac ca gōṣu duṣvapnyañ yac cāsmé duhitar divaḥ*
«Welch böser Traum die Kühe und welcher uns selbst betrifft, o Tochter des
Himmels, den bringe, du Erstrahlende, zu Trita Āptya fort» (G), «The bad
dream in the cattle and the one in us, o Daughter of Heaven» (J-B).

Pour la correction ⁺*duṣvapnyañ*, voir sous 2c. **Or** a peut-être confondu
cette lecture avec la lecture correcte ⁺*suṣvapnyañ* de 2c.

d. Le souhait exprimé ici rappelle un passage du RV:

RV 8.47.15ab

niṣkām vā ghā kṛṇāvate srājañ vā duhitar divaḥ

«Wenn man (im Traum) sich Goldschmuck anlegt oder einen Kranz, o Tochter des
Himmels» (G), «He will make (it) his neck ornament or his garland, o Daughter of
Heaven» (J-B).

Les deux traductions sont un peu différentes. Je suis plutôt l'interprétation de
J-B: c'est Trita Āptya, ou l'ennemi dans le cas de la présente strophe, qui se pare
du mauvais sommeil comme d'un ornement. GELDNER note le parallèle pour
l'expression *srājañ kṛ-* en RV 4.38.6c: *srājañ kṛṇvāno jānyo nā śūbhvā* «Er
bekommt den Kranz wie der geputzte Brautwerber» (G), «garlanding himself
like a resplendent groomsman» (J-B). L'idée est que Trita Āptya emporte les
rêves coupables comme le marié emporte sa mariée, ou plus simplement, comme
le dit Sāyaṇa, *svaśarīre dhārayatu* «il lui fait porter (le mauvais sommeil)
sur son propre corps». Mais si l'on se rappelle que le mauvais sommeil est
constamment comparé à une dette que l'on rend au créancier, alors ce bijou
semble représenter une dette matérielle acquittée en or. Il s'agit de le remettre à
un ennemi comme si on lui payait ce qui lui est dû, de manière si naturelle qu'il
ne peut que l'accepter et se l'appliquer à lui-même. En effet, la faute pouvait
être expiée par un paiement en or; les textes normatifs ultérieurs prévoient la
possibilité d'échapper à la punition en payant une compensation à la victime
de la transgression: «Thus the procedure, like the mental scheme ordering
settlement, derives from a sense of it, "debt". The area covered by settlement in

Hindu law is indeed vast, particularly in the archaic period, when it was even admitted for murder, although killing a Brahman was another matter» (FEZAS 2008, p.183).

Les manuscrits attestent tous d'un *anusvāra* à la fin de *piyāru-*. Il s'agirait ainsi d'un adjectif à l'accusatif qualifiant l'ornement, ce qui ne convient pas du point de vue du sens. Je corrige selon la lecture de la ŚS *piyāru-*. On peut comparer plus loin l'erreur inverse en PS 3.35.4a, *urur no* pour *urum no*.

La seule autre occurrence de *piyāru-* en dehors du présent hymne dans l'AV est attestée en ŚS 11.2.21d (PS 16.106.1d) *piyārūṇām prajāñ jahi* « tue la progéniture des moqueurs ».

3.30.7. ŚS 19.57.6

navāratnīn *apamāya-	(8*)
-asmākaiṁ tanvas pari	(8)
+duṣvapnyaiṁ sarvaiṁ durbhūtaiṁ	(8*)
dviṣate nir +diśāmasi 7 30 <i>anuvāka</i> 6	(8)

Ayant mesuré neuf coudées
loin de notre corps,
le mauvais sommeil, tout ce qui est de nature mauvaise,
nous le dirigeons au-dehors, sur celui qui [nous] hait.

Having measured off nine cubits
away from our body,
the bad sleep, all the badness,
we direct it out to the one who hates [us].

navāratnīn] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, navārannin **Ji3** *apamāyāsmākaiṁ] avamāyā
asmākaiṁ **Ek1 V/123 [Ma]**, avamāyā 'smākaiṁ **Ek2 Ku1 V/153 [Ja Vā]**, avamāyāḥ 'smākaiṁ
Ji3, apamāyāṁ asmākaiṁ **K**, (Bh. avamāyāsmākaiṁ) tanvas pari] **Ek1 Ek2 Ji3 V/153 K**,
tanvaḥ pari] **Ku1 V/123** +duṣvapnyaiṁ] duṣvapnyaiṁ **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1**, duṣvapnyaiṁ
V/123 V/153, duṣvapnyo **K** +diśāmasi (Bh.)] viśāmasi **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**,
viśāmāsi **Ji3**, [diśāmasi **Ma]**, dviśāmasi **K** || 7 || 30 || *anuvāka* 6 || || 7 || 30 || **Ek1**, || 7 ||
|| 30 || **Ek2**, || 30 || viṣṇu || 7 || **Ji3**, || 7 || 30 || a 6 || **Ku1**, || 30 || 7 || a 6 || **V/123**, || ||
7 || 30 || a 6 || || **V/153**, z 5 z anu 6 z **K**

ŚS 19.57.6

nāvāratnīn apamāyāsmākaiṁ tātaḥ pari |
duṣvapnyaiṁ sarvaiṁ dviṣatē nir dayāmasi ||
«Having measured off nine cubits, forth from that do we divide off to him who hates us all our
evil-dreaming.»

Cette strophe semble faire référence à un acte rituel dans lequel on délimiterait un espace protecteur autour de quelqu'un, mais on ne peut pas en savoir plus, car cette strophe n'est pas employé dans le manuel du KauśS.

a. **Or** tend vers le préverbe *áva* contre *ápa* de **K** et de la ŚS. Mais il suffit d'un pas phonétique supplémentaire, sachant que *-v-* et *-b-* ne sont pas différenciés en écriture odia, pour arriver à la corruption sonore de *ápa*. L'absolutif de *mā* «mesurer» est rare, que ce soit avec l'un ou l'autre préverbe, mais on peut citer TS 6.2.4.5 *sá vā iyám̄ sárvaivá védīḥ | iyati śakṣyām̄ti tvā avamāya yajante* «All this Earth is the Veda, but they measure off and sacrifice on so much as they deem they can use» (trad. KEITH 1914, p.506). Je choisis *ápa* selon **K** et la ŚS, le sens d'éloignement étant plus pertinent ici que celui de *áva* «vers le bas».

Or et **K** s'accordent pour noter un hiatus entre *avamāya* et *asmākam*. Il doit s'agir d'un cas irrégulier de suspension de sandhi (*-ā a-* pour *-ā-*), dont d'autres exemples ont été recensés ailleurs (GRIFFITHS 2009, p.XLVIII-XLIX; LUBOTSKY 2002, p.9), surtout, comme ici, à la frontière entre deux *pāda*, où il faut de tout façon lire sans sandhi pour le mètre. Cela se produit dans l'hymne suivant aussi, en PS 3.31.2ab.

Sāyaṇa lit la forme de la ŚS comme *apamayāḥ* hors sandhi, et glose *apasāraya*, impératif du causatif *ápa sāraya-* «faire partir, éloigner»; il doit comprendre *apamayāḥ* comme un subjonctif. Mais de quelle racine? Le thème verbal *maya-* est normalement attesté en védique comme le thème de présent de la racine *mi-* «changer» (voir KULIKOV 2012, p.416-417). Le Dhātupāṭha de Pāṇini atteste une racine *may-* au présent *mayate* «il va» (14.4; voir PW s.v.); peut-être que Sāyaṇa pense à cette racine. Par contre, **Or** et **K** sont d'accord sur la longueur de la voyelle dans *-mā-* contre la voyelle brève de la ŚS, ce qui va dans la direction de l'absolutif de *mā-* «mesurer» attesté en TS 6.2.4.5, cité plus haut. Il est possible que l'absolutif originel ait été réinterprété en subjonctif à un moment.

c. Le terme *durbhūtā-* est attesté dans l'AV (4× ŚS, 6× PS) presque toujours précédé par *sārvam*. Il est parfois épithète, parfois adjectif substantivé comme dans la présente strophe. L'adjectif substantivé apparaît en ŚS 3.7.7 (WHITNEY «all that is of evil nature»), en ŚS 10.1.13/PS 16.36.3 (WHITNEY «everything of evil nature»), en PS 5.23.7 et en PS 16.38.4. On rencontre l'épithète en ŚS 8.2.12c (PS 16.4.2c) *rākṣo yāt sārvaṁ durbhūtām* «every demon that is of evil nature» et en ŚS 10.1.32 *sārvaṁ durbhūtām kārtram* «evil-natured magic». En PS 2.57.4b, ZEHNDER (1999, p.125-6) l'interprète comme un substantif à côté de *svāpna-*: *svāpnaṁ durbhūtam abhi ye kiranti* «welche (schlechtes) Träumen (und) Unglück ausstreuen», mais il est aussi possible qu'il s'agit d'une épithète.

d. BHATTACHARYA imprime *diśāmasi*, sans le signe ⁺, et son appareil laisse entendre qu'il trouve cette lecture dans tous ses manuscrits sauf **Ma**, mais je ne trouve d'initiale *d-* dans aucun de mes manuscrits de l'Odisha. Il est vrai que les signes pour *-rdi-* et *-rvi-* sont similaires en écriture odia, mais il est quand même possible de les distinguer, et mes manuscrits lisent clairement *-rvi-*. L'erreur résulte sans doute du mot *dviṣate* qui précède. On peut comparer cette erreur à d'autres: PS 18.20.6d **Or** *raśmibhir viśa-* pour *raśmibhir diśa-* et

PS 20.5.9b **Or** *avidyutat* pour **adidyutat*.

Le verbe préverbé *nír-diś-* est employée en TS 2.2.2.4: *bhāgadhéyenai-váinañ śamayitvá párān abhí nír diśati* «verily by his own share he pacifies him and indicates his foes» (trad. KEITH 1914, p.148). L'expression que KEITH traduit par «by his own share» (*bhāgadhéyena*) est souvent attesté avec *nír-áva-day-* quand il s'agit de propitier les esprits dangereux en leur offrant une part de quelque chose. Par exemple, en AB 2.7, on cherche à éloigner les démons du terrain rituel en leur offrant du sang de la victime en guise de substitut de leurs victimes humaines: *sa yad asnā rakṣaḥ samśrjatād ity āha rakṣānsy eva tat svena bhāgadheyena yajñān nīravadayate* «In that he says 'Unite the Rakṣasas with the blood', with their own share he excludes the Rakṣasas from the sacrifice» (trad. KEITH 1920, p.139). En JB 2.230 et 231 (voir EHLERS 1988, p. 123), on rencontre de nouveau l'expression: *bhāgadheyena nīravadayante dyāvāprthivī/marutaḥ* «avec une part qui leur est propre, ils pacifient ciel et terre (230)/les Marut (231)». Voir la discussion sur *áva day-* dans l'introduction; *nír-diś-* semble pouvoir s'y substituer.

3.31. POUR FAIRE TOMBER LA PLUIE

Cet hymne pour faire tomber la pluie n'a pas de parallèle dans la ŚS, mais plusieurs textes du Yajurveda en reprennent une version (voir sous 1c). Il s'agit d'une litanie de vocatifs adressée à diverses divinités, chaque groupe étant suivi d'un refrain qui reste inchangé le long de l'hymne, sauf pour quelques changements d'accord dans le nombre pour les impératifs. L'hymne est clairement à l'usage du roi, d'après l'expression *asmai kṣatrāya* «pour lui, pour sa souveraineté». Une des responsabilités du roi est d'assurer l'arrivée des pluies (voir SCHLERATH 1960, p.148-152). La prospérité du territoire royal, et le bonheur du peuple qui en résulte, est nécessaire pour maintenir l'autorité du roi.

Résumé Les êtres invoqués: (1) Marut. (2) Agni, Indra, Sūrya. (3) Mitra, Varuṇa, Aryaman. (4) Les Pères, les humains, Agni dévoreur de cadavres. (5) Les formes d'Agni dans les eaux. (6) Bṛhaspati. (7) Prajāpati. (8) Parameṣṭhin (dieu suprême). On voit une progression partant des dieux les plus directement liés à la pluie, pour arriver jusqu'aux dieux cosmiques.

Métrique Le mètre du premier *pāda* est très variable en fonction du choix des dieux invoqués à chaque strophe. On pourrait la définir comme de la prose, mais on réussit toutefois dans plusieurs strophes à identifier le *pāda* avec un type connu. Le refrain consiste en une ligne en *anuṣṭubh* suivie de trois lignes en *triṣṭubh*, mais la cadence de la dernière ligne est fautive.

3.31.1. seulement PS

devā marutaḥ pṛṣnimātaro	(5+5 ^J)
apo dattodadhiṃ bhinta	(8*)
divas pṛthivyā uror antarikṣād	(11)
asmai kṣatrāyānena brahmaṇā-	(10?)
-ābhyaḥ prajābhya ābhya oṣadhībhyaḥ svāhā	(13?)

Ô dieux, Ô Marut, vous qui avez la [vache] tachetée pour mère,
donnez les eaux, fendez le réservoir d'eau
depuis le ciel, depuis la terre, depuis le vaste espace intermédiaire,
pour lui, pour sa souveraineté, par cette formule:
Salut à ces créatures, à ces herbes!

O gods, O Maruts, you whose mother is a speckled [cow],
give the waters, break the water-reservoir
from the sky, from the earth, from the vast midspace,
for him, for his sovereignty, by this formulation:
Hail to these creatures, to these herbs!

pṛṣnimātaro] Or, pṛṣnimātaro K apo] K, 'po Ek2 Ku1 V/153, po Ek1 V/123 [Vā Ma], | po Ji3 dattodadhiṃ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, dattodadhi Ji3, dattoditiṃ K bhinta] Or, bhiṃta K antarikṣād] Or, antarikṣāt K brahmaṇābhyaḥ] brahmaṇābhyaḥ Ek1 Ku1

V/153, brahmaṇābhya Ek2 V/123 Ji3, vrahmaṇābhyah K asmai] Or, tasmai K kṣatrāya] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, kṣetrāya Ji3 anena] Or, aneta K prajābhya] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K, om. V/123 oṣadhībhyah] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, oṣadhībhya Ji3 || Or, | K

La description métrique de cette strophe rappelle celui de 3.30.2 avec le mélange de lignes de dix (5 + 5), huit, et onze syllabes.

a. La mère des Marut est souvent décrite comme une vache, métaphore pour les nuages d'orage colorés et lourds de pluie; voir MACDONELL 1897, p.78.

b. Voir PS 5.7.3a (ŚS 4.15.6a) (hymne pour la pluie) *abhi kranda stanayārdadayodadhīm* «Roar on, thunder, shake the water-reservoir» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002, p.32).

c. Voir TS 2.4.8.1 (TS 4.7.13.2; MS 2.4.7 et 2.12.3; KS 11.9 et 18.15; VS 18.55) *udnó dattodadhīm bhintta divāḥ parjanyaḥ antárikṣāt pṛthivyās táto no vṛṣṭyāvata* «Give of the water, cleave the holder of the waters; from the sky, from Parjanya, from the atmosphere, from the earth, thence do ye help us with rain» (trad. KEITH 1914, p.181). La dernière partie éclaire la fonction des ablatifs, qui indiquent le point de départ des eaux qu'on fait couler. Une formulation similaire apparaît dans le cadre d'une description des exploits d'Indra dans le ṚV :

ṚV 1.61.9ab

asyéd evá prá ririce mahitvám divás pṛthivyāḥ páry antárikṣāt |

«Seine Größe reicht über Himmel und Erde, über das Luftreich hinaus» (G), «Just this

one—his greatness projected beyond heaven and earth, beyond the midspace» (J-B).

Les ablatifs dans ce passage servent de point de référence pour la dimension, dans un contexte de comparaison (voir RENO 1952, p.350, §410). Dans la strophe suivante celle que l'on vient de citée, ṚV 1.61.10, il est question de l'exploit de la libération des eaux; l'influence de cet hymne sur le présent hymne est donc envisageable. L'idée que les eaux viennent de la terre est explicable dans le cadre de ces légendes, où Indra fend le roc/le serpent pour débloquent les eaux (voir les hymnes PS 3.4 et 3.16).

d. Le terme *prajā-* «progéniture» désigne aussi bien le peuple du roi que les animaux. Le datif apparaît souvent dans le contexte de l'arrivée des pluies; il est attesté dans la même strophe que *oṣadhī-* «herbe» dans le passage suivant :

ŚS 4.15.10

apám agnís tanúbhiḥ samvidānó yá oṣadhīnām adhipá babhúva |

sá no varśám vanutām jātavedāḥ prāṇám prajābhyo amṛtam divás pári ||

«Agni, who, in unison with the waters' selves, hath become overlord of the herbs—let

him, Jātavedas, win for us rain, breath for [our] progeny, amṛta out of the sky.»

En ṚV 2.35.8, hymne à Agni sous la forme d'*apám nāpāt*, *prajā-* est associé à *vīrudh-* «plante». La formule du présent hymne fait référence, à mon avis,

simultanément à deux groupes: d'une part, les plantes et les animaux, et d'autre part, le peuple et leurs produits agricoles. Voir la formule de fin de *pāda* *śādhīṣu vikṣū* (RV 3×) « dans les herbes, dans les clans », où *viś-* est comparable à *prajā-*.

3.31.2. seulement PS

devā agna indra *sūrya- (8*)
-apo (...)

Ô dieux, Agni, Indra, Sūrya,
[donnez] les eaux...

O gods, Agni, Indra, Sūrya,
[give] the waters...

agna] **Ji3 V/123 V/153**, gna **Ek1 Ek2**, 'gna **Ku1**, agnī **K** *sūryāpo (Bh.)] sūrya apaḥ **Ku1 K**, sūrya āpaḥ **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**

a. Cette série de vocatifs n'a pas de parallèle. Les manuscrits reflètent la lecture métrique avec hiatus entre *sūrya* qui termine le *pāda* a et *apaḥ* qui ouvre le *pāda* b, même si ce *pāda* n'est pas écrit en entier, faisant partie du refrain qui subit le procédé d'abréviation habituel. On a rencontré un phénomène similaire plus haut en PS 3.30.7ab.

3.31.3. seulement PS

devāḥ sayujo mitra varuṇāryamann (12)
apaḥ (...)

Ô dieux alliés, Mitra, Varuṇa, Āryaman,
[donnez] les eaux...

O allied gods, Mitra, Varuṇa, Āryaman,
[give] the waters...

devāḥ sayujo] **Or**, devās cojo **K** varuṇāryamann] **Ek1 Ku1 V/123 V/153**, varuṇāryamaññ **Ek2**, varuṇāryaman **Ji3**, varuṇāryamaññ **K** apaḥ] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, apo **V/123**

a. La suite des trois vocatifs *vāruṇa mītrāryaman* est attesté cinq fois dans le RV, et cinq fois dans la PS, dans l'hymne 5.39.

3.31.4. seulement PS

devāḥ pitaro (')vamā āyavaḥ krāvya- (12*)
-apaḥ (...)

Ô pères divins, ô humains inférieurs, ô [Agni] aux cadavres sanglants,
[donnez] les eaux...

O divine fathers, O lower humans, O [Agni] of the bloody corpses,
[give] the waters...

devāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, devā **Ji3** vamā āyavaḥ] **Ji3 V/123 V/153**,
 vamāyavaḥ **Ek1 Ku1**, vamāsyahyavaḥ **Ek2**, māvyaḥ **K** krāvyaḥ] **K**, krāvya āpaḥ **Or**, (Bh.
 krāvya apo)

a. Il s'agit d'êtres impliqués dans le culte des morts: les Pères sont les ancêtres que doivent nourrir les humains. Le mot *krāvya-* n'est pas attesté ailleurs. Il est sans doute dérivé de *kravyá-* «chair sanglante», rarement attesté hors de composé: une fois en MS 3.10.1, et une fois en PS 2.56.2 (≈ TS 5.5.10.4), où le terme est au pluriel et désigne les divinités de la direction du Sud associée à la mort et aux Pères (voir plus haut l'introduction à PS 3.11); ZEHNDER (1999, p.123) traduit l'occurrence de la PS par «die Blutigen». *kravyá-* est le plus souvent attesté dans le nom composé d'Agni *kravyád-* «dévoreur de chair sanglante» qui apparaît notamment en RV 10.16, hymne à Agni en tant que feu du bûcher funéraire. Cet hymne contient un autre composé avec *kravya-*, en lien avec les Pères:

RV 10.16.11ab

yó agnīḥ kravyavāhanaḥ piṭṛṇ yáḥśad ṛtāvīdhaḥ |

«Der Leichen fortführende Agni, der den wahrheitstärkenden Vätern opfern soll» (G),

«The flesh-conveying Agni who will sacrifice to the forefathers, who are strong through truth» (J-B).

Sur le modèle de *kravyád-*, l'épithète *krāvya-* désigne probablement Agni qui brûle les cadavres, qui mange la chair crue des défunts sur le bûcher. TS 2.5.8.6 (et d'autres textes) distingue trois types de feu rituel: celui des dieux, qui convoie les offrandes; celui des Pères, qui convoie les cadavres; et celui des démons, qui mange la viande (MACDONELL 1897, p.97). La strophe suivante poursuit avec des noms d'Agni.

3.31.5. seulement PS

devāpsuśado 'pām napāt	(8*)
tanūnapān narāśamsa-	(8*)
-apo dattodadhiṁ bhinta (...)	(8*)

Ô divins résidents des eaux, ô Rejeton des eaux,
 ô Rejeton de toi-même, ô Louange des seigneurs,
 donnez les eaux, fendez le réservoir d'eau...

O gods residing in the waters, O Scion of the Waters,
 O Scion of Yourself, O Praise of Lords,
 give the waters, break the water-reservoir...

devāpsuśado] **Ek1 V/123 V/153 K**, devātpsuśado **Ek2**, devāpnūśado **Ji3**, devā apsuśado **Ku1**
 'pām] pām **K**, pām **Ek1 Ji3 V/123 [Vā Ma]**, apām **Ek2**, 'pām **Ku1 V/153** napāt] **Ek1 Ek2**
Ku1 V/123 V/153 K, napā **Ji3** tanūnapān] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, tanunapān
Ji3, tainūnapām **K** narāśamsāpo] **Or**, narāśamsāpo **K** dattodadhiṁ] **Or**, dattoditiṁ **K**

bhīnta] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, bhīnta **Ji3**, bhīnta **K** || **Ku1**, || **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, *om.* **K**

a. Ce sont trois noms d’Agni souvent attestés ensemble dans le RV, surtout dans les hymnes Āprī. Voir MACDONELL 1897 sur ces formes d’Agni: *apām nāpāt-* p.69-70, *tānūnāpāt-* p.99-100, *nārāsām̐sa-* p.100. Les deux premiers noms, du moins, désignent Agni présent dans les eaux, d’où l’invocation aux dieux qui résident dans l’eau.

3.31.6. seulement PS

deva bṛhaspate (6?)
apo dhehy udadhīm bhindhi (...) (8*)

Ô dieu Bṛhaspati,
attribue les eaux, fends le réservoir d’eau...

O god Bṛhaspati,
grant the waters, break the water-reservoir...

bṛhaspate] **Ek2 Ji3 V/123 K**, vṛhate **Ek1 Ku1** apo] apo **K**, po **Or** dhehy] **Or**, dehy **K**
udadhīm] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, udadhī **Ji3**, aditiṁ **K** bhindhi] **Or**, bhīnti **K** ||] **Or**, |
K

Le manuscrit **V/153** omet cette strophe et passe immédiatement à la prochaine, qui est presque identique.

a. À partir d’ici, au lieu de l’impératif *datta* de la racine *dā-* «donner», on a *dhehi* de la racine *dhā-* dans le sens d’«attribuer», très proche de celui de *dā-*. Le syntagme *āpo dhā-* «attribuer les eaux» est aussi attesté en RV 7.40.4b, mais le sujet est le groupe nominal pluriel Varuṇa, Mitra and Aryaman.

3.31.7. seulement PS

deva prajāpate (6?)
apo dhehy udadhīm bhindhi... (8*)

Ô dieu Prajāpati,
attribue les eaux, fends le réservoir d’eau...

O god Prajāpati,
grant the waters, break the water-reservoir...

apo] po **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153** [Vā Ma], *om.* **Ji3**, apaḥ **K** dhehy] **Or**, *om.* **K**
udadhīm] **Ek1 Ku1 V/123 V/153**, udadhī **Ek2**, udadhī **Ji3**, *om.* **K** bhindhi] **Or**, *om.* **K**
||] **Or**, *om.* **K**

3.31.8. seulement PS

deva parameṣṭhinn	(6?)
apo dhehy udadhīm bhindhi	(8*)
divas pṛthivyā uror antarikṣād	(11)
asmai kṣatrāyānena brahmaṇā-	(10?)
-ābhyah prajābhya ābhya oṣadhībhyah svāhā 8 31	(13?)

Ô dieu suprême,
attribue les eaux, fends le réservoir d'eau
depuis le ciel, depuis la terre, depuis le vaste espace intermédiaire,
pour lui, pour sa souveraineté, par cette formule:
Salut à ces créatures, à ces herbes!

O Supreme God,
grant the waters, break the water-reservoir
from the sky, from the earth, from the vast midspace,
for him, for his sovereignty, by this formulation:
Hail to these creatures, to these herbs!

parameṣṭhinn] Or, parameṣṭhin K apo] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, āpo K dhehy]
Or, dehy K udadhīm] Ek1 Ek2 Ku1 V/153, udadhi Ji3 V/123, aditiīm K bhindhi] Or,
bhinti K antarikṣād] Or, antarikṣāt K brahmaṇābhyah] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153,
brahmaṇābhya Ji3, prahmaṇabhyah K asmai] Or, tammai K oṣadhībhyah] Ek1 Ek2 Ku1
V/123 V/153 K, oṣadhibhya Ji3 || 8 || 31 || || || 8 || 31 || Ek1 Ek2 Ku1, || 21 || {·}ṛ || 3
Ji3, || 31 || 8 || V/123, || {·}ṛ || 8 || 31 || V/153, z 1 z K

a. Sur le dieu Parameṣṭhin, voir plus haut le commentaire à PS 3.25.14a.

3.32. POUR UN SACRIFICE SANGLANT

Toutes les strophes de cet hymne sauf la 1 et la 5 ont des parallèles en ŚS 2.34, et toutes les strophes sauf une (la strophe 5) sont attestées dans le Yaḥurveda et dans les Śrauta Sūtra. Le contexte des parallèles dans les textes rituels est toujours celui du sacrifice sanglant. Par exemple, la plupart des strophes se retrouvent au début de TS 3.1.4.1, passage qui concerne la préparation des victimes suivie de cinq oblations. Le rôle de cet hymne dans le KauśS est plus limité: en KauśS 44.1, la strophe 2 (ou ŚS 2.34.1) est récitée lors d'une oblation après l'immolation d'une vache stérile (*vaśāśamanam*); la strophe 7 (ou ŚS 2.34.5) après la manipulation de divers morceaux de cette vache. De même, dans le YV, cette strophe accompagne une des cinq oblations, mais cela se passe avant la mise à mort de la victime (voir KEITH 1914, p. 225 note 3). Les strophes 3, 4, 6 et 7 du présent hymne accompagnent également ces oblations dans les textes du YV, mais le KauśS ne les emploie pas. La strophe 5 n'a pas de parallèles, mais elle a le même refrain que les strophes qui l'entourent.

Quant au contenu de l'hymne, il n'y a pas de mention d'oblations ni de la préparation de l'animal. Les indices de gestes rituels se limitent à des références à l'acte d'attacher l'animal au poteau et de le libérer (seulement pour l'étouffer à l'écart; voir VOEGELI 2005). L'hymne insiste sur le consentement des victimes et sur leur récompense céleste. Il s'agit de prévenir le risque que la violence du sacrifice se retourne contre le sacrifiant ou les officiants. Les divinités liées au bétail, Prajāpati leur créateur et Paśupati leur maître, pourraient se mettre en colère. Il faut donc les apaiser et gagner leur accord, et ils aideront par la suite à obtenir la coopération des victimes elles-mêmes. La place des euphémismes pour la mise à mort («libérer», «attacher», «aller au ciel») est très grande dans cet hymne. Comme le note BLOOMFIELD (1899, p.85): «hence every bloody sacrifice is overlaid with the fiction that the proper execution of the animal can be performed without injury to it, and even with its consent».

Résumé (1) On demande l'approbation de Prajāpati, créateur des animaux victimes. (2) Les animaux dont le maître est Paśupati sont apaisés par leur récompense au ciel (ou Paśupati lui-même est apaisé, voir 2b-c), et on souhaite la prospérité au sacrifiant. (3) Ce sont les dieux qui «libèrent» les animaux et montrent le chemin au sacrifiant, et on souhaite aux victimes, coopératives, une vie au ciel parmi les dieux. (4) Les victimes comprennent par une vision surnaturelle le sens de leur sacrifice; refrain où l'on demande à Agni de les «libérer», en accord avec Prajāpati leur créateur. (5) Les victimes, innombrables, sont bovines et humaines, et c'est leur souffle vital qui est sacrifié; refrain avec Indra. (6) Les victimes sont sauvages et de forme variable; refrain avec Vāyu. (7) On souhaite que les dieux acceptent le sacrifice qui leur parvient sous forme de souffle vital. Enfin on s'adresse directement à la victime, lui invitant à aller paisiblement au ciel avec le corps intacte.

Métrique La première strophe est en *anuṣṭubh*, le reste en *triṣṭubh* (parfois à dix syllabes).

3.32.1. KS 30.8a; TS 3.1.4.1a; ĀpŚS 7.12.8; BaudhŚS 4.5:115.2; BhārŚS 7.9.11; MānŚS 1.8.3.1

prajāpater jāyamānāḥ	(8*)
prajā jātās ca yā imāḥ	(8)
tā asmai prati vedaya	(8)
+cikitvāṁ anu manyatām	(8)

Les créatures naissant de Prajāpati,
et celles-ci déjà nées,
présente-les à lui,
que l'avisé [les] approuve.

The creatures being born from Prajāpati,
and these ones already born,
present them to him,
may the wise one approve [of them].

jāyamānāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, jāyamānā **Ji3**, jāyamānāḥ **K yā] Ek1 Ku1 V/123 V/153 K**, jā **Ek2 Ji3** || **Or, om. K tā] Ek1 Ek2 Ku1 V/153 K**, ta **Ji3**, ya **V/123 vedaya] Or**, vedayā **K +cikitvāṁ (Bh.)] cikitvāṁ Ek1 Ji3 Ku1 K [Vā]**, cikitvāṁ **Ek2**, cikitvāṁ **V/123 V/153 [Ja Ma]** || **Or, om. K**

TS 3.1.4.1

prajāpater jāyamānāḥ prajā jātās ca yā imāḥ |
tāsmāi prāti prā vedaya cikitvāṁ anu manyatām ||

«The offspring, being born of Prajāpati, and those that have been born, to him declare them; Let the wise one reflect thereon» (trad. KEITH 1914, p.225).

Dans les parallèles du YV, on récite cette strophe en touchant la victime avec des herbes spécifiques, pour la préparer au sacrifice (voir KEITH 1914, p.225, note 3).

a. On rencontre l'opposition du participe passé *jātá-* au participe présent moyen *jāyamāna-* aussi en RV 1.96.7b, 1.165.9c, et 7.99.2a ainsi qu'en ŚS 10.10.1a; on la rencontre avec *jāyate* au lieu de *jāyamāna-* en RV 3.8.5a et 7.90.2d; on la rencontre avec le participe futur moyen *janiṣyamānām* en PS 12.5.2c.

b. Cette phrase subordonnée revient à désigner un substantif coordonné à celui du *pāda* a. Sur la phrase «relative nominale» ou «substantivée», avec le pronom *yād-* plus un adjectif, voir KLEIN 1985 (I), p.105.

d. Pour l'*anunāsika* ici, voir GRIFFITHS 2009, p.LII, le cas 1.

KEITH traduit *ānu-man-* par «réfléchir» dans le parallèle de la TS; j'adopte plutôt la traduction par «approuver» de WHITNEY en ŚS 7.20.1-3, hymne à Anumati, déesse de l'«Approbation». Il s'agit de l'approbation de la part des dieux pour le rite en cours.

3.32.2. ŚS 2.34.1; KS 30.8; TS 3.1.4.1; KauśS 44.7; MānŚS 1.8.3.3; VādhŚS 6.4.4.11

yeṣām īse paśupatiḥ paśūnām	(11)
catuṣpadām uta vā ye dvipādaḥ	(11)
niṣkrītās te yajñīyā yanti lokam	(11)
rāyas poṣāya yajamānam sacantām	(11)

Les animaux dont Paśupati est maître,
les quadrupèdes ou bien ceux qui [sont] bipèdes,
eux, apaisés par leur récompense, dignes du sacrifice, vont au monde [céleste].
Pour la floraison de la richesse, qu'ils accompagnent le sacrifiant.

The animals over whom Paśupati is master,
the four-footed or also the two-footed,
they, content with their reward, worthy of the sacrifice,
go to the [heavenly] world.
For wealth's flourishing, let them accompany the sacrificer.

yeṣām] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, jeṣām Ji3 [Vā], eṣām K īse] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K, īs V/153 paśupatiḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, paśupati Ji3 ye] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, je Ek2 dvipādaḥ] Or, dvipadaḥ K || Or, om. K niṣkrītās] Ek1 Ek2 Ku1 V/153 K, niṣkrītās Ji3, niṣkrītā V/123 te] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, ye Ji3, [je Vā] yajñīyā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, yajñīyām Ji3 yanti] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, yatni Ji3 yajamānam] Or, jamanam K sacantām] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, acantām Ek2, majantām K ||| Or, | K

ŚS 2.34.1

yá īse paśupátīḥ paśūnām cātuṣpadām utá yó dvipádām |
niṣkrītaḥ sá yajñīyam bhāgām etu rāyās poṣā yajamānam sacantām ||

«The lord of cattle, who rules over the cattle, the four-footed, and who also over the two-footed—
let him, bought off, go to [his] sacrificial portion; let abundances of wealth attach themselves to
the sacrificer.»

b. Il y a une rupture de construction ici, avec *ye dvipādaḥ* au nominatif au lieu du génitif comme il faudrait dans la phrase relative avec *īse*, qui gouverne des objets au génitif. Dans la ŚS et les autres textes parallèles, il n'y a pas ce problème, car Paśupati reste le sujet, alors que dans la PS ce sont les animaux sacrifiés qui forment le sujet. Cette différence de sens s'opère par de menus changements de texte, comme au *pāda* d où le *-ya-* supplémentaire fait un datif *poṣāya* du nominatif *poṣā* des parallèles. Cela donne l'impression d'erreurs de transmission qui finissent par avoir un sens propre, mais on peut aussi envisager la possibilité d'un poète astucieux qui voulait consciemment mettre l'emphase sur autre chose.

Sur l'emploi d'*utá vā*, voir KLEIN 1985 (II), p.167. RV 7.82.8cd est comparable si on l'interprète comme GELDNER:

ṚV 7.82.8cd

yuvór hí sakhyám utá vā yád ápyam mārḍikám indrāvaruṇā ní yachatam ||

«Erhaltet (uns) darum eure Freundschaft oder Bundesgenossenschaft, eure Barmherzigkeit, Indra und Varuṇa» (G), «Because there is companionship with you two or since there is friendship, extend compassion (to us), o Indra and Varuṇa» (J-B).

c. La racine *krī-* «acheter» acquiert avec le préverbe *nís* une signification précise qui se rapproche de celle de *nir-áva-day-* «apaiser X en lui offrant une part», discuté plus haut dans l'introduction à PS 3.30. Il s'agit de détourner la violence des animaux qui seront tués, ou de Paśupati leur maître, en les apaisant avec une récompense qui est le *yajñíyam bhāgám* «une part du sacrifice» dans les parallèles, et une place au ciel dans la PS. Il y a ellipse de «*[svargáṁ lokám]*» ici, syntagme très commun en védique. Voir aussi ṚV 9.71.6 *ásvo ná devāñ ápy eti yajñíyaḥ* «like a horse the (god) worthy of sacrifice joins the gods» (voir SCHMIDT [H.-P.] 1973, p.12). Selon l'interprétation de H.-P. SCHMIDT, la comparaison fait référence au cheval victime du sacrifice; «se joindre aux dieux» est un euphémisme pour «mourir».

d. La formule *rāyás póṣa-* «la floraison de la richesse» est fréquemment attestée: ṚV 11×, ŚS 16×, PS 10×.

3.32.3. ŚS 2.34.2; KS 30.8; TS 3.1.4.2; MānŚS 1.8.3.3

pramuñcanto bhuvanasya gopā	(10 ^T)
gātūm devā yajamānāya dhatta	(11)
upākṛtaim +śasamānam yad asthāt	(11)
priyam devānam apy etu pāthaḥ	(11)

Ô gardiens du monde, relâchant [l'animal],

Ô dieux, disposez la voie pour le sacrifiant!

Ce qui a été amené ici, qui se tenait debout, coopératif,
que cela entre dans l'enclos propre aux dieux.

O guardians of the world, releasing [us from our offenses],

O gods, set up the way for the sacrificer.

What was standing up, brought here, cooperative,
let it go into the gods' own paddock.

bhuvanasya] **Ek1 Ek2 J13 K**, bhūvanasya **Ku1 V/123 V/153** dhatta] **Or**, dhattaḥ **K** ||
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, || **J13, om. K** upākṛtaim] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**,
yokṛtaim **J13** +śasamānam (Bh.)] śasamānam **Or**, śisumānam **K** yad] **Or**, yaj **K** asthāt]
Or, asthār **K** etu] **Or**, eti **K** pāthaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, pāthā **J13** ||
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, om. J13 K

ŚS 2.34.2

pramuñcānto bhūvanasya réto gātūm dhatta yajamānāya devāḥ |
upākṛtaim śasamānam yad āsthāt priyam devānam apy etu pāthaḥ ||

«Do ye, releasing the seed of being, assign progress to the sacrificer, O gods; what hath stood, brought hither, strenuous, let it go upon the dear path of the gods.»

a. La PS a *gopāḥ* à la place du *rétas* des parallèles. La formule de fin de *pāda bhúvanasya gopá-* est attestée, généralement au pluriel comme ici, 13× dans la PS et 5× dans la ŚS. L’expression désigne les dieux en tant que gardiens du monde. Le syntagme *bhúvanasya rétas* est moins fréquent, ayant une autre occurrence en RV 1.164.36/PS 16.69.5a/ŚS 9.10.17a, hors des parallèles du YV. La lecture de la PS laisse le participe *pramuñcantaḥ* sans objet, mais un autre passage éclaire le sens et corrobore l’authenticité de *gopāḥ*:

PS 5.28.1ab

*pramucyamānaṁ bhuvanasya *gopaḥ paśuṁ no atra prati bhāgam etu |

«Let the shepherd of the world move here towards our released (sacrificial) animal as a share» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002a, p.95).

Comme l’explique LUBOTSKY, le verbe *prá muc-* est le terme technique pour relâcher la victime (*paśú-*) du poteau sacrificiel avant de le tuer ailleurs. Probablement, le *pāda* d fait référence à l’enclos à l’écart où l’animal sera étouffé (voir JAMISON et WITZEL 1992, p.31, 39; HEESTERMAN 1962, p.19), mais le sublime sous les traits d’un enclos divin où ira l’animal après sa mort. Voir la discussion sur les modalités pour tuer la victime dans VOEGELI 2005, p.11-12.

c. Le participe parfait moyen *śaśamāná-* désigne dans le RV celui qui a fait des efforts pour accomplir le rite (voir KÜMMEL 2000a, p.515). Mais ici *śaśamāná-* qualifie la victime, pas l’officiant. Comment expliquer cet usage? La victime du sacrifice n’a guère donné son accord pour être tuée; encore moins ferait-elle un effort pour mener à bien le rite. Il s’agit d’une manière pour forcer l’idée de son accord, au moyen d’une manipulation verbale. L’épithète qui désigne l’officiant engagé est transférée sur un objet du rite dont la coopération est souhaitée.

d. Sur *pāthas*, voir SCHMIDT [H.-P.] 1973, dont les pages p.7-8 pour la traduction de *ápi-i-*.

3.32.4. ŚS 2.34.3; KS 30.8-9; MS 1.2.15, 3.9.7; TS 3.1.4.2e; ĀpŚS 7.15.6; MānŚS 1.8.3.3,23; VādhŚS 6.4.4.11

ye badhyamānam *anudīdhyanā	(10?)
anvaikṣanta manasā cakṣuṣā ca	(11)
agniṣ ṭān agre pra mumukta devaḥ	(11)
prajāpatiḥ prajayā samvidānaḥ	(11)

Ceux qui, dirigeant leur vision sur [l’animal] attaché,
[l’]ont regardé en esprit et avec les yeux,
puisse le dieu Agni les relâcher en tête,
Prajāpati en accord avec sa progéniture.

They who, having a vision of the tied-up [animal],
looked at [it] in [their] mind and with [their] eyes,
may god Agni release them first,
Prajāpati in agreement with his progeny.

badhyamānam] Or, badhyamānām K *anudīdhyānā] anudīdhyānām (Bh.) Or K
anvaikṣanta] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, anvaiyanta Ek2, niṣanta K cakṣuṣā ca]
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, cakṣāca Ji3, cakṣuṣā ca K mumukta] K, mumukta Or
devaḥ] Or, devāḥ K prajāyā] Or, prajābhis K saṁvidānaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153, saṁsvidānaḥ Ji3, saṁvidānām K ||] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, om. K

ŚS 2.34.3

yé badhyāmānam ānu dīdhyānā anvāikṣanta mānasā cākṣuṣā ca |
agniṣ ṭān āgre prā mumoktu devó viśvākarmā prajāyā saṁraraṇāḥ ||
«They who, giving attention to the one being bound, looked after [him] with mind and with eye
— let the divine Agni at first release them, he the all-working, in unison with progeny.»

a. Le participe parfait moyen *dīdhyāna-* de la racine *dhī-* «méditer» dérive d'un thème de parfait devenu thème de présent avec le préverbe *ānu* (voir KÜMMEL 2000a, p. 258). Ce participe est employé pour décrire l'expérience des experts rituels qui ont une vision révélatrice d'un aspect du rite, souvent avec le complément *mānasā* (voir KÖHLER 2016, p. 163; GONDA 1963, p. 206-207). GONDA cite l'exemple en RV 10.181.3: *tè 'vīndan mānasā dīdhyānā yājuḥ* et traduit, avec des remarques en parenthèse, «they, receiving (or perhaps, 'applying') visionary illumination with their 'thought', found the *yājuḥ* (sacrificial formula)». En RV 1.163.12ab, c'est le cheval de l'Áśvamedha qui est le sujet de cette expression: *ūpa prāgāc chāsanaṁ vājy ārvā devadrīcā mānasā dīdhyānaḥ*, que GONDA traduit par «he has approached the slaughtering, the courser rich in *vāja*, seeing (i.e. receiving supranormal insight or 'vision') with a mind that is turned toward the gods» et commente: «the animal may, it would appear to me, be credited also with the faculty of 'sight'». La victime a une vision de ce qui se passera et l'accepte, car elle comprend le but rituel.

On attendrait de voir le participe *badhyāmāna-* au nominatif pluriel comme *dīdhyāna-*, mais le texte tel qu'il est nous oblige à sous-entendre *paśúm* comme complément à l'accusatif. Il faut supposer alors que les victimes sont multiples, et que chacune regarde celle qui la précède avec une vision surnaturelle. Les exemples commentés par GONDA présentent le participe *dīdhyāna-* employé de manière intransitive, sans préverbe; le préverbe *ānu* dans notre strophe rend la construction avec un objet à l'accusatif possible, pour relier la vision surnaturelle à l'objet qui la provoque (sur cette fonction de *ānu*, voir KULIKOV 2012, p. 725 et 734). Dans la présente strophe, la double nature de la vision est explicite, ayant lieu aussi bien en esprit qu'au moyen des organes de perception physiques.

Les manuscrits ont introduit par erreur un *anusvāra* dans leur leçon *dīdhyānām* pour briser l'hiatus entre la terminaison de nominatif pluriel

-ā(h) et le *a-* du *pāda* suivant (sur ce phénomène, courant, voir Ved. Var. II, p.155). Voir LUBOTSKY 2002 (p.9) pour des exemples de l’ajout d’*anusvāra* en position finale dans le livre 5 de la PS.

c. La forme de troisième personne du singulier *mumukta* s’analyse soit comme un injonctif parfait soit comme un plus-que-parfait sans augment. Le plus-que-parfait est attesté deux fois dans le ṚV au duel actif *amumuktam* (KÜMMEL 2000a, p.382). L’injonctif est peut-être attesté au singulier actif *mumucas* dans le ṚV, mais la forme est discutable (KÜMMEL 2000a, p.381). La présente strophe présente *mumukta*, forme moyenne et non à l’actif comme dans ces parallèles; selon KÜMMEL (*ibid.*) le parfait de *muc-* n’est attesté au moyen qu’à l’indicatif et dans le participe. La lecture de **Or** *mumokta* est clairement influencée par l’impératif parfait actif *mumoktu* présent dans la version de la ŚS; cet impératif est attesté à la deuxième personne du duel *mumuktam* dans le ṚV et dans l’AV (ṚV 7.91.5; ṚV 10.161.1/PS 1.62.1/ŚS 3.11.1; ŚS 7.42.1 et 20.96.6; PS 6.11.7/ŚS 5.6.8; PS 1.109.1/ŚS 6.97.2). L’impératif est mieux attesté que l’injonctif, et *mumukta* peut effectivement être analysé comme une forme de deuxième personne du pluriel de l’impératif actif; mais cet impératif ne pourrait pas se contruire avec le sujet au nominatif singulier Agni. L’injonctif peut avoir un sens similaire à celui de l’impératif selon le contexte, donc je suppose que *mumukta* soit un injonctif plutôt qu’un plus-que-parfait.

d. Ce *pāda* diffère par rapport à celui de la ŚS mais s’accorde avec celui des parallèles du YV. Prajāpati, dieu créateur, dont la progéniture inclut les victimes animales, les accompagne dans leur mise à mort et se montre d’accord avec cette destruction.

3.32.5. seulement PS

yeṣāṁ prāṇā +anvabaddhnanta badvaṁ	(11)
gavāṁ paśūnām uta puruṣāṇām	(11)
indras tān (...)	

Ceux dont les souffles vitaux se sont laissé attacher à la suite par myriades,
les victimes, bovines et humaines,
puisse le dieu Indra les...

They whose life-breaths let themselves be tied up one after the other in myriads,
the victims, cows or humans,
may god Indra release them...

prāṇā] **Or**, prāṇo **K** +anvabaddhnanta (Bh.)] anvavaddhanta **Ek1 V/123**, anvavadvaṁta **Ek2 Ku1**, nvavadyanta **Ji3**, anvavaddhanta **V/153 [Vā]**, [anvavaddhanta **Ma Ja**], nabaddhnanti **K** badvaṁ] **Ek1 Ji3 V/123 V/153**, dvadv{·} **Ek2**, baddham **Ku1 K** puruṣāṇām] puṣāṇām **Or**, [{{pu}puruṣāṇām **Vā**], pauruṣāṇām **K**, (Bh. +puruṣāṇām) tān ||] tān || **Ek2 [Ja Ma]**, tān agre || **Ek1 Ku1**, indras tān agre pra mumokta devaḥ prajāpatiḥ prajāyā saṁsvidānaḥ || **Ji3**, tān a || **V/123**, tān agre pramu || **V/153**, tān **K**

a. La racine *bandh-* «attacher» s’emploie comme euphémisme de la mise à

mort de la victime qui est attachée au poteau. L'emploi du verbe au moyen, et pas au passif, sert peut-être de moyen pour impliquer le consentement des victimes qui «se laissent» attacher (et tuer).

Le terme *badva-* désigne un très grand nombre (le chiffre exact est discuté; voir PW s.v.). Il est peu attesté en védique; à part quelques occurrences en tant que nom propre dans le PB, il est attesté trois fois dans l'AB, où, comme dans la présente strophe, il désigne toujours une grande quantité d'animaux associés au rite (traductions de KEITH 1920, p.337-338):

AB 8.22.4

yābhir gobhir udamayam praiyamedhā ayājayan |
dve-dve sahasre badvānām ātreya madhyato 'dadāt ||

«Of the cows for which Udamaya; The Praiyamedhas aided in his sacrificing; Two thousands of the myriads (day by day); Ātreya gave at the middle (of the offering).»

AB 8.23.3-4

hiraṇyena pārivṛtān kṛṣṇān chukladato mṛgān |
maṣṇāre bharato 'dadāc chatam badvāni sapta ca || 3 ||
bharatasyaīṣa dauṣṇanter agniḥ sācīguṇe citaḥ |
yasmin sahasram brāhmaṇā badvaśo gā vibhejire || 4 ||

«3. Covered with golden trappings; Beasts black with white tusks; At Maṣṇāra Bharata gave; A hundred and seven myriads.»

4. This is the fire of Bharata Dauṣṇanti; Piled at Sācīguṇa; At which a thousand Brahmans; Divided cows in myriads.»

Il n'est pas clair s'il s'agit d'animaux offerts en récompense aux officiants ou des victimes immolées.

Le mot *badva-* est probablement aussi attesté en ŚS 13.4.45 (voir EWAia s.v.), où les manuscrits l'ont confondu avec *bāddha-* «attaché»; on observe la même confusion ici dans **Ku1** et **K**.

L'emploi du neutre singulier d'un terme qui désigne un grand chiffre est courant dans la PS; les souffles sont comptés de manière similaire en PS 4.23.5ab par exemple: ⁺*asmīn maṇāv ekaśataṁ vīryāṇi sahasraṁ prāṇā asmīn aśṛte* «Dans cette amulette [sont] cent-et-un virilités; mille souffles vitaux dans celle-ci, imbattable». Dans la présente strophe, on peut hésiter entre deux possibilités de traduction: soit «ceux dont la myriade de souffles vitaux...» soit «souffles vitaux par myriades». L'expression «par myriades» est également rendue par l'adverbe *badvaśas* attesté en AB 8.23.4, cité plus haut. Je choisis de traduire «par myriades» surtout pour imiter la position emphatique de *badvam* en fin de *pāda*.

b. S'il est vrai que *utā* peut coordonner trois éléments (voir KLEIN 1985 II, p.328), il convient ici de comprendre *gavām* et *puruṣānām* en apposition à *paśūnām*. Un hymne à Rudra définit cinq sous-types de *paśū-* en tant que terme général désignant la victime animale: ŚS 11.2.9cd (PS 16.104.9cd) *tāvemé pāñca paśāvo vibhaktā gāvo āśvāḥ puruṣā ajāvāyaḥ* «thine are shared out these five

creatures—cows, horses, men, sheep and goats».

La leçon retenue *puruṣāṅām* correspond à la leçon quasi unanime d’Or. Il n’y a pas de raison à préférer le dérivé suggéré par **K** *pauruṣa-* «ayant trait aux humains, humain» au terme simple *puruṣa-* «le humain» quand l’autre terme au génitif pluriel, *gavām*, n’est pas non plus un dérivé d’appartenance. On rencontre la même paire, humains et bovins, en ŚS 8.7.15c (PS 16.13.5c): *gāvāṁ yakṣmaḥ puruṣāṅām* «la maladie *yakṣma* des vaches et des humains»; comme en ŚS 4.9.2ab (PS 8.3.3ab) *paripāṇām puruṣāṅām paripāṇām gāvāṁ asi* «Tu es la protection des humains, la protection des vaches». BHATTACHARYA présente la correction ⁺*pūruṣānām*, mais les manuscrits sont en faveur d’une voyelle brève au début. Les deux variantes sont attestées (voir EWAia sous *pūruṣa-* [*pūruṣa-*]), mais en fait l’AV préfère *pūruṣa-* à *pūruṣa-* (PS 155× contre 53×, ŚS 116× contre 28×).

3.32.6. ŚS 2.34.4; KS 30.8a et 9; TS 3.1.4.2f; TĀ 3.11.12a; MānŚS 1.8.3.3a; VādhŚS 6.4.4.11

ya āraṇyāḥ paśavo viśvarūpā	(11)
ye viśvarūpā utai _c karūpāḥ	(11)
vāyuṣ ṭān agre pra mumukta devaḥ	(11)
prajāpatiḥ prajāyā saṁvidānaḥ	(11)

Les animaux sauvages qui ont toutes les formes,
ceux qui ont toutes les formes et aussi ceux qui ont une seule forme,
puisse le dieu Vāyu les relâcher d’abord,
Prajāpati en accord avec sa progéniture.

The wild animals of all shapes,
those of all shapes and those with only one shape,
may god Vāyu release them first,
Prajāpati in agreement with his progeny.

ya] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, ye Ji3 āraṇyāḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, āraṇyā Ji3, āraṇyaḥ K viśvarūpā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, mṛviśvarupā Ji3, viśvarūpā K ye viśvarūpā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, ye viśvarupāḥ Ji3, om. K atai_ckarūpāḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, utai_ckarupāḥ Ji3, uta ye kūrūpāḥ K || Or, om. K ṭān] Or, ṭvān K mumukta] K, mumokta Or prajāpatiḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, prajāpati Ji3 prajāyā] Or, prajābhis K saṁvidānaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, saṁsvidānaḥ Ji3, saṁvidānāṁ K || Or, om. K

ŚS 2.34.4

yé grāmyāḥ paśavo viśvarūpā vīrūpāḥ sānto bahudhāi_ckarūpāḥ |
vāyuṣ ṭān agre prā mumoktu devaḥ prajāpatiḥ prajāyā saṁraraṇāḥ ||

«The cattle that are of the village, all-formed, being of various forms manifoldly of one form —
let the divine Vāyu at first release them, Prajāpati, in unison with progeny.»

L’idée de la diversité est exprimée de manière similaire en PS 19.51.6ab, à propos d’herbes médicinales: *yā ekarūpā viśvarūpāḥ sarūpā yāsām agnir ūdho*

vo janma veda «Celles qui ont une seule forme, celles qui ont toutes les formes, celles avec une (belle) forme; de vous qui êtes ainsi, Agni connaît votre mamelle, votre lieu de naissance». En ŚS 12.3, hymne funéraire, il est question dans une strophe de la diversité des *paśú-*, victimes animales:

ŚS 12.3.21 (PS 17.52.1)

pṛthag rūpāni bahudhā paśūnām ékarūpo bhavasi sám sámṛddhyā |
etām tvācam lóhinīm tām nudasva grāvā śumbhāti malagá iva vástrā ||

«Manifoldly separate [are] the forms of cattle; thou becomest oneformed together with success; that red skin—that thrust thou [away]; the pressing-stone shall cleanse like a fuller the garments.»

Au début de cet hymne, il s’agit clairement de funérailles humaines, mais à partir de cette strophe, il s’agit plutôt de détourner la mauvaise énergie des ingrédients du sacrifice, les outils, les substances offertes dans le feu, etc. Leur colère semble provenir soit du fait d’être associé à la destruction, soit du fait de leur propre destruction. La PS en fait un hymne séparé qui commence par cette strophe. La personne adressée est le cadavre (du mort ? ou de la victime du sacrifice ?). L’épithète *ékarūpa-* décrit l’animal qui, précédemment composé de diverses parties et/ou appartenant à l’une parmi la grande variété d’espèces dans le monde, est réduit à une masse sanglante, aux cendres dans le feu. Mais cette destruction est décrite de manière euphémistique: c’est une dissolution qui n’est que temporaire, car la victime retrouvera son corps et sa vie au ciel. Les épithètes *ékarūpa-* et *viśvárūpa-* pourraient faire référence aux états transitoires de la victime intacte, ensuite dépecée, puis à nouveau intacte. Sous cet angle, *viśvárūpa-* décrit l’animal vivant, *ékarūpa-* l’animal mort.

a. Voir aussi ŚS 3.10.6cd (contexte rituel): *yé grāmyāḥ paśavo viśvárūpās téśānī saptānānī máyi rántir astu* «The cattle of the village that are of all forms—of those seven let the willing stay be with me». La présente strophe remplace *grāmyāḥ* «animaux domestiques» par *āraṇyāḥ* «animaux sauvages».

3.32.7. ŚS 2.34.5; TS 3.1.4.1c; KauśS 44.15; MānŚS 1.8.3.3b; VādhŚS 6.4.4.11

prajānantaḥ prati gr̥hṇantu devāḥ (11)
prāṇam aṅgebhyas par̥yācarantam | (11)
dyām gacha prati tiṣṭhāḥ śarīraiḥ (10^T)
suvargam yāhi pathibhiḥ śivebhiḥ || 7 || 32 || (11)

Que les dieux, prévoyants, accueillent
le souffle vital qui arrive depuis les membres.
Va au ciel! Tu te redresseras avec [tes] membres.
Va en char vers les cieus par des chemins favorables!
Fore-knowing, may the gods receive
the life-breath coming from the limbs.

Go to heaven! You will stand up again with [your] limbs.
Drive to heaven along favorable paths!

prajānantaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, prajānanta **Ji3** gr̥hṇantu] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, gr̥hṇantu **Ji3** devāḥ] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, devā **Ek2** paryācarantam] paryācarantaḥ **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, sparyācarantaḥ **Ku1**, [pa{rjā}{ryā}riyācarantaḥ **Vā**], paryācarantā **K** || **Or, om. K** dyāni] **Or**, bhyāni **K** gacha] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 K**, gacchaḥ **Ek2**, gaccha **V/153** tiṣṭhāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, tiṣṭhāḥ **Ji3**, tiṣṭhā **K** śarīraiḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, śarīraiḥ **Ji3** yāhi] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, jāhi **Ji3** [VA] || 7 || 32 || || 7 || 32 || **Ek1 Ek2 Ku1**, || 32 || 7 || **Ji3 V/123**, || 7 || 32 || || **V/153**, z 2 z **K**

ŚS 2.34.5

prajānantaḥ prāti gr̥hṇantu pūrve prāṇām āṅgebhyaḥ páry ācarantam |
dívam gacha prāti tiṣṭhā śarīraiḥ svargām yāhi pathibhir devayānaiḥ ||

«Foreknowing, let them first receive the breath coming to [them] forth from the limbs. Go to heaven; stand firm with thy bodies; go to paradise by god-traveled roads.»

a. Les dieux forment le sujet au pluriel du premier hémistiche dans la PS, alors que dans la ŚS ce sont probablement les victimes. Dans la PS, d’abord il est question des dieux qui accueillent l’essence vivante de la victime qui monte avec la fumée, et ensuite on s’adresse à cette même victime.

b. MānŚS lit *āṅgebhya* ’*dhi niścarantam* «qui sort des membres».

c. Ici une syllabe manque; on ne peut pas la rétablir en lisant **d_iyām* en deux syllabes, car cette forme n’est jamais disyllabique dans le RV (GRASSMANN sous *dív-*).

La formule de fin de *pāda prāti tiṣṭhā śarīraiḥ* est attesté en RV 10.16.3d/ŚS 18.2.7d/PS 18.63.10e, dans un hymne funéraire à Agni brûleur de cadavres. C’est le cadavre lui-même interpellé par les impératifs dans ce passage (voir l’introduction à RV 10.16 dans J-B, p.1395). **Or** a réinterprété l’impératif présent actif *tiṣṭhā* comme subjonctif présent actif par l’ajout du *visarga*. Le *visarga* ajouté à *gaccha* en **Ek2** constitue une erreur du même genre.

3.33. À AGNI SOUVERAIN, EN ALLUMANT LE FEU

Cet hymne a des parallèles en ŚS 2.6, 7.82 et 7.84, outre les nombreux parallèles en dehors de l'AV. L'emploi rituel est varié: KauśS 59.15 prescrit la récitation de ŚS 2.6 et 7.82 (ou les strophes correspondantes ici) ensemble dans un rite pour quelqu'un qui «désire le succès» (*saripatkāmaḥ*). Ces deux hymnes sont combinés dans le présent hymne ainsi que dans les textes du YV. KauśS 102.4 emploie ŚS 2.6 dans une *prāyaścitti* lors d'une «mauvaise année» (*samā dāruṇā*). Dans le VaitS, l'hymne est récité dans le cadre d'un sacrifice animal lors d'un *sattra*:

VaitS 28.3-4

phālgunyām sattre pausyāṁ tadguṇānurodhāt prājāpatye paśau samidhyamānavatīm
anu samās tvāgna iti japati

«Am Phālguna-Vollmond bei einem Sattra oder am Pauṣa-Vollmond, mit Rücksicht auf die Beschaffenheit derselben flüstert er (der Brahman) bei dem für Prajāpati (an diesem Tage) zu verrichtenden Tier (d. h. Bockopfer) nach der das Wort: „entflammt“ enthaltenden (Sāmidhenī-Strophe, das Lied): „die Sommer dich, o Agni“» (CALAND 1910, p. 79).

De même, le Yajurveda l'emploie lors du sacrifice de cinq animaux³⁸¹ dans un rite visant la prospérité et l'accès au ciel. La seule référence explicite à un geste rituel dans le contenu de l'hymne même est fournie par l'impératif *idhyasva* «sois allumé» au *pāda* 2a; l'allumage du feu est alors visé de manière concrète.

L'hymne s'adresse à Agni, dieu et feu allumé, garant du pouvoir royal et symbole du roi. Le vocatif *agne* «Ô Agni» est souvent répété, mais les mêmes phrases pourraient presque toujours être adressées à un roi. Certaines phrases sont de fait attestées ailleurs à propos d'un chef humain (par exemple le *pāda* 5c, qui correspond à PS 3.1.4c). Pour la connexion entre Agni, le soleil, et le roi, voir le commentaire à PS 3.1.1a.

Résumé (1) Éloge d'Agni solaire lié au passage du temps. (2) Référence à l'allumage du feu, avec des souhaits de bien-être pour les officiants qui connaissent les formules, opposés aux officiants ignorants. (3) Agni est élu et loué comme un roi. (4) Dans le contexte de la compétition avec d'autres pour obtenir la faveur du dieu Agni, on souhaite renforcer le pouvoir de notre feu particulier et de l'officiant qui s'en occupe. (5) On exhorte Agni à jouer activement son rôle de roi faiseur d'alliances, toujours au milieu de la compétition avec des groupes rivaux. (6) On exhorte Agni à nous sauver du mal et à nous donner la richesse. (7) Agni Jātavedas, symbole du roi, est exhorté à éloigner la maladie et la malveillance dans la communauté.

Métrique Les strophes 1, 2 et 5 sont en *triṣṭubh*, mais 3, 4 et 7 sont un mélange de lignes de *triṣṭubh* et de *jagatī*. La strophe 6 présente deux lignes de *anuṣṭubh* suivies de deux de *triṣṭubh*.

³⁸¹ TS 4.1.7 et TS 5.1.8; de même dans VS, KS, MS, ŚB etc. Voir KEITH 1914, p. 298, note 4.

3.33.1. ŚS 2.6.1; KS 18.16, 22.1; MS 2.12.5, 3.4.6; TS 4.1.7.1, 5.1.8.5; VS 27.1; ŚB 6.2.1.25-26; KauśS 59.15, 102.4; VaitS 28.4; ĀpŚS 16.7.2; KātyŚS 16.1.11; MānŚS 6.1.3.3(5), 6.2.2.15

samās tvāgna ṛtavo vardhayantu	(11)
samvatsara ṛṣayo yāni satyā	(11)
sam dyumnena +dīdihī rocanena	(11)
viśvā ā bhāhi pradīśāś cātasraḥ	(11)

Que les demi-années, Ô Agni, que les saisons te fassent croître,
l'année complète, les sages, les choses qui sont réelles.
Éclaire avec l'éclat du jour, la splendeur,
illumine toutes les quatre directions!

Let the half-years, O Agni, let the seasons make you grow,
the full year, the sages, the things which are real.
Illuminate with daylight, with splendour,
brighten all the four directions!

samās] Or, mamās K ṛtavo] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, ṛtavo Ek1, ṛtvo K yāni] Or,
yānu K satyā] Or, sakhyā K +dīdihī (Bh.)] didihī Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, didihī
Ku1, dīdihī K bhāhi] Or [bhāhī Vā], bhābhiḥ K cātasraḥ] Ji3 Ku1 V/123 V/153 K,
cata{·}ḥ Ek1, cāśraḥ Ek2 ||] Or, | K

ŚS 2.6.1

sāmās tvāgna ṛtavo vardhayantu samvatsarā ṛṣayo yāni satyā |
sām divyēna didihī rocanēna viśvā ā bhāhi pradīśāś cātasraḥ ||

«Let the summers, O Agni, the seasons, increase thee, the years, the seers, what things are true;
shine thou with the heavenly bright space; illuminate all the four directions.»

a. On peut hésiter sur la traduction de *sāmā-* (EWAia s.v. «Jahr, Halbjahr, Jahreszeit»): CALAND traduit dans VaitS 28.4 «die Sommer» (1910, p. 79) et dans ĀpŚS 16.7.2 «die Jahre» (1928, p. 16). KEITH (1914, p. 298) traduit en TS 4.1.7.1 «the half-years», comme le fait aussi GRIFFITH (1899, p. 235) en VS 27.1; EGGELING (1894, p. 168) traduit «months» en ŚB 6.2.1.25, citant les commentaires de Mahīdhara et de Sāyaṇa. Sāyaṇa explique que le terme signifie «an» mais doit être compris ici comme «mois». Si la progression «mois, saison, année» serait satisfaisante, un autre passage montre que le terme ne peut pas signifier «mois», car il est opposé au terme habituel désignant le mois, *mās-*: PS 15.14.2c *samāḥ samvatsarān māsas* «the half years, the full years, the months» (LELLI 2015, p. 164)/ŚS 3.10.9c/ŚS 11.6.17c «the summers, the years, the months» (WHITNEY traduit de la même manière les deux passages de la ŚS). Je choisis la traduction «demi-année» suivant LELLI et KEITH, pour distinguer le terme de *samvatsarā-*.

c. Le RV atteste deux impératifs à la deuxième personne du singulier de *dī-* «briller, éclairer», *dīdihī* et *didihī*, mais la PS ainsi que la ŚS n'attestent que le premier. Je choisis ici (et dans la strophe 3) *dīdihī*, dont K conserve la

voyelle longue. De toute façon, les manuscrits **Or** distinguent à peine les *-i*-longs et brèfs et confondent régulièrement la longueur de cette voyelle.

La PS est seule à lire *dyumnena* ici; tous les parallèles lisent *divyéna*, adjectif modifiant *rocanéna*. L'emploi du terme *dyumná-*, fait sur *dyú-/dív-* «ciel» (EWAia s.v.), est plus riche de sens, venant après la liste de mesures du temps qui occupent le premier hémistiche. Ce terme, selon BODEWITZ (1974), désigne l'apparition de la lumière du jour qui fait qu'on peut distinguer les choses, et en particulier la différence entre jour et nuit, et donc le passage des jours. L'idée même du temps dépend de cette lumière. Ici Agni est clairement conçu sous sa forme solaire. L'expression *dyumnena dādhī* constitue une figure étymologique.

3.33.2. ŚS 2.6.2; KS 18.16; MS 2.12.5; TS 4.1.7.1; VS 27.2

sam cedhyasvāgne pra ca bodhayainam	(11)
uc ca tiṣṭha mahate saubhagāya	(11)
mā te ⁺ riṣann upasattāro atra	(11)
brāhmaṇās te yaśasaḥ santu mānye	(11)

Et sois allumé, Ô Agni, et éveille celui-ci,
et mets-toi debout en vue de la grande bonne fortune!
Puissent ceux qui s'occupent ici de toi ne pas être blessés,
que ceux qui connaissent tes formules soient glorieux, non point les autres.

Both be kindled, O Agni, and awaken this [man],
and stand up for great good-fortune.
May those attending to you here not be hurt,
let those who know your prayers be glorious, not the others.

sam cedhyasvāgne] V/153, sam cedhyasvāgne Ek1 Ji3 V/123, sa cadha{·}svāgne Ek2, [sañcadhyasvāgne > sādhyatsvāgne Ma Vā], sam ceddyasvāgne K pra ca bodhayainam] Or, pratibodhayenam K uc ca] Ek2 V/123, uc ci Ek1, usuc ca Ji3, uc ya Ku1 V/153, uś ca K ⁺riṣann (Bh.)] rṣam Ek1, rṣam Ek2 Ku1 V/123 V/153, rṣan Ji3, riṣam K upasattāro] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, ūpasattāro Ek2, upasattā K atra] Ek2 Ji3 V/153, 'tra Ek1 Ku1 V/123 [Ma], te agne K brāhmaṇās] Or, vrahmaṇās K santu] Ek1 Ek2 Ku1 Ji3 V/153 K, santi V/123 mānye] Or, pānye K

ŚS 2.6.2

sām cedhyāsvāgne prā ca vardhayemām uc ca tiṣṭha mahatē sāubhagāya |
mā te riṣann upasattāro agne brahmāṇās te yaśasaḥ santu mānyé ||
«Both do thou become kindled, Agni, and do thou increase this man, and arise unto great good fortune; let not thine attendants be harmed, O Agni; be thy worshipers glorious, not others.»

b. Ce *pāda* est presque identique à celui de PS 3.20.2d (ŚS 3.12.2d): *uc chrayasva mahate saubhagāya* «érige-toi en vue de la grande bonne fortune!». Par contre, on ne s'adresse pas à Agni ici, mais à la maison.

c. De même, ce *pāda* est identique à ŚS 3.12.6c, qui lui appartient à un hymne pour la sécurité et la prospérité de la maison. Il est aussi identique à PS 20.23.3c, qui appartient à un hymne à Vāstoṣpati, « maître/protecteur de la maison ».

3.33.3. ŚS 2.6.3; KS 18.16; MS 2.12.5; TS 4.1.7.1; VS 27.3; VaitS 28.10

t _u vām agne vṛṇate brāhmaṇā ime	(12)
śivo agne prataraṇo na edhi	(11)
sapatnahāgne abhimātijid bhava	(12)
s _u ve kṣaye dīdih _i y aprayuchan	(11)

C'est toi, ô Agni, que ces brahmanes choisissent.
Favorable, ô Agni, sois celui qui nous fais traverser [une durée de vie complète].
Tueur des rivaux, deviens le conquérant des adversaires!
Dans ta propre demeure, éclaire sans t'éloigner!
It's you, O Agni, whom these Brahmins choose.
Be beneficent, O Agni, the one who takes us across [a full life-time].
Rival-killer, O Agni, become the adversary-conqueror!
Shine in your own dwelling-place, never leaving.

vṛṇate] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, vṛṇute **Ek2 [Vā] K** brāhmaṇā] **Or**, vrahmaṇā **K**
agne] **Ji3**, 'gne **Ek1 Ku1 V/123 V/153**, gne **Ek2**, gre **K** prataraṇo] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**
V/153, prataṛaṇo **Ji3**, prabhṛṇo **K** na edhi] **Or**, nedihi **K** sapatnahāgne] **Or**, sapattrāgre
K abhimātijid] **Ku1 V/123 V/153**, abhimātijim **Ek1**, abhimātiji **Ek2**, abhimātiyid **Ji3**,
abhimābhicadu **K** bhava] **Or**, bhavaḥ **K** kṣaye] kṣiye **Or**, kṣa **K** dīdihy] **K**, di{·}hy
Ek1, didihiy **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153** aprayuchan] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123**, aprayucchan
Ku1 V/153, aprayūchan **K**

ŚS 2.6.3

tvām agne vṛṇate brāhmaṇā ime śivo agne saivāraṇe bhavā naḥ |
sapatnahāgne abhimātijid bhava své gāye jāgṛhy aprayuchan ||
«Thee, O Agni, do these Brahmins choose; be propitious to us, O Agni, in the [sacrificial]
enclosure; rival-slayer, Agni, conqueror of hostile plotters, be thou; watch unremitting over thine
own household.»

a. Agni est décrit comme un roi dans cette strophe. Les prêtres le choisissent pour le rite comme les clans choisissent un chef pour les unir, processus dans lequel le feu en tant qu'Agni Vaiśvānara joue un rôle symbolique et rituel (voir plus haut le commentaire à 3.12.3b, ainsi que PROFERES 2007, p.46-49). Agni et le roi sont tous deux régulièrement identifiés au soleil, et par ce biais peuvent s'identifier l'un à l'autre. L'expression *agnīm hótāram* fournit souvent l'objet du verbe *vṛ-* «choisir» à la troisième personne du pluriel (*vṛṇāte/vṛṇate*) dans le ṚV (voir GRASSMANN s.v.), mais l'AV n'en a que deux occurrences, ici et en ŚS 18.1.21cd, cette dernière étant elle-même une reprise:

ṚV 10.11.4cd

yādī víšo vṛṇáte dasmám āryā agnīm hótāram ádha dhír ajāyata ||

«Sooft die arischen Stämme den Meister Agni zum Hotṛ wählen, entstand auch das andächtige Lied» (G), «when the Ārya clans choose wondrous Agni as their Hotar. And so was his insight born» (J-B).

b. L'expression *na edhi* «sois pour nous», toujours en fin de *pāda*, attesté deux fois dans le ṚV (4.1.5d et 7.54.2a, précédé de *pratāraṇaḥ*) et cinq fois dans la PS (ici, 7.6.8c, 7.6.10b, 19.22.13d, 19.44.22c), est en revanche totalement absente de la ŚS.

b. Il faut sous-entendre *āyus-* «durée de vie complète», au génitif avec *pratāraṇa-* : on peut comparer ŚS 19.44.1/PS 15.3.1 *āyuso 'si pratāraṇam* ainsi que le composé *āyuspratāraṇa-* en ŚS 4.10.4/PS 4.25.6. Il s'agit d'un emploi nominal de la formule *āyus prá-tr-*, attestée depuis le ṚV. Sur l'interprétation de cette formule qui est souvent traduite à tort «prolonger la durée de vie», voir GEIB 1975, ainsi que les remarques de LELLI (2015, p. 74) à propos de PS 15.3.1, où il traduit «You are one who enables to reach longevity».

d. Sur *aprayucchan*, voir plus haut le commentaire à PS 3.13.1d.

3.33.4. ŚS 7.82.3; KS 18.16; MS 2.12.5; TS 4.1.7.2; VS 27.4

ihāvāgne adhi dhārayā rayīm	(12 ^T)
mā tvā dabhan pūrvacittā nikāriṇaḥ	(12)
kṣatram agne suyamam astu tubhyam	(11)
upasattā vardhatām te *aniṣṭṛtaḥ	(12)

Ici même, ô Agni, affermis la richesse!

Puissent ne pas te tromper les détracteurs qui ont pensé [à toi] avant [nous].

Que la souveraineté, ô Agni, soit facile à contrôler pour toi.

Que celui qui s'occupe de toi s'agrandisse, impossible à terrasser.

Just here, O Agni, maintain wealth!

May not the detractors, anticipating [us], trick you.

O Agni, let dominion be easy to handle for you.

Let your attendant grow great, indomitable.

adhi] **Ek2 Ku1 K**, dhi **Ek1 Ji3 V/123 [Ma]**, 'dhi **V/153 [Ja]** dabhan] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, dabhana **Ek2 [Ja]**, dabham **K** pūrvacittā] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, pūrvacittā **Ji3** nikāriṇaḥ] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, nikāriṇaḥ **V/123** suyamam] **V/153**, sūyam **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, svena sam yam **Ji3**, sūyamam **K** tubhyam] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, dvubhyam **Ji3** upasattā] **Or**, utasattra **K** vardhatām] **V/153 K**, vardhatām **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, varddhattā ○ at **Ji3** *aniṣṭṛtaḥ (Bh.)] aniṣṭitaḥ **Ek1 Ku1**, aniṣṭhitaḥ **Ek2 Ji3 V/123 V/153 [Ja]**, niṣṭṛtaḥ **K**

ŚS 7.82.3

ihāvāgne ádhy dhārayā rayīm mā tvā ní kran pūrvacittā nikāriṇaḥ |

kṣatréṇāgne suyāmam astu túbhyam upasattā vardhatām te ániṣṭṛtaḥ ||

« Just here, O Agni, do thou maintain wealth; let not the downputters, with previous intents, put thee down; by dominion, O Agni, be it of easy control for thee; let thine attendant increase, not laid low. »

a. HENRY (1892, p.34) traduit cette strophe: « En ce lieu, ô Agni, affermis la richesse; qu'ils ne t'oppriment pas, ceux qui pour t'opprimer ont songé à toi avant nous: puisses-tu, ô Agni, avec la souveraineté, rencontrer la docilité! puisse ton adorateur grandir sans obstacle! ».

b. L'épithète *pūrvacitta-* n'est pas attesté dans le RV, et sa seule occurrence dans l'AV est dans cette strophe, commune aux deux Saṃhitā. On peut comparer le terme *pūrvacitti-*, attesté uniquement au datif, huit fois dans le RV et trois fois dans la ŚS (toutes les occurrences sont dans le livre 20; aucune n'est dans la PS). RENO (EVP I, p.23, note 2) remarque à propos du sens de *pūrvacitti-*: « Le mot vise le pouvoir de 'penser' (aux dieux) avant (les concurrents), donc également un terme d'essence compétitive »; ailleurs (EVP III, p.56), il glose le datif: « à la fois 'pour être le premier à penser (aux dieux)' et 'à être pensé (par eux) » ». Cette interprétation est déjà celle de Sāyaṇa, comme le note GELDNER dans ses notes à RV 1.112.1, avec référence à OLDENBERG. Les dieux sont le sujet ou l'objet de cette première pensée selon le contexte. Le datif *pūrvacittaye* est traduit par G en RV 1.112.1 « um ihrer zuerst zu gedenken », par J-B « to be first in their thought », mais par RENO (EVP XVI, p.8) « pour qu'(ils) pensent (à nous) en premier lieu ». Sur la base de l'abstrait *pūrvacitti-*, l'épithète *pūrvacitta-* a été créé, visant le contexte où les dieux sont l'objet de la pensée, avec le sens littéral « celui qui a la première pensée (*cittā-*) », c'est-à-dire « celui qui a pensé (aux dieux) en premier ». Il n'est pas nécessaire de qualifier ce terme de « difficult and probably erroneous » comme le fait WHITNEY dans les notes à sa traduction, en citant la variante *pūrvacitaḥ* de VS 27.4 et de TS 4.1.7; KEITH (1914, p.299) traduit l'occurrence dans la TS par « anticipating (us) ». MS 2.12.5 lit en revanche *pūrvacittau*. Une fois compris le sens de *pūrvacitta-* ici, la version de la PS avec *dabhan* est plus cohérente que celle de la ŚS, qui lit *nī kran*, car *dabhan* exprime l'idée que d'autres groupes rivaux pourraient essayer de « tromper » le dieu Agni en lui rendant le culte plus tôt que nous, pour le tenter de venir de leur côté, alors que le locuteur est le vrai fidèle.

c. L'instrumental *ksatréṇa* de la ŚS ne convient pas ici, comme l'a déjà noté WHITNEY. Il résulte de l'anticipation de la strophe suivante qui commence par ce mot. La lecture des VS, TS et MS correspond à celle de la PS.

d. Voir NARTEN 1965 sur la racine *str-* dont dérive le mot ⁺*aniṣṭṛtaḥ*. Ce mot, qui n'est pas attesté sans *a-* privatif, a une occurrence dans le RV (8.33.9a, épithète du fidèle qui attire le dieu par ses louanges) et trois occurrences dans la ŚS (la présente occurrence, plus deux dans le livre 20 qui ne sont que des répétitions du RV). Les deux occurrences dans la PS sont ici et dans la dernière strophe du présent hymne, et à chaque fois il n'y a aucun manuscrit Or qui conserve le *-ṛ-*. Par contre, K lit ici *niṣṭṛtaḥ* et dans la dernière strophe

aniṣṭato, montrant deux variétés différentes de confusion à partir de *aniṣṭṛtaḥ*. La variante de certains manuscrits **Or**, *aniṣṭitaḥ*, suggère un mot *niṣṭita-* qui n'est pas attesté, et qui se présente comme un prakṛtisme du **niṣṭṛta-* attendu. Les scribes qui ont écrit *a-niṣṭhitaḥ* «non sorti, non émergé» ont peut-être songé à la racine *sthā-*. Le terme *niṣṭhita-* est attesté une fois en RV 1.182.7a où il qualifie un arbre surgi d'un fleuve; il ne convient pas ici.

3.33.5. ŚS 2.6.4; KS 18.16; MS 2.12.5; TS 4.1.7.2e; VS 27.5. c: PS 3.1.4c, PS 20.10.4c; ŚS 3.8.2c

kṣatreṇāgne s _u vena saṁ rabhasva	(11)
mitreṇāgne mitradheyam yatasva	(11)
sajātānām madhyameṣṭheyam *aśyā	(11)
rājñām agne vihavyo +dīdhīha	(11)

Ô Agni, saisis-toi pleinement de ta propre souveraineté!

Ô Agni, rivalise avec Mitra en matière d'alliances!

Puisses-tu atteindre la position centrale parmi tes confrères.

Ô Agni, objet des invocations rivales des rois, éclaire ici!

O Agni, take complete hold of your own dominion!

O Agni, vie with Mitra in alliance-making!

May you reach a central position among your kinsmen.

O Agni, shine here as the object of kings' rival invocations!

kṣatreṇāgne] **Or**, kṣettraṇāgne **K** svena] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, śvena **Ji3**, mbena **K** mitradheyam] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, mitraddhedhiyam **Ji3** yatasva] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, yadasva **Ek2**, vacasva **K** madhyameṣṭheyam] **Ek2 Ku1 V/123 V/153**, madhyapeṣṭheyam **Ek1**, madhyameṣṭheyah **Ji3**, madhyameṣṭheham **K** *aśyā] asyā (Bh.) **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, om. **Ji3** +dīdhīha (Bh.)] didihaha **Ek1**, didihīha **Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, didihīha **V/123**, didihya **K**

ŚS 2.6.4

kṣatreṇāgne svéna sām rabhasva mitreṇāgne mitradhá yatasva |
sajātānām madhyameṣṭhā rājñām agne vihavyo dīdhīhá ||

«Take hold of thine own dominion, Agni; with [thy] friend, Agni, strive in friendly wise; [as one] of midmost station among [his] fellows, [as one] to be severally invoked of kings, Agni, shine thou here.»

a. Ce premier hémistiche présente une structure rimante: «...treṇāgne... asva, ...treṇāgne... asva». Pour l'expression *sām-rabh-* plus l'instrumental, voir les multiples exemples en RV 1.53.4-5.

b. L'emploi de la racine *yat-* ici est à mi-chemin entre le sens védique «rivaliser avec» (plus l'instrumental) et le sens classique «s'efforcer pour obtenir X» (plus l'accusatif). Certaines occurrences dans le RV témoignent déjà de la construction plus courante en sanskrit classique (voir RENOU 1958, p. 44-46; voir aussi GRASSMANN sous *yat-*, sens 8). Le but est le plus souvent

exprimé par le locatif en védique, et le parallèle TS 4.1.7.2 présente le locatif *mitradhēye*. KEITH (1914, p. 299) traduit «vie with Mitra in friendlihood». La nuance compétitive de *yat-* est reprise par l'adjectif *vihāvya-* au *pāda* d.

Ni *mitradhā* de la ŚS ni *mitradhēya-* de la PS n'ont d'autres occurrences dans le ṚV ou dans l'AV, mais on peut comparer ṚV *mitrádhīta-* (10.100.4) et *mitrádhīti-* (1.120.9), les deux «lien d'amitié». WHITNEY comprend le terme *mitradhā* comme un adverbe, et le *padapāṭha* va dans ce sens parce qu'il ne rétablit pas le *visarga* du nominatif (qui serait en apposition à Agni). Mais Sāyaṇa l'explique effectivement comme une épithète d'Agni, en glosant par *mitrāṇām poṣakaḥ* «qui fait prospérer les amitiés». Quant à *mitradhēya-*, outre son attestation dans la TS citée dans le commentaire au *pāda* b, il est attesté deux fois dans le TB: TB 3.1.2.1a *mitradhēyaṃ no astu* «Let a covenant of friendship (with him) be ours» et TB 3.1.5.1 *mitró vá akāmayata, mitradhēyam eṣú lokésv abhījayeyam iti* «Mitra desired: “May I conquer the establishment of friendship in these worlds» (trad. DUMONT (1954, p. 211 et 219). Le ŚB a neuf occurrences, en 3.3.4.24 par exemple: *iti náma evāsmā etát karoti mitradhēyam evāinenaitát kurute* «Thereby he renders homage to it (the victim) and makes it a token of the covenant» (trad. EGGELING 1885, p. 83).

La ŚS présente deux noms-racines en composition, (*mitradhā* et *madhyameṣṭhā*), parallèlement aux deux composés basés sur des adjectifs verbaux d'obligation des mêmes racines dans la PS, *mitradheya-* et *madhyameṣṭheya-*.

c. Voir plus haut la discussion sur *madhyameṣṭheyam* + *aśyāḥ* sous PS 3.1.4.

d. Sur le concept des «invocations rivales», voir PROFERES 2007, p. 44-45. Le terme *vihāvya-* (ṚV+) n'a qu'une autre occurrence dans l'AV, en ŚS 7.5.4c, où il est substantivé commémoratif d'un type d'offrande. Le complément *rājñām* au génitif pluriel fournit le sujet de l'action de *vihāvya-*, mais en ṚV 2.18.7c il se construit avec l'adverbe valant locatif pluriel *purutrā* «dans maints lieux divers» et en ṚV 3.8.10c, il se construit avec un instrumental: *vāghádbhīr vā vihavé:* «Wettruf mit (anderen) Priestern» (G), «competing invocation by the cantors» (J-B).

3.33.6. ŚS 2.6.5, 3.12.5; KS 18.16; MS 2.12.5; TS 4.1.7.3, 3.5.1.2e; VS 27.6; VSK 29.6; HirGS 1.27.7

ati niho (')ti nirṛtīr	(8*)
aty arātīr ati dviṣaḥ	(8)
viśvā h ₂ y agne durityā tara tvam	(11)
athāsmabhyam sahavīram *rayim dāḥ	(11)

Au-delà des coups perçants, au-delà des destructions,
 au-delà des adversités, au-delà des haines,
 ô Agni, traverse donc toutes les mauvaises passes!
 Ensuite, puisses-tu nous donner la richesse accompagnée d'hommes de valeur.
 Beyond stabbings, beyond destructions,

beyond adversities, beyond hatreds,
so cross, O Agni, all difficult passes!
Then may you give us wealth with good men.

niho] Or, nuho K ti] Ek2 K, ati Ek1 Ku1 V/123, [a]ti V/153 nirṛtīr] Ek2 Ku1 V/123
K, nirṛtir Ek1 V/153 aty arātīr] Or, any atātīr K dviṣaḥ] Ek2 Ku1 V/153 K, dviṣaḥ
Ek1 V/123 [Ma] agne] Ek1 Ku1 V/123 V/153 K, agnā Ek2 tara] Ek1 Ek2 Ku1
V/153, tava V/123, cara K athāsmabhyain] Ek1 Ku1 V/123 V/153 K, athasmabhyain
Ek2 *rayin] rayin Or K

ŚS 2.6.5

āti nīho āti sṛdhó 'ty ācittīr āti dviṣaḥ |
vīsvā hy āgne duriṭā tāra tvām āthāsmābhyain sahāviraṁ rayin dāḥ ||
«Over enviers, over delinquents, over the thoughtless, over haters,—verily all difficult things, O
Agni, do thou cross; then mayest thou give us wealth accompanied with heroes.»

a. Ji3 omet cette strophe. Les textes parallèles lisent tous *sṛdhaḥ* comme dans la ŚS. Pour le nom racine *nīh-*, SCHINDLER (1972, p.31) suggère le sens «Durchbohrung» en l'associant avec ce qui pourrait en être une forme élargie en *-s-*, *nikṣ-* «perçage», terme fréquemment attesté dans l'AV (voir aussi EWAia sous *nīh-*).

Il est plutôt question d'abstrait dans le premier hémistiche que de noms d'agent, comme les comprend WHITNEY (mais la liste de la ŚS est effectivement ambiguë). Le mot *nirṛti-* ne peut pas être interprété autrement que comme un abstrait, et la qualification de l'ensemble de *duriṭā* «choses difficiles à traverser» suggère également qu'il s'agit d'un ensemble d'abstrait hostiles.

d. Voir le refrain de RV 10.47 *asmābhyain citrām vṛṣaṇam rayin dāḥ* «puisses-tu nous donner la richesse, éclatante et virile», répété aussi dans un grand nombre d'autres textes.

3.33.7. ŚS 7.84.1; KS 18.16; MS 2.12.5; TS 4.1.7.3; VS 27.7

anādhṛṣyo jātavedā *aniṣṭṛto	(12)
virād agne *kṣatrabhṛd dīdihīha	(11)
vīy amīvāḥ pramuñcan mānuṣebhyaḥ	(11)
śivebhir adya pari pāhi no gayaiḥ 7 33	(12)

Jātavedas, contre lequel on ne peut rien oser, impossible à terrasser,
[en tant que] roi suprême, ô Agni, toi qui portes la souveraineté, éclaire ici!
Rejetant de tous côtés les maladies loin des humains,
aujourd'hui, protège-nous tout autour avec une maisonnée bienveillante.

Jātavedas, who cannot be dared, indomitable,
as a wide-ruler, O Agni, carrying dominion, shine here!
Dispelling illnesses far away from humans,
today protect us all around with a benevolent household.

anādhṛṣyo] **K**, anādhṛṣyo **Or** *aniṣṭṛto (Bh.)] aniṣṭito **Ek1** [Ma], aniṣṭhito **Ek2** **Ku1** **V/123**
V/153 [Vā Ja], aniṣṭato **K** agne] **Or**, āgne **K** *kṣatrabhṛd] kṣatrabhir (Bh.) **Or**, kṣatrabhir
K dīdihīha] **Ek2**, didihīha **Ek1** **Ku1** **V/123** **V/153**, dīdihya **K** vy amīvāh] **Ek1** **Ek2** **Ji3**
V/123 **V/153**, vy amīvā **Ku1**, vi mīvā **K** pramuñcan] **Or**, pramuñcaṁ **K** mānuṣebhyaḥ]
Ek1 **Ek2** **Ji3** **V/123** **V/153**, vā{-}nuṣebhyaḥ **Ku1**, mānuṣebhyaś **K** adya] **Or**, abhya >
adya **K** pari] **Ek1** **Ji3** **Ku1** **V/123** **V/153** **K**, para **Ek2** gayaiḥ] **Ek1** **Ek2** **Ku1** **V/123**
V/153, gayai||ḥ **Ji3**, gayyaiḥ **K** || 7 || 33 || || || ṛ 7 || 33 || **Ek1** **Ek2** **Ku1**, || 33 || ṛ 7 || **Ji3**
V/123, || || ṛ 7 || 33 || || **V/153**, z 3 z **K**

ŚS 7.84.1

anādhṛṣyo jātāvedā āmartyo virāḍ agne kṣatrabhṛd didihīhā |
vīśvā āmīvāḥ pramuñcān mānuṣībhiḥ śivābhir adyā pári páhi no gáyam ||
«O Agni, shine thou here inassailable, Jātavedas, immortal, wideruling, bearing dominion; releasing
all diseases by humane, propitious [aids], do thou protect round about today our household.»

a. **Ji3** omet le premier hémistiche. Sur **aniṣṭṛto*, voir le commentaire à 4d.

b. La corruption du *kṣatrabhṛd* original résulte de la simplification du double *-d-* entre les mots, avec la prononciation de la voyelle *-ṛ-* en *-ir-*. On peut comparer, en PS 5.11.8d, *bhibhirhi* pour *bibhrhi*.

c. Comme le note WHITNEY, le texte de la PS, qui se rapproche de celui du YV, est plus compréhensible que celui de la ŚS.

d. Le terme *gáya-* n'est pas facile à traduire. Il provient d'une racine signifiant «vivre» (voir EWAia s.v. «Leben, lebendiger Besitz, Hab und Gut»). Pour le sens, THIEME (1938, p.61, note 1) note la continuité entre le sens primaire «vie» («Leben») et celui de «possession vivante» («lebendiger Besitz»), c'est-à-dire les «biens» que sont les hommes et le bétail. RENOU suggère le sens de «maison» dans les notes à sa traduction de RV 5.44.7c, qui appartient également à un hymne à Agni (EVP 4, p.71); RENOU propose ailleurs le sens de «famille» (EVP 8, p.71). Dans le contexte, avec le préverbe *pári* «tout autour» et l'épithète *śivá-*, l'idée est non seulement qu'Agni protège les hommes et le bétail de la maisonnée, mais aussi qu'il en garantit la bienveillance et la fidélité à l'égard du maître de maison, qui est entouré de ces êtres vivants qui à la fois dépendent de lui mais qui sont aussi essentiels à son statut social. Le maître de maison est mis en parallèle au roi, qui doit s'assurer du bien-être et de la bienveillance de ses sujets et de ses alliés. L'importance du discours de la souveraineté dans cet hymne suggère qu'il s'agit effectivement de la maisonnée du roi ici, le roi étant le maître de maison par excellence.

Je corrige en ⁺*kṣatrabhṛd* selon les parallèles. La syllabe finale *-bhir* dans **Or** et dans **K** résulte de l'anticipation des terminaisons d'instrumental pluriel du *pāda* d. Le *-d-* s'est dissimulé dans le *-d-* qui le suit. Ce composé n'est attesté qu'ici dans la ŚS, mais il a deux autres occurrences dans la PS: 13.7.7c *rāṣṭrabhṛtaḥ kṣatrabhṛto vasubhṛtaḥ* «portant le royaume, portant la souveraineté, portant la richesse» et 15.1.4a *bṛhad rāṣṭram kṣatrabhṛd vṛddhavrṣṇyam* «The Bṛhat [is] the dominion, supporting the kingdom, of great strength» (éd. et trad. LELLI 2015, p.56).

3.34. À AGNI, POUR LA RICHESSE D'UN ROI

Ce long hymne d'onze strophes, dont dix ont des parallèles en ŚS 3.20, a une forme composite. La première strophe est RV 3.29.10. Après, on rencontre toutes les strophes de l'hymne RV 10.141 dans un ordre réarrangé. Enfin, les trois dernières strophes n'ont pas de parallèle hors de l'AV. Le texte de la PS s'accorde avec celui de la ŚS sauf en ce qui concerne la deuxième strophe, qui est un ajout qui n'est attesté que dans la PS. Pour les divers emplois rituels, qui concernent généralement le culte du feu, voir l'introduction de WHITNEY à ŚS 3.20. Ma traduction anglaise suit de près J-B pour les strophes de RV 10.141, hymne peu complexe.

Le fil conducteur reliant toutes les strophes est le désir d'obtenir la richesse. Agni est invoqué en premier, mais il incite les autres dieux à coopérer. Les ajouts propres à l'AV montrent que l'idée était de fabriquer, autour de l'hymne pour la richesse RV 10.141, un nouvel hymne qui visait spécifiquement le désir de richesse d'un roi. Cette richesse était à prendre par la force dans des territoires hostiles: la deuxième strophe, sans parallèle hors de la PS, invoque Agni «briseur d'obstacles», et les deux dernières, 10 et 11, ont un caractère nettement royal et sont prononcées à la première personne. Le roi souhaite obtenir les richesses de toutes les régions du monde dans la strophe 10, et dans la strophe 11, il souhaite obtenir «une voix qui gagne les vaches», sans doute la capacité de diriger une armée dans un raid de bétail. La strophe 7 révèle pour sa part une autre dimension de cette thématique: celle de la crainte des situations hostiles, probablement surtout celle d'être volé à son tour.

Résumé (1) Prière à Agni pour la richesse, en allumant le feu. (2) On invoque Agni donneur de richesse et briseur d'obstacles. (3) Prière à Agni maître des clans pour obtenir du butin. (4) Prière à Aryaman, Bhaga, Bṛhaspati, Pūṣan et Sūnṛtā pour la richesse. (5) On exhorte quelqu'un, sans doute Agni, à inciter les autres dieux à donner. (6) On invoque les dieux par des chants et des formules. (7) On prie pour la bienveillance du monde entier. (8) On exhorte Agni à renforcer le pouvoir du rite et à inciter les autres dieux à donner. (9) L'impulsion première du début de l'existence, en tant que dieu suprême, donnera la richesse. (10) Changement vers la première personne: le locuteur souhaite avoir la coopération de tout le territoire dans l'accomplissement de ses plans. (11) Il souhaite avoir le sens de la conquête, le charisme royal, la protection de Vāyu et le pouvoir fécond de Tvaṣṭar.

Métrique L'*anuṣṭubh* est de règle sauf dans la strophe 2, une *gāyatrī* qui constitue un ajout propre à la PS, et dans la strophe 9, qui est une *triṣṭubh*.

3.34.1. RV 3.29.10; ŚS 3.20.1; KS 2.4, 6.9, 7.4, 5, 16.11, 18.18, 23.6; MS 1.5.1,5,6, 1.6.1; TS 1.5.5.2, 1.5.7.2, 3.4.10.4, 4.2.4.3, 7.13.5; VS 3.14, 12.52, 15.56; JB 1.61; ŚB 2.3.4.13, 7.1.1.28, 8.6.3.24; TB 1.2.1.16, 2.5.8.8; KauśS 115.8-9, VaitS 24.14, 28.25, 38.14; et encore dans les autres Sūtra...

ayaṁ te yonir ṛtviyo	(8)
yato jāto arocathāḥ	(8)
taṁ jānann agna ā roha-	(8*)
-athā no vardhayā rayim	(8)

Voici ta matrice à la bonne saison,
d'où, naissant, tu as brillé.
La reconnaissant, ô Agni, monte sur elle!
Ensuite, accrois notre richesse!
This is your womb at the proper season,
from which once born you shone.
Recognizing it, O Agni, mount it!
Then, increase our wealth!

ayaṁ] **K**, ayan **Or** yonir] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, yonnir **Ji3** arocathāḥ] **Ek2 Ji3 V/123 K**, 'rocatthāḥ **Ek1 Ku1 [Ma]**, [a]rocatthāḥ **V/153** || **Or**, *om.* **K** jānann] **V/153 K**, jānann **Ek1 Ku1**, jānan **Ek2**, yānann **Ji3**, jānanna **V/123** rohāthā] **Ek1 Ku1 Ji3 V/153**, rohāthāḥ **Ek2**, rohāmā **V/123**, rohathā **K** ||] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, | **Ji3**, *om.* **K**

ŚS 3.20.1

ayāṁ te yōnir ṛtviyo yāto jāto ārocathāḥ |
tāṁ jānānṁ agna ā rohādhā no vardhaya rayīm ||
«This is thy seasonable womb, whence born thou didst shine; knowing it, O Agni, ascend thou;
then increase our wealth.»

a. Malgré RENO 1940, qui préfère la traduction «séjour» pour *yóni-* dans le RV en général, cette phrase tirée du RV évoque clairement l'idée de «matrice» à cause du contexte de naissance; RENO lui-même admet que ce passage pourrait montrer un glissement vers le sens classique (1940, p.20-21); il traduit par «voici le séjour duquel, naissant, tu as brillé», et note aussi que le sens de «matrice» est déjà plus répandu dans l'AV. Le fait que l'AV a remplacé *sīda* «assieds-toi!» par *roha* «monte!» suggère encore plus que *yóni-* était compris de manière sexuelle dans cette attestation; plus loin, en 3.39.3c, Agni est exhorté au moyen du même impératif à monter sur une femme pour l'imprégner. Voir aussi RV 10.91, hymne à Agni à caractère atharvanique, où d'abord en 4a *ṛtviya-* modifie *yóni-* comme ici, et ensuite *gárbha-* «embryon» en 6ab: *tām oṣadhīr dadhīre gárbham ṛtviyaṁ tām āpo agnīm janayanta mātārah* «Ihn empfinden die Pflanzen als rechtzeitig Leibesfrucht; den Agni erzeugten die Gewässer als seine Mütter» (G), «The plants conceived him as their embryo at the proper season; the waters as his mothers begot this Agni» (J-B). De même, en RV 10.18.7/ŚS 12.2.31/ŚS 18.3.57/PS 17.47.1, le syntagme *yónim ā ruh-* est attesté à propos du lieu d'enterrement du mort, la terre étant décrite comme une mère qui reçoit le mort dans son giron.

L'épithète *ṛtviya-* «à la bonne saison» fait référence aussi bien au moment propice à la conception et à la naissance d'Agni qu'au moment rituel correct

pour allumer le feu. Cela évoque aussi la renaissance saisonnière ou cyclique d'un nouveau feu rituel à chaque nouvelle occasion («saison»), tout en restant toujours le même dieu. Il y a aussi l'idée qu'il s'agit surtout d'un feu contrôlé, produit quand on le veut, par contraste à un incendie, type de feu «hors de saison», pour ainsi dire, qui est contre l'ordre qu'on essaie d'établir.

c. Le complément *tām* (*yōnim*) doit être en facteur commun au participe *jānān* et à l'impératif *roha*.

d. Le RV présente *gīrah* «chants» à la place de *rayīm*. La ŚS présente *ādhā* à la place de *athā* de la PS; le premier est plus archaïque selon KLEIN (1985 II, p.63-4).

3.34.2. seulement PS

pradātāraṃ havāmahe	(8)
agnim ugram ūtaye	(7 [^])
śucir yo vṛtrahantamaḥ	(8)

Nous invoquons celui qui est susceptible de donner,
Agni, puissant, pour nous aider.
[Il est] éclatant, celui qui abat le mieux les obstacles.
We call upon one with the potential to give,
Agni, powerful, for help.
[He is] blazing, the one who best smashes obstacles.

agnim] V/153 K, ḡnim Ek1 Ek2 Ku1 V/123 [Ma Vā], {·}gnim Ji3 vṛtrahantamaḥ] Or
[vṛtrahantamaḥ Ja Vā], vṛtrahantamām K [Bar. vṛtrahantamām] ||] Or, om. K

a. Le syntagme *pradātāraṃ havāmahe* est attesté en TS 1.7.13.4 à propos d'Indra.

c. Le début de *pāda śucir yo* est attesté en RV 1.127.7, également à propos d'Agni. L'accentuation sur la dernière syllabe du nom d'agent *pradātār-* (2× ŚS, 4× PS) le met dans la catégorie des noms d'agent à valeur potentielle ou singularisante selon TICHY 1995.

3.34.3. RV 10.141.1; ŚS 3.20.2

agna achā vadeha naḥ	(8)
pratyaṃ naḥ sumanā bhava	(8)
pra ṇo yacha viśām pate	(8)
dhanadā asi nas t _u vam	(8)

Ô Agni, adresse-toi à nous ici,
en face de nous, deviens bienveillant!
Approvisionne-nous, ô maître des clans.
Toi, tu es celui qui nous donnes le butin!
O Agni, address us here,
facing us, become well-intentioned!

Provide for us, O lord of the clans,
you, you are a prize-giver to us.

agna] Ek1 Ek2 V/123 V/153 K, agne (Bh.) Ji3 Ku1 achā] Or, śchā K || Or, om. K
no] Or, no K yacha] Or, yaścha K viśām] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 K, viśām Ek2 V/153
[Ja] dhanadā asi] Or, dhanadāsi K || Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, om. K

ŚS 3.20.2

agne áchā vadehá naḥ pratyán naḥ sumánā bhava |
prá no yacha viśām pate dhanadā asi nas tvám ||
«O Agni, speak unto us here; be turned toward us with good-will; bestow upon us, O lord of the
people; giver of riches art thou to us.»

3.34.4. RV 10.141.2; ŚS 3.20.3

pra no yachat_uv aryamā (8)
pra bhagaḥ pra bṛhaspatiḥ | (8)
pra pūṣā prota sūnṛtā (8)
rayim devī dadhātu naḥ || (8)

Que nous approvisionne Aryaman,
que [nous approvisionne] Bhaga, que [nous approvisionne] Bṛhaspati,
que [nous approvisionne] Pūṣan, et que [nous approvisionne] la Libéralité.
Que [cette] déesse nous confère la richesse!

Let Aryaman provide for us,
let Bhaga, let Bṛhaspati,
let Pūṣan, and let Liberality.
Let [this] goddess bestow wealth on us!

pra no] Or, prā no K yachatv] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, {·}Ek2, yaśchatv K aryamā]
Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, aryamām Ku1 bhagaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K,
bhaga Ji3 || Or, om. K pūṣā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, puṣā Ji3 sūnṛtā]
sunṛtā Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, sūnṛtāḥ K rayim] Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, rayin
Ek1 Ku1 || Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, om. K

ŚS 3.20.3

prā no yachatv aryamā prā bhagaḥ prā bṛhaspātīḥ |
prā devīḥ prótā sūnṛtā rayim devī dadhātu me ||
«Let Aryaman bestow upon us, let Bhaga, let Brihaspati, let the goddesses; let the divine Sūnṛtā
also assign wealth to me.»

c. Le RV lit *devāḥ* à la place de *pūṣan* et *rāyó...dadātu* au *pāda* d.

On pourrait hésiter sur la fonction de *utá* ici. WHITNEY et GELDNER traduisent comme si la particule coordonnait deux phrases. Mais la répétition du préverbe *prá* dans un emploi anaphorique relie Sūnṛtā au premier impératif et la retient dans la séquence des autres divinités qui forment le sujet du verbe.

KLEIN (1985 I, p.334) met ce passage dans la catégorie de l'emploi de *utá* «subclausal» et décrit la structure ainsi: « $X_1...X_4$ *utá* X_5 with anaphora of *prá* plus the asyndetic addition of *deví* in a separate clause». J-B traduit aussi selon cette interprétation.

3.34.5. RV 10.141.5; ŚS 3.20.7

aryamaṇam bṛhaspatim	(8)
indram dānāya codaya	(8)
vātam viṣṇum sarasvatīm	(8)
savitāram ca vājinam	(8)

Excite Aryaman, Bṛhaspati,
[et] Indra à donner,
Vāta, Viṣṇu, Sarasvatī,
et Savitar qui remporte le prix de victoire!

Spur on Aryaman, Bṛhaspati,
[and] Indra to give,
Vāta, Viṣṇu, Sarasvatī,
and Savitar the prizewinner!

dānāya] Or, dānāyā K aryamā] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, aryamām Ku1 bṛhaspatim] Ek1 Ek2 V/123 V/153 K, bṛhaspatinim Ji3, vahaspatim Ku1 indram] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K, indra V/123 || Or, om. K sarasvatīm] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, bṛhaspatīm Ek2 savitāram] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, savitārañ Ek2 ||| Or, om. K

ŚS 3.20.7

aryamāṇam bṛhaspátim indram dānāya codaya |
vātam viṣṇum sárasvatīm savitāram ca vājinam ||

«Do thou stir up Aryaman, Brihaspati, Indra, unto giving; [also] Vāta (wind), Vishṇu, Sarasvatī, and the vigorous Savitar.»

3.34.6. RV 10.141.3; ŚS 3.20.4

somam rājānam avase	(8*)
agnim gīrbhir havāmahe	(8)
ādityam viṣṇum sūryam	(8)
brahmāṇam ca bṛhaspatim	(8)

Nous invoquons pour l'aide le roi Soma,
[et] Agni, avec nos chants,
Āditya, Viṣṇu, Sūrya,
et Bṛhaspati maître des formules!

We call upon king Soma for help,
[and] Agni, with songs,

Āditya, Viṣṇu, Sūrya,
and Bṛhaspati the formulator!

rājānam] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 K**, rājāna||m **V/153** gñiṃ] **Ek2 V/123 [Ma] K**, 'gñiṃ
Ek1 Ku1 V/153, {·}gñiṃ **Ji3**, [agniṃ **Vā**] gīrbhir] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 K**, gīrbhi **Ji3**,
gīrbhi **V/153** || **Or, om. K** brahmāṇaṃ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, brahmāṇaṃ **Ji3**,
vrahmāṇaṃ **K** || **Or, om. K**

ŚS 3.20.4

sómaṃ rājānam ávase 'gñiṃ gīrbhír havāmahe |
ādityám viṣṇum sūryaṃ brahmāṇaṃ ca bṛhaspátim ||
«King Soma [and] Agni we call to aid with [our] songs; [also] Āditya, Viṣṇu, Sūrya, and the priest
Brihaspati.»

b. Le RV présente le pluriel *ādityān*, comme d'habitude. Le singulier dans l'AV a sa raison dans le fait que Sūrya est un des Āditya.

3.34.7. RV 10.141.4; ŚS 3.20.6

+indravāyū *bṛhaspatim̃ (8)
suhaveha havāmahe | (8)
yathā naḥ sarvam ij jagat (8)
saṅgatyāṃ sumanā asat || (8)

Nous invoquons ici Indra et Vāyu, Bṛhaspati,
vous deux bons à invoquer,
pour que vraiment tout le monde animé
nous soit bienveillant dès la rencontre.

Indra and Vāyu, Bṛhaspati,
good to invoke, we invoke here,
so that indeed the whole animate world
be well-intentioned towards us on meeting.

+indravāyū (Bh.)] indravāyu **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, indrovāyū **V/123, om. K**
*bṛhaspatim̃] bṛhaspatiḥ (Bh.) **Or, om. K** suhaveha] **K**, suhave **Or** || **Or, om. K** ij
jagat] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153**, ij jaga **Ji3**, i jagat **V/123 [Ma]**, ij janas **K** saṅgatyāṃ] **Ek1**
Ku1 V/123 V/153, saṅgatyāṃ **Ek2**, saṅgatyā **Ji3**, saṅgasatyāṃ **K** sumanā] **Ek1 Ek2 Ku1**
V/123 V/153, sumanāḥ **Ji3**, sumānā **K** asat] **Or, hasat K** ||] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**
V/153, | Ji3, om. K

ŚS 3.20.6

indravāyú ubhāv ihá suhávehá havāmahe |
yáthā naḥ sárva ij jánaḥ sáṅgatyāṃ sumánā asad dánakāmas ca no bhúvat ||
«Indra-and-Vāyu, both of them here, we call here with good call, that to us even every man may
be well-willing in intercourse, and may become desirous of giving to us.»

a. Le RV lit *indravāyú bṛhaspátim̃*, deux accusatifs fournissant l'objet du verbe *havāmahe*: «Indra und Vāyu, Bṛhaspati, die gut zu rufen sind,

rufen wir hierher» (G), «On Indra and Vayu, easy to call, on Brhaspati we call here» (J-B). **K** omet ce pāda: on lit de manière continue, sans ponctuation pour marquer la frontière entre les deux strophes: *vrahmāṇaṁ ca vṛhaspatiṁ suhaveha havāmahe*. Le scribe a donc réduit la séquence **bṛhaspatiṁ || indravāyū bṛhaspatiṁ* à *bṛhaspatiṁ*; la présence de l'*anusvāra* suggère une lecture de **K** conforme à celle du ṚV, contre **Or** qui lit un nominatif *bṛhaspatiḥ*. J'adopte la leçon supposée de **K**, c'est-à-dire celle du ṚV. La lecture de **Or** peut s'expliquer par la tournure «vocatif + nominatif + ca», à la base des *dvandva* associant deux dieux (pour les références voir plus haut le commentaire à 3.6.3b). Le duel *indravāyū* fait penser à l'association de Indra et Bṛhaspati en ṚV 4.50.10-11: *indraś ca sómam pibatam bṛhaspate* «Ô Bṛhaspati, et Indra, buvez le Soma» est suivi de *bṛhaspata indra* «Ô Bṛhaspati, ô Indra»; ces deux vocatifs sont associés dans l'AV uniquement en PS 5.11.2b *indra bṛhaspate*; **Or** sous-entend **indravāyū bṛhaspatiś ca*, avec l'arrière-pensée d'un *dvandva* **indrabṛhaspati*. **Or** prend donc *indravāyū* comme un vocatif et non comme un accusatif; il faudrait traduire: «Ô Indra et Vāyu, [vous et] Bṛhaspati, nous [vous] invoquons ici, vous deux bons à invoquer». Cette confusion est en germe déjà dans le ṚV, car l'épithète au duel *suhavā* pose problème. Vise-t-elle le duel *indravāyū*, ou le couple implicite Indra et Bṛhaspati, ou bien le groupe consistant en *indravāyū* plus Bṛhaspati? Ces possibilités prêtaient visiblement à confusion dans l'AV, et la ŚS a évité le problème en éliminant toute mention de Bṛhaspati.

La perte de la longueur du *-ū-* dans **indravāyū* dans la plupart des manuscrits de l'Odisha n'est pas surprenante.

c. Le ṚV, comme la ŚS, lit *sārva ij jānaḥ* à la place de **Or** *sarvam ij jagat*. **K** présente la séquence incohérente *sarvam ij janas*, ce qui est un mélange de ces lectures. Il est difficile de savoir si la version avec *jagat* appartient à l'archétype de **K** et **Or**, la lecture de **K** dans ce cas étant corrompue par contact avec la tradition de la ŚS. Sinon, **K** montre simplement le premier stade d'une corruption qui sera corrigée dans un nouveau sens dans **Or**, où le *-m-* a été inséré pour briser l'hiatus entre *sārva* et *ij*, ce qui a créé une séquence agrammaticale et mené au remplacement du masculin *jānaḥ* par le neutre *jagat* (mais le neutre *jānas-* «race» existe aussi, quoique rare). Avec hésitation, je laisse la lecture d'**Or** *jagat*. L'épithète *sumanā(h)* avec la finale allongée suggère la forme habituelle du nominatif (masculin et féminin) de *sumānas-*, mais l'adoption de la longue pour le nominatif neutre est parfois attestée (AiGr. III, §150b).

d. La ŚS fait un ajout après *asat*, alors que le ṚV lit comme la PS.

3.34.8. ṚV 10.141.6; ŚS 3.20.5

t _v vaṁ no agne agnibhir	(8)
brahma yajñaṁ ca vardhaya	(8)
t _v vaṁ no deva dātave	(8)
rayiṁ dānāya codaya	(8)

Toi, ô Agni, avec les feux,
fais croître pour nous la formule et le culte!
Toi, ô dieu, incite-nous pour le don,
à donner la richesse!

You, O Agni, with the fires,
make our prayer and worship grow!
You, O god, spur us on for giving,
to give wealth!

tvam̐ no] **Ek2 V/153 K**, tvam̐ nno **Ek1**, tvan no **Ji3 Ku1 V/123** agne] **Or**, agna **K**
agnibhir] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, agnibhi **V/123** brahma yajñam̐] **Or**, vrahmāṇam̐
K || **Or**, *om.* **K** tvam̐ no] **Ek1 Ku1 V/153 K**, tvam̐ nno **Ek2**, tvan no **Ji3 V/123**
[**Ma Vā**] deva dātave] **Ek1 Ek2 V/123 V/153**, deva jātave **Ji3 Ku1 [Ja Ma]**, devatātaye
K rayim̐] **Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, rayin **Ek1 Ku1** ||] **Or**, | **K**

ŚS 3.20.5

tvām̐ no agne agnibhir brāhma yajñām̐ vardhaya |
tvām̐ no deva dātave rayim̐ dānāya codaya ||

«Do thou, O Agni, with the fires, increase our worship and sacrifice; do thou, O god, stir us up to give, unto giving wealth.»

c. Comme le note WHITNEY, le texte de l'AV semble corrompu par rapport au texte du RV (*tvām̐ no devatātaye rāyó dānāya codaya*). L'idée que le locuteur lui-même doit maintenant donner aboutit à un contre sens. **K** présente la même leçon *devatātaye* que le RV. Mais dans la strophe suivante, il y a un exemple où **K** lit *-t-* incorrectement en face d'un *-d-* correct dans **Or**: **Or** *utāditsantam̐* contre **K** *utātiśchantam̐*.

3.34.9. ŚS 3.20.8; KS 14.2; MS 1.11.4; TS 1.7.10.1; VS 9.24

vājasyedaṁ prasave *saṁbabhūva- (11)
-imā ca viśvā bhuvanāṅy antaḥ | (11)
utāditsantam̐ dāpayati prajānan (12^T)
rayim̐ ca naḥ sarvavīram̐ ni yachāt || (11)

Ce [monde] a commencé à exister dans l'élan pour le prix,
et aussi tous ces êtres à l'intérieur [du monde].
Et le prévoyant fait donner celui qui ne veut pas donner,
et il nous dotera de la richesse, avec tous nos hommes de valeur.

This [world] has come into being in the rush for the prize,
and also all these beings within [it].

And the prescient one makes the one who doesn't want to give give,
and he will endow us with wealth, with all our valuable men.

vājasyedaṁ] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, vājasye[vaṁ]daṁ **Ek2** *saṁbabhūvemā (Bh.)]
saṁbabhūvamemā **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, saṁbubhūvamemām̐ **Ji3**, sambabhūva ya imā

K viśvā] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, viśvā **Ek2** bhuvanāny] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 K**, bhuvanāny **V/123 V/153** || **Or**, *om.* **K** utāditsantañ] **Or** [utādichantañ **Ma**], utādiśchantañ **K** dāpayati] **Or**, dāmayatu **K** prajānan] **Or**, prajānāñ **K** ca naḥ] **Or**, dhehi **K** sarvavirañ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, sarvavirañ **Ji3** yachāt] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, yachati **Ji3**, yaśchatam **K** || **Or**, | **K**

ŚS 3.20.8

vājasya nū prasavé sām̄ babhūvimemā ca viśvā bhūvanāni antāḥ |
utāditsantañ dāpayatu prajānāñ rayīñ ca naḥ sārva-virañ nī yacha ||

«In the impulse of vigor now have we come into being, and all these beings within. Both let him, foreknowing, cause him to give who is unwilling to give, and do thou confirm to us wealth having all heroes.»

a. Le syntagme *vājasya prasavá-* «l'élan pour le prix de victoire» ou «l'élan de la course» est attesté fréquemment en védique. Il n'est pas attesté dans le ṚV, mais GELDNER note qu'il faut sous-entendre *vājasya* avec *prasavé* en ṚV 1.102.1c. RENO (EVP 4, p.65) suggère de le sous-entendre également en ṚV 5.42.9c et commente: «*prasavá* est en général: incitation à agir...[*vājasya prasavé*] signifie, librement rendu, 'pour le concours, pour la compétition'». Dans les passages parallèles du Yajurveda, les strophes qui précèdent celle-ci montrent qu'il s'agit d'un nom mystique du principe créateur du monde, voire du dieu suprême (voir la traduction de TS 1.7.10.1 par KEITH 1914, p.109). Ce principe qui a créé le monde et l'énergie qui assure sa continuation sont comparés à l'élan que produit le signal de départ d'une course de chars. L'occurrence suivante du mot *prasavá-* dans la PS, en 3.36.6d (ṚV 1.102.9d), confirme ce contexte: *indra karāsi prasave rathañ puraḥ* «Ô Indra, tu mettras notre char devant, dans l'élan du départ»; comparer les traductions du ṚV (qui présente *indraḥ kṛṇotu*) «Indra soll in dem Wettrennen unseren 'Wagen an die Spitze bringen» (G), «let Indra put our chariot in front at the surging out» (J-B). La seule autre occurrence du syntagme complet *vājasya prasavá-* dans l'AV rappelle le contexte mystique des passages du YV, et contient «*viśva-bhūvana-*» comme dans la présente strophe:

PS 20.1.7 (ŚS 7.6.4)

vājasya nu prasave mātarañ mahīm aditir nāma vacasā karāmahe |
yasyām idam̄ viśvañ bhuvanam̄ āviveśa sā no devī suhavā śarma yachatu ||
«Auf Antrieb des Siegespreises wollen wir nun die große Mutter — [ihr] Name ist Aditi — mit einem Spruch herbeiholen, [die], in die die ganze Welt hier eingegangen ist. Die leicht zu rufende Göttin gewähre uns Schutz!» (éd. et trad. KUBISCH 2012, p.22-23).

Quant à la correction **sambabhūvemā* contre tous les manuscrits, cette forme de troisième personne du singulier est cohérente avec le pronom neutre *idam* au début de la phrase, qui n'est pas présent dans la ŚS. Ce pronom, sans référent explicite, sous-entend un mot pour «monde», soit *jāgat* (comme en 7c), soit *bhūvanam*, soit *idam̄ sārvañ* «ce tout». Comme **sambabhūva-īmā*

devait être prononcé ainsi hors sandhi pour le mètre, et comme il s’agit d’une frontière entre deux *pāda*, une consonne a été insérée dans l’hiatus: dans **Or**, le *-m-* pourrait résulter de la lecture de la ŚŚ; dans **K**, le *-aya-* pourrait refléter un traitement «prākṛtique» du *-e-*.

c. **K** présente une forme d’impératif, *dāmayatu* «qu’il domine», à côté de l’indicatif *dāpayati* «il fait donner» dans **Or**, alors que la ŚŚ lit *dāpayatu* «qu’il fasse donner». L’impératif est peut-être meilleur, mais la lecture de **Or** préserve la figure étymologique dans «faire donner celui qui ne veut pas donner».

d. Le mot *dhehi* «confère!» dans **K**, n’ayant pas de parallèle, doit être une interpolation du scribe, naturelle après *rayim*.

3.34.10. ŚŚ 3.20.9

duhrām me pañca pradiśo	(8*)
duhrām urvīr yathābalaṃ	(8)
prāpeyaṃ sarvām ākūtiṃ	(8*)
manasā hṛdayena ca	(8)

Que les cinq régions se laissent traire pour moi,
que les vastes [directions] se laissent traire selon leur force.
Puisse-je accomplir mon dessein intégralement,
avec l’esprit et avec le coeur!

Let the five directions milk out for me,
let the wide [directions] milk out according to their strength.
May I fully accomplish my plan,
with mind and with heart!

duhrām] **Ek1 Ek2 V/123**, duḥhrār **Ji3**, duḥhrām **Ku1**, duḥhrām **V/153**, dūrām **K** duhrām]
Ek2 Ji3 V/123, duḥhrām **Ek1 [Vā]**, daḥhrām **Ku1**, duḥhrām **V/153**, dūrām **K** urvīr] **Ek1**
Ek2 Ku1 V/123 V/153, urvīr **Ji3**, urvī **K** || **Or**, *om.* **K** ākūtiṃ] **Or**, ākūtīr [Bar. -tīr]
K hṛdayena] **Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, hṛdayena **Ek1**, hadayena **Ji3** ||] **Or**, | **K**

ŚŚ 3.20.9

duhrām me pañca pradiśo duhrām urvīr yathābalaṃ |
prāpeyaṃ sarvām ākūtiṃ manasā hṛdayena ca ||

«Let the five directions yield to me, let the wide ones yield according to their strength; may I obtain all my designs, with mind and heart.»

a. Sur *duhrām*, forme d’impératif présent moyen de *duh-* à la troisième personne du pluriel, issu du statif indo-iranien, voir KÜMMEL 1996, p. 5, 52-63.

b. Sāyaṇa affirme que *urvīḥ* dénote jour et nuit, ciel et terre, les eaux et les herbes, qui sont tous des êtres souvent qualifiés de l’épithète *urū-* dans le **RV**, mais il est plus probable qu’il s’agit d’une épithète de *dīśaḥ* «les directions» ou un terme similaire qui va de pair avec *pradiśaḥ* «les régions». Ces deux termes se côtoient et se confondent dans l’**AV** avec un flottement du nombre (BODEWITZ 2000=2019, p.174-175), et les deux reçoivent l’épithète *urvī-*: on trouve

l'expression *pradīśaḥ śāḍ urvīḥ* «les six vastes directions» en ŚS 4.11.1/PS 3.25.1, ŚS 10.7.35/PS 17.10.7 et en ŚS 13.3.1; l'expression *śāḍ urvīḥ* sans expliciter le référent est très fréquente dans l'AV. D'autres chiffres se présentent en ŚS 3.22.5/PS 3.18.6 *pradīśaḥ pāñca* «cinq régions», et en ŚS 3.22.5/PS 3.18.6, *cātasraḥ pradīśās* «quatre régions». Un passage distingue les cinq *dīśaḥ* des *śāḍ urvīḥ* (*pradīśaḥ?*): ŚS 13.3.6ab *yásmint śāḍ urvīḥ pāñca dīśo ádhīśritás cātasra ápo yajñásya tráyo 'kṣárāḥ* «Upon whom are set the six wide [spaces], the five quarters, the four waters, the three syllables of the sacrifice». Les directions expriment l'étendue du territoire royal; ce territoire donnera des fruits pour le roi comme une vache qui se laisse traire.

L'adverbe *yathābalám* est rare en védique; mise à part cette occurrence dans l'AV, je n'ai pu en trouver qu'une autre en KauśS 73.14, où elle suit l'adverbe *yathāśakti* «selon son pouvoir».

c. L'optatif aoriste *prāpeyam* (de *prá-āp-* «obtenir»), fait sur le thème d'aoriste thématique attesté dans *ápat* (voir HOFFMANN 1967, p.64), est attesté encore en KauśS 56.6, à côté d'un optatif comparable de *śak-* «pouvoir» (l'aoriste thématique *śakat* est attesté): *agne vratapate vratam carīṣyāmi || tac chakeyam tat samāpeyam ||* «Ô Agni maître des observances, je vais pratiquer [cette] observance. Puissé-je être capable de cela, puisse-je accomplir cela». Cette formule est aussi attestée en TS 1.5.10.3 sans *tat samāpeyam*. La strophe suivante atteste encore du même type *udeyam*. Ce type d'optatif fait sur un thème d'aoriste thématique a été noté par RENO (ces exemples sont cités par RENO 1940, p.6). D'autres exemples sont présents dans l'hymne suivant (voir 3.35.4d *kṣiyema*). Voir aussi INSLER 1975, p.8-9, avec l'exemple de *aśyāma* à côté de *aśema* dans le RV.

3.34.11. ŚS 3.20.10

gosaniṁ vācam udeyaṁ	(8*)
varcasā mābhīy ūṛṇuhi	(8)
ā rundhāṁ sarvato vāyus	(8*)
tvaṣṭā poṣāya dhriyatām 11 34	(8*)

Puisse-je parler d'une voix qui gagne les vaches!

Enveloppe-moi de splendeur!

Que Vāyu me défende de tous côtés,
que Tvaṣṭar reste pour la prospérité!

May I speak with a cow-winning voice!

Cover me over with splendor!

Let Vāyu defend [me] on all sides,
let Tvaṣṭar stay for prosperity!

ūrṇuhi] ūṛṇuhi Ek1 Ku1, ūṛṇuhi Ek2 V/123 V/153, ūṛṇahi J13 [Ma Vā], aruṇyaṁhi K
rundhāṁ] Or, yurundhāṁ K sarvato] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, sarvito J13 vāyus]
Or, vā K poṣāya] Or, pūṣāya K dhriyatām] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, dhriyatām

Ji3, śrīyatām **K** || 11 || 34 || || || ṛ 11 || || 34 || **Ek1**, || ṛ 11 || 34 || **Ek2 Ku1**, || 34 || 11 ṛ ||
Ji3 V/123, || || ṛ 11 || 34 || || **V/153**, z 4 z **K**

ŚS 3.20.10

gosānīm vācam udeyaṁ vārcasā mābhyūdihi |

ā rundhām sarvāto vāyūś tvāṣṭā poṣaṁ dadhātu me ||

« A kine-winning voice may I speak; with splendor do thou arise upon me; let Vāyu (wind) enclose on all sides; let Tvaṣṭar assign to me abundance. »

a. Voir *āpeyam* juste avant dans 10c. L’optatif aoriste *udeyam* est encore attesté en PS 18.45.1ab/ŚS 16.2.2ab *mādhumatī stha mādhumatīm vācam udeyam* « Vous êtes mielleuses, puissé-je parler d’une voix mielleuse ». Le thème d’aoriste thématique *uda-* n’est pas attesté pour la racine *vad-* « parler », mais *udeyam* rappelle l’optatif aoriste bien attesté *voceyam* de *vac-* « parler ». Le précatif *udyāsam* est attesté trois fois dans la PS (6.6.1c *vācā madhumad udyāsam* « puissé-je parler de manière mielleuse avec ma voix », 17.6.4d *udyāsam madhumad vacaḥ* « puissé-je prononcer un discours mielleux » et 19.34.3a *varcasvad aham udyāsam* « puissé-je, moi, parler avec éclat »).

Le sandhi interne diffère entre AV *gosāni-* et RV *goṣāni-*.

b. La PS a une meilleure cadence ici, avec sa variante *ūrṇuhi* contre celle de la ŚS *ūdihi*.

d. Sur le sens du thème de présent *dhriyā-*, soit « rester », soit « se décider à » (plus l’infinitif), voir KULIKOV 2012, p.138. On peut hésiter ici entre les deux choix de traduction, car le datif *poṣāya* dans la PS pourrait valoir l’infinitif. Dans ce cas, je traduirais par « Que Tvaṣṭar décide de [nous] faire prospérer ».

3.35. À INDRA, POUR LA SÉCURITÉ

Cet hymne, comme le précédent, prend pour modèle un hymne du ṚV sur un thème général pour l'adapter à un contexte royal. Des strophes tirées directement du ṚV se mélangent à d'autres qui sont attestées uniquement dans l'AV. Ces dernières contribuent à souligner l'aspect royal et le contexte de lutte pour le contrôle sur un territoire. Dans le cas du présent hymne, l'hymne pour la sécurité ṚV 8.61 sert de modèle. La version parallèle ŚS 19.15 est citée en AVParis 34.12 dans la liste d'hymnes «*abhaya*» que KauśS 16.8 (voir BLOOMFIELD 1889, p.42, note 4) emploie dans un rite pour la sécurité d'une armée et de son chef (voir CALAND 1900, p.34-35).

Résumé (1) Prière à Indra pour la sécurité contre les puissances hostiles. (2) On invoque Indra pour le succès et pour éviter les armées ennemies. (3) On exhorte Indra tueur de Vṛtra à protéger le locuteur de tous côtés. (4) On espère prendre refuge sous les bras protecteurs d'Indra, dans un monde libre de toute crainte. (5) Les trois parties du monde, le ciel, la terre et l'espace intermédiaire, assureront la sécurité partout. (6) On souhaite que tout espace soit amical, on veut la sécurité contre tout danger et en tout temps.

Métrique (1) Une strophe *brhatī* du ṚV. (2) Mélange de lignes de onze à douze syllabes avec tendance pour la cadence de *jagatī*. (3) Version hypermétrique de la *brhatī* du parallèle du ṚV. (4) Une *triṣṭubh* du ṚV. (5) Mélange de lignes de dix à douze syllabes avec tendance pour la cadence de *triṣṭubh*. (6) Une *triṣṭubh* de l'AV.

3.35.1. ṚV 8.61.13; SV 1.274, 2.671; ŚS 19.15.1

yata indra bhayāmahe	(8)
tato no abhayaṁ kṛdhi	(8)
⁺ maghavañ chagdhi tava tvaṁ na ūtibhir	(12)
vi dviṣo vi mṛdho jahi	(8)

Ce que nous craignons, ô Indra,
 crée-nous la sécurité contre cela!
 Ô Libéral, exerce ton pouvoir, toi, à travers tes interventions pour nous!
 Brise en frappant les haines, brise en frappant les insultes!
 What we fear, O Indra,
 make us security against that!
 You, O Bounteous one, exert your ability through your interventions for us!
 Smash apart hatreds, apart slights!

⁺maghavañ chagdhi (Bh.)] maghavañ cchagdhi Or, maghavañ sakti K ūtibhir] Ek1 V/123, utibhir Ek2 Ji3 Ku1 V/153 [Ja Ma], tudbhir K tava] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K, tatva V/123 tvaṁ] Ji3 V/123 V/153 K, tvaṁ Ek1 Ek2 Ku1 vi] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, vī Ek2 dviṣo] K, diṣo Ek1, dyuṣo Ek2Ku1 V/123 V/153 [Ma Vā], dyuṣe Ji3 ||
 Or, | K

ŚS 19.15.1

yāta indra bhāyāmahe tāto no ābhayaṃ kṛdhi |
 māghavaṃ chagdhī tāva tāt na ūtībhīr vī dviṣo vī mṛdho jahi ||

«What we fear, O Indra, make thou fearlessness for us of it; O bounteous one, help that for us by thy aids; smite away haters, away scorers.»

a. La version du RV est identique, mis à par *tāt na* à la place de *tvām na*. La ŚS lit comme le RV, mais WHITNEY note que la version authentique de l'AV était probablement *tvām na*. Il traduit comme si *tād* fournissait le complément de l'action de l'impératif, à la suite de GELDNER, mais à la différence de J-B: «Wovor wir uns fürchten, Indra, davor nimm uns die Furcht! Mache, du Gabenreicher, dies durch deine Hilfen für uns möglich; vertreibe die Feinde, die Verächter!» (G), «Whatever we are afraid of, Indra, make us unafraid of that. Bounteous one, exert your ability then through your help for us. Smash away hatreds, away slights» (J-B). Je traduis l'abstrait *ābhaya-* par une notion positive, «la sécurité», à l'instar de RENO(1939=1997, p.133-134), qui note qu'il s'agit d'un terme «puissant, autonome, base multiple de noms propres ou techniques dans la langue ultérieure»; le *a-* privatif en sanskrit sert souvent à former des mots à «caractère 'affirmatif'».

b. Tous les manuscrits, **K** inclus, notent un *anusvāra* à la place du *-n-* final du vocatif *maghavan* devant la sifflante palatale suivante de l'impératif qui est *śagdhi* hors sandhi. GRIFFITHS (2009, p.LV) note que le sandhi de *-n* devant *ś-* varie dans **Or**, et qu'il serait difficile de supposer une orthographe invariable pour la nasale au niveau de l'archétype des deux branches. Il normalise partout *-ñ ch-* dans son édition. Le RV lit de même *māghavañ chagdhī*. BHATTACHARYA imprime *maghavañ chagdhi* sans noter de variantes.

d. WHITNEY et GELDNER traduisent les noms racines *dvīṣaḥ* et *mṛdhaḥ* comme des noms d'agent, mais il est plus probable qu'il s'agit d'abstrait, comme traduisent J-B. C'est le cas plus haut en PS 3.33.6, où l'on rencontre une autre liste d'abstrait, plus longue, précédés par un préverbe répété, dans laquelle figure *dvīṣ-* à côté d'autres noms moins ambigus (voir la discussion plus haut). D'un autre côté, la personnification latente est toujours possible et rend la distinction moins réelle.

Les variantes pour *dvīṣo* s'expliquent par le peu de différence à l'écrit entre *-dv-* et *-dy-* en **Or**.

3.35.2. ŚS 19.15.2

indram vayam *anūrādham havāmahe	(12)
anu rādhyāsmā dvīpadā catuṣpadā	(12)
mā naḥ senā araruṣīr upa gur	(11*)
viṣūcīr indra druho vī nāśaya	(11 ^J)

Nous, nous invoquons Indra qui donne le succès à la suite.
 Puissions-nous obtenir le succès à la suite [de notre demande],

avec le bipède, avec le quadrupède.
 Puissent les armées cruelles ne pas nous approcher!
 Fais disparaître les perfidies, en les dispersant dans toutes les directions!
 We invoke Indra, who gives success thereafter.
 Thereafter may we be successful, with biped, with quadruped.
 May the cruel armies not come near us!
 O Indra, make the deceits disappear, dispersed in all directions!

vayam *anūrādham (Bh.)] vayam anurādham Or, vayam anorādham K anu rādhyāsma] Jī3,
 'nu rādhyāsma Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, anūrādhyāssa K dvipadā] Or, ddvipadās K
 naḥ] Ek1 Ek2 V/123 V/153, {·}naḥ Ku1, na Jī3 K senā] V/153, śenā Ek1 Ek2 Jī3 V/123,
 {ṣ}śenā Ku1, sonā K araruṣīr] Ek1 Ek2 Ku1 V/153, araruṣīr Jī3, araruṣ{i}īr V/123, raruṣīr
 K viṣūcīr] Ek1 V/153 K, viṣūcīr Ek2, viṣūcīr Jī3, viṣūcīr Ku1, viṣ{u}ūcīr V/123 ||
 Ek1 Ek2 Jī3 Ku1 V/153, | Ek1 K

ŚS 19.15.2

indraṁ vayāṁ anūrādham havāmahé 'nu rādhyāsma dvipādā cātuṣpadā |
 mā naḥ senā araruṣīr ūpa gur viṣūcīr indra druhó ví nāśaya ||

«Indra the success-giver do we invoke; may we be successful with biped, with quadruped; let not
 the niggardly armies come upon us; make the haters disperse and disappear.»

Cette strophe n'est pas, comme celle qui précède, tirée directement de ṚV 8.61, mais elle comporte deux éléments qui figurent en ṚV 8.61.14: l'expression *vayām...havāmahe* «nous invoquons», et plusieurs termes dérivés de la racine *rādh-*: *rādhaspate rādhaso...āsi* «ô maître de la largesse, tu es [maître] de la largesse».

a. Je rétablis le *-ū-* long dans **anūrādham* à la suite de BHATTACHARYA. Or confond souvent la longueur de cette voyelle, et la leçon de K *anorādham* atteste une voyelle longue à cet endroit. Le mot *anūrādham* est plus fréquemment attesté en védique que le doublet *anurādham*, mais si ce dernier est attesté une fois dans l'AV en ŚS 19.7.3. K lit en outre *anūrādhyāssa* avec *-ū-* long, ce qui confirme la tendance à allonger une voyelle qui précède une forme de la racine *rādh-* «atteindre le but, avoir du succès». Cette tendance s'explique par le fait que la racine est supposée commencer par laryngale en indo-européen (voir EWAia sous RĀDH).

LANMAN ajoute aux notes à la traduction de WHITNEY de ŚS 19.7.3 que *anurādham* signifie «Success», citant TB 1.5.2.8 *ānv eṣām arātsmēti tād anūrādham*, «après [l'observation céleste?] de ceux-ci, nous avons obtenu le succès, donc [ils s'appellent] 'Succès d'après'». Il existe dans l'AV des composés comparables avec *ānu* pour premier membre et un deuxième membre thématique accentué sur la finale, mais il s'agit souvent de noms propres d'interprétation difficile ou de puissances invoquées contre des maladies. Je les énumère avec la traduction par WHITNEY: ŚS 12.2.2 *anu-karā-* «actor»; 8.6.6 *anu-jighrā-* «after-snuffling»; 1.30.4 *anu-yājā-* «after-offering», opposé à *pūrva-yājā-* «fore-offering»; 1.2.3 *anu-sphurā-* «quivering», épithète d'une

flèche métaphorique; 19.8.4 *anu-havá-* «detraktion» et *pari-havá-* «evil gossip», mais LANMAN note que *anu-havá-* est expliqué par Sāyaṇa comme «a calling out (inauspiciously) to a person from behind, and *parihavá* as the same from both sides». Quant à *anūrādhá-*, Sāyaṇa fait de la racine *rādh-* «avoir du succès» un équivalent de *pūj-* «honorer», et explique qu’Indra est sollicité en succession par tous, chacun avec son but propre (*anurādhām anukrameṇa rādhanīyam pūjanīyam*, etc.). Plusieurs de ces exemples montrent que le préverbe joue un grand rôle dans le sens concret visé, soit temporel «après», soit spatial «suivant > de derrière». La traduction de l’épithète *anurādhá-* par «[Celui qui donne] le succès après [qu’on l’invoque]» tient compte du verbe *havāmahe*. La strophe semble produire une figure étymologique similaire à l’explication donnée dans le TB pour le nom de la constellation: on invoque Indra pour obtenir le succès, parce qu’Indra est appelé ainsi, et peut-être s’appelle-t-il ainsi parce qu’il fait obtenir le succès. C’est une redondance, un cercle logique qui renforce le pouvoir de la formule.

Il serait possible que le sens de ce composé relève plutôt du sens avéré pour *rādhas-* «largesse»; voir les composés *su-rādhas-* (RV 13×), dans l’AV *a-rādhas-*, *citrá-rādhas-*, *viśvá-rādhas-*, *sátya-rādhas-*. Mais aucun de ces composés n’est constitué avec la forme thématique **rādha-*, attestée seulement dans *anūrādhá-*.

c. Le thème féminin *áraruṣī-* semble ne pas être attesté en-dehors de ce passage. Il est fait sur le participe parfait *á-rarivāms-* «non généreux > cruel», de *rā-* «donner», abondamment attesté avec *a* privatif.

d. Presque la même expression est employée plus haut en PS 3.5.3.

drúh- est un abstrait féminin comme les autres dans la première strophe. Voir SCHINDLER 1972, p. 26: «Tücke, Trug» et EWAia sous DROGH.

3.35.3. RV 8.61.15; ŚS 19.15.3

indras trātota vṛtrahā	(8)
⁺ paraspā no vareṇyaḥ	(8)
sa rakṣitā caramataḥ sa madhyataḥ	(12 ^T)
sa paścāt sa purastān no astu	(10 ^T)

Indra, sauveur et aussi tueur de Vṛtra,
qui protège de loin, [est] digne de notre choix.

Lui, qu’il soit notre défenseur à l’extrémité, lui, au milieu,
lui, par derrière, lui, par devant!

Indra, rescuer and Vṛtra-slayer,
protecting from afar, [is] worth our choosing.
Let him be our defender on the outside, him, in the middle,
him, behind, him, in front!

trātota] Or, [tātota Ma], trātotu K ⁺paraspā (Bh.)] parasyā Or, parampā K vareṇyaḥ] Or, vareṇyaḥ K sa rakṣitā] Or, ca rakṣatā K sa (3×)] Or, sva K caramataḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, caramata Jī3 purastān] Ek1 Ek2 Jī3 V/153, purasta Ku1,

purustān V/123, purasthān K astu] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, 'stu V/123 [Ma], stu K
 ||] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, z K

ŚS 19.15.3

īndraḥ trātótā vṛtrahā parasphā no váreṇyaḥ |
 sá rakṣitā caramatāḥ sá madhyatāḥ sá paścāt sá purástān no astu ||
 «Indra [is] rescuer and Vṛtra-slayer, our desirable far-and-wide protector; be he our defender at
 the extremities, he in the middle, he behind, he in front.»

a. La strophe précédente comportait des éléments de RV 8.61.14, et la présente est presque identique à RV 8.61.15:

RV 8.61.15

īndraḥ spāḥ utā vṛtrahā paraspā no váreṇyaḥ |
 sá no rakṣiṣac caramām sá madhyamām sá paścāt pātu naḥ purāḥ ||
 «Indra ist Späher, und der Vṛtratöter ist unser vorzüglichster Schützer aus der Ferne. Er
 schütze den Letzten von uns, er den Mittleren. Er schütze uns hinten und vorn!» (G),
 «Indra, spy and Vṛtra-smasher, protector from afar, is worth our choosing. He will guard
 the last one of us and the midmost. Let him protect us from behind and from in front»
 (J-B).

b. Quant à la correction ⁺*paraspā*, reprise de BHATTACHARYA, il n'y a souvent aucune différence entre les groupes consonantiques *-sp-* et *-sy-* dans **Or**. Parfois un petit trait diagonal distingue le *-sp-*, mais on ne trouve ce trait dans aucun manuscrit pour cette syllabe. Quant à la leçon de **K**, de même, *-mp-* et *-sp-* sont presque identiques en *sāradā*. La ŚS lit *parasphā*, et le *padapāṭha* lit *parasphānaḥ* tout en un mot. Mais on rencontre le mot *pāyasphāti-* un peu plus loin en ŚS 19.31.10 — serait-ce un cas d'anticipation? Comme le note LANMAN à ŚS 19.15.3, un des récitateurs de ŚPP prononçait *-spā-*, et dans plusieurs manuscrits de la ŚS, une deuxième main a corrigé *-sphā-* en *-spā-*. Sāyaṇa lit *paraspā*, séparé de *naḥ*. WHITNEY traduit selon l'explication de Sāyaṇa, mais affirme que la lecture authentique de l'AV est *parasphānaḥ*, qui serait la corruption d'une forme proche de *gayasphānaḥ* (RV 3×) G «den Hausstand vergrößern/mehrend», J-B toujours «fattening the livestock»; attesté une fois en PS 7.5.9, traduit par GRIFFITHS (2009, p. 301) «who causes the patrimony to prosper». Mais l'idée d'engraissement contenue dans la racine *sphā-* ne convient pas ici, alors que *paraspā-* (RV 5×) «qui protège de loin» convient dans ce contexte de la description spatiale de la protection d'Indra (le modèle du RV cité plus haut lit bien *paraspā-*). Enfin, il n'y a aucune trace de la labiale aspirée ni dans **Or** ni dans **K**. Voir SCARLATA 1999 (p. 306-7) pour une analyse du sens de *paraspā-*. L'adverbe *parās* signifie parfois «au-dessus» à cause de son opposition fréquente à *avās* «en-dessous». Indra vit avec les autres dieux au ciel, à la fois loin et au-dessus des humains. Mais il n'y a pas d'opposition explicite ici; je traduis donc «de loin». L'idée est que sa protection n'est pas restreinte par les distances; voir l'éloge du dieu Bhava en ŚS 11.2.25cd (PS

15.20.7de, 16.106.5def) *ná te dūrám ná pariṣthásti te bhava sadyáḥ sárvaṁ pári paśyasi bhúmim* «there is no distance for thee nor hindrance for thee, O Bhava; at once thou lookest over the whole earth».

c. Cet hémistiche rappelle PS 3.6.4, où Indra frappe de tous côtés. Pour renforcer cet aspect, l’AV a transformé en ablatifs ceux qui dans le modèle du RV étaient les objets de la protection d’Indra, *caramá-* et *madhyamá-*.

3.35.4. RV 6.47.8; ŚS 19.15.4

uruṁ no lokam anu neṣi vidvān	(11)
s _u var yaj jyotir abhayaṁ s _u vasti	(11)
ugrā ta indra sthāvirasya bāhū	(11)
upa kṣiyema śaraṇā bṛhantā	(11)

Guide-nous vers le vaste monde, toi qui es avisé,
vers la lumière qu’est le ciel diurne, vers la sécurité, vers le bonheur.
Puissants sont tes deux bras, ô Indra, toi qui es solide.
Puissions-nous résider sous ces deux hauts refuges.

Lead us along to a wide world, you who are knowing,
to the light which is the sunny sky, to security, to happiness.
Powerful, O Indra, are the two arms of you who are steadfast.
May we dwell under these two lofty shelters.

uruṁ] urur **Ek1 V/123 V/153**, urun **Ek2 Ku1**, ruruṁ **K** yaj jyotir] **Ek1 Ek2**, ya jyotir **Ku1 V/123 V/153**, va jyotir **K** indra] **Or**, i **K** bāhū upa] **Ek1 V/123**, bāhū pa **Ek2 Ku1 V/153**, bāhuḥ upa **K** kṣiyema] **Or**, kṣema **K** bṛhantā] bṛhantām **Or**, vṛhantā **K** ||
Or, | **K**

ŚS 19.15.4

urúṁ no lokám ánu neṣi vidvánt svār yáj jyótir ábhayaṁ svastí |
ugrá ta indra sthāvirasya bāhū úpa kṣayema śaraṇā bṛhantā ||
«Do thou, knowing, lead us toward broad space, light that is heavenly, fearlessness, well-being;
may we dwell under the formidable arms of thee the stout one, O Indra, [those two] great refuges.»

Ji3 omet cette strophe et la suivante.

a. Le parallèle du RV n’appartient pas cette fois à l’hymne RV 8.61:

RV 6.47.8

urúṁ no lokám ánu neṣi vidvánt svārvaj jyótir ábhayaṁ svastí |
ṛṣvā ta indra sthāvirasya bāhū úpa stheyāma śaraṇā bṛhantā ||

G «Führ uns kundig in ein weites Gefilde zum sonnenhaften Licht, zur Sicherheit, zum Heile! Hoch sind deine Arme, des Stämmigen, o Indra. In diesen schützenden, großen (Armen) möchten wir Zuflucht finden», JB «Lead us along to a wide world, as the one who knows—to sun-filled light, to fearlessness, to well-being. High are the arms of you who are stalwart, Indra. Might we approach these two lofty shelters.»

Par contre, RV 8.61.18c fait écho au *pāda* b: *ubhā te bāhū vṛṣaṇā śatakrato* «Ô toi aux cent résolutions, tes deux bras sont des taureaux».

On a rencontré un souhait similaire plus haut en PS 3.27.3, *neṣa...ūrvīm gavyūtīm* «mène au vaste pâturage». Comme l'a montré BENVENISTE (1960), la sécurité était représentée dans le RV comme un territoire vaste et ensoleillé. Cette association de la sécurité à un grand espace continue dans l'AV, sauf que la terminologie est plus cosmique que bucolique, les termes pour «vaste pâturage» cédant à *sārvā dīśaḥ* «toutes les directions» en ŚS 19.45.4; à *sārvā/vīśvā āśāḥ* «tous les espaces» en PS 1.54.1, 3.35.5, 15.4.4 et ŚS 7.9.2 19.15.6, 20.20.7, 20.57.10; à *antārikṣa-* «l'espace intermédiaire» en PS 1.27.1, 3.35.5 et ŚS 6.40.1, 19.15.5; à *pradīśaḥ* «les directions» en ŚS 19.14.1. Le terme *ābhaya-* est beaucoup plus fréquent dans l'AV, figurant une trentaine de fois dans la PS, une quarantaine dans la ŚS. Dans toutes ces occurrences, la mention du «vaste pâturage» se limite à des répétitions du RV.

b. La leçon *va* de **K** suggère un rapprochement avec la lecture *svārvaj* du RV, mais le fait que **Or** s'accorde avec la ŚS fait pencher pour le pronom relatif derrière la lecture *yāj*.

d. La ŚS lit *kṣayema*, lecture qui résulte la confusion entre le subjonctif présent *kṣāyat*, *kṣayat* (RV 7.20.6, 8.69.11), *kṣāyas* (RV 3.8.1), *kṣāyāma* (RV 1.3.2) (voir MEIER-BRÜGGER 1980, p.22) de la racine dont il s'agit ici, *kṣi-kṣēti* «résider», et l'optatif régulier *kṣayema* de l'autre racine *kṣi-kṣāyati* «être maître de» (voir EWAia sous KṢAY 1 et 2). Sāyaṇa lit *kṣiyema*, qui correspond à la lecture unanime **Or**. La situation est similaire en PS 2.39.2d *anāgaso yathā sadam it saṁkṣiyema* «damit wir schuldfrei immerzu beieinander weilen» (ZEHNDER 1999, p.100) repris en TB 3.7.13.1 avec *saṁkṣāyema*, mais traduit avec le même sens par DUMONT (1963, p.458) par «and then may we, sinless, dwell together». La forme *kṣiyema* est encore attestée en ŚS 6.117.3d. Sur ce type d'optatif, voir plus haut sous 3.34.10c; *kṣiyāma*, la forme normale faite à partir du thème de présent *kṣēti*, n'est pas attesté.

Le terme *saraṇā-* est d'abord un adjectif («schützend, schirmend» dans EWAia sous *sārman-*; voir AiGr. II, 2 §81aβ). C'est bien le cas plus haut en PS 3.12.5 où l'adjectif est épithète de la maison «protectrice». Les noms neutres en *-ana-* sont accentués plutôt sur la première syllabe (AiGr. II, 2 §82a) et la ŚS confirme l'accentuation sur la finale de *saraṇā-*. Pourtant, ce passage, comme d'autres, souligne la frontière floue entre nom et adjectif; il s'agit là d'un trait typique de la langue védique (voir RENOU 1952, §398). Voir PS 19.9.3d/6.55.2c *nivātā id vaḥ saraṇé syāma* «Puissons-nous être dans votre refuge, bien à l'abri». On peut hésiter ici sur le statut de *nivātā-* ainsi que de *saraṇā-*: lequel est le nom, lequel l'adjectif? Ou sont-ils deux noms qui se suivent? G traduit comme un adjectif, tandis que J-B traduit comme un substantif.

3.35.5. ŚS 19.15.5

abhayaṃ naḥ karatḥ antarīkṣam	(11)
abhayaṃ dyāvapṛthivī ubhe	(10?)
abhayaṃ paścād abhayaṃ purastād	(11)
uttarād adharād abhayaṃ no astu	(12 ^T)

L'espace intermédiaire nous fera la sécurité,
la sécurité, le ciel et la terre tous deux.

La sécurité contre ce qui est derrière, la sécurité contre ce qui est devant,
contre ce qui est au-dessus, contre ce qui est en-dessous,
que nous ayons la sécurité!

The midspace will make us security,
security, both heaven and earth.

Security against what is behind, security against what is in front,
against what is above, against what is below, let us have security.

abhayaṃ naḥ] V/153 K, abhayan naḥ Ek1 Ek2 Ku1 V/123 uttarād adharād] Or, uttarādhād
K abhayaṃ no] Ek2 V/123 K, abhayan no Ek1 Ku1 V/153 astu] Or, stu K ||] Or,
om. K

ŚS 19.15.5

ābhayaṃ naḥ karaty antārīkṣam ābhayaṃ dyāvapṛthivī ubhé imé |

ābhayaṃ paścād ābhayaṃ purastād uttarād adharād ābhayaṃ no astu ||

«May the atmosphere make for us fearlessness; fearlessness both heaven-and-earth here;
fearlessness from behind, fearlessness from in front; from above, from below be there fearlessness
for us.»

a. Ji3 omet cette strophe ainsi que la précédente.

b. Le mètre est irrégulier ici ainsi que dans le *pāda* d, ce qui est anormal
au vu de la tendance des *pāda* a et c à être irréguliers par rapport à b et d.
L'ajout *imé* dans la ŚS remédie au nombre de syllabes mais pas à la cadence.

c. Il serait possible d'envisager ici des désignations des points cardinaux,
comme le suggère Sāyaṇa, mais dans ce cas, il serait habituel de commencer
par l'Ouest.

3.35.6. ŚS 19.15.6

abhayaṃ mitrād abhayam amitrād	(11*)
abhayaṃ jñātād abhayaṃ puro yaḥ	(11)
abhayaṃ naktam abhayaṃ divā naḥ	(11)
sarvā āśā mama mitraṃ bhavantu 6 35 <i>anuvāka</i> 7	(11)

La sécurité contre l'allié, la sécurité contre le non-allié,
la sécurité contre celui qui est connu, la sécurité contre [celui] qui est devant,
pour nous, la sécurité de nuit, la sécurité de jour,
que tous les espaces forment une alliance pour moi!

Security against the ally, security against the non-ally,
security against one who is known, security against [the one] who is in front,
security by night, security by day for us,
let all spaces enter into an alliance with me!

amitrād abhayaṁ] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, amitrād abha **Ek2**, amitrābhī **K** jñātād]
Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, jñātā{X}d **Ku1** puro yaḥ] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**,
puro jaḥ **Ek2** || **Or, om. K** sarvā āśā] **Or, sarvāśā K** mama] **Or, om. K** || 6 || 35
|| *anuvāka* 7 || || ṛ 6 || 35 || **Ek1**, || ṛ 6 || 35 || a 7 || **Ek2 Ku1**, || 35 || ṛ 6 || a 7 || **Ji3 V/123**,
|| || ṛ 6 || 35 || a 7 || || **V/153**, z 5 z **K**

ŚS 19.15.6

ābhayaṁ mitrād ābhayaṁ amitrād ābhayaṁ jñātād ābhayaṁ puró yāḥ |
ābhayaṁ náktam ābhayaṁ divā naḥ sárva āśā máma mitráṁ bhavantu ||
«Fearlessness from friend, fearlessness from enemy, fearlessness from one known, fearlessness [from
one] that is away; fearlessness for us by night, fearlessness by day; be all places my friend.»

a. LANMAN (à ŚS 19.15.6) note la similarité du sentiment en RV 4.55.5cd: *pāt pātir jānyād āmhaso no mitró mitrīyād utá na uruṣyet* «Der Herr schütze uns vor Bedrängnis durch Fremde und Mitra befreie uns von solcher durch Befreundete» (G), «The lord [=Agni? Varuṇa?] will guard us from anxiety stemming from (our own) people; Mitra from that stemming from our allies, and he should make wide space for us» J-B; voir aussi ŚS 2.28.1d *mitrá enam mitrīyāt pātv āmhasaḥ* «let Mitra protect him from distress that comes from a friend».

b. WHITNEY traduit comme si on lisait *paró yāḥ* selon Śaṅkara qui glose par *jñātād anyāḥ*. Cette interprétation convient du point de vu du sens, mais les manuscrits ne la corroborent pas. La subordonnée *paró yāḥ* fait économie de l'antécédent attendu *tasmāt* «contre celui». Ce phénomène, en soi assez courant, est frappant ici parce que l'antécédent serait à l'ablatif. J'ai trouvé encore quelques exemples de subordonnées qui présentent *yaḥ* en fin de *pāda* avec l'omission du pronom antécédent qui serait à un cas autre que nominatif ou accusatif:

PS 1.86.1ab

tribhyo rudrebhyaḥ pravasan yajāmi jyeṣṭhaḥ kaniṣṭha uta madhyamo yaḥ |
«En voyage, je rends le culte aux trois Rudra's, [à celui (*tasmai* omis)] qui est le plus grand, [à celui] qui est le plus petit, et aussi [à celui] qui est au milieu.»

PS 17.45.9ab

sīse mṛḍhvaṁ naḍe mṛḍhvaṁ agniḥ saṁkasukāś ca yaḥ |
«Essayez avec le plomb, essayez avec le roseau, essayez [avec ce (*tasmīn* omis)] qu'est le feu crépitant.»

d. L'expression *mitráṁ bhū-* n'est pas attestée ailleurs. Il s'agit dans *mitráṁ* d'un nominatif prédicatif sur le modèle de la formule *rāṣṭrám*

bhū- / idám [rāṣṭrám] bhū- (AV, YV), littéralement «devenir/incarner la souveraineté», expression idiomatique pour dire «atteindre la souveraineté» décrite par HOFFMANN (1976a, p.557-559). *mitrám bhū-* ne signifie pas «devenir allié» (dans ce cas il y aurait l'accord du nombre avec le sujet), mais littéralement «incarner l'alliance»; il faut donc traduire avec le complément *máma*, «former une alliance avec moi».

Fin de la septième section du livre 3.

3.36. POUR GAGNER INDRA COMME ALLIÉ

Cet hymne mêle des strophes du RV à des strophes attestées uniquement dans la PS. Une de ces strophes du RV est aussi attestée dans la ŚS, mais mise à part celle-ci, le présent hymne n'a aucun parallèle dans la ŚS. Le contenu de l'hymne suggère qu'il sert à un rite pour préparer le chef à mener une armée dans une expédition, en quête de butin. L'aide d'Indra guerrier est essentielle à l'entreprise. De son attachement à la boisson de Soma on tire une identification inédite dans la strophe 4: le nom secret d'Indra est «Soma» (si l'interprétation proposée ici est acceptée). L'identité de nom implique l'usage d'un double sens dans la strophe 5: le texte, originalement extrait d'un hymne du RV adressé à Indra, a été modifié pour évoquer le Soma qu'on espère gagner, ce qui équivaut à l'idée de gagner Indra lui-même comme allié. C'est le Soma, après tout, qui attire l'attention de ce dieu, pour qu'il choisisse de venir s'asseoir sur le terrain rituel du prêtre-poète.

Résumé (1) Le poète s'adresse au roi: il l'encourage pour la bataille, lui garantissant l'aide d'Indra guerrier. (2) Louange d'Indra; en refrain, une prière pour sa faveur au dépit des autres. (3) La puissance d'Indra est unique; refrain. (4) La connaissance du nom secret d'Indra est la clef pour gagner sa faveur exclusive. (5) Avec l'aide d'Indra, on peut espérer gagner les richesses des ennemis, y compris la plante de Soma. (6) Indra dotera le poète d'inspiration et lui apportera la victoire.

Métrique (1) Une strophe *anuṣṭubh* attesté uniquement dans la PS. (2-3) Deux *jagatī* du RV, avec deux lignes de *triṣṭubh* dans chacune (2, dans a et d; 3, dans c et d). (4) Une *jagatī* attesté uniquement dans la PS, avec un déficit de deux syllabes au *pāda* b pour suggérer le nom secret disyllabique. (5-6) Deux *jagatī* du RV.

3.36.1. seulement PS

jaya prehi māpa krāmaḥ	(8*)
śatrūṇāṁ veda ā khida	(8)
indraḥ sapatnahā bhīmaḥ	(8*)
saṁjayas te sam āṇḍhat	(8)

Conquiers, avance, ne pars pas au loin!
Empare-toi de vive force de l'avoir des ennemis!
Indra, tueur des rivaux, terrible,
conquérant total, obtiendra le succès complet pour toi.
Conquer, go forth, don't march away!
Rip away the enemies' possessions!
Indra, the terrifying rival-slayer,
the total conqueror, will get you total success.

jaya] Or, me K krāmaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, krāma Ji3 śatrūṇāṁ] Ek1
Ek2 Ku1 V/123 V/153, śatrūṇāṁ Ji3, cattṛṇāṁ K veda ā] Or, vedā K sapatnahā] Or,

sapattraha K bhīmaḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, bhīmaḥ J13 sañjayas] Ek1 J13 Ku1 V/123 V/153 K, sañjayas (Bh.) Ek2, [sañjaya Ma Ja] āṇḍhat] Or, āṇḍhak K || Or, | K

a. PS 3.19.6a (ŚS 3.19.7a) contient une séquence similaire d’impératifs de *jī-* «conquérir» et de *prá-i-* «avancer». Le verbe préverbe *ápa-kram-* est attesté plusieurs fois dans la forme d’impératif présent actif de la deuxième personne du singulier *ápa krāma*. Ici, par contre, où le *mā* prohibitif est présent, on attendrait un injonctif aoriste, mais il n’existe pas de thème d’aoriste *krāma-* pour la racine *kram-*. La forme *krāmaḥ* ressemble plutôt à un imparfait sans augment; il s’agit donc d’un imparfait injonctif. La forme d’aoriste injonctif serait *kramīḥ*.

b. On peut comparer l’expression aux passages suivants: RV 4.25.7c *ásya védaḥ khidāti hánti nagnám* «Er zwackt ihm die Habe ab, erschlägt ihn splitternackt» (G), «He rips away his possessions and smites him naked» (J-B); ŚS 5.20.4c (PS 9.27.3d) *sátrūnām úpa bharasva védaḥ* «bring the possession of our foes»; ŚS 4.22.7c *sátrūyatām á khidā bhójanāni* «seize thou on the enjoyments of them that play the foe».

d. La forme *sám āṇḍhat*, qui n’est pas attestée ailleurs, s’analyse comme le subjonctif parfait actif de *sám-ṛdh-*. L’indicatif parfait est attesté au moyen en RV 10.79.7d *sám āṇḍhe* avec l’instrumental pour signifier «rencontrer X=obtenir X». Les formes de parfait actif attestées après le RV reflètent le même sens que le thème de présent actif *ṛdhnáv-*, soit transitif «obtenir», soit intransitif «avoir du succès» (voir KÜMMEL 2000, p.107). L’emploi intransitif de cette racine est attesté dans le thème de présent moyen *sám-ṛdhya-*; voir PS 1.30.5c *tan naḥ sarvaṁ sam ṛdhyatām* «que tout cela se réalise pour nous», ŚS 4.36.4c *sám ma ákūtir ṛdhyatām* «que [mon] dessein se réalise pour moi». Le parfait est attesté une seule autre fois dans l’AV, à l’indicatif actif, mais dans un emploi transitif: ŚS 2.35.1 (PS 1.88.3a) *yé bhakṣáyanto ná vásūny āṇḍhúḥ* «They who, partaking [of soma], did not prosper in good things», ou, selon la traduction de KÜMMEL «Die als Essende keine Güter gelangt haben», dit à propos des officiants qui n’accomplissent pas correctement le rite. Il pourrait s’agir dans la présente strophe d’un emploi intransitif, mais peut-être un complément signifiant «victoire» est sous-entendu. Les deux possibilités reviennent au même dans la traduction.

3.36.2. RV 1.102.10

t _v vam̐ jayāsi na parājayāsā	(11)
arbheṣ _v ajau maghavan mahatsu ca	(12)
ugraṁ cit +t _v vām avase saṁ +śísīmahe	(12)
sa tvaṁ na indra havaneṣu mṛḍa	(11)

Toi, tu conquerras, tu ne seras pas conquis,
dans la compétition pour les petits enjeux, ô Libéral, comme pour les grands.

Même [si tu es déjà] puissant, nous t'aiguisons pour [renforcer ton pouvoir d']aider.

Toi qui es tel [qu'on l'a dit], ô Indra, accorde-nous ta faveur au milieu des appels [rivaux].

You will conquer, you will not be conquered,

in the contest for small rewards, O bounteous one, and for great ones.

Even though [you are already] strong, we hone you for help.

Being such a one, ô Indra, show favor to us among [competing] invocations.

jayāsi] Or, jayāsi(> mi) K arbhēṣv ājau] Or, abhyeṣv āso K maghavan] Ek1 Ek2 Ji3
 V/123 V/153 K, magha{nna}van Ku1, [maghan Vā] cit +tvām (Bh.)] citvām Or, cittām
 K +śiśīmahe (Bh.)] sisīmahe Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, sīmahe Ji3, siśīmahe K tvañ
 na] V/153 K, tvañ na Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 [Ma] havaneṣu] Ek1 Ek2 Ji3 V/123
 V/153 K, ha{nta}vaneṣu Ku1 mṛḍa] Ek1, mṛṣa Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, mṛḷa [Bar.
 mṛḍā] K ||] Or, | K

RV 1.102.10

tvām jīgetha ná dhānā rurodhithārbhēṣv ājā maghavan mahātsu ca |
 tvām ugrām āvase sām śiśīmasy āthā na indra hāvaneṣu codaya ||

«C'est toi qui as-toujours vaincu et n'a-jamais retenu les enjeux, dans les petites compétitions, ô Indra, comme dans les grandes. Toi le formidable, nous t'aiguisons pour (obtenir ton) aide: alors aiguillonne nous, o Indra, dans les appels» (RENOU EVP 17, p.37-8); «Du hast (von jeher) gesiegt und die gewonnenen Schätze nicht zurückbehalten — in kleinen und in großen Kämpfen, du Gabenreicher. Dich, den Gewaltigen, machen wir scharf zum Beistand; nun eifere du uns bei den Anrufungen an, o Indra!» (G); «You have conquered; you have not withheld prizes in the petty contests and in the great ones, bounteous one. You, the strong, we hone for help. So, Indra, spur us on in the challenges» (J-B).

a. Comparer PS 3.21.5b: *yéna jáyanti ná parājáyante* «avec lequel on vainc, [avec lequel] on n'est pas vaincu».

b. Sur le locatif singulier *ājau/ājā* modifié par deux locatifs pluriels, voir le commentaire de JAMISON rendu public par l'auteur et accessible en ligne³⁸²: «In b the singular loc. *ājā* appears to be modified by two loc. plurals *ārbhēṣu* and *mahātsu* (so Old, Ge, Re); Voir I.81.1 *mahātsu ājīṣūtém ārbhe* with a different imbalance of number. WG take the plurals separate from the singular (“im Wettkampf um kleine (Dinge) und um grosse”) (see their note). This is possible but unnecessary». La traduction adoptée ici suit l'interprétation de «WG», WITZEL et GOTŌ 2007.

c. Or a perdu un *-t-* de la gémignée dans *cit tvām*, tandis que K a perdu le *-v-*. Comparer les variantes de lecture pour *-jj-* en PS 3.34.7c *ij jagat*, et en 3.35.4b *svaryaj jyotir*; voir GRIFFITHS 2009 (p.LX-LXI) pour des exemples de «degemination of *ttv*, *ttv*...».

³⁸² //rigvedacommentary.alc.ucla.edu.

Comme en PS 3.19.2, **Or** préfère la sifflante dentale à la palatale pour la racine *sā-* «aiguiser».

d. Ce refrain (repris dans la strophe suivante) remplace le *pāda* du parallèle du RV tout en maintenant le mot *hāvaneṣu*. Ce locatif pluriel fait référence aux invocations rivales, tout comme le terme *vihāvya-*, apparu plus haut en PS 3.33.5d, et comme *vihava-* que l'on rencontrera au *pāda* 4d. Parmi tous ceux qui invoquent le dieu, le locuteur espère être le seul à se faire entendre. Cette interprétation convient particulièrement à l'impératif *mṛḍa* «favorise!» de la PS, mais elle convient moins au *codaya* «aiguillonne!» du RV. Il est possible que le préverbe *vi* n'ait plus été strictement nécessaire pour que l'idée de rivalité vienne à l'esprit dès qu'on parle d'invocations. On rencontre d'autres formes sans le préverbe ayant cette connotation: *havyá-* plus haut en 27.2d et *háva-* plus bas au *pāda* 4d.

La cadence est correcte, car la racine *mṛḍ-* compte comme une syllabe longue (< **mṛzḍ-*, voir EWAia sous MARD).

3.36.3. RV 1.102.6

gojitā bāhū +asamakratū yudhi	(12)
karman-karmañ +cchatamūtī khajañkarā	(12)
akalpa indro (')pratimānam ojaḥ	(11)
sa tvañ na indra havaneṣu mṛḍa	(11)

[Ses] deux bras gagnent les vaches, sont d'une détermination inégalable dans la lutte,

apportent cent fois leur aide à chaque entreprise, font le tumulte.

Indra est unique, [sa] puissance sans pareille.

Toi qui es tel [qu'on l'a dit], ô Indra, accorde-nous ta faveur au milieu des appels [rivaux].

[His] two arms win cows, are of unequalled resolve in battle, bring hundred-fold help at every undertaking, creating tumult.

Indra is unique, [his] strength is matchless.

Being such a one, ô Indra, show favor to us among [competing] invocations.

bāhū] **Ek1 Ek2 Ku1**, bāhu **Ji3 V/123 V/153**, me **K** +asamakratū (Bh.)] asamakratu **Or**, samakratū **K** yudhi] **Ji3 Ku1 V/123 V/153**, yūdhi **Ek1 Ek2**, yat **K** karman-karmañ] karman· karmañ **V/123**, rkarmman· karmman· **Ek1**, karman· karman· **Ek2**, karmana karman· **Ji3**, karmana **Ku1**, karmman· karmman· **V/153**, [karmanakarmana **Vā**], karmañkarmāñ **K** +chatamūtī (Bh.)] chatamotī **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, chatam{o}et{i}i **Ku1**, [chamotī **Ma**], śatamūcī **K** khajañkarā] **Ek2 Ku1 V/123**, khajañYarā **Ek1**, khajañkarā (Bh.) **Ji3 Ku1 V/153**, dañkarā **K** (')pratimānam] pratimānam **Or K** ojaḥ] **Or**, oja **K** tvañ na] **Ji3 V/153**, tvañ na **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, tvañ nu **K** mṛḍa] **Ek1 Ku1 V/123**, mṛṣa **Ek2 Ji3 V/153**, mṛḷa **K** ||] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, | **Ji3 K**

RV 1.102.6

gojītā bāhū āmitakratuḥ simāḥ kārman-karmañ chatāmūtīḥ khajañkarāḥ |

akalpá indraḥ pratimānam ójasáthā jánā ví hvayante siṣāsávaḥ ||

«(Ses) deux bras gagnent des vaches; lui-meme, (dieu) au pouvoir-spirituel incommensurable, exploite après exploit (est) apportant cent aides, créant la lutte. Indra ne saurait avoir (un adversaire qui soit sa) contre-mesure, de par sa force-formidable; les gens l'appellent diversement, eux qui désirent gagner» (RENOU EVP 17, p. 37); «Seine Arme erbeuten Rinder, er selbst ist von unermeßlicher Umsicht, bei jeder Unternehmung hundertfache Hilfe bringend, streitbar. Durch seine Stärke macht Indra ein Gegengewicht unmöglich. Darum rufen (ihn) die gewinnbegierigen Leute um die Wette an» (G); «Cow-conquering are his two arms—he himself is of unmatched resolve, providing a hundred forms of help in every action, creating tumult. In the disorder (of battle) Indra is a match (for all) in his strength. So the peoples vie in invoking him when they wish to win» (J-B).

a. Dans ce premier hémistiche, la PS fait s'accorder toutes les épithètes au duel avec les deux bras, alors que dans le RV, toutes les épithètes, mise à part *gojítā*, sont au singulier et modifient Indra, indiqué par le pronom *simáh*. Ce pronom, attesté dans l'AV seulement au datif *simásmāi* en PS 8.14.7c et en ŚS 20.123.1c, est remplacé par le locatif *yudhi* dans la PS.

c. JAMISON interprète la forme *akalpá* comme un locatif *akalpé* en sandhi. Dans son commentaire de cette strophe (voir la référence dans la strophe précédente) JAMISON explique, après OLDENBERG, que le terme doit être un *bahuvrīhi* à cause de l'accentuation et signifie «désordre» par opposition à *kálpa-* qui signifie «disposition, arrangement»: «The one example of *kálpa-* in the RV seems to refer to arrangements, ritual or martial (IX.9.7: *ávā kálpeṣu naḥ pumas, támāmsi soma yódhyā* “help us in our arrangements, o male; the shades of darkness must be fought”), and a *bahuvrīhi* “without arrangement/order” modifying an underlying ‘battle’-word (perhaps *khaja-* ‘tumult’ extracted from immediately preceding *khajamkarāḥ*) makes perfect sense in context». Cette interprétation résout les problèmes de syntaxe que reflètent les traductions divergentes. Mais dans la PS, il semble que la phrase, étant devenue incompréhensible, ait été modifiée pour en faire deux courtes appositions. La PS a réinterprété *akalpá-* comme épithète au nominatif d'Indra (comme dans le *padapāṭha* du RV), et a introduit un *-a-* privatif devant *pratimānam* (malgré l'absence de l'*avagraha* dans les manuscrits, on peut déduire sa présence à partir de la forme *indro* qui précède). Quant au sens de *akalpá-* en tant qu'épithète, on peut citer l'explication du commentateur Skandasvāmin (cité dans VISHVA BANDHU 1963, p. 739): *nendrasya kaś cit sadṛśo 'stīty arthaḥ* «Personne n'est identique à Indra, voilà le sens». Ce sens est cohérent avec l'épithète suivante «inimitable», qualifiant la puissance d'Indra, et aussi avec celle qui précède (*asamakratu-*), qui prend la place de RV *ámitakratu-* qui a presque le même sens.

d. La forme *ví hvayante* «ils invoquent à plusieurs (en compétition l'un contre l'autre)» reprend l'idée du locatif *hávaneṣu* du *pāda* parallèle du RV.

3.36.4. seulement PS

vedāham aindraṃ priyam asya śevadhīm	(12)
yad asya nāma guhyaṃ samīke	(10 ^T)
sa ij jayāti maghavā mamāsat;y	(12)
asmākaṃ yudhmo vihave havaṃ gamat	(12)

Je connais, moi, ce qui est cher à Indra, son trésor,
lequel est son nom secret dans la bataille [Soma!].

Lui seul vaincra, il sera mon Libéral à moi.

Notre guerrier à nous ira à [notre] appel dans le cas d'une invocation rivale.

I myself know what Indra likes, his treasure,

what secret name is his in battle [Soma!].

He alone will conquer. He will be my own Liberal One.

Our own warrior will go to [our] call in the case of a competing invocation.

vedāham] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, vaidāham] **Ji3** aindraṃ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, {i}endraṃ] **Ji3** śevadhīm] **Ek1 Ek2 V/123 V/153 K**, sevadhīm] **Ji3 Ku1** sa ij jayāti] **Or**, saṃ ya(> saṃ śa)j jayāpi] **K** mamāsaty] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, mamāty] **Ji3**, mamāṃ praty] **K** asmākaṃ] **Or**, admā(> smā)kaṃ] **K** vihave] **Or**, vihace] **K** ||] **Or**, z] **K**

a. Ce qui est cher à Indra est le Soma, la boisson qui lui donne des forces pour la bataille. Dans une des deux occurrences de *śevadhī-* «trésor, dépôt précieux» dans le RV, le terme fait également allusion au Soma selon l'interprétation de J-B:

RV 2.13.6

yó bhójanaṃ ca dáyase ca vārdhanam ādrād ā śúṣkam mádhumad dudóhitha |
sá śevadhīm ní dadhiṣe vivásvati vísvasyáika īṣiṣe sásy ukthyàḥ ||

«Der du Nahrung und Gedeihen austeilst, aus dem Feuchten das Trockene (und) Süße gemolken hast, du hast dir bei Vivasvat einen Schatz angelegt. Du allein gebeutst über alles—darum bist du preisenswert» (G); «You, who distribute sustenance and increase, have milked the dry [=the soma plant] together with its honey [=the soma] out of the wet [=rain]. You have hidden a treasure [=soma] in Vivasvant [=the sun]. You alone are the master of everything. You are worthy of hymns» (J-B).

b. Deux syllabes font défaut dans ce *pāda*, ce qui, dans le contexte des trois *pāda* de *jagatī* corrects, laisse penser que ce «nom secret» est à suppléer en deux syllabes comme réponse à cette allusion: «Soma!». On pourrait bien sûr lire *gúh₂yam* en trois syllabes, mais ce n'est pas nécessaire; le RV atteste les deux lectures métriques.

Il s'agit de la seule occurrence de *samīké* dans la PS. Les deux occurrences de ce terme dans la ŚS sont au 20^e livre et constituent des reprises du RV. *samīké* est attesté cinq fois dans le RV, toujours dans des hymnes à Indra comme ici, trois fois avec une forme verbale de *hū-* «invoquer, appeler», dont

deux occurrences de *vī hvayante* (4.24.3a, 10.42.4b), ce qui fait écho à PS *vihave*. En RV 10.42.4, *samīké* est attesté dans le même hémistiche que le locatif pluriel *mamasatyéṣu*, ce qui fait écho, de son côté, à *mama-asati* ici. La PS fournit ainsi une expression au subjonctif du type qui servait de base à la formation délocutive du composé *mamasatyá-* «conflit», littéralement «l'existence à moi», c'est-à-dire, la situation où chacun dit, «c'est à moi».

c. «Le Libéral», un autre nom d'Indra, est employé avec l'adjectif possessif emphatique *māma* «mien», ce qui restreint la libéralité de ce dieu à la seule intention du locuteur, comme si Indra devait devenir son dieu personnel.

d. Le locatif singulier *vihave* pourrait aussi simplement équivaloir au pluriel «parmi les invocations rivales».

3.36.5. RV 1.102.4; ŚS 7.50.4

vayaṁ jayema tvā vā yujā *vṛto	(11 ^J)
asmākam aṁśum uta vā bhare-bhare	(12)
asmabhyam indra varivaḥ sugāṁ kṛdhi	(12)
pra śatrūṇām maghavan *vṛṣṇiyā ruja	(12)

Nous, puissions-nous vaincre les obstacles avec toi pour compagnon,
ou bien la plante de Soma à nous, dans chaque raid!

À nous, ô Indra, crée un large espace, un bon passage!

Avance en brisant les forces mâles des ennemis, ô Libéral!

May we conquer the [enemy] defenses with you as yokemate,
or also our own Soma plant, in every raid!

For us, O Indra, make wide space, easy passage!

Go and break [our] enemies' bullish powers, O bounteous one!

vayaṁ] Or, tvā K tvā] Ek1 Ek2 Jī3 V/123 V/153, tvā{tma}Ku1, tvayā K *vṛto] bhṛto
(Bh.) Or, vṛtavṛdho K asmākam] Ek1 Ek2 Jī3 V/123 V/153 K, 'smākam Ku1 tvā]
Or, tvayā K aṁśum] K, atsum Ek1, asam Ek2, atsam Jī3 Ku1 V/123 V/153]Ja Ma Vā],
(Bh. +aṁśam) uta vā] Ek2 Ku1 V/123 V/153 [> da Ja] K, uṅJavā Ek1, udavā (Bh.) Jī3
[Vā] || Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, || Jī3 kṛdhi] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K,
kadhya Jī3 śatrūṇām] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, śatrūṇām Jī3 *vṛṣṇiyā (Bh.)]
viṣṇiyā Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, viṣṇiyā Jī3, om. K ruja] Or, vṛja K ||| Ek1 Ek2
Ku1 V/123 V/153, | Jī3 K

RV 1.102.4 (ŚS 7.50.4)

vayaṁ jayema tvāyā yujā vṛtam asmākam aṁśam úd avā bhāre-bhare |
asmabhyam indra vārivaḥ sugāṁ kṛdhi pra śatrūṇām maghavan vṛṣṇiyā ruja ||

«Nous (autres.) puissions nous vaincre avec toi pour allié l'armée (ennemie)! Aide (nous) à tirer notre part entreprise après entreprise! A nous, ô Indra, crée libre-espace, bon passage! Brise, ô Libéral, les forces-mâles des ennemis!» (RENOU, EVP 17, p. 37); «Wir möchten mit dir im Bunde das (feindliche) Heer besiegen. Laß unseren Einsatz in jedem Kämpfe gewinnen! Mach uns, Indra, freie Bahn, gute Fahrt! Zerbrich der Feinde Kräfte, du Gabenreicher!» (G); «Might we conquer their defense with you as yokemate. For us uphold our stake in every raid; for us, Indra, create

wide space and easy passage. Break the bullish powers of our rivals, bounteous one» (J-B); «May we, with thee as ally, conquer the troop; do thou help upward our side in every conflict; for us, O Indra, make thou wide space, easy-going; do thou break up the virilities of our foes, O bounteous one» (ŚS WHITNEY).

a. Dans la ŚS, cette strophe est insérée dans un hymne pour gagner aux dés, et Sāyaṇa interprète certains mots comme des termes du jeu dans ce contexte (comme J-B et GELDNER, voir la note de ce dernier à sa traduction).

La leçon d'Or *bhṛto* reflète l'anticipation de l'expression *bhāre-bhare* qui suit; dans **K** aussi, on lit d'abord un mot commençant par *vṛt-*, et après une autre version contenant l'aspirée *-dh-*. MW, sous la racine *vṛdh-*, indique que celle-ci est souvent confondue avec la racine *vṛt-* dans le Mahābhārata. Ce phénomène pourrait expliquer l'hésitation dans **K**, même si le nom racine *vṛt-* provient de la racine *vṛ-* «entourer, retenir, bloquer», et non de *vṛt-* «tourner». BHATTACHARYA a choisi *bhṛto* contre **K**, mais il souligne l'aspirée comme problématique. Le nom racine *bhṛt-* n'est attesté qu'en fin de composé, et n'aurait pas de sens ici (hors de composé on rencontre plutôt *bhṛtī-*, RV+). Le sens de *vṛt-* est plutôt tel que J-B le traduit, «défense» ou «obstacle», à partir du sens premier de «barrage», et pas le vague terme «armée». Voir SCHINDLER 1972, p.45, ainsi que SCARLATA 1999, p.505-6 (bien que les deux auteurs admettent toujours le sens de «Heer (armée)»).

b. BHATTACHARYA corrige en ⁺*amśam ud avā* selon le RV, mais ce n'est pas souhaitable de faire en sorte que le texte s'accorde à celui du RV et de la ŚS. Tout l'hymne, dans sa version dans la PS ici, témoigne de la modification subtile mais voulue de strophes ṛgvédiques dans le but de créer une nouvelle composition aux accents particuliers. Une connexion avec le Soma a été établie dans la strophe précédente, donc il n'est pas surprenant de trouver la plante de Soma ici comme objet du verbe *ji-*, même s'il doit alors signifier «vaincre» avec les obstacles hostiles comme objet au *pāda* a, et «conquérir» quand il vise le Soma au *pāda* b. Il s'agit d'une allusion au mythe du Soma retenu derrière les défenses des ennemis, Soma qui appartient en réalité au locuteur, d'où le pronom possessif *asmākam*. L'expression est chargée de la tension du contexte compétitif: le locuteur souhaite qu'Indra soit à lui seul, que seul le Soma préparé par le locuteur pourra attirer Indra, pas le Soma que d'autres préparent aussi.

K préserve le groupe consonantique *-mś-* que **Or** a presque toujours changé en *-ts-*. Ce changement peut être comparé, à défaut d'autres parallèles, au phénomène de sandhi où *-n s-* devient *-nt s-*. Voir la liste dans GRIFFITHS 2009, p.LV: PS 4.6.1d *nī janānt svāpayāmasi*; 13.6.3c *śarmant syāma tava saprathastame* (mais ici, **K** lit *śarman*); voir aussi ŚS 10.2.14c *asmīnt satyām*. S'il est vrai que seulement un manuscrit **Or** s'accorde avec **K** dans la lecture d'un *-u-* après le groupe consonantique, ce manuscrit, **Ek1**, est généralement fiable.

K et **Or** sont quasi unanimes pour la séquence *utavā* avec dentale sourde. LUBOTSKY (2002, p.8) note trois exemples de *-t-* erroné à la place de *-d-* dans

le 5^e livre de la PS: 7.14 **Or** *ut acābhi*/**K** *utajābhi* pour *ud acābhi*, 10.5 **Or** *utardanī*/**K** *udadanī* pour *udardanī*, 11.5 **Or** *diteṣṭu*/**K** *nadeṣṭu* pour *dideṣṭu*. Deux de ces exemples contiennent le préverbe *úd* comme dans notre strophe, et dans le premier cas **Or** et **K** tous deux lisent *-t-*. Voir à ce sujet Ved. Var. II §62: «the *-t-* is a palpable blunder that turns an impeccable passage into a group of unintelligible syllables», avec les exemples qui suivent sous §62, dont notamment *utābhiṣiktāḥ* dans TB pour KS et AĀ *udābhiṣiktāḥ*. Par contre, voir Ved. Var. II §64: «Even here, however, we can not be sure that the secondary or false reading was not the established text of the school». Il est probable qu'on a affaire ici à un changement de texte authentique pour la PS.

c. La ŚS a *vārīyaḥ* à la place du *vārivaḥ* du RV et de la PS. *vārīyaḥ* apparaît le plus souvent en fin de *pāda*, et c'est plutôt *vārivas-* qui est attendu avec la racine *kṛ-*: voir RV 6.44.18b *āsmābhyam māhi vārivaḥ sugām kaḥ* «Pour nous tu crées un grand espace, un bon passage».

d. **Or** lit *viṣṇīyā* au lieu de *vṛṣṇīyā*, un prakritisme dont Ved. Var. II §635 note quelques exemples devant *-ṣ-*: ĀpŚS *jarhiṣānaḥ* à la place du *jarhṛṣānaḥ* dans huit autres textes; ĀpŚS *dadhiṣa* pour MS *dadhrṣi*.

3.36.6. RV 1.102.9

t _u vām deveṣu prathamām havāmahe	(12)
tvām babbhūvitha pṛtanāsu sāsahīḥ	(12)
semaṁ naḥ kārūm upamanyum udbhidam	(12)
indra karāsi prasave ratham puraḥ 6 36	(12)

C'est toi parmi les dieux que nous invoquons en premier.

C'est toi qui es sorti vainqueur des combats.

Alors, [tu rendras] celui-ci, notre barde, fougueux [et] impétueux,

O Indra, tu mettras notre char devant dans l'élan du départ.

It's you we invoke first among the gods.

It's you who've become the one victorious in battles.

As such, [you will make] this bard of ours fiery [and] fervid,

O Indra, you will put our chariot in front in the rush forward.

havāmahe] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, havā **Ji3**, samārabhe **K** babbhūvitha] **Or**,
 babbhūvitha **K** pṛtanāsu] **Ji3 V/153 K**, prutanāsu **Ek1 Ku1 [Vā]**, prutanāsu **Ek2**, pratanāsu
V/123 [Ma], [pratanāsu **Ja]** sāsahīḥ] **Ji3 K**, śāsahī **Ek1**, śāsahīḥ **Ek2 Ku1 V/123 V/153**
 semaṁ naḥ] **V/123**, semaṁ naḥ **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, somaṁ naḥ **K** kārūm] **K**, kārīm
Ek1 Ku1 V/123, kārām **Ek2 Ji3 V/153** upamanyum] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**,
 upamaṁnyum **Ek2** udbhidam] **Ku1 V/123 K**, udbhidam **Ek1**, uDbhid- **Ek2**, udbhid{e}am
Ji3, udbhuta(>da)m **V/153** || 6 || 36 || || ṛ 6 || 36 || **Ek1 Ek2 Ku1**, || 36 || ṛ 6 || **Ji3**
V/123, |||| ṛ 6 || 36 |||| **V/153**, z 1 z **K**

RV 1.102.9

tvām deveṣu prathamām havāmahe tvām babbhūvitha pṛtanāsu sāsahīḥ |
 sēmaṁ naḥ kārūm upamaṁnyum udbhidam indraḥ kṛṇotu prasavē ratham puraḥ ||

«C'est toi que parmi les dieux nous appelons en premier, toi qui as-toujours été le triomphateur dans les batailles. Que ce (dieu) Indra (fasse en sorte que) ce barde nôtre, Upamanyu, émerge (du lot), qu'Indra place (notre) char en avant dans la course!» (RENOU EVP 17, p.37); «Dich rufen wir zuerst unter den Göttern an, du warst der Sieger in den Kämpfen. Er soll diesen unseren Dichter Upamanyu (?) zum Gewinner machen; Indra soll in dem Wettrennen unseren Wagen an die Spitze bringen» (G); «It is you we call upon first among the gods; you have become the one victorious in battles. Let him make this bard of ours fervid and effusive; let Indra put our chariot in front at the surging out» (J-B).

c. Sur *upamanyú-*, voir le commentaire de JAMISON (référence ci-dessus en 3.36.2b): «The standard tr. take *upamanyú-* as a PN. Mayrhofer (Personenname) voices skepticism, however, and I see no reason not to take it as an adjective qualifying the bard (*kārú-*). Though *manyú-* 'battle fury' can be a negative quality, it often is not so viewed (esp. when it belongs to the gods), and the passionate energy it implies would be a good trait for a poet». L'épithète *udbhíd-* participe également à l'idée d'impétuosité; voir SCARLATA 1999, p.355-6, qui traduit *udbhíd-* (8× RV) par «ervorsprudelnd, ervorbrechend». Ce mot est également épithète d'un poète en contexte guerrier dans un passage de la ŚS:

ŚS 5.20.11

śátrūṣaṅ niṣád abhimātiṣāhó gavéṣaṇaḥ sáhamāna udbhít |
vāgvíva mántraṁ prá bharaṣva vácama sāmgrāmajityāyēṣam úd vadehá ||
«Overpowering foes, overpowering and putting down, overpowering hostile plotters,
seeking kine, overpowering, up-shooting, bring forth thy voice as a speaker his discourse;
speak up force here in order to the conquering of the host.»

d. Voir le commentaire à PS 3.34.9a pour le sens de *prasavá-*. La PS présente un vocatif d'Indra avec le subjonctif à la 2^e personne où le RV a le nominatif plus l'impératif présent à la 3^e personne. Dans les deux versions, la forme verbale de *kr-* doit être sous-entendue dans le *pāda c.*

3.37. CHARME D'AMOUR POUR OBSÉDER UN HOMME

Cet hymne appartient à la seule PS. Son mot clef est *ādhī-* «envie», nom racine de *ā* + *dhī-* «penser à, prendre soin de, se soucier de», attesté dès le RV (SCARLATA 1999, p.274-275). Dans le RV, *ādhī-* (3×) signifie soit «souci» soit «attention», et est souvent traduit par «care» en anglais, mot qui contient les deux nuances. En RV 10.95.13, *ādhī-* dénote le soin que la mère prend pour l'enfant, mais toutes les autres occurrences comparent les soucis (*ādhī-*) à des rongeurs ou à des loups qui mordent (RV 1.105.7-8 et 10.33.3).

Dans l'AV, *ādhī-* n'apparaît que dans des charmes d'amour et ne peut pas avoir exactement le même sens que dans le RV. WHITNEY et d'autres traducteurs ont traduit *ādhī-* par des mots signifiant «désir»: WHITNEY en général «longing», GRIFFITHS «yearning» (2009, p.55, 347, etc.), KIM «Sehnsucht» (2014, p.440, etc.). Il s'agit clairement de l'attirance que le locuteur/la locutrice souhaite éveiller dans sa cible; je traduirai ici par «envie». De l'autre côté, l'association d'*ādhī-* avec les morsures des bêtes sauvages dans le RV se retrouve dans l'idée de la douleur qui domine dans les hymnes de l'AV où apparaît ce mot: les envies (souvent au pluriel) forment une affliction³⁸³, comparée le plus souvent aux coups perçants de lames pointues. Elles sont représentées comme les empennes de la flèche de l'amour dans le passage suivant:

ŚS 3.25.1-2

uttudās tvót tudatu mā dhr̥thāḥ śáyane své |
īṣuḥ kāmasya yá bhīmá táyā vidhyāmi tvā hṛdī ||1||
ādhiparṇān̄ kāmāśalyām īṣuṇ̄ saṅkalpákulmalām |
tān̄ sūsainmatān̄ kṛtvā kāmo vidhyatu tvā hṛdī ||2||

«1. Let the up-thruster thrust thee up; do not abide in thine own lair; the arrow of love that is terrible, therewith I pierce thee in the heart.

2. The arrow feathered with longing, tipped with love, necked with resolve — having made that well-straightened, let love pierce thee in the heart.»

En PS 19.54.13-15, l'on s'adresse à la flèche à la deuxième personne, avec le refrain *ādhibhiḥ preṣito mama* «[Tu es] lancée avec des envies pour moi». De même, PS 9.28 et 29 (édition et traduction par KIM 2014, p.440-451) présentent le refrain *pra patāto*³⁸⁴ *mamādhyā* «Élance-toi d'ici avec l'envie de moi»³⁸⁵; il est probable que l'on s'adresse à un objet rituel (une flèche? une herbe?).

³⁸³ La description est comparable à celle que l'on rencontre dans les incantations inscrites de l'antiquité gréco-romaine; voir FARAONE 1991, p.13, sur les sensations de brûlure, démangeaisons et insomnies.

³⁸⁴ Comparer PS 8.16.7, où le même ordre est donné à un démon femelle (KIM 2014, p.158).

³⁸⁵ KIM: «Flieg davon mit meiner Sehnsucht fort»; GRIFFITHS 2009, p.55: «Fly forth from here with yearning for me.»

L'idée d'envoyer quelque chose est présente dans un *pāda* de refrain répété trois fois dans le présent hymne (3d, 4d, 9a) : *etās ta ādhyah pra hiṇomi brahmaṇā* «je t'envoie ces envies avec une formule». Sans être toujours explicite, l'idée de l'amour comme une flèche n'est jamais loin dans ce genre de formule. Il est possible que certains de ces hymnes s'accompagnent de l'acte rituel de percer une effigie (voir SADOVSKI 2012, p.340-341).

ŚS 6.132, également hymne à refrain, associe *smarā-*, le souvenir amoureux, avec *ādhī-*, mais cette fois le feu fournit l'image de l'amour :

ŚS 6.132.1

yān devāḥ smarām āsiñcann apsv àntāḥ śósucānam sahádhya |
tām te tapāmi váruṇasya dhármaṇā ||

«The love that the gods poured within the waters³⁸⁶, greatly burning, together with longing — that I heat for thee by Varuṇa's ordinance.»

Dans l'AV, le mot *ādhī-* a donc souvent une place dans les refrains, et dans aucun autre hymne il ne reçoit une description aussi ample que dans celui-ci, où des strophes entières (3 et 4) sont dédiées à ses épithètes.

L'hymne présenté ici est d'une grande violence, au point que le but de séduction semble parfois se perdre. On peut s'étonner des expressions paradoxales dans les charmes d'amour, comme en ŚS 6.130.3ab *yáthā máma smārād asáu námúṣyāhám kadā caná* «That yon [man] may love me, not I him at any time» (WHITNEY traduit *smṛ-* «se souvenir de» par «aimer»). Mais l'extrémisme de l'expression n'est qu'un reflet du thème de domination qui prévaut dans les charmes d'amour. La douleur est infligée pour motiver, le désir est conçu comme un tourment qui pousse l'affligé à aller vers celle qui le désire :

PS 1.98.1

yathā mṛgañ ropayasi tiraś carmātividhyasi |
evā tvam ugra ośadhe amuñ ropaya mām abhi ||

«Just as you cause pain to a wild animal as you penetrate through its hide, so, O mighty plant, cause pain to N.N. [so that he comes] towards me» (trad. Swiss Paippalāda Project³⁸⁷).

La locutrice du présent hymne, sans doute tourmentée elle-même par l'obsession pour l'homme qu'elle désire, espère le condamner à une égale obsession. Le bonheur de leur union future est à peine décrit.

La variété des mètres et des thèmes sont des indices du caractère composite de l'hymne. Le mètre *anuṣṭubh* commence et termine l'hymne, autour d'un noyau (strophes 2-6) de *jagatī*. Pourtant, même si certaines parties étaient originalement composées pour d'autres hymnes, l'ensemble que l'on trouve ici

³⁸⁶ L'énigme du feu caché dans les eaux est connu dès le RV.

³⁸⁷ Je remercie Thomas ZEHNDER pour m'avoir fourni cette traduction avant sa publication.

a une séquence logique: commençant par le souvenir amoureux avec l'image de l'amour en tant que feu, l'on passe à la jalousie et l'obsession, dans un crescendo d'images de coups perçants qui trouve son climax au milieu de l'hymne, à la strophe 5, où les dieux interviennent violemment pour garantir le résultat du charme. Après cela, on redescend avec des images et des exhortations plus variées et moins cohérentes entre elles, comme dans un délire épars, jusqu'à ce que l'on retrouve la description de l'obsession et les coups perçants d'avant, et enfin le feu de l'amour, sous son aspect desséchant, du début.

Résumé (1) Une femme s'adresse à Smara, «souvenir amoureux» divinisé, pour que l'homme ciblé se souvienne d'elle. (2) Ensuite, elle invoque Kāma, «désir» divinisé, avec des images de la chaleur, et espère obséder l'homme pour le détourner de ses intentions envers une autre femme. (3-4) Épithètes des «envies», comparées à des lames, qui provoquent la dépression et les troubles du sommeil; refrain où l'on déclare l'envoi des envies par cette formule. (5) Divers dieux sont exhortés à frapper l'esprit de l'homme ciblé. (6) On espère dominer l'homme au moyen des trente-trois dieux, des envies, et des formules de Bharadvāja, avec la métaphore du bateau perdu qui coule. (7) Les envies sont comparées à des coups de foudre qui volent à leur but, à des vaches qui se hâtent vers l'enclos. (8-9) Après cette mention de la foudre, les coups perçants et les troubles de sommeil sont de retour, avec une partie du refrain des strophes 3 et 4. Le dernier hémistiche revient à l'image de sécheresse de la strophe 2, et le mot final, abrupt, est que ces envies feront beaucoup gémir l'homme.

Métrique (1) *anuṣṭubh*. (2-6) *jagatī*, parsemée de lignes de *triṣṭubh*; strophe 5 *triṣṭubh*. (7-9) *anuṣṭubh*.

3.37.1. seulement PS

smara smaro _a si (...)	(8)
devoir datto asi smara	(8)
amuṣya mana ā smara	(8)
yathāhaṁ kāmāye tathā	(8)

Souviens-toi, tu es le souvenir amoureux, [ô Souvenir amoureux].

Tu es donné par les dieux, ô Souvenir amoureux.

Fais que l'esprit de X³⁸⁸ se souvienne [de moi]!

— c'est ce que je désire.

Remember, you are the Memory of Love, [O Smara].

You are given by the gods, O Smara.

Make X's mind remember [me]!

— such is my desire.

³⁸⁸ Le pronom démonstratif employé dans la formule doit être remplacé par le nom de l'homme en question lors du rite.

si] Ek2 Ji3 K, 'si Ku1 V/123 V/153, {a}si Ek1 asi] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 [Vā], 'si V/123 V/153 [> asi Ja], si K mana ā smara] Or K, [manu > amuṣya Vā] mana ā smara] Or, manāssara K ||] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, om. K

a. Voir la discussion de cette strophe au chapitre II.5.2.2; il faut ajouter un vocatif *smara* à la fin de ce *pāda* pour ajouter deux syllabes et faire une ligne d'*anuṣṭubh* complète. Il est possible qu'il s'agisse simplement d'un cas du mécanisme d'abréviation de mots répétés en série, mécanisme propre à la transmission manuscrite de l'AV (voir GRIFFITHS 2009, p.XXXIV-XLI); la notation (...) fait référence en tout cas à un mot manquant, que ce soit par abréviation mécanique ou par dessein poétique, la lacune faisant en ce dernier cas partie intégrale de l'hymne.

Charles MALAMOUD (1989, p.295-306), au cours de sa discussion de l'importance du souvenir et de la racine *smṛ-* «se souvenir» dans la thématique de l'amour en sanskrit, remarque que cet emploi a ses débuts dans l'AV (p.296, note 1). Presque toutes les occurrences dans l'AV des formes verbales de la racine *smṛ-* «se souvenir», ainsi que du nom *smarā-*, sont attestées dans des charmes d'amour (ŚS 6.130-133; PS 19.54 et 20.65). Dans ces cas, la racine contient une nuance émotionnelle, signifiant «se souvenir de quelqu'un avec désir». Les quelques exceptions, où le sens est simplement «se souvenir», sont toujours accompagnées de préverbes: de *prāti* en ŚS 8.4.7/PS 16.9.7 (répétition de RV 7.104.7), et de *ūpa* en PS 5.11.7. Le RV, par contraste, ne connaît ni le nom *smarā-* ni l'emploi amoureux. Les charmes d'amour ont tendance à accumuler des formes issues de la racine *smṛ-*, que WHITNEY préfère traduire par «aimer»:

6.130.2

asáu me smaratād iti priyó me smaratād iti |
dévāḥ prá hiṇṭa smarám asáu mām ánu śocatu ||
«Let you [man] love me; being dear, let him love me: ye gods, send forth love; let you [man] burn for me.»

PS 20.65.5

smara hai smaratād amuñ aṅgañ jvareṇocchocanīnām |
takmanainam sañ sṛja viśvaśāradena mama kāmena ||
«Ô Smara! Fais X se souvenir, [fais se souvenir] [son] corps, avec une fièvre de celles qui surchauffent. Infecte-le d'une maladie, le désir de moi pour toutes les années.»

Le même impératif *smaratāt* a le sens «qu'il se souviene!» dans le premier exemple, mais le sens causatif «fais-le se souvenir!» dans le second. L'amour se définit par le souvenir de l'objet, par le fait que les pensées y reviennent régulièrement.

d. Il s'agit d'une formule de refrain de fin d'hémistiche attestée six fois dans la PS, non seulement dans des charmes d'amour; elle n'est pas à lier syntaxiquement à ce qui précède dans la strophe. Comme le remarque

GRIFFITHS (2009, p.84; il traduit par «just the way I want»), ce refrain est employé en-dehors de la PS seulement en ṚVKh 3.15.11d, également charme d’amour.

3.37.2. seulement PS

śocayāsyā hṛdayam kāma gacha-	(11)
-aṅgajvaro dahatu śocatu tmanā	(12)
saṅkalpā asya sam arantādhībhīr	(11*)
*iyam evāsyā *dīnmohanṅ anyā	(11*)

Fais souffrir son cœur, ô Désir, va!

Qu’il brûle d’une fièvre dans les membres, qu’il souffre de lui-même.

Ses résolutions entrent en conflit avec ses envies:

C’est celle-ci la rivale, celle qui confond son orientation.

Make his heart suffer, Desire, go!

Let him burn with fever in his limbs, let him suffer from himself.

His resolutions clash with his longings:

The one confusing his orientation is none other than this rival woman here.

śocayāsyā] Or, śośocayāmya K gachāṅgajvaro] Ek1 Ek2 Ku1 V/123, gaśvaṅgajvaro Ji3, gacchāṅgajvaro V/153, gaśchāṅgajvaro K śocatu] Or K, [> śocata Ma] saṅkalpā] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, saṅkalpa Ku1, saṅkalpā K asya] Ek1 Ku1 V/123 V/153, sya Ek2, 'sya Ji3 [Vā], stya K sam arantādhībhīr] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153, samaraṅtādhībhīr Ek2, smarantādhībhīr K *iyam (Bh.)] ivam Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, yam K evāsyā] Or, aivāsyā K *dīnmohanṅ] digamahany (Bh.) Or, didhmohanam K anyā] Ek2 K, anyāḥ (Bh.) Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153

b. Pour l’image de la maladie comme symptôme amoureux, voir PS 20.65.6 cité sous 1a.

c. KÜMMEL (2000b, p.261-2) a montré que l’injonctif *sám aranta* du ṚV et de l’AV appartient à l’aoriste thématique de *r-* «atteindre», dont le thème de présent avec préverbe *sám rchā-* a le même sens que celui de l’aoriste avec préverbe: «rencontrer», soit de manière pacifique, soit avec violence «entrer en collision». Le mot *saṅkalpā-* est le sujet du verbe *rchā-* (sans le préverbe *sám*) dans le passage suivant:

ṚV 10.164.5cde

jāgratsvapnāḥ saṅkalpāḥ pāpó yām dviṣmās tām sá rchatu yó no dvēṣti tām rchatu ||
«Der (böse) Traum im Wachen, die böse Absicht, soll auf den fallen, den wir hassen, soll auf den fallen, der uns haßt» (G); «The waking dream, the evil intent—let it land on him whom we hate, let it land on him who hates us» (J-B).

L’injonctif est attesté avec le préverbe en ŚS 11.2.7d *téna mā sám arāmahī* «with him [Rudra] may we not come into collision» (ŚS 11.2.20d est presque identique).

C'est la mention de la rivale dans le *pāda* suivant qui permet de comprendre le conflit entre «résolution» et «envie». Le locuteur de cette strophe est sans doute l'officiant qui accomplit le rite pour la femme qui est la locutrice des strophes précédentes. Il indique celle-ci au moyen du pronom déictique proche *iyam*, en la déclarant une rivale capable de distraire l'homme de ses intentions envers une autre femme, grâce aux «envies» infligées par cet hymne et le rite associé. On rencontre ailleurs l'idée d'éloigner l'amant(e) de ses propres résolutions, formées rationnellement, et de les remplacer par un désir aveuglant et obsessif:

ŚS 3.25.6

vy āsyai mitrāvaruṇau hṛdās cittāny asyatam |
āthainām akratūṅh kṛtvā māmaivā kṛṇutām vāse ||

«Do ye, O Mitra-and-Varuṇa, cast out the intents from her heart; then, making her powerless, make her [to be] in my own control.»

La corruption de **K**, *smaranta*, résulte clairement de la prévalence de formes de *smṛ-* dans l'hymne.

d. Comme BHATTACHARYA, je rétablis **iyam*. Le début de *pāda iyām eva* est attesté quatre fois dans la PS (ici, 1.104.4a, 16.19.1a, 16.133.1c), trois fois dans la ŚS. Quant à ce qui suit, je propose de voir le nominatif féminin du composé *diṅmohanī-*, qui n'est pas attesté ailleurs, mais qui serait comparable à d'autres composés à second membre *-mohana-*, fém. *-mohanī-*, de la racine *muh-* «confondre»: PS 3.6.5 *senāmohana-* «qui confond l'armée», 15.18.4 *havyāmohanī-* «qui confond l'oblation», 20.55.9d *cittāmohana-* «qui confond l'esprit». Des composés à premier membre *dīś-* avec un sens similaire existent aussi: selon MW, *diṅmoha-* en Kāmandakīyanītisāra 14.24 et *digbhrama-* en Vikramāṅkadevacarita 5.66; ces composés sont glosés par «mistaking the way or direction», suivant la traduction de *diṅmoha-* par DUTT 1896, p.209. De même, en ChU 6.14.2, un homme aux yeux bandés errant dans le désert ne connaît plus les directions une fois ses yeux libérés (voir OLIVELLE 1998, p.257); le commentaire le décrit comme *diṅmūḍha-* «confus dans son orientation», le second membre *mūḍha-* étant le participe passé de la racine *muh-*. L'idée de confondre l'orientation est cohérente dans le contexte d'un conflit entre intentions et désirs. Il s'agit de distraire l'homme désiré, actuellement attaché à une femme autre que celle représentée par l'officiant, locuteur de la présente strophe. La thématique de la confusion continue dans les strophes suivantes, où se répète l'épithète *manomuh-* «confondant l'esprit».

Si la correction **diṅmohany* est correcte, cela signifie qu'une partie de la corruption dans les manuscrits est due à des hésitations autour du *sandhi* de *dīś-* en composition devant nasale. **Or** présente la dorsale sonore *-g-*, ce qui reflète le *sandhi* qui serait correct dans un mot comme *digbhrama-*, cité plus haut, mais ici représente le *sandhi* du nominatif devant la voyelle du mot qui suit, car **Or** a également défait le groupe consonantique avec l'ajout d'une voyelle. **K** laisse le groupe consonantique intact mais présente la consonne *-dh-*

jointe à la nasale.

L'emploi du mot *anyā-*, littéralement «autre [femme]», pour désigner la rivale dans le contexte de la conquête amoureuse existe dès le RV, par exemple en 10.10.13c, où Yamī parle avec amertume d'une autre femme qui aimera Yama. Le terme apparaît dans ce sens en PS 9.28, charme d'amour au refrain avec *ādhī-*: 9.28.6c *striyas te anyā mā +chāntsūr* «Puissent les autres femmes ne pas te plaire» (éd. KIM 2014, p.443).

3.37.3. seulement PS

nirānandāḥ pramucchado manomuho	(12)
+anayuvo naṣṭakṛtvā aranyavaḥ	(12)
āveśiṇīḥ pradrupo +ropayiṣṇūr	(11)
etās ta ādhyah pra hiṇomi brahmaṇā	(12*)

Celles qui sont sans joie, qui occultent l'excitation, qui confondent l'esprit,
porteurs de malchance, faiseurs de ravages, qui empêchent de jouir,
qui possèdent, qui rendent fous, qui infligent la douleur:
je t'envoie ces envies par la formule.

The joyless ones that hide excitement, that confuse the mind,
unlucky ones, creators of destruction, pleasure-averting,
taking possession, causing insanity, pain-inflicting:
I send these longings out to you by means of the formulation.

nirānandāḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, nirānandā Ji3, narānandāḥ K pra] Ek2 Ji3
Ku1 V/123 V/153 [Vā] K, prati Ek1 mucchado] Ek1 V/153, muchado Ek2 Ji3 Ku1
V/123, [mutsado Vā], muthyato K manomuho] Or, [manoma > mohaḥ Vā], manumaho K
+anayuvo] nayuvo (Bh.) Ji3, nayūvo Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 [Ja], [nayu > yūvo Ma], naivo
K naṣṭakṛtvā] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, naṣṭakatvā Ji3, naṣṭakarta K aranyavaḥ]
Ek2 Ji3 V/123 V/153, aranyavaḥ Ek1 Ku1, [aranyavaḥ Vā], arṇavaḥ K āveśiṇīḥ] Ek1
Ek2 Ku1 V/123 K, āveśiṇī V/153, āveśiṇī Ji3, [āveśi > śaṇīḥ Vā] *ropayiṣṇūr] ropayiṣṇūr
(Bh.) Ek1 Ku1 V/153 K, ropaiṣṇūr Ek2 V/123 [Vā], ropayu(trā {·})ṣṇūr Ji3 *etās ta
ādhyah*] eta āstādhyah (Bh.) Ek1 Ek2 V/123, etāstaśyādhyah Ji3, etāstaṁ ādhyah Ku1, eta
āstā ādhyah V/153, etās tvābhya(> dya) K pra hiṇomi] Or, prāhiṇo K brahmaṇā] Ek1
Ek2 Ku1 V/123 V/153, brahmaṇāḥ Ji3, vrahmaṇā K

a. Ici commence la suite des épithètes des envies qui occupe cette strophe et la suivante. Plusieurs tendances sont identifiables: l'emploi du préfixe négatif ou d'un premier membre de composé ayant un sens de négation; la formation du féminin avec un suffixe nominal différent de celui du thème de base attestée ailleurs; prévalence des thèmes en *-u-* et *-ū-*. La plupart des épithètes sont rares ou non attestées ailleurs en védique.

L'épithète *pramuc-chad-* se compose de *pramūd-* et de *chad-*, nom racine qui dérive soit de *chand-* «paraître (bien)», attesté en RV 3.12.3 *kavichād-* «die für Seher gelten» (G), «who appear as sage poets» (J-B); soit de *chad-* «couvrir,

cacher, protéger», attesté en RV 10.81.1 *prathamachād-* «während er die ersten verhüllt» (G), «while concealing the first ones» (J-B). Voir SCARLATA 1999, p.130.

b. Comme BHATTACHARYA, je lit *nayuwo* malgré le *-ū-* long attesté dans la plupart des manuscrits de l'Odisha. La séquence *yuvaḥ*, à côté des autres mots au nominatif féminin pluriel, indique le nominatif pluriel d'un thème féminin dérivé en *-ū-*, comme *agrū-* «jeune femme», nominatif et accusatif pluriel *agrūvaḥ* (RV+), et *tanū-*, *tanūvaḥ* (RV+), etc. Ces thèmes sont souvent faits sur des thèmes en *-u-* bref (AiGr. II, 2 §318; GOTŌ 2013, p.23 et 52). L'AV atteste plusieurs épithètes au féminin pluriel qui suivent cette déclinaison; par exemple *śundhyūvaḥ* en ŚS 13.2.24 et 20.47.21 (PS 18.22.8). PS 11.2.10 montre le degré de flottement possible entre les thèmes en *-ū-* et *-u-*: les herbes (*oṣadhayaḥ*) y reçoivent les épithètes *dhanāyūvaḥ* et *sanāyūvaḥ*, qui présupposent les thèmes *dhanāyū-* et *sanāyū-*. Celles-ci apparaissent à côté de *pārayiṣṇavaḥ*, nominatif féminin pluriel du thème en *-u-* bref *pārayiṣṇu-*, mais seul le thème *pārayiṣṇū-* est attesté ailleurs. **K** lit *dhanāyavaḥ sanāyakaṣ* en PS 11.2.10, ce qui suggère les thèmes en *-u-* bref *dhanāyu-* and *sanāyu-*. Dans la présente strophe, on trouve encore deux exemples de thèmes dérivés en *-u-* bref, *araṇyavaḥ* (nominatif) et ⁺*ropayiṣṇūḥ* (ce dernier à l'accusatif).

Pour revenir à la lecture *nayuwo*, si l'on présuppose un thème féminin en *-ū-* ou même en *-u-*, il faut déterminer de quel mot il s'agit. Ni *nayū-* ni *nayu-* ne semblent exister, pas plus que *ayū-/ayu-*, si l'on envisage la présence du préfixe négatif *a(n)-*. Je propose donc de voir un dérivé féminin *an-ayū-* fait sur le thème masculin *an-aya-* qui est attesté en sanskrit classique et signifie selon MW «evil course, ill luck». Le thème de base *āya-* est attestée dans le RV et dans l'AV avec le sens de «dé, jet de dé» (EWAia s. v. «Wurf [beim Würfelspiel]»). Ce sens est cohérent avec celui de la forme avec négation *an-aya-*; on peut imaginer la caractérisation d'un mauvais jet de dé en tant que «l'opposé du jet de dé [gagnant]», c'est-à-dire un jet raté, d'où l'idée de malchance. J'interprète le dérivé féminin *an-ayū-* comme un *bahuvrīhi*, dans le sens de «qui a trait à des jets de dé ratés», donc «cause de malheur». Pour quelques exemples d'un thème masculin en *-a-* servant de base à un thème féminin dérivé en *-ū-*, voir AiGr. II, 2 §320: *pum̄ścalū-* qui présuppose **pum̄ścara-*, *kuhū-* à côté de *kuhaka-*, *ayugū-* de *ayuja-*. Cette solution ne nécessite pas de changement du texte, seulement l'ajout de l'*avagraha*, interprétation vraisemblable dans une strophe où le préfixe négatif *a(n)-* abonde. Le *-ū-* long de la plupart des manuscrits reflète à mon sens l'hésitation que l'on vient de décrire entre les thèmes en *-ū-* et *-u-*; voir le problème similaire au sujet de ⁺*ropayiṣṇūḥ*.

Le second membre de *naṣṭa-kṛtvā(h)* pourrait être une version thématifiée de *kṛtvan-* «faiseur», qui est employé en fin de composé fréquemment dans la ŚS (*abhikṛtvan-*, *pāpakṛtvan-*, *pūrvakṛtvan-*, *pūrvakāmakṛtvan-*). Il apparaît hors composé en ŚS 4.18.1cd (PS 5.24.1) au féminin pluriel: *kṛṇomi satyām utāye 'rasāḥ santu kṛtvarīḥ* «I make what is effective for aid; sapless be the makers [of witchcraft]» (LUBOTSKY 2002a, p.84, traduit la version de la PS

par «I perform a reliable [formula], for aid; let the witchcraft-makers (f.) be powerless»). Le premier membre, *naṣṭá-*, est employé au neutre dans un hymne pour retrouver les objets perdus: PS 20.45.1ab *viśvavit taṁ naṣṭam anu paśyasi ado me naṣṭam tan me punar dehi* «Ô trouveur de tout, tu suis de tes yeux l'objet perdu; cet objet perdu, redonne-le moi!». On peut envisager un emploi substantivé de *naṣṭá-*, et traduire *naṣṭa-kṛtva-* par «faiseur d'objets perdus», c'est-à-dire, «qui fait des ravages».

Il s'agit dans *a-raṇyu-* d'un dérivé nominal féminin (ici avec préfixe négatif) en *-(y)u-* de la racine *raṇ-* «jouir», dont l'un des thèmes de présent est *rāṇyati* (KULIKOV 2012, p.604-606); pour cette formation avec suffixe secondaire, voir AiGr. II, 2 §287b (*tāyú-*, *pāyú-*, *māyú-*). *raṇyu-* n'est pas attesté, mais il existe un adjectif *rāṇya-*, attesté dès le ṚV; on peut comparer le cas de *an-ayū-* en face de *an-aya-*.

c. L'épithète *āveśinī-* est dérivé du verbe préverbé *ā-viś-*. Le concept de possession exprimé par le verbe est bien développé dans la littérature sanskrite; HARA 1979 étudie ce verbe en connexion non seulement avec les êtres surnaturels mais aussi avec les émotions et les états physiologiques, en se concentrant sur l'épopée du Mahābhārata. Ici les envies sont des puissances démoniaques qui prennent possession.

Le mot *pradrup-*, tel qu'il se présente, ne se rattache à aucune racine connue. Je le traduis comme équivalent au nom racine *pradr̥p-*, en prenant en considération la prononciation couramment rencontrée en Inde de *-ṛ-* comme *-ru-*; par contre, il est surprenant que **Or** a employé systématiquement le signe *-dru-* au lieu de *-dṛ-* au vu du fait que même les mots dont le *-ru-* est authentique sont écrits avec *-ṛ-* en écriture odia. **K** lit bien *-drup-* aussi. Cette insistance sur la lecture *-drup-* résulte probablement de l'influence du mot suivant *ropayīṣṇūr*, de la racine *rup-* qui est souvent attestée avec le préverbe *prá-*, par exemple en PS 5.10.10d *pra ropaya*. Le verbe composé *prá-dṛp-* «être confus, délirer» (voir KULIKOV 2012, p.562-563) est attesté en ṚV 1.145.2 *ápradr̥pita-* «Besonnene» (G), «undistracted» (J-B), et en ṚV 6.3.2 *prádr̥pti-* «Verblendung» (G), «delusion» (J-B). Quant à la ŚS on ne peut citer que la note suivante dans WHITNEY 1881, p.145: *adr̥pat* ŚS 20.136.5 «not mss.»; quant à la PS, seulement 8.15.3b *dṛpta-* est attesté.

L'épithète *ropayīṣṇu-* a une autre attestation en PS 5.28.2, épithète au duel de *dám̐ṣṭra-* «croc». Sur les adjectifs de cette formation dans l'AV (ŚS *mādayīṣṇú-*, *pārayīṣṇú-*, *poṣayīṣṇú-*, *abhiśocayīṣṇú-*), voir TUCKER 2016, p.99 et 101. Le thème de causatif *ropáya-* est attesté pour la première fois dans la PS (voir KULIKOV 2012, p.612), et est employé dans un autre charme d'amour, PS 1.98. La correction **ropayīṣṇūr* est nécessaire pour refléter l'accusatif féminin pluriel en *-ūḥ* (voir AiGr. III §79a). Le *-u-* bref des manuscrits suggère une terminaison du nominatif singulier, ce qui s'accorde mal à la phrase. Voir Ved. Var. II §554 pour de nombreux exemples de *-ūḥ* remplacé par *-uḥ* (souvent *-ūr* en sandhi). L'accusatif pluriel se construit avec l'accusatif *ādhyah* du refrain, ce qui crée une rupture de syntaxe avec le premier hémistiche où les épithètes

en *-yuvah* et *-yavaḥ* ne peuvent être autre que des nominatifs.

d. Ce *pāda* est répété en 4d et 9a, et la correction correspond à la lecture unanime de **Or** en 9a.

3.37.4. seulement PS

<i>hṛtkartanīr</i> *uttudā grāmān nāśanīḥ	(12*)
svapnachida *udghnanighnā manomuhāḥ	(12)
āveśinīḥ pradrupo *ropayīṣṇūr	(11)
etās ta ādhyah pra hiṇomi brahmaṇā	(12*)

Celles qui tranchent le coeur, qui aiguillonnent, qui expulsent du village,
qui coupent le sommeil, qui frappent haut et bas, qui confondent l'esprit,
qui possèdent, qui rendent fous, qui infligent la douleur:
je t'envoie ces envies par la formule.

The ones that cut hearts, that spike up, that expel from the village,
that break off sleep, that smash up and down, that confuse the mind,
taking possession, causing insanity, pain-inflicting:
I send these longings out to you by means of the incantation.

hṛtkartanīr *uttudā] *hṛtkartanī* ṛtadā **Ek1 Ku1**, *hṛtkartanī* ṛtudā (Bh.) **Ek2 V/123 V/153**,
hṛtkartinī ṛtudā **Ji3**, [*hṛtkartanīr* uttadā **Ma**], ṛtukantunī ṛtvidā **K** grāmān nāśanīḥ] **Ek1**
Ek2 Ku1 V/123 V/153, grāmānnāśinīḥ **Ji3**, grāmābhyāsinī **K** svapnachida] **Ek1 Ek2**
Ku1 V/153, svapnachidya **Ji3**, svapnachichivada **V/123**, [svapnachīda **Ma**], svapnayaśchat **K**
*udghnanighnā] ughnanighnā (Bh.) **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, uṣṇa(> ghna)nighnā **Ji3**,
ududhnā **K** manomuhāḥ] **Or**, manomuha **K** āveśinīḥ] **Ku1 V/123 V/153 K**, āveś{i}anīḥ
Ek1 [Vā], āveśa{nī}nīḥ **Ek2**, āveśinī **Ji3** *ropayīṣṇūr] ropayīṣṇur (Bh.) **Ek1 Ku1 V/153**,
ropaiṣṇur **Ek2 Ji3**, ropayūṣṇur **V/123**, [ropaiṣṇur **Ma**], roporopayīṣṇur **K** *etās ta ādhyah*]
eta āstādhyah (Bh.) **Ek1 Ek2 V/123**, etāstāśyādhyā **Ji3**, etāsta ādhyah **Ku1**, eta āstā ādhyah
V/153, erāstvādya **K** pra hiṇomi] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, pra hiṇo{ti}mi **Ek2**
brahmaṇā] **Or**, vrahmaṇā **K** ||] **Or**, | **K**

a. Le composé *hṛtkartanī-* n'est pas attesté ailleurs, mais le second membre au masculin est attesté dans *adhīvikārtana-* «découpage» en ŚS 14.1.28/PS 18.3.7.

uttudā*: la lecture des manuscrits, *ṛtu-* ou *ṛta-* plus *da-*, donne un sens peu compatible avec le contexte: «donnant le moment opportun/la vérité», ou peut-être «donnant le sang menstruel» (voir SLAJE 1995). Mais **Or écrit *-ru-* presque toujours par le signe *-ṛ-*: ainsi, la séquence *hṛtkartanī ṛta(u)dā* des manuscrits **Or** peut représenter *hṛtkartanīr uta(u)dā*, c'est-à-dire, le nominatif féminin pluriel *-kartanīḥ* en *sandhi* devant la voyelle initiale *-u-* du mot suivant; noter la leçon *hṛtkartanīr uttadā* de **Ma** collationné par BHATTACHARYA. Le fait que **K** (*ṛtukantunī ṛtvidā*) présente également cette notation est plus difficile à expliquer. On pourrait aussi rétablir un *h-* initial pour donner **hṛt-tuda-*. Voir Ved. Var. II, §386, pour une liste d'exemples où cette consonne se perd en

position initiale devant voyelle, dont deux exemples impliquent le mot *hṛt-*: ṚV 1.84.16 (et d'autres) *āsānniṣūn hṛtsvāsaḥ* changé dans SV 1.341 en *āsann eṣām apsuwāhaḥ*; ṚV 10.163.3 *vaniṣṭhór hṛdayād* changé en ŚS 2.33.4 et 20.96.20/PS 4.7.4 en *vaniṣṭhór udārād*.

Le manuscrit **Ma** de BHATTACHARYA est aussi le seul à conserver la double consonne *-tt-*. La dégémination du *-tt-* dans **Or** est une erreur commune; LUBOTSKY 2002, p.9, en recense deux occurrences dans le livre 5, et KIM en a recensé cinq dans sa liste d'erreurs en cours; voir aussi généralement Ved. Var. II §399: *citta-* > *cita-*, *citti-* > *citi-*; §401 *kr̥tta-* > *kr̥ta-*, *vicr̥tta-* > *vicr̥ta-*; §404 *prat̥tta-* > *prat̥ta-*. **K** présente de son côté une double consonne après *-ṛ-*. L'erreur se reproduit quelques strophes plus loin au *pāda* 6a (⁺*trayastrimśat tvā*). La racine *tud-* «piquer» réapparaît dans la strophe 8, et est employée souvent dans les charmes d'amour. Voir PS 9.28.8c *stokas tvottuda ut tudāt* «La goutte qui aiguillonne t'aiguillonnera» (voir KIM 2014, p.445) et ŚS 3.25.1a *uttudastvā ity aṅgulyopanudati* «En récitant 3.25.1, il donne un coup du doigt à [la femme/l'effigie]». Voir le commentaire de Dārila: *sūtrakhaṭvāyām aṅgulyopa samīpasthām nudati* «il donne un coup du doigt à celle qui se tient à proximité sur le lit en fils».

Quant à *grāmān nāsanī-* (**K** *grāmābhyāsinī* doit résulter d'une erreur graphique), il existe plusieurs interprétations également possibles au niveau grammatical. J'analyse en deux mots, *nāsanī-* «qui fait disparaître, qui supprime» avec pour complément à l'ablatif *grāmāt*. Thomas ZEHNDER m'a fait observer la possibilité de prendre l'accusatif pluriel *grāmān* comme complément; les noms d'action prennent parfois des compléments directs, comme en PS 1.30.3-4 *kāmena mā* «par désir de moi». Mais le thème de causatif *nāsayā-* à la base de *nāsanī-* se construit très fréquemment avec l'ablatif du lieu d'où l'objet est supprimé, comme dans le syntagme *ito nāsayā-* «faire disparaître d'ici» (ŚS 10×, PS 26×); voir aussi PS 2.63.4b *kilāsaṇi nāsayā tvacaḥ* «Enlève le *kilāsa* de la peau!»; 3.2.3d *aṅgebhyo nāsayāmasi* «Nous [l']enlevons des membres». L'ablatif *grāmāt* est attesté avec un autre verbe dans la sémantique de l'expulsion violente en PS 19.51.10d *nir grāmān nir diśo jahi* «Expulse[-le] avec des coups hors du village, hors de la région». L'idée est que les envies poussent l'homme hors de chez lui et ne le laissent pas rester tranquille; cette idée est reprise dans la strophe suivante avec *na ramāsā atra* «Tu ne resteras pas là». Si je retiens cette solution pour ma traduction, d'autres possibilités méritent d'être mentionnées: (1) Un composé à trois membres, ce qui est rare en védique, *grāma-anna-aśanī-* «celle qui mange la nourriture du village»; l'idée serait que les envies privent l'homme de la possibilité de manger, tout comme elles l'empêchent de dormir; (2) Un composé dont le dernier membre est *nāsanī-* «qui fait disparaître», dont la base *nāšana-* sert de dernier membre à de nombreux composés dans l'AV (*kilāsa-nāšana-*, *kṣetriya-nāšana-*, *takma-nāšana-*, *balāsa-nāšana-*,

yakṣma-nāśana-, roga-nāśana-, vātīkṛta-nāśana-).

b. L'idée des troubles du sommeil qu'évoque l'expression *svapna-cchid-* est reprise dans la strophe 8 et dans d'autres charmes d'amour à mot clef *ādhi-*: PS 9.29.6d *māva svāpsīt kadā cana* «Puisse-t-il ne jamais s'endormir»; 9.29.7c *yathā na svapāt katamac canāhaḥ* «Pour qu'il ne dorme pas un seul jour». Quelques autres composés avec le nom racine *chid-* existent: RV 4.19.9 *ukhā-chid-* «brisé dans le pot (ou hanche, selon l'interprétation de J-B?)»; BaudhGS 3.6.19 *āyus-chid-* «qui coupe net la durée de vie».

La correction **udghnanighnā(h)* suit une suggestion faite dans les notes de BHATTACHARYA. Le composé s'analyse en *ud-ghna-ni-ghna-*, où *ghna-* serait une version thématique du nom racine *hān-*, avec deux préverbes différents. Une opposition similaire des deux préverbes *úd* et *ní* apparaît en VS 17.63-64 (*udgrābheṇa...ud agrabhūt...nigrābheṇa...udgrābhami ca nigrābhami ca*). Les manuscrits montrent diverses simplifications du groupe consonantique *-dghn-* (voir Ved. Var. II §419), et la perte du *-d-* peut aussi s'expliquer par l'influence de *u ghnantu* dans la strophe 5, et *uta ghnantu* dans la strophe 6. **Or** *-ī-* et *-i-* se confondent facilement, et la fréquence du suffixe féminin *-nī-* a sans doute joué un rôle. On pourrait aussi penser au participe intensif *ghānighnat-* du RV, ou bien à l'adjectif dans la ŚS *ghanāghanā-*, mais je crois avoir retenu la solution la plus économique. Pour le verbe préverbé *úd-han-*, voir sous 5d.

cd. Voir sous 3cd.

3.37.5. seulement PS

indrāgnī mitrāvaruṇā te adya-	(11)
-ubhe ca dyāvāpṛthivī mātariśvā	(12 ^T)
aśvinā devaḥ savitā bhagaś ca	(11)
manas ta u ghnantu na ramāsā atra	(12 ^T)

Indra et Agni, Mitra et Varuṇa, eux, aujourd'hui,
et Ciel et Terre tous deux, Mātariśvan,
les Aśvin, le dieu Savitar, et Bhaga,
qu'ils frappent tous [ton] esprit! Tu ne resteras pas là.

Indra and Agni, Mitra and Varuṇa, they, today,
and both Heaven and Earth, Mātariśvan,
the Aśvins, god Savitar, and Bhaga,
let them all strike [your] mind! You will not stay there.

indrāgnī] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, indrāgni **Ji3** te adyobhe ca] **Ek1 Ku1 V/123**,
te dyobhe ca **Ek2 V/153**, to adyobhe ca **Ji3**, cebhyotaya ta | **K** mātariśvā] **Ek1 Ji3 V/153**
K, mātaraśvā **Ek2 Ku1 V/123** || **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 K**, || **Ku1 V/153** devaḥ] **Ji3**
V/123 V/153 K, devadaḥ **Ek1 Ek2 Ku1** ta u ghnantu] **Or**, tūdhnayantu **K** atra] **Or**,
tṛ **K** ||] **Or**, | **K**

a. Un autre charme d'amour à mot clef *ādhi-*, ŚS 6.132, dont la première strophe est citée dans l'introduction au présent hymne, se présente sous la

forme d'une litanie de cinq strophes, chacune invoquant une nouvelle divinité. Les divinités sont Varuṇa, les Viśve Devāḥ, Indrāṇī, Indra-et-Agni, Mitra-et-Varuṇa; la liste ne correspond donc qu'en partie à celle de la présente strophe.

d. BHATTACHARYA suggère ⁺*ud ghnantu*, de même que pour *uta ghnantu* de la strophe suivante. Le verbe préverbe *úd-han-* signifie «enlever par des coups», voir MS 3.2.3: 18.6-7 *úd u ghnanti yád evásyā ayajñīyám amedhyám tád údghnanti vyāmamātrám údghnanti* «Et par des coups ils enlèvent à la [terre] seulement ce qu'il y a d'impropre au rite, d'impropre au sacrifice, c'est ce qu'ils enlèvent par des coups. Ils enlèvent par des coups seulement deux longueurs de bras». Il est vrai qu'ici la femme souhaite en quelque sorte enlever l'homme de chez lui, mais au final le contexte rituel auquel appartient ce verbe préverbe n'est pas à tel point adapté au contexte qu'il faille sur cette seule base modifier le texte. Cela n'est pas nécessaire, et en outre, la particule *u* convient ici, étant employée le plus souvent après des pronoms. KLEIN (1985, p.14) documente le modèle «*sá-/tá-...sá-/tá- u*», où le pronom apparaît la deuxième fois au même cas que la première, ce qui est le cas également dans la présente strophe: *te* au *pāda* a est repris par le *te* (*ta* en sandhi devant *u*) au *pāda* d. KLEIN cite l'exemple de RV 6.51.10ab *té hí śrēṣṭhavarcasas tá u nas tiró viśvāni duritā náyanti* qu'il traduit par «For those possess the most excellent splendor. And those lead us across all the difficult ways». Mais il n'y a pas de forme verbale associée au premier pronom dans notre strophe, et la situation est compliquée par les multiples coordinations *ca*. Mais la même construction apparaît dans un autre passage de la PS:

PS 19.33.1

somo rājā savitā ca rājā *bhuvō rājā bhuvanāṁ ca rājā |
 śarvo rājā śarma ca rājā ta u naḥ śarma yacchantu devāḥ ||
 «Soma et le roi Savitar, le roi de la terre et le roi Monde, le roi Śarva et le roi Śarman,
 que tous ces dieux nous accordent la protection.»

Je n'ai réussi à trouver qu'un seul autre exemple de cette construction:

AB 1.2

ye vai panthāno yāḥ srutayas tā vā ūtayas |
 ta u evaitat svargayānā yajamānasya bhavanti ||
 «Paths and passages are ways; verily thus are they the roads to heaven of the sacrificer»
 (trad. KEITH 1920, p. 108.)

Dans cette construction, *u* semble avoir pour fonction de résumer une liste d'êtres coordonnés précédemment et mis en groupe par le pronom démonstratif. Je rends cette idée avec l'adjectif «tous».

atra se traduit par «là» dans ce contexte. L'homme est chez lui, et chez une autre, et la femme veut qu'il quitte cet endroit. Le même subjonctif est attesté dans un contexte similaire dans le charme d'amour dont j'ai déjà cité plusieurs passages:

PS 9.28.7-8

śocīmad astu te śayanaṁ śocīmad upaveśanam |
 śocīmad astu te mano yathātra na ramāsā *arvācīnaṁ *mano *(')sat
 pra [patāto mamādhyā] || 7 ||
 na ramāsai +saṁgateṣu śayānaṁ tvābhi śocatu |
 stokas tvottuda ut tudāt pra [patāto mamādhyā] || 8 ||

«7. Quälend soll dein Lager sein, quälend [dein] Sitz, quälend soll dein Sinn sein, damit du dort nicht zur Ruhe kommen wirst. [Dein] Sinn wird [zu mir] hergewandt sein. [Flieg davon mit meiner Sehnsucht] fort!»³⁸⁹.

8. Du wirst bei den versammelten [Leuten] nicht zur Ruhe kommen. [Der Wunsch nach mir] soll dich, der da liegt, quälen. Der aufstachelnde Tropfen wird dich aufstacheln. [Flieg davon mit meiner Sehnsucht] fort!!» (éd. et trad. KIM 2014, p. 444-445).

3.37.6. seulement PS

+trayastrīṁśat tvā uta ghnantu devā (11)
 ādhyaś cittam upa te bharantām | (11)
 bharadvājasya matayas ta īśatām (12)
 chinneva naur bandhanāt pra plavasva || (11)

Et que les trente-trois dieux te frappent, toi!
 Que les envies emportent ta pensée comme butin!
 Que les formules de Bharadvāja te contrôlent!
 Comme un navire à l’amarre rompue, plonge en avant!
 And let the thirty-three gods smash you!
 Let the longings carry off your thought as booty!
 Let Bharadvāja’s formulations control you!
 Like a boat cut from its moorings, plunge forth!

+trayastrīṁśat (Bh.)] trayastrīṁśa Or, trayastrīṁśas K uta ghnantu] Or, bhūdhnāntu K
 devā ādhyaś] Or, devāgnīś K cittam] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153, citam Ek1, cidyam K
 bharantām] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123, bharantām V/153, om. K bharadvājasya] Ek1
 Ji3 Ku1 V/123 V/153, bharadvājasya Ek2, bharadvājaśca K matayas] Ek1 Ji3, matayas
 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K ta īśatām] Or, trīṁśatām K chinneva naur] Ek1 Ek2 Ku1
 V/123 V/153, chinneva Ji3, śchinneva naur K bandhanāt] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153,
 vindhanāt Ji3, dhvamdhanā K plavasva] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, plava{nā}sva Ku1
 ||] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, | V/123, z K

a. BHATTACHARYA suggère +*ud ghnantu* (voir sous 4b et 5d), mais ce changement n’est pas nécessaire, et le mètre est respecté que ce soit avec ou sans ce changement. *utá* ici coordonne deux strophes, une fonction décrite par

³⁸⁹ Sur le refrain, voir l’introduction au présent hymne. Soit le refrain est fixe et l’on s’adresse toujours à l’objet rituel, la flèche, soit le refrain doit être vu dans le contexte de chaque strophe, et ici l’homme est exhorté à s’élancer au-dehors pour rejoindre celle qui parle.

KLEIN (1985, p.389-390), qui remarque: «The weak nexal role of interstanzaic *utá* is particularly well-represented in *Viśve Devāḥ* and *Āprī* hymns, where the serial reference to different deities in adjacent stanzas creates a loose, often unconnected discourse flow». De fait, la strophe précédente contient une énumération de dieux avec un système de coordination particulier, où les individus étaient d’abord coordonnés avec *ca*, et ensuite résumés dans leur totalité avec *u*. Ensuite, *utá* englobe tous les dieux de la strophe précédente et les étend à un groupe encore plus large, celui des trente-trois dieux (sur ce groupe, voir MALAMOUD 2008). KLEIN (1985, p.399) note encore: «*utá* introduces the final stanza of a hymn or hymn-segment, where its role can be said to be climactic or recapitulative». C’est bien le cas ici. Par contre, *utá* est normalement attesté en début de *pāda*, mais KLEIN cite un exemple où ce n’est pas le cas: ṚV 1.116.9-10 ...*gótamasya* || *jujurúṣo nāsatyotāvavṛīm*... «...of Gotama. And, O Nāsatya’s, ye removed...» (trad. KLEIN 1985, p.395).

c. La leçon *mutayas* de la plupart des manuscrits doit s’expliquer par l’influence de *u* et *utá* dans cette strophe. Bharadvāja, auteur de la plupart des hymnes du sixième *maṇḍala* du ṚV, est souvent mentionné avec d’autres poètes pour demander leur aide dans l’AV (PS 4.38.4/ŚS 4.29.5, PS 18.70.4/ŚS 18.3.16). En ŚS 2.12.2ab (PS 2.5.3ab), son pouvoir poétique saura attirer l’attention des dieux au profit du locuteur: *idám devāḥ śṛṇvata yé yajñīyā sthá bharádvājo máhyam uktháni śámsati* «Hear this, O ye gods that are worshipful; Bharadvāja sings hymns for me». Il est le poète modèle qui connaît tous les noms secrets des choses:

ŚS 19.48.6 (PS 6.21.6)

véda vái rātri te nāma ghr̥tācī nāma vá asi |
tām tvám bharádvājo veda sá no vitté ’dhi jāgṛhi ||
«Verily I know thy name, O night; thou art ‘ghee-dripping’ by name; as such Bharadvāja knows thee; do thou watch over our property.»

d. Cette métaphore est déjà apparue plus haut en PS 3.3.7d.

3.37.7. seulement PS

etāḥ patant_iy ādh_iyo (8)
vārṣikīr iva vidyutaḥ | (8)
tāsām pratigraho bhava (8)
sāyam goṣṭho gavām iva || (8)

Ces envies volent
comme les éclairs accompagnant la pluie.
Deviens la cible de celles-ci,
comme l’enclos [l’est] pour les vaches le soir.
These longings fly
like lightning in the rain.

Become the target for them,
like the pen [is] for cows at twilight.

etāḥ] **Ek1 Ek2 V/123 V/153 K**, etā **Ji3 Ku1** patanty] **Or**, patyanty **K** ādhyo] **Or**, ābhyo
K || **Or**, *om.* **K** vidyutaḥ] **Ji3 V/123 V/153 K**, vidyṛtaḥ **Ek1**, vidyuta **Ek2**, dyutaḥ
Ku1 pratigraho] **Or**, tigrāho **K** goṣṭho] **K**, goṣṭhe (Bh.) **Or** ||| **Ek2 Ji3 Ku1 V/123**
V/153, | **Ek1**, *om.* **K**

a. Voir ŚS 11.2.26c *anyātrāsmād vidyútaṁ pātayaitām* «Fais tomber cet éclair ailleurs que sur nous». Ici on revient à l'image de l'envie comme une flèche, elle-même figurée comme un éclair. La mention de l'éclair pourrait aussi introduire une nuance positive, selon la suggestion d'Angelika MALINAR (commentaire personnel): la saison des pluies et les éclairs sont associés à des émotions de joie et de soulagement (voir MALZAHN 2016, p.194, note 8, p.199), quand la sécheresse cède à l'humidité et à la fertilité. C'est une métaphore qui pourrait décrire la fin des frustrations amoureuses décrites dans cet hymne, et l'un des seuls indices d'une fin heureuse dans cette histoire d'obsession agonisante.

d. Le nominatif *goṣṭho* dans **K** est préférable au locatif dans **Or** afin de maintenir le parallélisme des cas habituel des comparaisons (voir JAMISON 1982, p.251). L'enclos des vaches est à mettre sur le même plan que le sujet grammatical implicite de l'impératif *bhava*, logiquement au nominatif. Le locatif dans **Or** est probablement dû au fait que *goṣṭhá-* apparaît souvent au locatif dans les métaphores, dont deux fois parmi les comparaisons suivantes: ŚS 11.8.32cd (similairement ṚV 8.43.17c) *sárvā hy āsmin devātā gávo goṣṭhá ivāsate* «for all deities are seated in him, as cows in a cow-stall»; ṚV 1.191.4ad (ŚS 6.55.2ad) *nī gávo goṣṭhé asadan...ny àdṛṣṭā alipsata* «Die Kühe haben sich im Stall niedergelegt...die Unsichtbaren sind angeschmiert» (G), «The cows have sat down in the cowshed...The no-see-ums have been wiped out» (J-B); ṚV 10.97.8ab *úc chúsma ósadhīnām gávo goṣṭhād iverate* «Die Kräfte der Kräuter strömen aus wie die Kühe aus dem Kuhstand» (G), «The unbridled forces of the plants rise up like cows from the cowpen» (J-B). Le synonyme *vrajá-* est employé de la même manière: ṚV 5.33.10cd *mahnā rāyāḥ saṁvaraṇasya ṛṣer vrajám ná gávah práyatā ápi gman* «die geschenkten (Rosse), kommen mit einer Fülle von Reichtum wie die Kühe in den Pferch des Ṛṣi Saṁvaraṇa» (G), «Through the greatness of his wealth the proffered (horses) have come, like cows to the cowpen, (to the enclosure) of the seer Saṁvaraṇa» (J-B).

L'image des vaches qui se hâtent vers leur enclos est déjà apparue plus haut en PS 3.20.3, où apparaît le terme *dharuṇī-*, synonyme de *pratigrahá-*: *dharuṇy asi śāle...ā dhenavaḥ sāyam ā syandamānāḥ* «Tu es un réceptacle, ô demeure...vers toi [viennent] les vaches affluant au crépuscule».

3.37.8. seulement PS

ni śīrṣato *nipātītā	(8)
ādhyo veśayāmi te	(8)
tās t _v ā samuttudantīr	(8*)
bodhayantīr upāsātām	(8)

Je fais pénétrer les envies
que j'ai fait tomber sur ta tête.
Qu'elles restent à tes côtés,
t'aiguillonnant, te tenant éveillé.

Having brought them down on your head,
I make your longings penetrate.
Let them keep you company,
spiking up at you, keeping you awake.

śīrṣato] **Or**, śīrṣo **K** *nipātītā ādhyo] nipātita ādhyo (Bh.) **Or**, nipātītābhyo **K** veśayāmi] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, bheśayāmi **V/123 [Ma]** samuttudantīr] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153**, samuttudantīr **Ji3**, samastudaNTĪR **V/123**, [samattudantī **Ma**], samuttantīr **K** bodhayantīr] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, vodhayatnir **Ji3** upāsātām] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, upāsātām **Ji3**, upāsabhām **K**

a. ŚS 6.131.1 constitue un parallèle lointain :

ŚS 6.131.1

nī śīrṣatō nī pattatā ādhyō nī tirāmi te |
dévāḥ prā hiṇuta smarām asāu mām ānu śocatu ||
«Down from the head, down from the feet, thy longings I draw down. Ye gods, send forth
love; let yon [man] burn for me.»

Ce parallèle contient deux compléments adverbiaux en *-taḥ* dans le premier hémistiché. **Or** *nipātita ādhyo* pourrait suggérer un adverbe similaire en *-taḥ*, mais il s'agit plutôt de l'erreur *-ā ā- > -a ā-*; il s'agit d'un cas de sandhi double dans la leçon de **K** *nipātītābhyo*. On rencontre un cas comparable en PS 5.3.3 (voir LUBOTSKY 2002a, p.18) où **Or** lit *ubhayehāvīṣyavaḥ* pour ⁺*ubhayehāvīṣyavaḥ*. Au lieu d'un adverbe, donc, la PS présente une épithète des *ādhyāḥ* au nominatif féminin pluriel, *nipātītāḥ*. Il s'agit du participe passif du causatif *nī-pātaya-* «faire tomber, terrasser», dont le sens se rapproche de celui du verbe préverbe *nī-tar-* «tirer vers le bas, abattre»³⁹⁰ en ŚS 6.131.1ab. La traduction «draw down» de WHITNEY est mécanique, car le sens exact, dans les deux versions, est de faire descendre les envies sur l'homme ciblé, de les lancer comme des flèches. La racine *pat-* «voler», à la base du causatif *pātaya-*,

³⁹⁰ En ŚS 2.31.3/PS 2.15.3, ce verbe décrit l'élimination de vers venimeux, et en PS 4.4.9, l'action d'écraser un sorcier.

est employée dans le refrain de PS 9.28-29 *pra patātaḥ* mentionné sous 5d, où il s'agit de lancer les envies, ou une flèche porteuse d'envies, vers la personne à séduire. Voir aussi l'emploi du causatif pour décrire le fait de décocher une flèche en ŚS 4.7.4ab (PS 2.1.3ab) *vī te mādam madāvati śarām iva pātayāmasi* «Away we make thine intoxication fly, like an arrow, O intoxicating one». Le participe passé du causatif *pātita-* décrit donc un objet lancé. Le contexte du tir à l'arc est immédiatement repris au début de la strophe suivante, où l'on lance les envies munies de pointes acérées, qui sont donc représentées sous forme de flèches. Le préverbe *nī*, répété avec le complément adverbial *śr̥ṣatāḥ* «sur la tête», semble avoir pour fonction de préciser la cible de l'objet lancé.

b. Le même syntagme en fin de *pāda* est construit avec le locatif en ŚS 7.53.3d: *tād ātmāni pūnar ā veśayāmi te* «Je remets cela [*āyus-*, la vitalité] dans ton être».

c. Sur *samuttudant-*, voir la discussion de la correction ⁺*uttudā* dans le commentaire à 4a.

3.37.9. seulement PS

etās ta ādhyah pra hiṇomi brahmaṇā	(12*)
*tṛprā ⁺ aśr̥purogavāḥ	(8)
tās tvā tṛṇam ¹ va śoṣayān	(8)
atho tvā rodayān bahu 9 37	(8)

Je t'envoie ces envies avec la formule,
aiguës, avec des pointes acérées.
Elles t'assécheront comme de l'herbe,
et puis elles te feront abondamment gémir.

I send these longings forth to you with a spell,
sharp and headed by blades.
They'll dry you out like grass,
and then they'll make you really wail.

ta ādhyah] Or, tvādyā K *tṛprā (Bh.)] tṛptā Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/123, tṛptā(> prā) V/153 [Ja], striḥ prā K ⁺aśr̥purogavāḥ (Bh.)] aśr̥purogavā Or, purogavāḥ K || Or, om. K śoṣayān] Or, śokayām K rodayān] Or, rodayā K bahu] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, bahuḥ Ji3 K || 9 || 37 || || ṛ 9 || 37 || Ek1 Ek2 Ku1, || 37 || 9 ṛ || Ji3, || 37 || ṛ 7 || V/123, || || ṛ 9 || 37 || || V/153, z 2 z K

b. Comme BHATTACHARYA, je rétablis **tṛprā* contre le *tṛptā* d'Or, car les corrections de V/153 et Ja vont dans ce sens, et K, malgré sa corruption, suggère cette lecture (son scribe semble avoir omis la séquence *aśr̥*). En outre, les signes pour *-pt-* et *-pr-* sont très similaires dans les manuscrits de l'Odisha. Le mot *tṛptā-* «satisfait» n'a pas de sens ici où l'on attend une épithète qui convient aux envies qui s'attaquent à la victime. Le mot *tṛprā-* est généralement traduit «aigu, aigre, amer» avec des parallèles en indo-iranien pour des mots

s'appliquant aux produits laitiers aigres (voir EWAia s.v.). Dans sa seule occurrence dans le ṚV (8.2.5), il est une épithète de Soma en tant que boisson, et est traduit par G «scharf», par J-B «sharp» (les deux, simultanément «acéré» et «aigre»), ce qui fait penser à *tīvrá-* «piquant», souvent épithète de Soma dans le ṚV. Dans l'AV, le mot est attesté dans le composé *tr̥pradamśín-* en ŚS 7.56.3, traduit par WHITNEY «hastily biting (?)», avec en parallèle PS 20.14.8, traduit par KUBISCH (2012, p.90) «die durch scharfen(?) Stich charakterisiert ist». KUBISCH (p.91) discute également du composé parallèle *tr̥ṣṭadamśman-* «mit scharfem(?) Biss/Stich», épithète d'un insecte venimeux «à la dent acérée». L'épithète «acéré» convient aux envies, qui viennent d'être qualifiées, dans la strophe précédente, de *samuttudant-* «aiguillonnant», participe présent du verbe préverbe *sám-út-tud-* «aiguillonner». Étant donné la multiplicité de termes védiques signifiant «aigu, acéré, aigre» avec une phonétique ressemblante (*tr̥prá-*, *tīvrá-*, *tr̥ṣṭá-*, *tr̥pála-*, *tigmá-*), et la rareté de *tr̥prá-* en général, l'hésitation des manuscrits est compréhensible.

Le premier membre du composé *aśrī-purogava-*, s'il est analysé en *a-śrī-*, pourrait désigner l'infortune personnifiée connue de la littérature classique. Mais il existe dès le ṚV un mot *áśri-* «lame» (EWAia ṚV+ «scharfe Kante, Ecke»), qui convient mieux à l'image des envies comme des objets acérés. La version en *-ī-* long attestée ici apparaît aussi en Śaḍvimśabrahmaṇa 4.4 (voir VISHVA BANDHU 1973-1992 s.v.). Il s'agit peut-être simplement d'un allongement métrique, car la quatrième syllabe de l'*anuṣṭubh* est presque toujours longue. Ved. Var. II §521 donne *harīśayā* pour *hariśayā* comme exemple d'un thème en *-i-* modifié en *-ī-* en tant que premier membre de composé.

c. La racine *śuṣ-* «assécher» décrit souvent l'effet du désir intense dans les charmes d'amour (voir PS 2.90.2, 6.6.2, 19.54.15).

d. L'emploi adverbial de *bahu* est attesté en PS 7.13.14b/15.19.12b: *ichantīḥ prayutaṁ bahu* «eagerly seeking out the unsuspecting person» (éd. et trad. GRIFFITHS 2009, p.396).

3.38. LE BOUC AUX CINQ PLATS DE RIZ

Cet hymne a pour parallèle ŚS 4.14, dont certaines strophes sont employées à divers moments dans les rites de type Sava du KauśS. Ces rites ont fait l'objet d'une discussion plus haut à propos de PS 3.25, où le parallèle ŚS 4.11 est employé pour le Sava avec un bœuf de trait dans le KauśS. Le KauśS ne mentionne pas de Sava précis avec un bouc, mais le commentaire de Keśava à propos de KauśS 64.23 note que ŚS 4.14 est à employer pour un Sava avec un plat de riz à la viande de bouc (*ajaudana- sava-*). Deux strophes de notre hymne (6 et 7), qui ne figurent pas dans la ŚS, sont employées en KauśS 68.26, toujours dans la section des Sava où ŚS 4.14 est employé. Voir GRIFFITHS 2004, p. 74, qui commente l'emploi de ces strophes dans le KauśS. Elles y sont citées dans leur intégralité, signe de leur étrangeté relative au corpus connu des auteurs du KauśS; ce corpus ne se limite pas nécessairement à la ŚS, car il est possible que le KauśS ait été commun à plusieurs écoles de l'Atharvaveda; voir GRIFFITHS 2007, p. 179-182 et 186-187.

L'offrande des cinq plats de riz accompagnée du sacrifice d'un bouc fait aussi l'objet de ŚS 9.5, PS 8.19 et PS 16.97-100 (voir LUBOTSKY 2002a, p. 98). Dans tous ces hymnes, le contenu indique le but de manière transparente: celui d'assurer une vie après la mort au ciel pour le sacrifiant commanditaire du rite, tout comme dans l'hymne du bœuf de trait PS 3.25 (voir sous PS 3.25.6d). De même qu'en PS 3.25, on peut douter que le contexte de l'hymne soit bien le rite de Sava tel qu'il apparaît dans le KauśS, en raison de certaines références au système Śrauta et aux sacrifices de Soma. En PS 8.19 (éd. KIM 2014, p. 177-184), par exemple, on déclare l'efficacité de ce sacrifice pour accéder à la vie céleste avant d'énumérer les sacrifices de Soma qui n'ont pas ce pouvoir:

PS 8.19.6-7

ye sarvadā dadati ye vā pacanty odanam |
te vai yamasya rājyād uttare loka āsate || 6 ||
nātirātra āpnoti nainam āpnoty ukthyah |
nāgniṣṭoma āpnoty ajañ pañcaudanañ savam || 7 ||

«6. Ceux qui donnent à tout moment un plat de riz, ou qui le cuisent, s'assoient pour sûr dans un monde plus haut que le royaume de Yama³⁹¹.

7. L'Atirātra ne l'obtient pas, l'Ukthya ne l'obtient pas. L'Agniṣṭoma n'obtient pas le Sava³⁹² qu'est le bouc avec cinq plats de riz.»

Mais dans la strophe d'après, le bouc est associé au sacrifice de Soma dans sa forme de session rituelle de douze jours, le Dvādaśāha:

³⁹¹ Le royaume de Yama ici, c'est le monde souterrain où vont les défunts qui n'ont pas acquis le mérite nécessaire pour accéder au monde céleste. Sur l'opposition entre ces deux mondes, voir BODEWITZ 1999a=2019, p. 135-147.

³⁹² KIM traduit «Antriebskraft» («force d'impulsion»). Sur le sens et l'étymologie du nom de ce rite, voir la discussion avec références plus haut dans l'introduction à PS 3.25.

PS 8.19.8

daśarātreṇa saṁmito dvādaśāhena kalpate |

+dīrghasattreṇa saṁmito 'jaḥ pañcaudanaḥ savaḥ ||

«De mesure égale aux Daśarātra³⁹³, il s'accorde au Dvādaśāha. Le Sava qu'est le bouc avec cinq plats de riz est de mesure égale à une longue session rituelle.»

Ce fait rappelle à son tour l'association des douze nuits avec le bœuf de trait en PS 3.25.7, avec les références concomitantes au rite de Gharma, l'offrande de lait bouillant identifié au soleil. Pareillement, le présent hymne sort du cadre du Sava du KauśS par quelques références à l'Agnicayana dans les strophes 2 et 6, expliquées sous 2a. La strophe 6, comme je l'ai signalé au début, est l'une des deux strophes suffisamment méconnues du KauśS pour y être citées dans leur intégralité. Il est intéressant de noter qu'un bouc figure comme victime dans l'Agnicayana, parfois appelé *agni-ṣava-*, le Sava d'Agni (RENOU 1953, p.162). L'Agnicayana est associé à la recherche de l'immortalité dans les Brāhmaṇa; notamment, le ŚB identifie le sacrificant de ce rite avec Agni et avec le soleil (BODEWITZ 1996b=2019, p.131-132). Ce même Brāhmaṇa identifie aussi le bouc de l'Agnicayana à Agni (voir ici le commentaire à la strophe 1b).

On pourrait simplement conclure, avec BODEWITZ (1999a=2019, p.145), que le Sava du bouc aux cinq plats de riz, comme les autres Sava du KauśS, se vendait comme un équivalent bon marché des sacrifices de Soma compliqués et coûteux du système Śrauta. Par le don d'un repas de qualité aux officiants brahmanes, le sacrificant s'assurerait la vie après la mort au ciel. Mais BODEWITZ semble tenir pour acquis le fait que les hymnes employés dans les Sava du KauśS étaient composés dans cette intention, alors que cela a été depuis longtemps mis en doute; je renvoie à nouveau à l'introduction à PS 3.25. SELVA (2019, p.358-359) a montré que l'hymne du bœuf de trait, PS 3.25/ŚS 4.11, relève d'un contexte rituel bien plus complexe, ainsi que plus ancien. On peut alors faire la même supposition pour l'hymne du bouc, et explorer les références à des rites Śrauta de manière sérieuse. D'un autre côté, il est possible que les références à l'Agnicayana servent à déguiser le sacrifice d'un bouc en Agnicayana (toujours combiné à un sacrifice de Soma, même s'il comporte l'immolation de victimes animales aussi), pour que cette victime avec ses plats de riz remplace le complexe autel de feu du rite Śrauta. Le bouc est explicitement associé à l'offrande de Soma dans un passage de l'AV :

ŚS 9.5.15

etās tvājōpa yantu dhārāḥ somyā devīr ghr̥tāpṛṣṭhā madhuścūtaḥ |

stabhān pṛthivīm utā dyām nākasya pṛṣṭhé ādhi saptāraśmau ||

«Unto thee, O goat, let these streams of soma go, divine, ghee-backed, honey-dripping; establish thou earth and sky, upon the seven-rayed back of the firmament.»

³⁹³ Les dix nuits de la séance de douze jours.

Enfin, comme l’hymne du bœuf de trait, celui du bouc est à lire avec ses parallèles dans la sphère rituelle des Vrātya avec leur aspiration à une vie au ciel après la mort. Récemment, Tiziana PONTILLO a souligné cet aspect des hymnes du bouc aux cinq plats de riz³⁹⁴. Elle a noté en particulier les connexions avec JB 2.53-54, où une série d’équivalences est donnée entre différentes offrandes et leurs contreparties cosmiques, en vue de suggérer l’immortalité des offrandes, et donc de celui qui les a offertes. Notamment, le feu, Agni, est identifié à la parole, *vāc-*; voir encore ici sous 1b pour l’identification dans le ŚB du bouc avec à la fois le feu et la parole.

À propos de l’idée d’aller au ciel, une note sur la traduction de *svār-* (EWAia s.v.: «Sonne, Sonnenlicht, heiterer Himmel») et *svargā-* (EWAia s.v.: «Himmel») s’impose. Les deux sont souvent traduits par «ciel». SELVA traduit le premier par «ciel» («heaven») et le second par «céleste» («heavenly»), par exemple dans un passage de la PS en relation avec l’hymne du bœuf de trait :

PS 17.43.4

svar asi svargo 'si svargaloko 'si svargaṁ mā lokaiṁ gamaya ||

«You are the heaven, you are heavenly, you are one whose world is the heaven, make me go to the heavenly world» (éd. et trad. SELVA 2019a, p.314).

La traduction de ces termes est inexacte, à mon avis, et ne rend pas le fait fondamental que le lieu où se déroule la vie céleste après la mort est parfois localisé de manière plus précise que simplement «au ciel». Il est dans certains passages situé très précisément sur le soleil lui-même :

PS 17.34.3-5

bradhnaḥ loko 'sāni bradhnasya viṣṭāpi śrayā iti ||

ṣoḍaśo vā ita ūrdhvo loko yad bradhno yad bradhnasya viṣṭāpaḥ ||

bradhnaḥ loko bhavati bradhnasya viṣṭāpi śrayate ya (evaṁ vidvān anaḍuho vratāni bibharti) ||

«I will be one whose world is the ruddy one (i.e. the sun)! I will rest on the top³⁹⁵ of the ruddy one (i.e. the sun)!” It is the sixteenth world above here, that is the ruddy one (i.e. the sun), that is the top of the ruddy one (i.e. the sun). He becomes one whose world is the ruddy one (i.e. the sun), he rests on the top of the ruddy one (i.e. on the sun), he who, (being initiated, “bears” the observance of the draft-ox)» (éd. et trad. SELVA 2019a, p.280).

Ce passage est très similaire à ŚS 11.3.50-51, où c’est le plat de riz qui fera monter vers le soleil. L’idée de cette vie immortelle à la surface du soleil est

³⁹⁴ Présentation lors du colloque «The Atharvaveda and its South Asian Contexts» du 26-28 septembre 2019 à l’Université de Zürich, Suisse.

³⁹⁵ Comme me l’avait signalé une fois Werner KNOBL, la traduction de *viṣṭāp-* par l’anglais «top» («sommet») est inexacte. Ce mot désigne la surface de quelque chose. Voir ṚV 8.97.5b *samudrāsyaḍhi viṣṭāpi* «sur la surface de la mer».

présente déjà en RV 9.113.10³⁹⁶. Le fait que *svâr-* désigne précisément le soleil dans ces contextes est évident du moment que l'on considère le syntagme à la base de l'adjectif *svâr-gā-*: RV 5.45.1 *út svâr gād* «Le soleil se lève»³⁹⁷. Le *svâr-gā-* est donc l'endroit où le soleil se lève, ou si l'on veut, celui où il va, le préverbe *út* «vers le haut» n'étant pas préservé dans le composé: cet endroit est le ciel. SCARLATA (1999, p.108) analyse *svargā-* de la même manière, «Ort, wo die Sonne geht=Himmel», mais il ne mentionne pas le syntagme à sa base dans le RV. Il pose l'existence d'un nom d'agent original **svâr-gā-* «qui va vers le soleil» (note 149), donc avec pour second membre le nom racine de *gā-* «aller», comme l'a noté brièvement HOFFMANN (1956=1976, p.401). La thématization de **svâr-gā-* en *svâr-gā-* aurait la valeur d'un dérivé d'appartenance³⁹⁸. Mais il est clair que dans l'Atharvaveda, quand il s'agit d'une épithète, on emploie *svâr-gā-* comme s'il était équivalent à **svâr-gā-* «qui va vers le soleil». Cette (ré)interprétation³⁹⁹ du mot est claire dans les syntagmes *svâr gantvā* «après être allé vers le soleil» en PS 3.38.2c/ŚS 4.14.2c et *svâr gântave* «pour aller vers le soleil» en PS 3.38.10d/ŚS 9.5.17d, et implique que les poètes de l'AV rattachaient le second membre *-ga-* dans *svâr-gā-* à la racine *gam-* «aller» au lieu de la racine originelle *gā-*. PS 17.43.4 joue sur ces deux interprétations du mot *svâr-gā-*. Je retraduis littéralement: «Tu es le soleil, tu es celui qui vas vers le soleil, tu appartiens au monde où se lève le soleil, fais-moi aller au monde où se lève le soleil». La dernière phrase avec le causatif de *gam-* souligne l'importance de l'idée d'aller dans le mot *svâr-gā-*.

Il faut donc traduire *svâr-* par «soleil» dans cet hymne et dans les passages du même contexte. On peut comparer le syntagme *svâr gam-* avec celui qui présente le nom du soleil dérivé, *sūryam gam-* «aller vers le soleil/Sūrya»:

RV 1.50.10cd (PS 5.6.9cd)

devām devatrā sūryam āganma jyōtir uttamām ||

«Nous sommes allés vers Sūrya, dieu parmi les dieux, la plus haute lumière.»

³⁹⁶ Voir les notes à la traduction de SELVA citée, p.280-281. Cette strophe figure également parmi les passages rassemblés par BODEWITZ 1994=2019, p.106, dans son article sur la vie après la mort dans le RV.

³⁹⁷ On trouve un écho phonétique en RV 9.91.6a *apāh svâr gāh* «les eaux, le soleil, les vaches», mais la discussion qui suit montre qu'il doit s'agir d'un verbe de mouvement dans le second membre de *svâr-gā-*.

³⁹⁸ SCARLATA donne encore quelques autres options dans la note 149, et discute aussi de différentes manières d'analyser l'unique occurrence dans le RV, 10.95.18d *svargā u tvām āpi mādayāse* «mais tu te réjouiras aussi au ciel», normalement compris comme le locatif de *svargā-*, mais qui pourrait être une forme **svâr-gā-*.

³⁹⁹ Pour d'autres composés à second membre *-ga-*, de la racine *gā-* «aller», voir SCARLATA 1999, p.107, dont *adhva-ga-* «qui va sur la route, voyageur» (dans la PS, voir SELVA 2019a, p.121). Un nombre de composés avec *svâr* au premier membre, analysable comme objet direct du nom racine en second membre, existent à partir du RV: *svâr-jāt-* «qui gagne le soleil», *svâr-vid-* «qui trouve le soleil», *svâr-ṣā-* «qui conquiert le soleil», etc.; voir SCARLATA 1999, p.816.

Le dérivé *sūrya-* à ce stade désigne surtout le soleil en tant que divinité⁴⁰⁰. Le roi s'identifiait directement à cet astre divin (voir PS 3.1.1), et il est possible que cet hymne, que ce soit dans le contexte des Vrātya ou autre, servait surtout aux fins d'un souverain. Dans le JB (1.18, 1.46, 1.49), on apprend que l'âme du défunt monte par étapes jusqu'au soleil, et ne pourra y rester que s'il s'identifie totalement avec ce dernier; à défaut, il restera au ciel uniquement le temps d'épuiser le mérite accumulé dans sa vie⁴⁰¹. Il semble possible qu'à partir de l'époque de l'AV et du dixième livre du ṚV, il y ait eu une différence entre le ciel et le soleil comme destination du défunt ayant accumulé du mérite. Le ciel était conçu comme un lieu paradisiaque avec des plaisirs terrestres (voir BODEWITZ 1994=2019, p.98 et 107):

ṚV 10.107.2

uccā divī dākṣiṇāvanto asthur yé aśvadāḥ sahá té sūryeṇa |
 hiraṇyadā amṛtatvām bhajante vāsodāḥ soma prá tiranta āyuh ||
 «Hoch oben im Himmel haben die Dakṣiṇāgeber ihren Stand, die Rosseschenker, die sind bei der Sonne. Die Goldschenker werden der Unsterblichkeit teilhaft, die Kleidschenker verlängern ihr Leben» (G), «High above in heaven have they taken their stand—those providing the priestly gift. Those who give horses, they (come) together with the sun; those giving gold receive a share in immortality; those giving garments extend their own lifetime, o Soma» (J-B).

Ici le sujet se tient au ciel (*divī*), à côté du dieu soleil (*sūrya-*). Cette situation ressemble à la *salokatā* «appartenance au même monde» des Brāhmaṇa. Le soleil comme destination en soi, par contraste, pourrait impliquer une identification avec ce dernier, comme dans les passages du JB qu'on vient de citer, et dans certaines Upaniṣad atharvaniques⁴⁰². On rencontre aussi l'image du soleil comme une porte par laquelle on accède à un monde d'immortalité au-delà du ciel⁴⁰³. Ce sont les gens occupées avec le *tāpas-* «chaleur, ferveur, ascèse» qui vont vers le soleil dans l'hymne du ṚV qui énumère différents groupes de personnes qui accumulent du mérite (voir BODEWITZ 1994=2019, p.107):

10.154.2ab

tāpasā yé anādhṛṣyās tāpasā yé svār yayuḥ |

⁴⁰⁰ Voir l'hymne PS 5.6 «To Sūrya» dans LUBOTSKY 2002a, p.27-31.

⁴⁰¹ Voir BODEWITZ 1996a=2019, p.115-116.

⁴⁰² Voir BODEWITZ 1996a=2019, p.118-119, avec un tableau des passages des Brāhmaṇa et des Upaniṣad où il est question de la coexistence dans le même monde avec le soleil, ou avec Brahman, Ātman, etc., et ceux où il est question de s'identifier avec l'un de ces derniers.

⁴⁰³ Voir BODEWITZ 1986=2019, p.86-93. En JUB 1.6.3-5, Ulukya Jānaśruteya trouve futile l'idée d'un monde au-delà du soleil, et affirme être satisfait de la vieille idée du soleil en soi comme lieu de l'immortalité.

«Die durch Kasteiung unbezwingbar waren, die durch Kasteiung zum Sonnenlicht gegangen sind» (G), «Those who were unassailable because of their fervor, who have gone to the sun because of their fervor» (J-B).

Or, les milieux ascétiques ne sont pas loin des réflexions upanişadiques sur l'identification de soi avec l'être suprême. L'ascèse est souvent mentionnée dans les hymnes attribués aux Sava, comme dans l'hymne du bœuf de trait :

PS 3.25.6cd(ŚS 4.11.6cd)

tena geṣṣma sukṛtasya lokaiṃ gharmaṣya vratena yaśasā +tapasyayā ||

«Par ce moyen, puissions-nous aller au monde du mérite, au moyen de l'observance du *gharma*, au moyen de la gloire et des pratiques ferventes.»

Enfin, c'est le moyen d'accéder au ciel et/ou au soleil, c'est le voyage, qui occupe le présent hymne: on ne cesse d'évoquer les marches à grimper (1), les étapes à passer une à une (2, 5, 7-8), le voyage aérien (6), le chemin qu'ont découvert les prêtres d'antan (6, 9), le chemin que prend le feu pour y aller (10), le chemin qu'ont pris les dieux (1, 10). Il s'agit de découvrir les *devayāna pāth-*, les «chemins qui mènent aux dieux», qui relient la terre aux mondes célestes, traversés par les dieux, par leur messenger le feu et enfin par le soleil lui-même, dans son parcours montant entre le solstice d'hiver et d'été⁴⁰⁴. C'est la connaissance de ces chemins que l'on espère acquérir par le bouc, comme par le bœuf de trait en PS 3.25/ŚS 4.11 (voir ici sous 9b).

Le rôle du bouc dans la recherche de l'immortalité repose sur le double entendre présent en son nom, *ajā-*, homophone de l'épithète *a-jā-* «non-né», jeu de mots présent le plus explicitement dans la strophe 9; le Non-né désigne le principe ultime à l'origine de l'existence, identifié lui-même à la parole, à la formule efficace (voir ŚS 10.7.31 cité au chapitre II.1 avec discussion).

Résumé (1) Mythe fondateur du rite: les dieux ont obtenu l'immortalité par le sacrifice d'un bouc. Ce dernier est conscient de ses origines dans Agni, le feu rituel dans lequel il sera cuit. (2) On exhorte des interlocuteurs indéfinis, peut-être les officiants qui sont eux-mêmes les Yajamāna d'un rite de type Sattrā, à aller vers le soleil par le biais de leurs feux rituels. (3) On prie Agni de mener les Yajamāna sur le soleil. (4) Prière renouvelée, en soulignant la générosité de ces derniers. (5) Prise de parole à la première personne: l'officiant déclare oindre le riz de beurre, et prie pour aller au monde du mérite. (6) Il s'adresse au plat de riz, souhaitant se faire porter par ses ailes jusqu'au monde du mérite. (7) Il identifie le plat de riz au soleil, vers lequel vont aussi les officiants avec la récompense qu'ils auront eu de la part du sacrifiant. (8) Prière exaucée: le sacrifiant décrit les étapes du voyage et constate son arrivée sur le soleil. (9) Il s'adresse au bouc, espérant par lui obtenir la préséance, comme les Aṅgiras l'avaient fait. (10) On s'adresse probablement à Agni, en

⁴⁰⁴ Voir SELVA 2019, p. 391. Il traduit simplement «les chemins des dieux» («the paths of the gods»).

lui demandant de mener notre offrande, et nous, vers le soleil. (11) Résumé en termes simples: il faut cuire un bouc et cinq plats de riz pour aller vers le soleil comme les dieux.

Métrique 1, 3, 5, 6, *triṣṭubh*; 2, 4, 7, 10 *anuṣṭubh*; 8 est une strophe mixte (11, 12, 7, 8); 9 est une strophe mixte (8, 11, 8) à cadence prévalente de *triṣṭubh*; 11 *purauṣṇih*.

3.38.1. ŚS 4.14.1, 9.5.13; KS 16.17; MS 2.7.17; VS 13.51; ŚB 7.5.2.36; KauśS 64.23; VaitS 29.3

ajo h ₁ y agner ajanīṣṭa śokāt	(11)
so apaśya ₁ j janitāram agre	(10 ^T)
tena devā devatām agra āyan	(11)
tena rohān arohann upa medhīyāmsaḥ	(13?)

Puisque le bouc est né de la chaleur du feu,
il a vu son géniteur au commencement.

Par lui, les dieux au commencement sont parvenus à la divinité.

Par lui, ceux qui savaient mieux sacrifier sont montés sur les marches [du ciel].

Since the goat was born from the heat of the fire,
he saw his birth-father in the beginning.

By him, the gods got to godhood in the beginning.

By him, the better ones among the sacrificers climbed the steps [to the sky].

ajanīṣṭa] Or, ajāniṣṭa K so apaśya₁j] so apaśya₁j Ek1, so 'paśya₁j Ji3 Ku1 V/153, so paśya₁j Ek2 [Ma], sāpaśya₁j V/123, so paśyej K agra āyan] Ek1 Ku1 V/153, agra āyaṁ Ek2 Ji3 V/123 [Ma, > ugra ayaṁ Vā], āgrāyan K rohān] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, devān Ji3 arohann] arohaṁ Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, arohaṁ V/123, aroham K || Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, | Ji3, z K

ŚS 4.14.1

ajó hy āgnér ájaniṣṭa śókāt só apaśya₁j janitāram agre |
téna devā devatām ágrā āyan téna rōhān ruruhur médhyāsaḥ ||

«Since the goat has been born from the heat of Agni (the fire), it saw [its] generator in the beginning; by it the gods in the beginnings attained [their] godhead; by (with?) it the sacrificial ones ascended the ascents.»

b. Le bouc et Agni sont identifiés en ŚS 9.5.7a *ajó agnír ajám u jyótir āhur* «Le bouc est Agni, et on dit que le bouc est la lumière». Agni reçoit l'épithète au vocatif *ajaiḥkapāt* «le bouc à un pied» en KS 7.13 (*ágne sarṁrād ajaiḥkapāt*, VON SCHROEDER 1900, p.76). La divinité du nom d'Ajá Ékapad, connue depuis le RV, soutient le soleil (OBERLIES 2012, p.110-111); c'est là sans doute un autre aspect de l'aptitude du bouc/Agni à fournir le chemin vers le soleil.

Le passage parallèle ŚB 7.5.2.36 commente les strophes qui accompagnent le dépôt de crânes de diverses victimes dans la structure de l'autel de feu de

l’Agnicayana (voir la traduction par EGGELING 1891, p.408-412). Cette strophe accompagne le dépôt du crâne d’un bouc, et son «géniteur» est identifié au dieu créateur Prajāpati, dont la chaleur créatrice est identifiée à celle d’Agni, le feu. Le ŚB évoque ensuite l’étymologie populaire, déjà mentionné, du nom du bouc *ajā-* par *a-já-* «non-né», pour pouvoir l’identifier à la Parole, créée, qui préexiste à tout, qui est la force qui a permis aux dieux d’accéder au ciel par le rite dont la récitation de formules verbales puissantes forme l’élément essentiel. Ces idées étaient sans doute déjà à l’arrière-plan de la composition originelle de la présente strophe. Dans le contexte que décrit le ŚB, les formules récitées lors du dépôt des crânes servent à calmer la douleur et effacer le mal des victimes décapitées. De même ici, dans un contexte où le bouc sera tué et cuit, cette strophe sert à rappeler au bouc qu’il ne fait que rejoindre son père, le feu, et qu’il est lui-même en réalité la force divine de la parole rituelle efficace. La phrase contient un jeu de mots paradoxal: celui qui n’est pas né connaît celui qui lui a donné naissance. Voir 9a.

c. ŚB 9.2.3.23-29 cite et commente de manière sommaire quatre strophes du présent hymne (2, 3, 4, et 8), et ajoute à son commentaire une introduction (23) et une conclusion (29) qui expliquent que les dieux au commencement, par le sacrifice, ont expulsé du ciel leurs ennemis, les Asura, et s’y sont ensuite installés. Ce récit est postérieur au contexte du présent hymne, mais on rencontre l’idée d’un premier acte sacrificiel accompli par les dieux pour gagner le ciel dès le ṚV, par exemple dans le célèbre hymne du Puruṣa, en ṚV 10.90.16.

d. Le terme *róha-*, issu de la thématization de ṚV *róhas-* «hauteur», peut être traduit de manière plus exacte par «marche», car celle-ci n’est qu’une hauteur particulière et circonscrite, qui sert à faire monter jusqu’une autre plus haute. De fait, la traduction par «marche» convient mieux que «hauteur» dans les passages suivants de l’AV:

PS 13.7.7ab

kati rohāḥ svar ā rohayanti yebhī rohito divam āuroha |
«Combien de marches font monter jusqu’au soleil, par lesquelles le [soleil] roux est monté jusqu’au ciel?»

L’occurrence suivante apparaît dans le contexte de l’offrande du plat de riz avec une viande:

PS 14.6.2ab

śataudanām śatadhā bhakṣayanti śataṁ rohān rohati yo dadāti |
«Ils donnent à manger en cent portions la vache avec cent plats de riz. Qui donne [cela] monte cent marches.»

On rencontre la dernière occurrence dans la PS dans les hymnes funéraires; il s’agit de faire monter le défunt sur son bûcher, et en même temps au ciel (voir aussi ŚS 18.4.51 (PS 18.80.8), cité au paragraphe suivant):

PS 18.17.1de

tenemañ brahmaṇaspate rohañ rohayottamam ||

«Par lui [le soleil Rohita], ô maître de la formule, fais cet homme monter la dernière marche.»

Enfin, une occurrence concerne l'intronisation du roi, immortalisé par son identification avec le soleil :

ŚS 13.1.13cd

rōhitañ devā yanti sumanasyāmānāḥ sá mā rōhaiḥ sāmityái rohayatu ||

«Les dieux bienveillants vont vers le [soleil] roux. Que ce dernier me fasse monter par les marches de l'assemblée [des chefs de clan⁴⁰⁵].»

La lecture unanime de tous les manuscrits pour le nominatif masculin pluriel *medh̄v̄yāṁsah* est étonnante, surtout avec les problèmes qu'elle présente pour la cadence dans une ligne qui est en plus hypersyllabique. Il s'agit d'un hapax, un comparatif non attesté ailleurs, *medh̄v̄yas-*, suivant le modèle de *yáj̄v̄yas-* «qui accomplit mieux le rite; le prêtre supérieur» (RV 17×, ŚS 3×, PS 1× (18.59.10d); traduit par «the superior sacrificer» par J-B à RV 5.1.5, etc.). Il a sans doute été fait sur la base d'une racine fictive **medh-* tirée des noms *médha-* (masc.) et *médhas-* (nt.), synonymes avec le sens «offrande», surtout dans le sens de la victime animale, comme dans *aśvamedhá-*, le nom du sacrifice du cheval. Sinon, la base pourrait aussi être le nom *medh̄in-* «qui offre un sacrifice», attesté dans *gr̄ha-medh̄in-* «qui offre selon le rite domestique» (RV+, PS 2× : 10.5.13, 16.133.3). La variante de la ŚS, *médh̄iya-*, est aussi un dérivé de *médha-/médhas-*, mais il est bien attesté et fait partie d'une strophe métriquement régulière. Une variante de *médh̄iya-* est attestée dans le composé *gr̄ha-medh̄īya-* «qui relève de l'offrande du rite domestique» en RV 7.56.14. L'existence du terme **medh̄v̄ya-* aurait aussi pu jouer un rôle dans la création du comparatif *medh̄v̄yas-* dans la PS. Pourtant, le terme *médh̄ya-* aurait mieux convenu au mètre, et il est aussi attesté dans un passage funéraire de l'AV, où le défunt est invité à «monter» avec le même verbe *ruh-* employé dans la présente strophe :

ŚS 18.4.51(PS 18.80.8)

idám pit̄ḥbhyaḥ prá bharāmi barhír jīvám devébhya úttaram st̄ṇāmi |

tád ā roha puruṣa médhyo bhávan práti tvā jānantu pitáraḥ páretam ||

«This barhis I bring forward for the Fathers; a living, higher one I strew for the gods; that do thou ascend, O man, becoming sacrificial; let the Fathers acknowledge thee who art departed.»

⁴⁰⁵ Ils nomment le roi et le font monter sur un trône lors du sacre, voir TSUCHIYAMA 2007, p. 78; aussi plus haut en PS 3.1.

3.38.2. ŚS 4.14.2; KS 18.4, 21.9; MS 2.10.6, 3.3.9; TS 4.6.5.1, 5.4.7.1; VS 17.65; ŚB 9.2.3.24; KauśS 68.27; VaitS 29.17

kramadvam agnibhir nākam	(8*)
⁺ ukhyāñ hasteṣu bibhrataḥ	(8)
divas pṛṣṭhāñ s _u var gatvā	(8*)
miśrā devebhir ādhvam	(^7)

Marchez jusqu’au firmament avec les feux,
portant des pots de feu dans les mains.
Étant allés au dos du ciel, sur le soleil,
mêlés aux dieux, asseyez-vous.

Stride to the firmament with the fires,
carrying pots of fire in your hands.
Having gone to the back of the sky, to the sun,
sit mingled with the gods.

nākam] **Ek2 V/123 V/153 K**, nāgam **Ek1 Ku1 [Vā]**, nnākam **Ji3** ⁺ukhyāñ | ukhyāñ (Bh.)
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, akhyāñ **Ji3**, ekṣāñ **K** bibhrataḥ] **Or**, bibhrata **K** || **Or**,
om. **K** ⁺pṛṣṭhāñ (Bh. sans ⁺) | pṛṣṭhāñ **Or [Vā Ma]**, pṛṣāñ **K** gatvā] **Ek2 Ji3 V/123 K**,
gatvāñ **Ek1**, gamtvā **Ku1 V/153** miśrā] **Ek1 Ji3 Ku1 V/153 K**, miśra **Ek2 V/123**, [miśrā
Ma] || **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, *om.* **Ji3**, | **K**

ŚS 4.14.2

kramadvam agnīnā nākam ukhyāñ hasteṣu bibhrataḥ |
divas pṛṣṭhāñ svār gatvā miśrā devebhir ādhvam ||

«Stride ye with the fire to the firmament, bearing in your hands vessel-[fires]; having gone to the back of the sky, to the heaven, sit ye mingled with the gods.»

a. Le terme *ukhya-* se réfère au feu contenu dans un pot (*ukhā-*, RV+) pour l’Agnicayana. Il s’agit de l’unique occurrence dans l’AV de ce terme qui relève du vocabulaire du rituel Śrauta. Le syntagme *ukhyāñ bhṛ-* «porter le feu dans son pot» est également bien attesté dans le YV, et se réfère à la période de «gestation» d’un an du feu rituel dans le pot qui est vu comme sa matrice. Au terme de cette période, son installation sur l’autel de l’Agnicayana signifie sa naissance sur le terrain sacrificiel⁴⁰⁶. Il est intéressant de noter que le but final de l’Agnicayana est le même que celui de notre hymne, c’est-à-dire de gagner le ciel, le monde du soleil. En outre, c’est au moyen des ailes de l’autel de feu, construit en briques en forme d’oiseau, que le sacrificiant pourra voler vers le ciel dans l’Agnicayana. Ceci rappelle les ailes du plat de riz qui ont la même fonction dans la strophe 6 du présent hymne. Une version très proche de cette strophe 6 est d’ailleurs employée dans l’Agnicayana; la strophe y est modifiée pour remplacer les ailes du plat de riz ici par les ailes de l’autel-oiseau identifié

⁴⁰⁶ Voir PROFERES 2007, p. 118-129, qui analyse l’Agnicayana comme un rite originalement conçu pour renforcer le pouvoir du roi qui en serait le commanditaire (*yājamāna-*).

à Agni⁴⁰⁷. Enfin, on peut se demander si les pots de feu ici sont identifiés aux plats de riz, qui sont également identifiés au soleil, dont Agni est lui-même une forme.

b. L'erreur du *-ṁ-* à la place du *-n-* final est très courante dans la PS, de même que l'insertion erronée d'un *-ṁ-* à la place de *-ṁ-* (LUBOTSKY 2002, p.9). Les parallèles du YV présentent le sandhi alternatif *-ṁ h-*; je suppose que la PS adopte également ce sandhi sans bien distinguer l'*anusvāra* de l'*anunāsika*. Voir GRIFFITHS 2009, p.LII-LIV; les règles pour le sandhi externe de *-n* final devant voyelle initiale sont les mêmes que pour devant *h-* initial.

c. Aucun des manuscrits que j'ai collationnés ne préserve la lecture *pr̥ṣṭham̐*, mais l'apparat critique de BHATTACHARYA implique qu'il avait des manuscrits qui la donnaient. Elle est probablement originelle: l'expression *divás pr̥ṣṭhá-* «dos du ciel» revient en 7a, où les manuscrits préservent la graphie correcte, comme ils le font encore en 8c *nákasya pr̥ṣṭhá-* «dos du firmament». On peut spéculer sur l'influence de ŚS 2.2.2 *diví spr̥ṣṭó* «qui touche le ciel» (**K** *diva spr̥ṣṭo*), ou de RV 1.98.2 *pr̥ṣṭó diví* «recherché au ciel», dit d'Agni qui se cache, ou encore de PS 5.14.8 où le plat de riz est qualifié de *pr̥ṣṭá-* «recherché» par les dieux. PS 17.28.2 présente des problèmes de lecture comparables: **sahasrabh̥ṣṭir* contre *sahasrapr̥ṣṭir* dans certains manuscrits, devant *divispr̥ṣāḥ*, l'épithète correspondant au *diví spr̥ṣṭó* qui a peut-être eu une influence également ici (voir SELVA 2019a, p.241-242).

On pourrait aussi envisager de retenir la lecture de **Or**, ce qui donnerait le *pāda* *divas pr̥ṣṭam̐ svar gatvā* et de traduire: «Étant allés sur le soleil, que l'on cherche depuis le ciel», avec une allusion au mythe d'Agni caché. De fait, la strophe 8 énumère les étapes dans le chemin vers le soleil à partir de la terre, et précise effectivement qu'on procède depuis le dos du ciel jusqu'au soleil.

3.38.3. ŚS 4.14.5; TS 4.6.5.2; VS(M) 17.69; ŚB 9.2.3.28; KauśS 63.9, 137.27

agne prehi prathamō devayatām	(11*)
caḥṣur devānām uta mart̥yānām	(11)
iyakṣamāṇā bh̥ṛgubhiḥ sajoṣasaḥ	(12)
s _u var yantu yajamānāḥ s _u vasti	(11)

Ô Agni, avance, premier de ceux qui cherchent les dieux,
œil des dieux et des mortels.

Cherchant à y arriver de concert avec les Bh̥ṛgu,
que les sacrifiants aillent vers le soleil, au bonheur.

O Agni, go forth, first among those who seek the gods,
eye of the gods and of the mortals.

Trying to reach it in unison with the Bh̥ṛgus,
let the sacrificers go to the sun, to happiness.

⁴⁰⁷ Voir la traduction du passage correspondant de la TS, 4.7.13.1 par KEITH 1914, p.384, avec sa liste des parallèles dans les autres textes du YV.

devayatām] Or, deva etām K devānām] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, de(>i)vānānīm
 Ji3 iyakṣamāṇā] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, iyakṣamā Ku1 bhṛgubhiḥ] Ek1 Ek2
 Ku1 V/123 K, bhṛguṣu Ji3, bhṛgubhi V/153 sajoṣasaḥ] V/123 V/153 K, sayoṣasaḥ Ek1
 Ku1 [Vā], sajoṣa{ja}saḥ Ek2, sajoṣasa Ji3 yajamānāḥ] K, yajamānā Or svasti] Ek1 Ji3
 Ku1 V/123 V/153 K, sasti Ek2 ||] Or, z K

ŚS 4.14.5

agne prēhi prathamó devātānām cākṣur devānām utá mānuṣānām |
 iyakṣamāṇā bhṛgubhiḥ sajoṣāḥ svār yantu yajamānāḥ svastí ||

«O Agni, go forth first of the divinities, eye of gods and of human beings—pressing on in unison with the Bhṛgu, let the sacrificers go to heaven, to well-being.»

a. Agni est premier en tant que Hotar, premier des officiants (voir BRERETON 2018, p.34-36):

ṚV 5.13.4

tvám agne sapráthā asi júṣto hótā váreṇyah |
 tváyā yajñám ví tanvate ||

«Du, Agni, bist weitbekannt als der beliebte, zu erwählende Opferpriester. Durch dich vollziehen sie das Opfer» (G), «You, o Agni, are spread wide as the pleasing Hotar to be chosen. Through you they stretch out the sacrifice» (J-B).

Le verbe préverbe *vi-tan-* est également présent dans la strophe 4d du présent hymne: *vi tenere*.

c. Les Bhṛgu sont des prêtres étroitement associés à la production et au culte du feu, comme les Aṅgiras et les Atharvan (voir le chapitre I.3). MS 3.3.9 cite ce *pāda* et commente: *bhṛgavo hy ágre yajñénárdhnuvann ṛddhyai* «Car les Bhṛgu, au commencement, ont prospéré par le sacrifice pour la prospérité»⁴⁰⁸. Le mot *agre*, «au commencement», rappelle son occurrence dans la première strophe du présent hymne, où l'on raconte que les dieux ont gagné le ciel par le sacrifice. On pourrait peut-être comprendre que les dieux étaient les Bhṛgu avant de devenir les êtres célestes que leur nom *deva-* désigne (EWAia s.v.). Sinon, il s'agit des premiers humains qui ont suivi les dieux dans leur ascension vers le ciel.

L'unique occurrence du participe *iyakṣamāṇa-* dans le ṚV (1.123.10) est également solaire pour ainsi dire, car elle concerne l'Aurore, que le soleil cherche à atteindre. Sur le sens fort du désidératif, voir KNOBL 2009b, p.51-52.

d. On peut comparer cette formule avec celle de PS 3.35.4b (ŚS 19.15.4, ṚV 6.47.8): *svaṛ yaj jyotir abhayaṁ svasti* «(guide-nous) à la lumière qu'est le soleil, à la sécurité, au bonheur».

⁴⁰⁸ L'expression «*árdhnuvan* + X à instrumental + *ṛddhyai*» «ils ont prospéré par X pour la prospérité» apparaît en PB 17.1 dans le contexte similaire d'acteurs humains qui cherchent à suivre les dieux au ciel; voir SELVA 2019a, p.393.

3.38.4. ŚS 4.14.4; KS 18.4; MS 2.10.6; TS 4.6.5.2; VS 17.68; ŚB 9.2.3.27

s _u var yanto nāpekṣanta	(8*)
ā dyāñ rohantu rādhasaḥ	(8)
yajñāñ ye viśvatodhārañ	(8*)
súvidvāñso vi tenire	(8)

Allant vers le soleil, ils ne détournent pas le regard.
Que les généreux montent jusqu’au ciel,
eux qui, connaissant bien [le sens intime],
ont étendu partout le sacrifice, dont le flot va de tous côtés.

Going to the sun, they don’t look away.
Let the generous ones climb to heaven,
they who, knowing well [the inner meaning],
have extended far and wide the allover-streaming sacrifice.

nāpekṣanta] Or, nāpekṣantant K rohantu] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, rohañtu Ek1,
[rohatu Ja Vā] || Or, om. K yajñāñ ye] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, yajñāñ je Jī3 [Vā],
agni K, [yajñāñ yo Ma] viśvatodhārañ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K, viśvatodhā Jī3
súvidvāñso] Or, súvidvāñso K vitenire] Ek2 Jī3 Ku1 V/123 V/153 K, vi{bhajI}(>teni)re
Ek1 || Or, | K

ŚS 4.14.4

svār yānto nāpekṣanta ā dyāñ rohanti ródasī |
yajñāñ yé viśvatodhārañ súvidvāñso viteniré ||

«Going to heaven they look not away; they ascend to the sky, the two firmaments—they who, well-knowing, have extended the everywhere-streaming sacrifice.»

b. La PS lit *rādhasaḥ* à la place du *ródasī* des parallèles. Puisque le mot doit par sa forme de nominatif pluriel être masculin, il ne s’agit pas du mot neutre *rādhas-* «don», attesté depuis le RV ainsi qu’ici en 7d, mais d’un masculin *rādhas-* «qui donne», mot qui n’est pas attesté ailleurs. DEBRUNNER⁴⁰⁹ avait en fait prévu l’existence possible de ce mot à partir de son correspondant en avestique suggéré par *rādao*.

c. Dans le contexte de la générosité des mécènes du rite, les sacrifiants commanditaires, le sacrifice figuré en tant que liquide abondant rappelle le plat de riz lui-même, qui est en réalité une sorte de gruau, qualifié de «mer» en 5b, qui fera partie du repas pour récompenser les officiants.

d. Le participe *súvidvāñs-* renvoie aux expressions *yá evāñ véda* ou *evāñ/itthāñ vidvāñs-* «qui sait ainsi», qui désigne celui qui connaît le sens caché du rite et de ses éléments. L’épithète qualifie l’officiant qui reçoit le bouc accompagné de cinq plats de riz de la part du sacrifiant :

PS 16.99.8de

aparimitāñ lokam ava rundhe ya evāñ viduṣe ’jañ pañcaudanañ dadāti ||

⁴⁰⁹ AiGr. II, 2 §123 aa. L’animé est accentué sur le suffixe: *āpas-* «activité» et *apás-* «actif».

«Il gagne le monde illimité, celui qui donne le bouc aux cinq plats de riz à celui qui sait ainsi.»

Le verbe préverbe *áva-rudh-* «gagner» est particulièrement bien attesté dans le Vrātyakāṇḍa de l'AV dans les deux recueils (SELVA 2019a, p.238-239). Il est employé en PS 17.27.4 pour décrire ce que gagne celui qui suit l'observance du bœuf de trait (voir l'hymne PS 3.25).

3.38.5. ŚS 4.14.6; MS 2.12.3; TS 4.7.13.1; VS(M) 18.51; KauśS 64.17. c: ŚS 4.11.6c; PS 3.25.6c. d: RVKh 4.9.4

odanam anajmi śavasā ghr̥tena	(12 ^T)
divyām samudraṁ payasaṁ bṛhantam	(11)
tena geṣma sukṛtasya lokam	(11)
saro ruhāṇā adhi nākam uttamam	(12)

J'enduis le plat de riz avec du beurre clarifié, avec la puissance :
une haute mer céleste, laiteuse.

Avec elle, puissions-nous aller au monde du mérite,
après être montés au lac, sur le plus haut firmament.

I anoint the rice-porridge with ghee, with power,
a milky, lofty, celestial sea.

With it may we go to the world of merit,
having climbed to the lake, onto the highest firmament.

odanam anajmi] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153**, ona(>da)nam anajmi **V/123**, agniṁ yunajmi **K**
payasaṁ] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, payas{ā}aṁ **Ek1** bṛhantam] **Or**, ruhantaṁ
K geṣma] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, gmeṣma **V/123 [Ma]** saro ruhāṇā] sarorhāṇā
Or[sarorhāṇām Vā, sarorhāṇā > sarorhāṇām **Ma**, sarorhāṇām > sarorhāṇā **Ja**, saruhāṇā **K** ||
Or, | K

ŚS 4.14.6

ajám anajmi páyasā ghr̥téna divyám suparṇám payasám bṛhántam |
téna geṣma sukṛtasya lokám svār ārōhanto abhí nākam uttamám ||

«With milk, with ghee, I anoint the goat, the heavenly eagle, milky, great; by it may we go to the world of the well-done, ascending the heaven, unto the highest firmament.»

a. Le premier mot *odanam* ajoute une syllabe par rapport à la version de la ŚS qui commence par *ajám*. Une ligne hypermétrique en résulte, mais ce phénomène n'est pas rare. La leçon de **K** *agniṁ yunajmi* montre l'influence des parallèles du YV, qui commencent de cette manière, et qui lisent aussi *śavasā* avec la PS, contre le *payasā* de la ŚS.

b. La ŚS ainsi que le YV lisent *suparṇám* «aigle» tandis que la PS lit *samudraṁ* «mer». Compte tenu des variantes du *pāda* a, cette strophe concerne deux images différentes dans la ŚS et dans la PS: dans la ŚS, on parle du bouc comme d'un aigle, et dans la PS, du plat de riz comme d'une mer. L'aigle

céleste, une désignation du soleil, fait penser à la forme de l'autel du feu de l'Agnicayana (voir sous 1b et 2a) et aux ailes mentionnées dans la strophe suivante. L'image sied bien à la représentation du bouc qui monte vers le soleil et s'y identifie. La mer céleste est un concept bien connu, et désigne d'une part le ciel comme réservoir de l'eau des pluies (par exemple en RV 10.98.12), d'autre part le torrent de lumière solaire qui remplit le ciel⁴¹⁰. Le plat de riz est une image de la mer céleste, car il est à la fois laiteux, liquide, et enduit de beurre jaune, donc doré, solaire.

Les deux désignations se réfèrent finalement aussi au soleil lui-même, appelé «mer» et «aigle roux» en RV 5.47.3a. D'un point de vue mythologique, le soleil est entré dans la mer en tant que feu, selon le thème d'Agni qui se cache dans les eaux: RV 10.114.4a *ékaḥ suparṇāḥ sā samudrám ā viveśa* «Il y a un seul aigle. Il est entré dans la mer». Le parallèle suivant explique comment les poètes créent de nombreuses images de «l'aigle», alors qu'il s'agit toujours du même soleil:

RV 10.114.5ab

suparṇāṁ víprāḥ kaváyo vácobhir ékaṁ sántam bahudhá kalpayanti |

«Die redekundigen Seher teilen den Vogel, der nur einer ist, mit Worten in viele» (G),

«The inspired ones, the sage poets configure the eagle, though it is just one, in many ways with their words» (J-B).

c. Sur le monde du mérite, voir le commentaire sur PS 3.25.2a.

Les parallèles du YV remplacent le précatif *geṣma* de *gā-* «aller», formation analogique sur l'optatif aoriste thématique du type *khyéṣam* (GOTŌ 2013, p.94-95), par *gamema*, optatif de l'aoriste radical athématique de *gam-* «aller» (GOTŌ 2013, p.95-96). Selon la suggestion de LANMAN, *geṣma* est lu en trois syllabes: *ga-īṣma*; voir plus haut PS 3.25.6c.

d. Je considère la séquence préservée dans **Or**, *saro ruhāṇā*, comme originelle. **K** a perdu la syllabe *-ro-* par une forme d'haplologie. Les parallèles pourraient jeter un doute sur l'authenticité du mot *sáras-* (RV+) «étendue d'eau, lac» ici, car ils lisent tous *svār-* à la place: outre celui de la ŚS, RVKh *svo ruhāṇā adhi nāke asminn*, TS *súvo rúhāṇā ádhi náka uttamé*, MS *svò rúhāṇā ádhi nākam uttamám*, etc. Mais le mouvement vers *svār* est toujours exprimé par les racines *i-*, *gā-*, et *gam-*, toutes «aller». La racine *ruh-* «monter» est réservée pour décrire le mouvement entre les différentes étapes entre la terre et le soleil, dont surtout le ciel, dernière zone à laquelle on accède avant d'arriver à la destination ultime de ce mouvement, le soleil. En fait le syntagme *svār ruh-* n'est pas attesté dans le RV, et relativement peu de fois dans l'AV par rapport à *dyām/dívam ruh-*⁴¹¹. ŚS *svār ārohanto* «montant

⁴¹⁰ Voir le commentaire à PS 3.3.4b avec la référence à BRERETON 2019.

⁴¹¹ ŚS: sur 70 attestations de *svār*, 2× avec *ā-ruh-* «monter jusque» (4.11.6, 4.14.6=11.1.37), 13× avec *i-*, *gā-*, ou *gam-* (2.5.2, 4.14.2-5, 9.5.17, 13.4.26, 16.9.3, 18.2.16 et 45, 20.62.7, 20.72.2,

(participe présent) jusqu’au soleil», avec l’ajout du préverbe et le changement de voix dans le participe, crée ainsi une ligne hypermétrique.

Le mot *sáras-* «eau, lac» fait donc écho à la mer céleste qu’est le ciel. On rencontre ailleurs dans la PS un effet d’écho similaire entre le lac et le ciel :

PS 15.18.6ab

divam̐ gachantu divyāḥ saro gachantu sārasīḥ |

«Que [les Apsaras] célestes aillent au ciel, que celles qui sont aquatiques aillent au lac»⁴¹².

Il ne s’agit probablement pas d’une opposition ici, car le ciel est traversé de cours d’eau divins, dont la rivière Sarasvatī, celle qui est «pleine de *sáras-*»⁴¹³. Les Apsaras ne sont pas de deux types différents, elles sont à la fois célestes et aquatiques.

Le participe aoriste *rúhāṇa-* de *ruh-* «monter, pousser» a une attestation contestée dans le RV :

RV 1.32.8ab

nadáṁ ná bhinnám amuyá śáyānam máno rúhāṇā áti yanty ápaḥ |

«Über ihn, der wie geschnittenes Rohr nur so dalag, gingen aufsteigend die Gewässer des Manu hinweg» (G), «*Delivering themselves to Manu, the waters go over him like a split reed—lying in that way» (J-B).

GELDNER accepte la division du *padapāṭha*, mais note la suggestion de PISCHEL de lire *mánor úhāṇāḥ*, donc avec le participe aoriste moyen de *vah-* «transporter, s’acheminer», car on trouve ce syntagme en RV 8.40.8d : *úhāṇā yanti síndhavaḥ* «les fleuves vont s’acheminant». J-B semble suivre PISCHEL avec sa traduction par «delivering themselves to Manu». Cette strophe est reprise en PS 12.12.8.

DŌYAMA développe les arguments pour la réalité de l’aspect dans les participes aoristes en védique, et classe *rúhāṇa-* parmi ceux qui dénotent l’action qui précède l’action centrale du verbe fini⁴¹⁴.

3.38.6. KauśS 68.25-26

yau te pakṣāv ajarau patatṛiṇau	(11 ^J)
yābhyām rakṣāṁśy apa haṁśy odana	(12)
tābhyām patyāśma sukṛtasya lokam̐	(11)

20.75.1); PS: sur 58 attestations, 5× (3.25.6, 11.5.3-4, 13.7.7, 19.40.15) contre 12× (3.38.2-4,8,10, 10.10.1, 14.7.4-5, 16.132.1, 17.43.4, 18.53.3, 19.28.6).

⁴¹² Voir LELLI 2015, p.194; il s’agit d’éloigner les Apsaras de toutes sortes.

⁴¹³ Sur le mot *sáras-* en védique, voir STÜBER 2000.

⁴¹⁴ DŌYAMA 2008, p.8. Par contre, sa traduction, p.9, ne rend pas son analyse du sens du verbe : «The waters get on and over (pres. ind.) [Vṛtra] who lies cruelly like a reed cut away (i.e. get over one after another).»

yatra rṣayaḥ prathamajāḥ purāṇāḥ || (11)

Tes deux ailes ne vieillissent point, riches en plumes,
par les coups desquelles tu chasses les démons, ô plat de riz :
par elles, puissions-nous voler au monde du mérite,
là où sont les sages premier-nés d'autrefois.

Your two unaging, feathery wings,
with which you smash away the demons, O rice-porridge,
with them may we fly to the world of merit,
where the first-born sages of old are.

yau| Or, imau K rakṣāṁsy| Or, rakṣaṁsy K odana| Or, odanaḥ K || Or, om.
K sukṛtasya| Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K, sṛkṛtasya Ku1 rṣayaḥ| Ek1 V/123 K,
rṣayaḥ Ek2 Ku1 [Vā Ja], rṣaya Ji3, {r}rṣayaḥ V/153 prathamajāḥ| Ku1 V/123 V/153 K,
prathajāḥ Ek1, pratha(> ma)jāḥ Ek2, prathamajā Ji3 ||| Or, om. K

a. Comme noté dans l'introduction, cette strophe ainsi que la suivante n'ont de parallèle ni dans le RV ni dans la ŚS, mais il en existe une version modifiée dans le YV :

TS 4.7.13.1 (VS 18.52, MS 2.12.3, KS 18.15, etc.)

imāu te pakṣāv ajārau patatrīṇo yābhyāṁ rākṣāṁsy apahāṁsy agne |
tābhyāṁ patema sukṛtām u lokām yātrārṣayaḥ prathamajā yé purāṇāḥ ||
«These are the wings unaging of thee, the winged, wherewith thou dost smite away the
Rakṣasas, O Agni; with these may we fly to the world of good men, where are the seers,
the first-born, those of yore»⁴¹⁵.

K a peut-être subi l'influence du premier mot *imāu* du YV. Que l'on s'adresse à Agni (YV) ou au plat de riz (PS) dans le *pāda* b, le mètre reste correct. Le précatif de la PS est remplacé par l'optatif dans le YV, comme ci-dessus en 5c.

c. Voir ŚS 9.5.7c, 11c: *ajās tāmāṁsy āpa hanti dūrām* «Le bouc rabat au loin les ténèbres». Le plat de riz, le bouc, et Agni sont tous en réalité des oiseaux célestes, ils sont tous le soleil levant qui apporte le jour et la lumière.

Le scribe de Ji3 omet le second hémistiche (6cd) et écrit 8cd jusque 9a à la place. Ayant terminé 9a, il se rend compte de son erreur, et écrit alors le second hémistiche (6cd) qu'il avait omis, et procède à partir d'ici normalement.

d. Les sages d'autrefois sont probablement les Aṅgiras dans ce contexte (voir PINAULT 2005, p.251). Ils sont mentionnés dans la strophe 9 et associés aux Bhṛgu de la strophe 3. KÖHLER (2018) considère le mot *ṛṣi-* comme un synonyme, particulièrement courant dans le dixième livre «atharvanique» du RV, d'autres désignations du poète en védique. PINAULT (2005, p.245-256) a décrit la nuance particulière du mot *ṛṣi-* par rapport à d'autres termes désignant

⁴¹⁵ KEITH 1914, p.384. KS et MS ont *patatrīṇau* comme la PS, et avec VS ajoutent *jagmūḥ* après *yātrārṣayaḥ*.

le poète: il s'agit d'un être puissant dont la force vient de sa maîtrise de la parole efficace, quelqu'un qui n'est pas seulement inspiré mais qui est devenu un grand homme par des succès liés à cette force poétique. En ce sens, on pourrait presque traduire la présente occurrence par «les grands hommes d'autrefois». Cependant, le rôle de poète des Aṅgiras est saillant: ils ont aidé Indra à ouvrir la caverne de Vala par leurs formules poétiques puissantes.

3.38.7. KauśS 68.25-26

yad atiṣṭho divas pṛṣṭhe	(8*)
v _i yomann adh _i y odana	(8)
anvāyan satyadharmāṇo	(8*)
brāhmaṇā rādhasā saha	(8)

Quand tu t'es mis debout sur le dos du ciel,
sur la voûte céleste, ô plat de riz,
les brahmanes aux règles véridiques ont suivi,
avec le don généreux.

When you stood up on the heaven's back,
on the vault of heaven, O rice-porridge,
the brahmins whose rules hold true followed,
with the generous gift.

yad atiṣṭho] yatas tiṣṭho (Bh.) Or, yadi tiṣṭho K divas] Or, sivas K pṛṣṭhe] Ek1 Ek2
Ku1 V/123 V/153 K, pṛṣṭe Ji3 vyomann] Ek1 Ku1 V/123 V/153, vyomann Ek2 Ji3 K
adh_iodana] Or, adyodanaḥ K || Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, || Ji3, om. K anvāyan]
anvāyan V/153, anvāyana Ek1 Ji3 V/123 [Ma], {ā}anvāyana Ek2, anvāyana{·}Ku1, anvāyaṇ
K satyadharmāṇo] Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153, satyadharmāṇo V/123 K brāhmaṇā] Or,
vrahmaṇā K ||] Or, | K

a. Voir 6a sur l'absence de parallèle dans la ŚS. À la différence de 6a, ici il n'y a pas de parallèle dans le YV.

La leçon de **Or** *yatas tiṣṭho divas pṛṣṭhe* «Sur le dos du ciel depuis lequel tu t'es mis debout/levé?» n'a pas de sens; le soleil ne se lève pas depuis le firmament, mais depuis l'horizon ou mieux depuis le monde souterrain, vers le firmament. De même le plat de riz ainsi identifié à cet astre, ainsi que le bouc, le sacrificant, la fumée du feu rituel/Agni, et tous ceux qui vont vers le ciel. La lecture correcte *yad atiṣṭhaḥ, comme l'a déjà noté GRIFFITHS (2004, p.74), peut être rétablie à l'aide de la citation intégrale de cette strophe attestée dans le KauśS qui commence ainsi. La lecture de **K** *yadi tiṣṭho* suggère également cette correction. L'expression *yad atiṣṭhaḥ* est aussi attestée en ŚS 10.10.16/PS 16.108.7.

c. L'épithète *satyādharmā-* est le plus souvent donnée à Savitar dans la ŚS (2 occurrences sur 3); dans la PS il le reçoit dans 2 occurrences sur 9. Les occurrences restantes concernent différents dieux, parmi lesquels Bhaga (PS 19.1.8), Dhātār (PS 20.3.7), et Varuṇa (ŚS 1.10.3/PS 1.9.3).

Le don généreux doit se référer à la *dakṣiṇā*, la récompense que l’officiant aura du sacrifiant, et donc en fait au bouc avec ses cinq plats de riz, parce que celui-ci forme la *dakṣiṇā* dans le rite dans lequel s’inscrit cet hymne: le bouc est à la fois offrande et ingrédient du repas qui récompense les officiants brahmanes⁴¹⁶. Le même bouc/plat de riz qui montrera au sacrifiant le chemin vers le ciel, le fera aussi pour les officiants qui travaillent pour ce dernier.

3.38.8. ŚS 4.14.3; KS 18.4, 21.9; MS 2.10.6, 3.3.9; TS 4.6.5.1, 5.4.7.1; VS 17.67; ŚB 9.2.3.26; KauśS 68.27

pr̥ṣṭhāt pr̥thivyā aham antarikṣam	(11)
āruham antarikṣād divam āruham	(12)
divo nākasya pr̥ṣṭhāt	(~7)
s _u var jyotir agām aham	(8)

Depuis le dos de la terre, je suis monté vers l’espace intermédiaire.

De l’espace intermédiaire, je suis monté au ciel.

Depuis le dos du firmament du ciel,
je suis allé, moi, vers la lumière qu’est le soleil.

I have climbed from the back of the earth to the midspace.

From the midspace I have climbed to heaven.

From the back of the firmament of heaven,

I have gone to the light which is the sun.

pr̥thivyā aham] **Ek2**, pr̥thivyāham **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, pr̥thivyām **K** āruham (1)]
āruham **Or**, āruham **K** antarikṣād divam] **V/153**, antarikṣā divam **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 K**, *om.*
V/123 āruham (1)] āruham **Or**, āruham **K** || **Or**, *om.* **K** pr̥ṣṭhāt] **Ek2 Ku1 V/123**
V/153 K, pr̥ṣṭhā **Ek1**, pr̥ṣṭāt **Ji3** svar jyotir] **Ek1 V/123 V/153**, svar yor **Ek2**, svar yotir
Ji3, sva{ryotri}rjyoti{gā}r **Ku1**, svar ya jyotir **K**, [svaryvoti **Vā**] || **Or**, | **K**

ŚS 4.14.3

pr̥ṣṭhāt pr̥thivyā aham antarikṣam āruham antarikṣād divam āruham |
divo nākasya pr̥ṣṭhāt svar jyotir agām aham ||

«From the back of earth I have ascended to the atmosphere; from the atmosphere I have ascended to the sky; from the back of the sky, of the firmament, I have gone to heaven, to light.»

a. Le parallèle dans le ŚB (voir la traduction de EGGELING 1897, p.199) commente cette strophe en faisant une analogie entre chaque étape de l’ascension et certains mouvements accomplis par les officiants sur l’aire rituel, en passant de feu en feu: du feu Gārhapatyā à l’Āgnīdhriyā, de ce dernier à l’Āhavanīyā. L’Āhavanīyā est le feu situé le plus à l’Est, donc le plus proche du soleil levant, le but à atteindre. L’image du «dos de la terre» est repris dans le nom de la ligne appelée *pr̥ṣṭhā* «dorsal» qui divise l’aire rituelle en deux,

⁴¹⁶ Sur l’importance de la *dakṣiṇā*, identique à l’offrande, dans les hymnes de l’AV liés aux Sava du KauśS, voir BODEWITZ 1999a=2019, p.144-145.

et passe par le centre de cette dernière, à savoir l'emplacement du poteau où est attachée la victime sacrificielle⁴¹⁷.

On placerait plus volontiers la première occurrence de *āruham* dans le *pāda* a, mais **Ek2** et **Ku1** mettent un marqueur de *pāda* entre *antarikṣam* et *āṛham*=*āruham*. Les autres n'en mettent aucun, ou ne marquent pas les *pāda* en général.

Or lit *āruhan* à la fin du *pāda*, sans doute un effet de sandhi avec le *d*-initial suivant, malgré le fait qu'**Or** note bien le *daṇḍa* qui s'interpose et qui devrait suspendre tout sandhi. La finale *-m̄* pour *-m* dans **K** est une erreur constante de ce manuscrit qui ne note généralement pas de *daṇḍa*.

3.38.9. ŚS 9.5.16. c: VS 20.25c

ajo 'sy aja s _u vargo 'si	(8*)
tvayā lokam aṅgirasah pra jānan	(11)
taṁ lokam anu pra jñeṣma	(8*)

Tu es le Non-né, ô bouc, tu es celui qui va vers le soleil.
Par toi, les Aṅgiras ont eu la présience du monde [du mérite].
Puissons-nous à leur suite avoir la présience de ce monde.

You are the Unborn, O goat, you are a sun-goer.
With you the Aṅgiras foreknew the world [of merit].
May we, following them, foreknow this world.

'sy] **Ku1 V/123 V/153**, (>)'sy **Ek1**, sy **Ek2 Ji3 K** [Vā Ja] 'si] **V/123 V/153**, si **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 K** || **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, *om.* **Ji3** tvayā] **Or**, tayā **K** aṅgirasah] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, aṅgirasa **Ji3** ||] **Or**, *om.* **K**

ŚS 9.5.16

ajó 'sy ája svargó 'si tváyā lokám aṅgirasah prájānan |
tám lokám pún्याm prá jñeṣam ||

«A goat art thou; O goat, heaven-going art thou; by thee the Aṅgiras foreknew [their] world; that pure world would I fain foreknow.»

a. Ce début rappelle celui de l'hymne précédent, PS 3.37.1a *smara smaro 'si* «Souviens-toi, tu es le Souvenir (amoureux)».

b. Le monde dont on espère avoir la présience est probablement le *sukṛtāsya loká-* «le monde du mérite» des strophes 5 et 6. Le verbe préverbé *prá-jñā-* «avoir la présience de» est attesté dans un passage qui concerne l'observance du bœuf de trait liée par tant d'aspects au présent hymne. Dans ce passage, on apprend que l'une des récompenses de cette observance est la

⁴¹⁷ PROFERES 2003b, p. 328: «In the latter case, the post for the central offering victim, installed due east of the offering fire in line with the *prṣṭhya* which divides the ritual ground down the center, receives special treatment — its own set of *anuvacana* verses». Voir aussi les diagrammes dans RANADE 2006, p. 338-339.

préséance des chemins des dieux, les *devayāna-páth-*. Or, ces chemins sont ceux qui mènent au *svargá-loká-* «le monde céleste» et au *sukṛtásya loká-* (SELVA 2019a, p.219 et 391):

PS 17.31.4

pathiṣu devayāneṣu dhriyate pra patho ⁺devayānāñ jānāti

ya (evaiñ vidvān anaḍuho vratāñ bibharti) ||

«He stays firmly on the paths of the gods, he foreknows the paths of the gods, he who, (being initiated, “bears” the observance of the draft-ox)»⁴¹⁸.

Les Aṅgiras sont passés par ces chemins comme l’ont fait les dieux: on peut comparer PS 19.40.15c *yenāṅgirasah svar āruruḥ* «[Le plat de riz] par lequel les Aṅgiras sont montés jusqu’au soleil» avec PS 3.25.6a/ŚS 4.11.6a, identique sauf que les dieux, *devāñ-*, sont à la place des Aṅgiras. Ces derniers sont aussi fortement associés aux Bhṛgu, mentionnés plus haut en 3c. Ils figurent avec eux en ṚV 10.14.6 sous la forme des ancêtres qui sont passés par les «premiers chemins», *pūrvyá-páth-* (ṚV 10.14.7), qui rappellent les *devayāna-páth-* du présent contexte. En ṚV 10.14.8, on apprend que ces chemins ont mené les ancêtres au *paramá-vyòman-*, «le plus haut ciel lointain», en apposition à la surface du soleil en PS 16.72.1b *bradhñasya viṣṭapi parame vyoman* «sur la surface du [soleil] roux, au plus haut ciel lointain». Le mot *vyòman-* est également présent ici en 7b. Enfin, les Aṅgiras portent l’épithète *divás putrá-* «fils du ciel» en ṚV 3.53.7 et 4.2.15.

3.38.10. ŚS 9.5.17; MS 2.12.4; TS 4.7.13.4, 5.7.7.3; VS 15.55

yenā sahasrañ vahasī	(8*)
yena vā sarvavedasam	(8)
tenemañ yajñāñ no vaha	(8*)
s _v var deveṣu gantave	(8)

Celui par qui tu transportes un millier [d’offrandes],
ou par qui [tu transportes l’offrande de] tout son avoir,
par lui, transporte ce sacrifice nôtre,
pour aller vers le soleil parmi les dieux.

That by which you transport a thousand [offerings],
by which [you transport the offering] of all one’s possessions,
by that, transport this our sacrifice,
to go to the sun among the gods.

yenā] Or, yena vā K sahasrañ] Or, sahasyañ K yena vā] Or, yena yā K tenemañ]
Or, temañ K yajñāñ] Ek1 Ek2 Jī3 V/153 K, yajñāñ Ku1, yajñāñ V/123 ||] Or, | K

ŚS 9.5.17

yēnā sahasrañ vāhasī yēnāgne sarvavedasām |

⁴¹⁸ Édition et traduction du passage SELVA 2019a, p.271-2. Voir aussi PS 17.40.9.

tēnemāñ yajñāñ no vaha svār devēṣu gāntave ||

«Wherewith thou carriest a thousand; wherewith, O Agni, [the offering of] one's whole possession — therewith carry thou this our offering to go to heaven among the gods.»

b. Dans un hymne comparable, sur le sacrifice d'une vache avec cent plats de riz, le sacrifice de tout son avoir est mis en parallèle avec le sacrifice Śrauta appelé Vājapeya, et semble avec ce dernier être éclipsé par celui de cette vache :

PS 14.7.1-2⁴¹⁹

sahasreṇa śatamānā yad eṣi lokāñ jigeṭha prathamā śataudane |
sarvavedasam uta vājapeyañ sarvāñ lokāñ chataudanā samāpa || 1 ||
indrah papāta prathamah śataudanāñ sapta ṛṣibhyaḥ sumanasyamānah |
tayāsurañām balam oja ā dade tayā ruropa viṣṭapo devalokāñ || 2 ||

«Comme tu viens avec un millier [d'offrandes], portant cent mesures d'or, tu as été la première à gagner les mondes, ô [vache] à cent plats de riz. La [vache] à cent plats de riz a obtenu tous les mondes, celui de l'offrande de tout son avoir ainsi que celui du Vājapeya. 2. Indra avec les sept sages, bienveillant, a été le premier à voler vers [la vache] à cent plats de riz. Par elle, il a pris la force puissante des seigneurs; par elle, il est monté aux mondes célestes de la surface [du soleil].»

Le discours compétitif sur la capacité relative de divers sacrifices à mener aux mondes célestes rappelle le passage de l'hymne du bouc PS 8.19.7 cité dans l'introduction au présent hymne.

TB 3.11.8 raconte l'histoire de Naciketas qui fait le don de tout son avoir (HARA 1979, p.1-2). Son fils trouve que les vaches que donne son père ne sont pas assez bonnes pour être données. Ce thème rappelle les passages de l'Atharvaveda, souvent en lien avec les hymnes de sacrifices Sava, qui soulignent l'importance des dons généreux aux brahmanes (voir BODEWITZ p.145 avec la note 29).

3.38.11. a: ŚS 9.5.37a. bc: seulement PS

*ajam ca pacata pañca cau_odanāñ | (12)
ajam pañcaudanañ paktvā (8*)
devā lokāñ sam ānaśuḥ || 11 || 38 || (8)

Cuisez le bouc et les cinq plats de riz!

Après avoir cuit le bouc avec ses cinq plats de riz,
les dieux ont acquis les mondes.

Cook both the goat and the five rice-porridges!
After cooking the goat with its five rice-porridges,
the gods acquired the worlds.

*ajam (Bh.)] aja **Or K** ca] **Or**, ta **K** pañcacaudanāñ] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**,
pañcagaudanāñ **Ku1**, pañcacadanā **K**, [> pañcacaudanāt **Ma** pañcaudanañ] **Or**,

⁴¹⁹ Seulement PS, mais voir l'hymne ŚS 10.9 sur le même sujet.

pañcaudanaṁ **K** paktvā] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, pañktvā **Ku1** devā] **Or**, deva
K ānaśuḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, ānaśuḥ **Ji3** || 11 || 38 ||] || ṛ 11 || 38 ||
Ek1 Ek2, || 38 || ṛ 11 ||] **Ji3 V/123**, || ṛ 11{☒ || || 38 ||] **Ku1**, || || ṛ 11 || 38 ||] || **V/153**, | **K**

ŚS 9.5.37

ajām ca pácata páñca caudanān |

sárvā díśaḥ sámmanasaḥ sadhrícīḥ sántardeśāḥ práti grhnāntu ta etám ||

«Cook ye the goat and the five rice-dishes; let all the quarters, likeminded, united, with the intermediate directions, accept that of thee.»

a. À la fois **Or** et **K** omettent la finale *m̐* du mot *ajām*, ce qui n'est pas difficile à comprendre si l'on s'efforce à lire le *pāda* à haute voix; il y a un fort effet d'allitération par séquences alternantes de *-aca-* et *-añca-* (parfois phonétiquement équivalent à *-amca-*).

Cette dernière strophe contient la seule référence dans tout l'hymne au cinq plats de riz qui sont associés au bouc ailleurs de manière plus insistante (voir introduction). De même, en ŚS 4.14 où les six premières strophes ont des parallèles ici, les cinq plats de riz ne sont mentionnés qu'à la fin, dans les dernières trois strophes qui n'ont pas de parallèle PS:

ŚS 4.14.7-9

pañcaudanaṁ pañcābhir aṅgūlibhir dárvyóddhara pañcadhātám odanám |

prácyaṁ díśi śíro ajásya dhehi dáksīṇāyāṁ díśi dáksīṇaṁ dhehi pārsvám ||7||

pratícyaṁ díśi bhasádam asya dhehy úttarasyāṁ díśy úttaram dhehi pārsvám |

úrdhvāyāṁ díśy ājásyānūkaṁ dhehi díśi dhruvāyāṁ dhehi

pājasyāṁ antárikṣe madhyató mádhyaṁ asya ||8||

śrtám ajám śrtāyā prórṇuhi tvacá sárvair aṅgaiḥ sámhbṛtaṁ víśvárūpam |

sá út tiṣṭhetó abhi nákam uttamám padbhís catúrbbhiḥ práti tiṣṭha dikśú ||9||

«7. Accompanied by five rice-messes, by the five fingers, with the spoon, take thou up five-fold that rice-mess. In the eastern quarter set thou the head of the goat; in the southern quarter set his right side.

8. In the western quarter set his rump; in the northern quarter set his other side; in the upward quarter set the goat's back-bone; in the fixed quarter set his belly; midway in the atmosphere his middle.

9. Do thou envelop with cooked skin the cooked goat, brought together with all his limbs, all-formed. Do thou rise up from here unto the highest firmament; with thy four feet stand firm in the quarters.»

Ce passage décrit donc la disposition rituelle des différents morceaux du bouc une fois cuit, et lui promet une nouvelle vie au ciel avec tous ses membres rassemblés. La strophe 7 (et sans doute la 8 aussi) est employée en KauśS 64.18 qui prescrit précisément les actions invoquées. KauśS 64.19-20 détaille encore la disposition des plats de riz sur le corps de la victime: *odanān pṛthak pādeṣu nidadhāti | 19 | madhye pañcamam | 20 |* «[L'officiant] pose les plats de riz sur chaque pied séparément. [Il pose] le cinquième au milieu [du corps]». Par

contre, PS 8.19.2 présente les plats de riz comme étant au nombre de quatre, et le bouc lui-même comme le cinquième.

c. On peut suppléer le *sukṛtasya* «du bienfaiteur» des strophes 5 et 6 avec *lokān* ici, ou bien voir dans le pluriel «mondes» l'idée de ciel et terre explicitée dans un autre hymne du bouc :

ŚS 9.5.14cd

táthā lokánt sám āpnoti yé divyá yé ca párvhivāḥ ||

«Ainsi, il acquiert les mondes, ceux qui sont célestes et ceux qui sont terrestres.»

3.39. À AGNI, APRÈS UNE FAUSSE COUCHE

Cet hymne vise la conception d'un enfant avec l'aide d'Agni chez une femme qui a fait une fausse couche, comme l'avait déjà noté BARRET, le premier éditeur du texte corrompu transmis par le manuscrit cachemirien. Les problèmes textuels de la première strophe restent difficiles à élucider malgré l'apport de la lecture **Or**.

Le début de l'hymne mentionne la fausse couche, mais tourne rapidement vers l'imprégnation nouvelle à l'aide d'Agni sous les traits d'un taureau, avec une grande insistance sur les images d'accouplement bovin. L'hymne n'a pas de parallèle ailleurs, et il n'est jamais employé dans un manuel rituel. Le mythe de Mārtāṇḍa «celui qui vient d'un œuf mort», avorton de la déesse Aditi et ancêtre des humains, joue un rôle énigmatique au début et à la fin de l'hymne. Allusion est faite également à un récit que l'on rencontre dans les hymnes de mariage védiques, où trois dieux possèdent la mariée avant de la donner à l'époux humain.

Résumé (1) Référence à la fausse couche mêlée au mythe de Mārtāṇḍa, et évocation de l'aide d'Agni en tant qu'époux divin de la mariée. (2) Prière à Agni pour une nouvelle conception, et pour éliminer la cause de l'incapacité de mener la grossesse à son terme. (3) Prière à Agni pour qu'il féconde la femme qui lui rend le culte. (4) Similaire. (5) Parole de l'officiant à la première personne: déclaration de la fécondation accomplie avec la semence des dieux. (6) Retour au mythe de Mārtāṇḍa; déclaration de la compétence des brahmanes dans la fécondation d'une femme infertile.

Métrique *triṣṭubh*, sauf la strophe 5, la seule avec un parallèle dans la ŚS, en *anuṣṭubh*.

3.39.1. seulement PS. a: PS 5.37.1a

yā te prajā _a pihitā +parābhūd	(11)
dhruveṇā _a śvinā patam̐ bharāmi	(11)
agniṣ te tām ādyamaḥ punar dād	(10 ^T)
vaiśvānaraḥ paramasmād v _i yomnaḥ	(11)

Ta progéniture qui est morte cachée (mort-né) —
 “[Même] avec un cavalier solide, je porte un raté!” —
 l'Agni primordial te la redonnera,
 lui qui appartient à tous les hommes, du plus haut des cieux.

Your progeny which has died while hidden (stillborn) —
 “[Even] with a solid rider, I bear a runt!” —
 the primordial Agni will give it/her back to you,
 he who belongs to all men, from the farthest heaven.

prajāpihitā] **Ek1 J13 Ku1 V/123 V/153**, prajāpahitā **Ek2**, prajāviha(>i)tā **K** +parābhūd]
 purābhūd (Bh.) **J13 Ku1 V/123 V/153**, purābhū **Ek1 Ek2**, parābhū **K** dhruveṇāśvināpatam̐]

Or, dhruvenāśvitāpaṁ **K** tām ādyamaḥ] **K**, tāmājyavaḥ **Ek1 V/123 V/153**, tāmādiyavaḥ **Ek2**, tāyavaḥ **Ji3**, tāmāyavaḥ **Ku1 [Ja]**, [tāmājyayyaḥ **Ma**, tāmāyamaḥ > vaḥ **Vā]** punar dād] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, punar dā{bha}d **Ek1 vaiśvānaraḥ] Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, vaiśvānara **Ji3 paramasmād] Or**, paramasmā **K vyomnaḥ] Or**, bhyomnas **K ||] Or, om. K**

a. BHATTACHARYA choisit la lecture **Or** *purābhūd*, mais je suis LUBOTSKY (2002, p.130) en préférant *parābhūd* selon **K**, comme en PS 5.37.1a, *pāda* identique au présent *pāda*, avec la même disparité entre les lectures de **Or** et de **K**. LUBOTSKY traduit par «The progeny of yours, which has perished being “concealed”». La progéniture morte en étant «cachée» fait référence à la mortalité intra-utérine, l’enfant étant mort alors qu’il était toujours «caché» dans le ventre de sa mère. La suite de PS 5.37.1 énumère d’autres complications dans le développement de l’embryon. L’erreur de **Or** est explicable par anticipation de *purā* qui est répété quatre fois dans la sixième strophe.

b. Selon une suggestion de Georges-Jean PINAULT, je traduis cette ligne comme une incise qui rapporte les mots de la femme qui exprime sa frustration face à son incapacité de porter à terme un être viable. L’avorton est désigné ici par le terme expressif *pata-*, doublet de *batá-*, le même terme injurieux que Yamī emploie en RV 10.10.13 pour invectiver son frère Yama, dans sa frustration de ne pas pouvoir le convaincre à faire un enfant avec elle: *bató batāsi yama* «Raté, tu es un raté, Yama!». Sur la variation banale *-p-/b-*, voir Ved. Var. II, § 67 et 69. Le «cavalier solide» fait référence au mari humain de la femme, ou à son pénis; cette allusion sexuelle ne doit pas surprendre dans le contexte fortement sexuel de la suite de cet hymne. Comme le mari humain n’est pas à même de lui procurer ce qu’elle désire, le dieu Agni le fera à sa place, selon le modèle mythique présenté dans les hymnes de mariage; voir ci-dessous le commentaire au *pāda c*.

Cette phrase rappelle par certains aspects un passage ṛgvédique qui fait référence au mythe de Mārtāṇḍa, le fils avorté d’Aditi:

RV 10.72.8

aṣṭáu putráso áditer yé jātás tanvās pári |
deváñ úpa práit saptábhīḥ párá mārtaṇḍám āsyat || 8 ||
saptábhīḥ putráir áditir úpa práit pūrvyám yugám |
prajāyai mṛtyáve tvat púnar mārtaṇḍám ábharat || 9 ||

«Acht Söhne der Aditi sind es, die aus ihrem Leibe geboren wurden. Mit sieben ging sie zu den Göttern, den Mārtāṇḍa schob sie beiseite. 9. Mit sieben Söhnen trat Aditi in das erste Zeitalter. Den Mārtāṇḍa holte sie wieder, damit er (bald) sich fortpflanze und bald sterbe» (G), «8. Eight are the sons of Aditi, which were born from her body. With seven she went forth to the gods. She cast away the one stemming from a dead egg. 9. With seven sons Aditi went forth to the ancient generation. For procreation but also for death, she brought here again the one stemming from a dead egg» (J-B).

Le verbe *pārā...āsyat* rappelle le *parābhūt* de notre strophe; les deux font référence à l'avortement (involontaire). *pūnar...ābharat* se retrouve ici dans *bharāmi*, et dans *punar dāt* du *pāda* c, mais ce dernier fait allusion à un autre récit. Voir plus haut PS 3.18.1b, et HOFFMANN 1976 pour la légende dans ses versions moins elliptiques après le RV. Il n'y a pas à ma connaissance de mention de cette histoire dans l'AV (où le nom de Mārtāṇḍa n'est pas attesté), mais une strophe de la section funèbre des deux recueils de l'AV pourrait avoir une connexion, malgré les difficultés d'interprétation qu'elle pose. Les Aśvin y sont présents, mais en tant qu'objet du verbe *bhar-* «porter» :

ŚS 18.2.33 (PS 18.66.6)

āpāgūham amṛtām mārtyebhyaḥ kṛtvā sāvarṇām adadhur vīvasvate |
utāśvīnāv abharad yāt tād āsid ājahād u dvā mithunā saraṇyūḥ ||

«They hid away the immortal one from mortals; having made one of like color, they gave her to Vivasvant; what that was carried also the two Aśvins; and Saraṇyū deserted two twins.»

Vivasvant est un autre nom de Mārtāṇḍa, comme du soleil. Le fait que la racine *bhṛ-* «porter» a pour objet l'avorton Mārtāṇḍa dans le RV conforte l'idée que *patam* soit l'accusatif d'un nom qui désigne l'avorton. D'autres possibilités d'interprétation de ce mot existent: le récit de Mārtāṇḍa en MS 1.6.12 contient la phrase *mṛtām itaram āṇḍām āvāpadyata* «L'autre des deux œufs est tombé, mort» (HOFFMANN 1983=1992, p.717-718). On pourrait songer à un nom racine **ava-pad-* «ce qui tombe, avorton», mais ce n'est pas indiqué par les variantes. De la racine *pat-* «voler, tomber», on peut citer *pāta-*, qui désigne l'avorton dans le texte médical post-védique Suśrutasaṁhitā (MW). Rien d'approprié n'est répertorié parmi les noms-racines de *pat-* ou de *pad-* collectés dans SCARLATA 1999.

On pourrait aussi envisager que la séquence *dhruveṇāśvīnā* soit une corruption de *dhruveṇa haviṣā*, car toutes les autres attestations de *dhruveṇa* dans l'AV sont suivies de *haviṣā* (PS 7.6.1, 19.6.4,7; ŚS 6.87.3, 7.94.1), mais la correction serait très invasive.

c. BHATTACHARYA choisit de lire *ādyamaḥ* selon K. Or hésite sur les deux premières syllabes (*āya-*, *ājya-*, *ādīya-*), mais s'accorde sur la dernière syllabe *vaḥ* (avec l'exception possible de Vā). Le terme **ādyama-* n'est pas attesté ailleurs, mais peut s'analyser comme le superlatif d'un adjectif *ādya-*. L'AV connaît le terme *ādīyā-* «comestible», mais il serait étrange de qualifier le feu de «comestible», quand c'est surtout lui qui consomme. Il y a un autre terme, *ādīyā-* «originel, premier», attesté une fois dans l'AV en ŚS 19.22.1ab *āṅgīrasānām ādīyāḥ pāñcānuvākāḥ svāhā* «With the first five *anuvākās* of the Angīrasas, hail!». Il existe deux autres occurrences du mot dans les RVKh (2.63.29, 4.11.7). *ādīyā-* dérive de *ādī-* «début», lui-même attesté en védique seulement en JUB 1.31. Comme il y a mention d'un «deuxième époux» dans la strophe suivante, *ādyama-* est sans doute l'équivalent de *prathamā-*, et on a

affaire ici à une référence à l'hymne de mariage du ṚV⁴²⁰ où trois époux divins de la mariée sont énumérés, qui la possèdent avant l'époux humain qui vient en quatrième position (ṚV 10.85.38-41, ŚS 14.2.1-4, PS 18.7.1-4). Agni est en fait le troisième époux dans ce récit, mais il est celui qui précède directement l'époux humain, et donc celui qu'il faut prier qu'il remette l'épouse :

ṚV 10.85.38cd (ŚS 14.2.1cd/PS 18.7.1cd)

púnaḥ pátibhyo jāyám dá agne prajāyā sahá ||

« Ô Agni, redonne l'épouse aux époux, avec de la progéniture. »

Dans la présente strophe, la phrase « Agni te la redonnera » s'adresse donc en même temps à la femme qu'à son mari : en premier lieu, Agni redonnera la progéniture à la femme (*tām* reprend formellement *yā...prajā* du premier *pāda*), mais il rassure en outre le mari qu'il lui redonnera sa femme après l'avoir fécondée. Dans la strophe suivante, il est confirmé qu'il l'a bien redonnée.

Sur *púnar dāt*, voir ci-dessus le commentaire à PS 3.10.2. Formellement ambigu, *dāt* pourrait être un aoriste injonctif s'il est sur le même plan que (*a*)*bhūd* en *pāda* a (impossible de savoir si l'augment est présent, donc de savoir si *bhūd* est un injonctif ou un indicatif), ou il pourrait être un subjonctif avec un sens futur. Voir ṚV 1.24.2c: *sá no mahyá áditaye púnar dāt* « Er soll uns der großen Aditi zurückgeben » (G), « He will return us to great Aditi » (J-B). Aditi est la mère de Mārtāṇḍa, d'où est issue toute l'humanité.

3.39.2. seulement PS

t_vvaṁ patiḥ śivo _agne dvitīyo (11)

(^o)smai prajāṁ jaradaṣṭiṁ sṛjasva | (11)

muñcaināṁ grāhyā nirṛtir yad ⁺babandha- (12^T)

-agne prajāṁ prajākāmāyai dhehi || (11*)

Toi, ô Agni, en deuxième époux, bienveillant,
émets pour celui-ci de la progéniture qui atteindra la vieillesse.
Délivre celle-ci de la démonsse saisissante, [délie] ce que la Destruction a noué,
Ô Agni, confère la progéniture à celle qui désire la progéniture.

You, Agni, as benevolent second husband,
for this man pour out progeny that will reach old age,
deliver this woman from Seizure, [loosen] what Destruction has bound,
O Agni, bestow progeny on the woman desirous of progeny.

tvaṁ] Or, taṁ K gne] Ji3, 'gne Ek1 Ek2 V/123 V/153, 'gna Ku1, gni K dvitīyo]
Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, dvitīyo Ku1, dvitīyaṁ K (^o)smai] smai Or, mī K, (Bh. *syai)
jaradaṣṭiṁ] Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153, jaradaṣṭaṁ Ku1, jaradaṣṭī K sṛjasva] Ek1 Ek2 Ku1
V/123 V/153, juṇotu | sṛjasva || Ji3, satasva K muñcaināṁ] Or, muñcaināṁ K grāhyā]
Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153, grāhyān Ji3 K nirṛtir] Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, nirṛti

⁴²⁰ Cette connexion m'a été suggérée par Angelika MALINAR.

Ek1 yad babandhāgne] yad vavandhāgne **Ji3**, yad vandhāgne **Ek1 Ek2 Ku1 V/123**, yad vandhā'gne **V/153**, yada bandhāgne **K**, (Bh. yad bandhāgne) prajākāmāyai] **Or**, prajākāmāya **K** || **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153**, | **Ku1 K**

a. Voir 1c sur Agni en tant que «deuxième époux».

b. BHATTACHARYA corrige le masculin *asmai* de **Or** pour le féminin *asyai*, ce qui a du sens étant donné que le *pāda* suivant présente un pronom féminin. Mais on trouve le pronom masculin pour désigner l'époux comme bénéficiaire au datif de la progéniture portée par sa femme:

ŚS 14.2.31ab (PS 18.10.1ab)

ā roha tālpaṁ sumanasyāmānehā prajāṁ janaya pātye asmāi |

«Mount the couch with favoring mind; here give birth to progeny for this husband.»

Le but final de la progéniture n'est pas, après tout, simplement le plaisir de la femme, mais surtout d'assurer la continuité héréditaire du maître de la maison. Sur *jarādaṣṭi-* voir TUCKER 2002.

c. Pour les liens de la destruction:

ŚS 6.63.1ab (PS 19.11.5ab)

yāt te devī nīrṭir ābabāndha dāma grīvāsv avimokyāṁ [PS *avicitram*] yāt |

«The tie that the divine Nirṭi (perdition) bound upon thy neck, [and] that was unreleasable.»

Il faut rétablir le parfait *babandha*, dont la première syllabe s'est perdue par haplogogie dans la plupart des manuscrits. **K** porte la trace de cette syllabe perdue dans **Or**: *yadabandhāgne*. Il faut sous-entendre un deuxième impératif *muñca* avec pour objet le neutre *yāt*, mais dans une autre construction. La première construction emploie *muc-* «délivrer» plus l'accusatif de la personne délivrée et le génitif de la chose de laquelle on est délivrés; la seconde emploie *muc-* «déliver» plus l'accusatif de la chose déliée.

3.39.3. seulement PS

t_uvām agne vṛṣabhaṁ vāśiteyam (11)

ācyā jānu putrakāmā saparyati | (12)

tām ā roha sumanasyamānaḥ (10^T)

prajāpateḥ prajāyā saṁ sṛjainām || (11)

C'est toi le taureau, ô Agni, que cette vache en rut honore,
pliant les genoux, désireuse de fils.

Monte sur elle, montrant ta bienveillance,
imprègne celle-ci de la progéniture du maître de la progéniture.

O Agni, you are the bull this cow in heat worships,
on bended knee, desirous of sons.

Mount her, well-willing,
infuse her with progeny from the lord of progeny.

vāśiteyam] **K**, vāsiteyam **Or** ācya jānu] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, ācya yānu **Ji3 [Vā]**,
ānyajāt **K** saparyati] **Ek1 Ek2 V/123 V/153**, saparyatī **Ji3**, saparyata **Ku1**, suparyati **K**
sumanasyamānaḥ] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, sumanasyamāna **Ek2** prajāpateḥ] **Ek1**
V/123 V/153 K, prajāpate **Ek2 Ji3 Ku1** prajayā] **Or** [prajāyā **Vā]**, praṇaya **K** saṁ
srjainām] **Or**, reṣṇinām **K** || **Or**, | **K**

a. Le terme *vāśitā-* «vache en chaleur» (EWAia s.v. «rindernde Kuh») est toujours employé à côté d'un terme désignant un mâle dans l'AV, et toujours en contexte d'accouplement. Le terme n'apparaît qu'une fois dans la ŚS (5.20.2), mais onze fois dans la PS (1.55.1, 5.15.5, 6× dans 6.10, 8.20.4, 9.27.2). Dans les manuscrits de l'Odisha ainsi que dans ceux de la ŚS (voir WHITNEY 1881 sous *vāśitā-*), le mot est écrit avec *-s-* dental.

c. L'absolutif de *añc-* «(se) plier» est attesté dans les Sāṁhitā seulement dans l'expression *ācyā jānu* «en pliant les genoux, à genoux» dans une strophe répétée à travers les recueils: RV 10.15.6/ŚS 18.1.52/PS 18.62.2/VS(M) 19.62/VS(K) 21.4.12. La variante de cette expression avec *-a-* bref de la présente strophe constitue donc la seule occurrence de cet absolutif et de cette expression en dehors de ces parallèles, et aussi le seul emploi nouveau par rapport au RV. Tous les manuscrits étant concordants, il semble que la tradition de la PS préfère cette version plus proche du sanskrit classique.

c. Le participe moyen *sumanasyamāna-* «bienveillant» est attesté dès le RV (5×), mais dans l'AV il est souvent employé dans le contexte de la fécondation, avec le verbe *ruh-* «monter» (sexuellement) ou le causatif de *jan-* «produire» (ou les deux). Voir ŚS 14.2.31ab (PS 18.10.1ab) cité 2b, et aussi ŚS 7.19.1/PS 19.22.15 et ŚS 14.2.39/PS 18.10.10.

3.39.4. seulement PS. c: ŚS 5.25.8a

tubhyaṁ nārī putrakāmeyam agne	(11)
śuddhaṁ pūtaṁ gṛtam ā juhōti	(10 ^T)
tām adhi skanda vīrayasva retodhā	(12*)
ugraḥ prajayā saṁ srjainam	(9 ^T)

Pour toi, ô Agni, cette femme que voici, désireuse de fils,
verse du beurre clarifié, purifié.
Saute sur elle, fais le mâle! En tant que donneur de la semence,
puissant, imprègne-la de progéniture.

For you, O Agni, this woman desirous of sons
pours out purified, clarified ghee.
Jump on her, act the man! As the inseminator,
potent, infuse her with progeny.

putrakāmeyam] **Ek1 V/123**, putrakāmāyam **Ek2 Ku1 K [Ja Vā]**, putrakām{ā}(>e)yam **Ji3**,
putrakāmēmayam **V/153** agne] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 K**, {ā}agne **Ku1**, agn{i}e **V/153**

juhoti] **K**, juhomi **Or** adhi skanda] **Or**, anitām aniṣkandha **K** vīrayasva] **Or**, vīlayasva
K retodhā] **Or**, netodhā **K** prajāyā] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, praj{ā}ayā **Ku1**
 sṛjainam] sṛjainān **Or**, sṛjīnān **K** ||] **Or, om. K**

ŚS 5.25.8

ádhi skanda vīrayasva gárbham á dhehi yónyām |
 vīśāsi vīśnyāvan prajāyāi tvā nayāmasi ||

«Mount thou; play the hero; set an embryo in the womb; virile art thou, that hast virility; for
 progeny do we conduct thee hither.»

3.39.5. PS 12.3.2, ŚS 5.25.1

parvatād divo yoner	(??)
gātrādgātrāt +samāsrutam	(8)
reto devasyadevasya	(8*)
tsarau parṇam ivādhām	(^7)

Écoulée de la montagne, de la matrice du ciel,
 de chaque membre, pour se rassembler ici,
 la semence de chaque dieu,
 je l'ai placée [en elle] comme une plume sur une flèche.
 Having flowed together here from the mountain,
 from the womb of the sky, from each limb,
 the semen of each god
 have I placed [in her] like a feather on an arrow.

yoner] **Or**, yene **K** gātrādgātrāt] **Ek1 Ji3 Ku1 V/153 K**, gātrāngātrāt **Ek2 V/123**
 +samāsrutam] samāśṛtam (Bh.) **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 [Vā Ja]**, samāśṛitām **Ji3**,
 samāśṛutam **K** ||] **Or, om. K** reto] **Or**, neto **K** devasyadevasya] **Or**, devasyadevasma
K tsarau] **Or**, rau **K** ivādhām] **Or**, iyādhām **K** ||] **Or, om. K**

ŚS 5.25.1

pārvatād divó yóner āngādaṅgāt samābhṛtam |
 śépo gárbhasya retodhāḥ sárau parṇám ivá dadhat ||

«Brought together from the cloud, from the womb of the sky, from every member, let the virile
 organ, seed-placer of the embryo, set [it] like the feather on the shaft.»

Le locuteur pourrait être l'officiant, le mari, ou Agni lui-même.

a. L'idée que la montagne soit source de liquides, ici de semence, vient
 peut-être du mythe des eaux bloquées par Vṛtra dans la montagne, avec le fait
 naturel que les fleuves coulent des montagnes; de même, les eaux viennent du
 ciel en tant que pluie. Le passage suivant du ṚV associe le ciel, la montagne,
 et les eaux:

ṚV 5.76.4cd

á no divó bhṛhatāḥ párvatād ádbhyó yātam iṣam ūrjaiṁ váhantā ||

«Kommet zu uns vom hohen Himmel, vom Gebirge, von den Gewässern, Labung und Stärkung mitbringend!» (G), «Journey here to us from lofty heaven and mountain, here from the waters, carrying refreshment and nourishment» (J-B).

Mais la connexion entre les liquides et la montagne est particulièrement développée dans la PS. On trouve l'expression *payah parvateṣu* «liquide nourricier dans les montagnes» en PS 1.91.2b, *adbhiḥ parvataḥ* «avec les eaux de la montagne» en PS 20.56.9c, et en PS 5.8.7 (ŚS 4.6.8), le venin du serpent (un liquide) est né de la montagne. Un autre passage crée un lien entre les montagnes, les eaux, et l'embryon, portés d'un côté par la terre et de l'autre par la mère:

PS 19.4.9

yatheyam urvī pṛthivī dādhāra parvatāṃ apaḥ |
evā te dhriyatāṃ garbho anu sūtaṃ suvitave ||

«De même que cette large terre a porté les montagnes, les eaux — de même, que ton embryon se laisse porter, pour engendrer un fils par la suite.»

b. Pour la confusion de la sifflante dans la racine *sru-* «couler», voir plus haut 3.20.6c, où la ŚS présente la bonne lecture avec *-s-* dentale. Dans la présente strophe, le parallèle dans la ŚS présente une toute autre lecture, *samābhṛtam*.

On peut comparer *gātregātre* «dans chaque membre» en RV 8.48.9, où Soma protège le corps, présent en chaque membre.

d. Voir plus haut 3.14.2 pour une autre comparaison relevant de la pratique du tir à l'arc dans un hymne pour la conception. WHITNEY note qu'il traduit le parallèle de la ŚS en lisant *sārau* pour *sārau*, mais que WEBER avait pensé à *tsārau* comme possibilité. La PS confirme cette idée (par **Or**, car **K** omet la première syllabe). Mis à part ce passage, *tsāru-* «flèche, tige de flèche» (RV+, EWAia s.v.) est attesté encore quatre fois en PS 16.123, alors qu'il n'est pas attesté dans la ŚS.

3.39.6. seulement PS

indrasya jātasya pra papāta nābhis	(12 ^T)
tām eko devaḥ prati jagrāha kāmī	(12 ^T)
tvayā vayanī brāhmaṇāḥ somapāḥ su-	(11)
-upa yāma uta yā na sūte 6 39	(10 ^T)

Le nombril d'Indra, quand il est né, est tombé.

Un unique dieu, plein de désir, l'a ramassé.

Avec toi, nous [sommes] les possesseurs de la formule, buveurs de soma, et nous approchons facilement [celle] qui n'engendre pas.

The navel of Indra, once he was born, fell off.

One unique god, full of desire, picked it back up.

With you, we [are] formulators, soma-drinkers,
and we easily approach [the woman] who does not conceive.

jātasya] **Ek1 Ek2 V/123 V/153 K**, yātasya **Ji3**, jāt{ā}asya **Ku1** devaḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, deva **Ji3**, denaḥ **K** jagrāha] **Or**, jagrāhaḥ **K** tvayā] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, {kā}tvayā **Ku1** brāhmaṇāḥ] **Or**, vrahmaṇās **K** somapāḥ] **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, somapā **Ji3** sūpayāma] **Ji3 Ku1 V/123 V/153**[ma > sa **Ja**], sūpayāsa **Ek1 Ek2**, supayāns **K** yā] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, jā **Ek2** na] **Ek2 V/153 K**, nu **Ek1 Ji3 Ku1 V/123** [nu > na **Ma**] sūte] **Or**, sūyate **K** || 6 || 39 || || || † 6 || 37 || **Ek1**, || † 6 || 39 || **Ek2 Ku1, V/123 V/153**, || 37 || † 6 || **Ji3**, || 39 || † 6 || **V/123**, || || † 6 || || 39 || || **V/153**, z 4 z **K**

a. Le mythe de Mārtāṇḍa est repris ici: Indra est son frère, car ce sont des jumeaux nés ensemble; mais Mārtāṇḍa est tombé, comme on l’a vu plus haut, en tant qu’avorton, alors qu’Indra est devenu tout de suite le puissant dieu guerrier (dans la version de MS 1.6.12; voir HOFFMANN 1983=1992, p.717-718). *nābhi-* «nombril» désigne l’origine commune des jumeaux Yama et Yamī en RV 10.10.4. Par métonymie, le mot désigne aussi le frère utérin, et par extension tout proche parent. Il est probable qu’il y a ici un jeu de mots: la *nābhi-* en tant qu’avorton tombé est ramassée (*prāti-grah-*) pour donner vie à la race humaine, comme dans le récit mythique; mais sur un autre plan, la *nābhi-* désigne la mère aussi par métonymie, et ainsi Agni la prend à nouveau (*prāti-grah-*) en tant qu’épouse, pour la féconder.

b. L’expression «un unique dieu», *éko dévaḥ* se rencontre à propos d’Indra plus haut en PS 3.4.4; voir le commentaire à l’endroit. Mais il est plus probable qu’il s’agit d’Agni ici, qui agit en époux, d’où l’épithète «plein de désir». Dans l’hymne du mariage atharvanique, l’époux qui prend (*jagrāha*, comme dans la présente strophe) la main de la mariée est comparé à Agni qui prend la main de la terre:

ŚS 14.1.48 (PS 18.5.7)

yénāgnīr asyā bhūmyā hastāṁ jagrāha dākṣiṇam |
tēna gr̥hṇāmi te hāstāṁ mā vyathiṣṭhā māyā sahā prajāyā ca dhānena ca ||
«Wherewith Agni grasped the right hand of this earth, therewith grasp I thy hand; do
not stagger in company with me, with both progeny and riches.»

Le but de la progéniture est inséparable du mariage.

c-d. Selon la suggestion de LUBOTSKY⁴²¹ je sépare la particule *sū* du préverbe *úpa*, au lieu de commencer le *pāda* d par *śupa*. Cette solution résout le problème du mètre du *pāda* c et donne un sens convenable. En RV 10.18.11, la terre reçoit l’épithète *sūpāyanā-* «facile à approcher» pour l’homme mort qui sera enterré, avec une comparaison avec la mère qui couvre et entoure son

⁴²¹ Par courriel. Sa traduction: «Because of you we are Brahmins, and well the Soma-drinkers; and we approach [sexually the woman] who does not give birth».

fils. Cependant, *sú* n'est pas attesté ailleurs en fin de *pāda*, mais peut être situé dans n'importe quelle position sauf en début de *pāda*. On pourrait être tenté de voir un thème de causatif **sūpaya-* «faire engendrer», de la racine *sū-* «engendrer» qui donne le présent *sūte* dans la même ligne, pour faire une figure étymologique, avec le modèle de PS 5.37.1d (hymne pour la conception) *sarvaṁ tat te brahmaṇā sūdayāmi* «all that I put right for you with [this] formula» (traduit LUBOTSKY 2002, p.130); PS 5.37.1a correspond à 1a du présent hymne (voir plus haut). Mais le thème de causatif **sūpaya-* est improbable, car le suffixe de causatif *-paya-* ne s'applique qu'aux racines en *-ā-*, ou rarement en *-ī-* (INSLER 1987). On peut aussi envisager une erreur pour un causatif **sūvaya-* (pour *-p-* à la place du *-v-* original voir plus haut PS 3.7.5c.), étant donné que les dérivés de la racine *sū-* montrent une voyelle immobile sans Ablaut: le parfait *sasūva*, le participe futur *sūṣyantī-* (tous attestés dans le ṚV ainsi que dans l'AV), et le nom d'agent *sūtrī-* dans l'AV. Aucun causatif n'est attesté pour cette racine en védique; MW donne la formation mécanique *sāvayati* (attesté pour une autre racine, *su-* «presser», en védique) pour le sanskrit classique.

BHATTACHARYA note que tous ses manuscrits lisent *-payāta*, tout en notant une variante différente pour **Ja**.

3.40. CONTRE LE DÉSIER INTERDIT

Attesté uniquement dans la PS, cet hymne possède une allure d'énigme mais vise en réalité un but pratique. On parle d'abord abstraitement d'un «renoncement» (*tyajana-*), sans savoir quel est son objet, ainsi que d'une tige (*téjana-*) qui est à l'origine de ce renoncement. Il faut attendre la cinquième strophe pour connaître l'acte précis auquel le locuteur renonce. Le locuteur y déclare: *anyeṣāṁ striyo atyākṣam, purā *vidviṣo atyākṣam* «j'ai renoncé aux femmes des autres hommes, j'y ai renoncé avant [de provoquer] la haine qui divise». HOFFMANN (1980=1992, p.754), dans sa discussion d'un mot corrompu de la dernière strophe, avait déjà décrit brièvement la nature de cet hymne: «Die Strophe, die ein Zauberlied gegen ein unpassendes oder verbotenes Liebesverhältnis beschließt...». L'intérêt va au-delà de la maîtrise des tentations adultères en elle-mêmes, il s'agit en outre d'éviter la discorde qui en résulterait au sein de la communauté. Il n'existe pas, à ma connaissance, d'autre hymne qui aurait ce but précis. Un certain nombre d'hymnes à partir du RV visent la bonne entente entre les membres de la communauté afin de conserver l'unité politique (voir plus haut PS 3.23), mais sans mention des querelles autour de l'adultère. Par contre, dans la littérature rituelle ultérieure, la catégorie du rituel hostile appelée *vidveṣanam* «cause de dissension» dont le nom est apparenté au mot *vidviṣ-* qui apparaît dans la phrase citée ci-dessus, englobe aussi bien des rites destinés à causer une rupture entre deux amants que des rites dont la fonction est de faire en sorte qu'un chef d'état soit haï par ses sujets⁴²².

Il existe une autre possibilité, à savoir que cet hymne serve à une femme jalouse qui veut détourner l'homme qu'elle aime de ses aventures avec d'autres femmes. La «haine qui divise» désignerait donc une éventuelle rupture dans le couple. Mais l'hymne est rédigé presque entièrement à la première personne; le locuteur est donc plus vraisemblablement l'homme qui renonce aux femmes des autres. Ce n'est que dans la dernière strophe que quelqu'un d'autre lui annonce que son désir s'est arrêté. Faudrait-il imaginer que quelqu'un joue le rôle de l'homme? Ou qu'il participe volontairement? Ce dernier cas revient à la première explication, où l'homme entreprend la maîtrise de son désir pour assurer la tranquillité de son entourage.

De manière générale, la maîtrise du désir était utile à des fins rituelles, car l'étudiant védique ainsi que le sacrificiant (Yajamāna) devaient observer le célibat par périodes (voir JAMISON 1996, p.47, avec notes 45-46). ĀpŚS 14.29.3 prescrit de réciter une strophe de la ŚS où apparaît un des mots clef de notre hymne, *téjana-* «tige», afin d'expié l'émission de sperme interdite pendant un sacrifice de Soma:

ŚS 6.49.1/PS 19.31.14

nahí te agne tanvāḥ krūrām ānāmśa mārtyaḥ |

⁴²² GOUDRIAAN 1978, p.366. On trouve aussi le nom *vidveṣaḥ* pour ce type de rite.

kapīr babhasti téjanam svām jarāyu gāur iva ||

«Aucun mortel n'a égalé la cruauté de ton être, Agni. Le singe mâche sa propre tige, comme la vache son propre placenta.»

CALAND (1924, p. 416) traduit «Kein Sterblicher, o Agni, hat je die Grausigkeit deiner Wesenheit erreicht: der Affe verschlingt das geronnenes Blut, so wie die Kuh die eigne Nachgeburt». Cette strophe suggère que *téjana-* pourrait désigner une partie du corps. Mais CALAND note que le *téjana-* dans cette strophe est peut-être une erreur pour *tedanī-* «sang coagulé» (voir aussi RAU [Wilhelm] 1981).

Le seul autre passage du corpus védique qui vise le «renoncement» appelé *tyajana-* est effectivement précédé par une courte introduction en prose qui suggère le contexte de célibat rituel:

PS 19.48.9-12

tisro devīr apsarasa ākaikā sākaikā pretaprayāmety ekasyā nāma |

juṣāṇā apsarasa ājyasya sahaso vyantu svāhā⁴²³ || 9 ||

atyākṣan tvā manasātyākṣam hrdayena tvā |

atyākṣam sarvair aṅgais tvā tathā hi tyajanam kṛtam || 10 ||

imā yāḥ prati nandatha striyaḥ pumānsam anvitam |

sarvāḥ saṅgatyā brūta tejane tyajanam kṛtam || 11 ||

tyajanam me dyāvāpṛthivī adhātām tyajanam devaḥ savitā bṛhaspatiḥ |

agniś ca tubhyaṁ sūryaś ca tejane tyajanam kṛtam || 12 ||

«9. Les Apsaras divines sont au nombre de trois: “Ākaikā”, “Celle qui vient avec Ākaikā”, et “Contrôle-perdu” — voilà le nom de chacune. Que les Apsaras, se réjouissant du beurre clarifié, s'éloignent de [ma] force [virile], Svāhā!

10. Je t'ai rejetée avec mon esprit, je t'ai rejetée avec mon cœur, je t'ai rejetée avec tous mes membres. Car c'est ainsi qu'on accomplit le renoncement.

11. Vous voilà les femmes qui souhaitez la bienvenue à l'homme qui [vous] a suivi! Après vous être toutes rassemblées, dites: “Le renoncement est accompli dans la tige”.

12. Ciel-et-Terre m'ont accordé le renoncement, le divin Savitar [et] Bṛhaspati [m'ont accordé] le renoncement. Agni et Sūrya [l'ont accordé] à toi. Le renoncement est accompli dans la tige.»

⁴²³ On peut comparer cet hémistiche le refrain d'une litanie en PS 2.50.1: *juṣāṇo agnir ājyasya trātā trāyatām svāhā* «Qu'Agni le sauveur, se réjouissant du beurre clarifié, [nous] sauve» (de même en PS 2.50.2 jusqu'à PS 2.51.5, avec les noms de divers dieux). Un grand nombre de variantes de cette formule sont attestées dans le corpus védique (voir dans BLOOMFIELD 1906 les passages commençant par *juṣāṇa-*). L'impératif de *vī-* «suivre la trace» figure très souvent: VS 3.10b/VaitS 7.11c/ŚB 2.3.1.37 *juṣāṇo agnir vetu svāhā* «Qu'Agni, se réjouissant, suive la trace [de l'offrande], Svāhā!»; TS 1.5.3.3 *té na ādityā ājyam juṣāṇā vīyantu* «Que les Āditya, se réjouissant, suivent la trace de notre beurre clarifié, Svāhā!». L'impératif de la troisième personne dans ce dernier exemple, *vīyantu*, est homophone du *vyantu* du présent hémistiche, une forme qui doit par contre s'analyser comme l'impératif du verbe préverbé *vī-i-* «s'éloigner».

Le début (9ab) mentionne les Apsaras dont l'une est nommée «Contrôle-perdu», ce qui souligne leur rôle de séductrices⁴²⁴ ici. Leur façon de solliciter les hommes est décrite ailleurs :

PS 7.13.14

yā gachanti janānjanam ichantīḥ prayutaṁ bahu |
tāsāṁ +śvanvatīnām indro +api +kṛtac chiraḥ ||

«They who go from man to man, eagerly seeking out the unsuspecting person: of those dog-accompanied⁴²⁵ [Apsarases] Indra shall cut off the head» (éd. et trad. GRIFFITHS 2009, p. 396).

Le second hémistiche de la première strophe du passage sur le renoncement (PS 19.48.9cd) prend la forme d'une parodie de formule rituelle en prose destinée normalement aux dieux qui reçoivent les offrandes de beurre clarifié dans le feu. Ensuite, on prie les dieux pour la force de rejeter les femmes qui s'offriraient, en évoquant toujours la tige comme condition de ce renoncement au moyen du locatif *tejane* (peut-être à traduire plutôt par «par la tige» que par «dans la tige»).

Deux mots clefs dominant en PS 3.40 et 19.48.9-12: *tējana-* et *tyajana-*. Le premier est un mot bien attesté, alors que le second ne l'est pas en-dehors de ces deux hymnes. Les deux mots sont phonétiquement proches, mais dérivent de deux racines différentes: *tējana-* signifie «tige (aiguë)» et dérive probablement de *tij-* «aiguïser»⁴²⁶. *tyajana-* dérive vraisemblablement de *tyaj-* «abandonner, rejeter, renoncer à», et est donc à traduire «abandon, rejet, renoncement». Le mot n'est pas répertorié dans EWAia, mais on trouve sous la racine TYAJ la mention de l'aoriste *atyākṣam* (voir NARTEN 1964, p.130), qui est attesté uniquement dans ces mêmes deux hymnes où se situent les attestations de *tyajana-*.

Pourquoi la tige appelée *tējana-* sert-elle d'objet magique contre le désir? Plusieurs associations entrent en jeu, dont premièrement la simple assonance phonétique. En outre, *tējana-* désigne parfois la flèche, dont la tige est faite d'un roseau. La première strophe du présent hymne souligne que la «tige» en question est celle d'un roseau, *śarā-* (EWAia s.v. *Saccharum sara* = aujourd'hui *bengalense*), du genre des cannes à sucre⁴²⁷; ce même mot peut, comme *tējana-*, désigner aussi bien la flèche que le roseau. L'hymne joue par la suite sur cette

⁴²⁴ Les Apsaras sont célèbres dans la littérature sanskrite classique pour leurs tentatives de séduction d'hommes engagés dans des austérités. Le sperme étant vu comme le réceptacle du pouvoir de l'homme, son émission l'affaiblit et le vide du pouvoir accumulé par ses austérités (voir JAMISON 1996, p. 16-17, avec les notes). Les imprécations contre les Apsaras ne manquent pas dans l'Atharvaveda: PS 1.29.2, PS 1.89.2, PS 2.27.6/ŚS 19.36.6, PS 7.13, ŚS 11.9.15, etc. Sur les Apsaras en védique, voir OBERLIES 1998, p. 229, n. 384, avec bibliographie.

⁴²⁵ Voir plus haut PS 3.17.2d sur les Apsaras accompagnées de chiens.

⁴²⁶ Voir EWAia sous *tējana-* et KIM 2010, p. 291. *tējana-* est attesté RV 1×, ŚS 3×, PS 16×.

⁴²⁷ <https://plants.usda.gov/core/profile?symbol=SABE8>

double association, focalisant strophe par strophe soit sur le côté «roseau», soit sur le côté «flèche».

Pour le côté «roseau», la deuxième strophe transfère la qualité «noueuse» de cette plante, dont les tiges se découpent en sections séparées par des nodosités, au désir, afin de rendre ce désir impuissant par un jeu de mots. De même, *téjana-* apparaît dans une strophe médicale⁴²⁸ pour bloquer «l'écoulement» dû à une maladie:

ŚS 1.2.4 (PS 20.34.6)

yāthā dyāñ ca pṛthivīm cāntās tiṣṭhati téjanam |
evā rógam cāsṛāvām cāntās tiṣṭhatu múnja it ||

«De même que la tige se tient entre ciel et terre, de même, que le roseau lui-même s'interpose entre [moi] et la maladie ainsi que l'écoulement⁴²⁹.»

Il n'est pas clair de quel liquide coulant il s'agit, ni dans l'hymne ni dans les prescriptions rituelles du KausS (25.6-9); les interprétations (urine, sang, diarrhée; du pénis, de l'anus, d'une blessure) sont très variées chez les commentateurs modernes et anciens (voir BAHULKAR 1994, p.74-78). Comme le note WHITNEY dans sa traduction de cette strophe, son contenu peut paraître déconnecté des strophes précédentes (ŚS 1.2.1-3), qui sont obscures mais qui concernent au moins en partie des flèches conçues comme objets de crainte. Les roseaux, tiges et flèches en ŚS 1.2 pourraient jouer dans ce contexte médical un rôle similaire à celui qu'ils ont dans le présent hymne, où ils sont censés bloquer les occasions d'écoulement de sperme non autorisées en inspirant la crainte des flèches de Rudra, punisseur des malfaiteurs. ŚS 1.2.4 contient des syntagmes comparables à ceux de la dernière strophe de l'hymne qui sera étudié ici.

Dans son unique occurrence du RV, le mot *téjana-* désigne une tige employée pour délimiter des zones par un traçage au sol, avec des allusions érotiques:

RV 1.110.5ab

kṣétram iva ví mamus téjanenañ ékam pátram ṛbhávo jéhamānam |

«Wie ein Grundstück maßen die Ṛbhu's mit dem Rohrstab den einen gähnenden Becher aus» (G), «Like a field with a sharp stick, the Ṛbhus measured into parts the single cup, which was gaping» (J-B).

⁴²⁸ Le mot *téjana-* est employé dans un texte médical ultérieur, la Suśrutasañhitā, pour désigner l'inflammation. Il ne peut pas s'agir de cela ici, étant donnée l'insistance sur la description matérielle d'une tige de roseau.

⁴²⁹ On peut comparer cette expression avec celle employée dans la dernière strophe du présent hymne, où le désir s'arrêtera comme la maladie et l'écoulement ici.

Le mot *téjana-* apparaît deux fois dans la série «Kuntāpa» d’hymnes érotiques⁴³⁰:

ṚVKh 5.22.3⁴³¹/ŚS 20.136.3

yád ālpikā svālpikā karkandhūkēva pācyate |

vāsantikam iva téjanañ +yabhyāmānā ví namyate ||

«Quand la petite, la toute petite est mûre comme un jujube, elle se ploie par-ci par-là quand on la baise⁴³², comme un roseau au printemps.»

ṚVKh 5.22.8 (ŚS 20.136.10/ŚāṅkhŚS 12.24.2.5)

mahānagnī kṛkavākuñ śamyayā paridhāvati |

idān ná vidma téjanañ śīrṣṇā bhavati [= ŚS harati⁴³³ ?] dhānikā ||

«La grande femme nue court⁴³⁴ autour du coq avec une cheville de joug. Nous ne connaissons pas cette tige: le vagin [la] prend par la tête.»

Je ne prétends pas connaître la signification exacte de cette dernière strophe. La cheville de joug, *śāmyā-/śamyā-*⁴³⁵, est une tige en bois, éventuellement

⁴³⁰ Récitée une fois par mois pendant la session rituelle du Gavāmayana qui dure un an, et surtout le jour du Mahāvratā. Voir JAMISON 1996, p. 74, note 145, ainsi que p. 145-146.

⁴³¹ Dans le «Kuntāpa-adhyāya»; SCHEFTELOWITZ 1906, p. 165. La version de la ŚS est corrompue. Voir la traduction de cette strophe par HOFFMANN (1976c, p. 570-571) qui estime la version transmise dans les ṚVKh meilleure. Voir aussi KNOBL 2007a, p. 121, note 48, ainsi que la traduction complète des ṚVKh de BHISE 1995, p. 216-228, avec notes introductives à chaque hymne sur le contexte rituel.

⁴³² Voir l’analyse, avec la correction d’accent, de KULIKOV (2012, p. 488-493) du participe *yabhyāmānā* «en étant baisée» (la racine *yabh-* relève d’un registre obscène) comme ayant un sens passif, contre HOFFMANN (1976c, p. 571), qui l’interprète dans un sens intransitif «en baisant». Par contre, la traduction de KULIKOV de *vī namyate* par «is bent (apart/spreading [her legs])» (p. 491-493) n’est pas vraisemblable: on ne voit plus le sens de la comparaison avec le roseau s’il s’agit d’écarter les jambes ou les plis du sexe féminin, comme le suggère KULIKOV. Le roseau désigne parfois la matrice selon JAMISON (1996, p. 71, note 132), mais le mot pour «roseau» est dans ce cas *vēnu-*, comme en TS 5.1.1.4 où Agni entre, pour y prendre naissance, dans le trou d’un *vēnu-* aiguisé et employé pour démarquer les espaces rituels au sol. Ainsi Agni, le feu, naîtra dans les rites qui y seront effectués. Cependant, l’emploi de ce *vēnu-* se rapproche de l’emploi du *téjana-* en ṚV 1.110.5, donc peut-être les termes sont-ils après tout interchangeable, malgré la grande variété dans le vocabulaire védique du roseau. Afin de mieux cerner l’image en ṚVKh 5.22.3, il faudrait connaître de manière plus précise la sémantique de *vī-nam-*; voir la discussion dans PINAULT 2010, p. 142. Par ailleurs, la lecture *vī namyate* est mise en doute par HOFFMANN 1976c, p. 570, note 6.

⁴³³ Ce second hémistiche est différent dans les parallèles, qui lisent tous deux (accents ŚS): *vayāñ ná vidma yó mṛgāḥ śīrṣṇā harati dhānikām*. Voir la traduction de CALAND (1953, p. 341) du ŚāṅkhŚS: «The harlot runs with a *śamyā* around the cock. “We do not know which animal carries a *ghanikā* (= *cunnus*) on the head”».

⁴³⁴ Sur la connotation sexuelle de *dhāv-* «courir; laver», voir JAMISON 1996, p. 69, note 117.

⁴³⁵ Voir SPARREBOOM 1985, p. 124. Dans le ṚV et ailleurs on trouve l’accentuation *śamyā-*, mais

comparable à la tige de roseau *tējana-*, sauf que cette dernière est creuse, et la cheville solide, au point qu'on l'emploie pour casser les testicules de l'homme infidèle qui a délaissée la locutrice pour une nouvelle femme, à laquelle elle se réfère ironiquement :

ŚS 6.138.4/PS 1.68.5

yé te nāḍyāu devākṛte yāyos tīṣṭhati vṛṣṇyam |
 té te bhinadmi śāmyayāmúṣyā ādhi muṣkāyoḥ ||
 « Tes deux tubes faites par les dieux, dans lesquelles se tient ta virilité, je les sépare des testicules, en l'honneur de Madame une telle »⁴³⁶.

Le mot à la base du dérivé *nāḍyá-* «tube», qui ici au duel désigne les deux canaux de la «virilité», ou de la semence, de l'homme, est *naḍá-* «roseau». Dans le même hymne, le roseau est comparé avec le pénis :

ŚS 6.138.5/PS 1.68.1

yāthā naḍām kaśīpune striyo bhindānty āśmanā |
 evā bhinadmi te sépo 'múṣyā ādhi muṣkāyoḥ ||
 « Tout comme les femmes coupent le roseau avec une pierre pour en faire un coussin, de même, je sépare ta verge de ses testicules, en l'honneur de Madame une telle. »

Mais dans la version PS, le roseau est comparé à nouveau aux testicules en tant que «tubes» :

PS 1.68.1

yathā naḍāṁ kaśīpune striyo bhindānty āśmanā |
 evā bhinadmi te muṣkau tasmai tvām avase huve ||
 « Tout comme les femmes coupent le roseau avec une pierre pour en faire un coussin, de même, je coupe tes testicules. Pour cela [O herbe] je t'appelle à l'aide. »

Le roseau appelé *parivyādha-* (*Calamus fasciculatus*) est employé en KauśS 40.14 comme symbole phallique dans un rite pour la virilité, avec la récitation de ŚS 4.4, hymne adapté qui mentionne une herbe, mais pas un roseau spécifiquement⁴³⁷.

La tige désignée par le terme *tējana-* est donc un objet sexuellement chargé, qu'elle représente le pénis, le vagin, ou les deux en tant que cavités/tubes. Pourquoi aiderait-elle à calmer le désir chez celui qui la porte? Ici entre en

le caractère identique de AV *śāmyā-* est garantie par ŚS 14.2.16ab où il s'agit clairement de parties du joug : *úd va ūrmāḥ śāmyā hantv āpo yókrāṇi muñcata* «Let your wave smite up the pegs; O waters, release the yokeropes».

⁴³⁶ Voir les remarques de LUBOTSKY (2002a, p. 119, note 39) sur cette strophe et la suivante; il traduit les deux par «The two god-made tubes of yours, where the virility abides, I separate (split off) from the testicles with a peg for (Mrs.) NN. As women split reed with a stone for a cushion, so I split your member off the testicles for (Mrs.) NN.'».

⁴³⁷ Voir HENRY 1904, p. 130, ainsi que CALAND 1900, p. 138.

jeu le côté «flèche» du *téjana-*, c'est-à-dire toute la thématique bien connue des flèches aiguës du désir (voir plus haut PS 3.37). La troisième strophe du présent hymne évoque les effets douloureux des flèches. Elle compare l'effet de la crainte des flèches à l'effet qu'a la tige sur son porteur, c'est-à-dire de le faire renoncer au désir. La tige servait alors de rappel des flèches de l'amour, qui provoquent la douleur liée au désir, figurée comme une chaleur brûlante (voir la strophe 1cd du présent hymne).

Résumé (1) Déclaration de l'efficacité de la tige de roseau pour renoncer au désir et ainsi échapper à ses conséquences douloureuses. (2) Jeu de mots autour du roseau afin de rendre le désir impuissant. (3) Comparaison de la tige avec une flèche effrayante. (4) Prière pour le concours des dieux. (5) Déclaration du succès obtenu grâce à la tige: le locuteur a renoncé aux femmes d'autrui avant de provoquer des querelles. (6) Analogie entre les choses fixes du monde et le désir qui s'arrêtera.

Métrique *anuṣṭubh*.

3.40.1. seulement PS

tejanāt tyajanaṁ jātaṁ	(8*)
tejanaṁ jāyate śarāt	(8)
na +yeṣati na śocati	(8)
yas tvā bibharti tejana	(8)

De la tige est né le renoncement.

La tige naît du roseau.

Il ne bout ni ne brûle,
celui qui te porte, ô tige.

From the shaft renunciation is born.

The shaft is born from the reed.

He neither boils nor burns,
the one who carries you, Shaft.

tejanāt| tejaṅā Or, tyajanān K tejanam] Or, tyajanaṁ K śarāt] Or, śara K || Ek1 Ek2
Ku1 V/123 V/153 K, || J13 +yeṣati (Bh.)] yesati Ek1 Ek2 J13 [Ja], yeṣati Ku1 V/123
V/153 [Ma Vā], eṣati K tejana] Or K, [tejana > naḥ Vā] || Ek1 Ek2 Ku1 V/123
V/153, | J13, om. K

d. Le verbe *bibharti* «il porte» est employé ailleurs avec pour objet une amulette, par exemple en PS 1.84/ŚS 19.26, ce qui ouvre la possibilité qu'il s'agisse ici d'un ornement fabriqué à partir d'un roseau. En PS 7.5.9, on compare l'amulette Vaiśvānara à une tige née de «la matrice d'Agni» :

PS 7.5.9ab

vaiśvānaraṁ tejanam ekam āhuḥ agner yoneḥ saha candreṇa jātam |

«They say that the [amulet] belonging to Vaiśvānara is a single shaft born from Agni's womb, together with the shining [gold]» (éd. et trad. GRIFFITHS 2009, p.303).

Mais il n'y a pas d'autres liens entre cet hymne et le présent.

3.40.2. seulement PS

parutnam asi tejanam̃	(8)
parutnam̃ te prabhañjanam	(8)
parutno astu sa kāmō	(8*)
*yenāmūm̃ kāmāyāmahe	(8)

Tu es une tige noueuse.

Ta pénétration est noueuse-impuissante.

Impuissant soit le désir

avec lequel nous désirons celle-là [nom à insérer].

You are a knotted shaft.

Your penetration is knotted-impotent.

Let that desire be impotent,

with which we desire that woman [insert name].

parutnam] paṛtnam **Or**, pautram **K** tejanam̃] **Or**, tejanaḥ **K**, (Bh. *tejana) parutnam̃] paṛtnam̃ **Ek1 Ek2 Ku1**, paṛtnan **Ji3**, paṛtna **V/123 V/153**, pautram̃ **K**, (Bh. parutnan) prabhañjanam] **Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, prabhañjanam̃ **Ek2 || Or, om. K** parutno] paṛtno **Or**, pautro **K** astu] **Or**, stu **K** sa] **Or**, so **K** *yenāmūm̃ kāmāyāmahe] yenāmūm̃ kāmāyāmahe (Bh.) **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, yenāmūna kāmāyāmahe **Ji3**, yena mūrchāmāyāmahe **K**, [yenāmūna kāmāyāmahe **Vā**] ||] **Or**, z **K**

a. Sur le jeu de mots dans cette strophe autour du mot *parutna-*, voir le traitement plus haut, chapitre II.5.2.1.

La variante dans **K**, *pautra-* «qui concerne le fils, la descendance», pourrait être une réinterprétation de *parutna-*. L'activité sexuelle qualifiée de *pautra-* serait celle accomplie pour obtenir un fils, comme dans *pautreṣṭi-*, le rite pour obtenir une descendance masculine. Cette lecture en ferait donc une strophe qui conviendrait à un tout autre type d'hymne que celui auquel on a affaire ici. **K** a dû être influencé par l'hymne précédent, PS 3.39, qui a effectivement pour but la naissance d'un fils. Mais si **K** avait la leçon authentique, on pourrait encore interpréter *tyajana-* comme signifiant «descendance», selon une signification proposée pour un mot du RV de la même racine, *tyajás-* (10.10.3, «Leibeserb» (G), «legacy» J-B), dont le sens exact est disputé (EWAia s.v.). *tyajás-* signifierait «ce qui est laissé derrière» et donc «hérédité, descendance» dans le contexte, où Yamī essaie de convaincre son frère, le premier homme, de produire un héritier et d'étendre ainsi la lignée humaine. Mais si le présent hymne sert à la procréation, que faire alors du sens de l'avant-dernière strophe, où le locuteur déclare avoir renoncé aux femmes d'autrui?

b. Étant donné le contexte (anti-)érotique de l’hymne, je suppose que *prabhañjana-* fasse référence à un acte sexuel. Ce mot n’est attesté ailleurs dans le corpus védique que dans un passage employé pour un rite d’expiation dans le KauśS. Le passage y est cité en entier (et non par *pratīka* selon la coutume pour les formules connues) et ne semble pas avoir de parallèle :

KauśS 135.9⁴³⁸

yah pṛthivyām cyāvayann eti vṛkṣān prabhañjanena rathena saha saṁvidānaḥ |
 rasān gandhān bhāvayann eti devo mātariśvā bhūtabhavyasya kartā |
 «Celui qui va secouant les arbres dans la terre, d’un accord avec son char qui [les] brise
 pour avancer: le divin [vent] Mātariśvan, auteur du passé et du futur, va produisant les
 saveurs, les odeurs.»

Le thème verbal *cyāvaya-* relève d’un emploi sexuel et désigne le mouvement rythmique des hanches⁴³⁹. Les arbres sont constamment employés comme image phallique dans les hymnes «Kuntāpa» mentionnés dans l’introduction à cet hymne, comme par exemple dans le passage suivant :

ṚVKh 5.22.10 (ŚS 20.136.15)

māhān vai bhadró bilbó māhān pakvā udumbāraḥ |
 māhāñ abhijñú bādhatē mahatās sādhu khódanam ||
 «Le beau cognassier est vraiment grand, le figuier mûr est grand. Grand, il [me] force à
 genoux, c’est beau comme, grand, il s’enfoncé.»

Si Mātariśvan, le vent divinisé, écrase des arbres dans la terre, image de la femme, c’est qu’il la pénètre en quelque sorte. Le verbe préverbé *prá-bhañj-* «briser, écraser» est attesté toujours avec pour objet l’ennemi dans un contexte martial⁴⁴⁰, mais il n’est pas inhabituel de voir des verbes violents employés dans un sens sexuel, comme *han-* «frapper» ou *vyadh-* «percer»⁴⁴¹ :

ŚS 6.101.1cd

yathāngām vardhatām sépas téna yoṣitam íj jahi ||
 «Que la verge s’agrandisse le long du membre: avec ça frappe bien la jeune femme!»

ṚVKh 5.22.7 (ŚS 20.136.6)

māhānagny ūlūkhalam áti krāmanty ābravīt |
 yáthaiva te vanaspate ’pi ghnanti táthaiva me ||

⁴³⁸ KauśS 135.9 est un très long passage, dont la strophe citée ici n’est qu’une parmi d’autres; voir BLOOMFIELD 1889, p. 285.

⁴³⁹ Voir PS 7.11.5a *yas te śronī cyāvayati* «Qui fait bouger tes hanches»; voir GRIFFITHS 2009, p. 366-367, avec sa citation de ṚV 10.86.6c.

⁴⁴⁰ Avec *sátru-* en PS 1.76.4, ŚS 19.13.8/PS 7.4.8; avec *sénā* en ṚV 10.103.4 et parallèles. La racine sans préverbe prend souvent les mêmes objets.

⁴⁴¹ Voir aussi JAMISON 1996, p. 69, note 118.

«La grande femme nue chevauchant le pilon a dit, “Arbre⁴⁴²! de même qu’on frappe pour toi, [que ce soit] de même exactement pour moi!»

La même action avec un autre préverbe, *nī-bhañjana-*, est attribué au vent dans un autre hymne de la PS:

PS 5.20.2

udakasyedam ayanaiṁ vātasyedaṁ nibhañjanam |
agner dhūmasyāyaiṁ panthā neha tardāyanaiṁ tava ||

«This is the course of water, this is the breaking movement of the wind; this is the path of Agni’s smoke. Not here is your course, O borer» (éd. et trad. LUBOTSKY 2002, p. 74).

LUBOTSKY, dans le commentaire à sa traduction, note que *nībhañjana-* n’est attesté ailleurs que dans le *anunibhāñjana-* de RVKh 5.15.11a: «*nībhañjanam* is a rare Vedic word. It otherwise occurs (with an additional prefix *anu-*) only in a difficult passage RVKh 5.15.10cd-11a (ed. SCHEFTELOWITZ) *iyān̄ yyakā śalākakā / ā minoti nī bhajyate // tāsya anunibhāñjanam* ‘This one, who is *śalākakā* (a twig?), builds, is broken. [This is] her breaking’»⁴⁴³. Il est difficile de savoir au juste ce qu’il y a derrière l’image des tiges brisées, qu’elles soient appelées *tējana* ou *śalākakā*. Je postule que *prabhañjana-* dans le contexte du présent hymne évoque la pénétration vue de manière violente; il s’agit peut-être même d’une locution pour parler du pénis. On peut comparer plusieurs noms d’agent en *-ana-* qui désignent le pénis en védique: *prajanana-* «ce qui génère», *jīvabhōjana-* «ce qui donne le plaisir de la vie [aux femmes (précédé de *strīṇām*)]», et *biladhāvana-* «ce qui court le trou» (TS 7.4.19.1-2)⁴⁴⁴. En KauśS 135.9a-d, que je viens de citer, *prabhañjana-* est aussi un nom d’agent, employé en épithète du char métaphorique du vent.

d. La variante de **K** *mūrchāmayāmahe* pourrait suggérer une lecture originale *yena mūrchayāmahe* «[le désir] avec lequel nous nous durcissons», dans le sens de l’érection du pénis. La première séquence de *-āma-*, qui serait superflue au vu de cette interprétation, résulterait alors d’une haplogogie et d’un essai de combler le nombre de syllabes. La lecture **Or** serait alors une *lectio facilior* influencée par le mot *kāma-* dans le *pāda* c. Mais la sémantique de *mūrch-* «solidifier, coaguler» concerne plutôt des liquides en védique, et le *pāda* serait acéphalique avec sept syllabes, ce qui est rare, quoique possible. Enfin, l’emploi de *kāmayāmahe* avec pour objet un pronom qui désigne la femme désirée relève du formulaire amoureux de la PS:

⁴⁴² Elle s’adresse au pilon de mortier en bois.

⁴⁴³ LUBOTSKY note sur le parallèle de ce passage dans l’AV: «AVŚ 20.130 ends with 20. *uyān̄ yakām śalākakā //*, emended by ROTH and WHITNEY to *iyattikā śalākakā*. Hymn 131 starts with 1. *āminonitī bhadyate //*; 2. *tāsya attu nībhañjanam //*, emended to *āminoti vī bhidyate // tāsya karta nībhañjanam //*. In both cases, the emendations are far-fetched. The original text has most probably been preserved in the RVKh».

⁴⁴⁴ Voir JAMISON 1996, p. 68, ainsi que PINAULT 2010, p. 140.

PS 1.100.4cd

evāsmān prati nandatu yāñ vayanī kāmāyāmahe ||

«De même, que celle que nous désirons nous souhaite la bienvenue.»

Ce même *pāda* d est repris dans un contexte analogue en PS 2.78.1d. On rencontre l'emploi d'un complément à l'instrumental dans cette formule en PS 8.12.11b *yāñ hṛdā kāmāyāmahe* «celle que nous désirons avec le cœur», comparable à l'expression *kāmo yena...* de la présente strophe. On trouve *yasmai ca kāmāyāmahe* «et à celui que nous désirons» en PS 11.12.8c et 19.34.3d (repris en ŚS 19.32.8c).

Également vraisemblable est l'emploi du pronom *asáu*, ici à l'accusatif féminin *amūm*, pour marquer une place où insérer le nom de la personne exacte concernée par le charme. L'erreur de *-n* final à la place de *-m(m)* final original est connue dans les manuscrits de l'Odisha: LUBOTSKY (2002, p.9) en recense cinq cas; la seule erreur qui concerne un *k*-subséquent est en PS 5.9.1, mais *-m-* est séparé de *-k-* par un double *daṇḍa*. En PS 16.30.4-5 et 7-8, on trouve *amū* et *amūñ* comme variantes pour ⁺*amūñ*. On pourrait aussi envisager l'accusatif féminin pluriel *amūḥ*, car on parle de plusieurs femmes dans la strophe 5. Ceci donnerait en sandhi *amūr kāmāyāmahe*, et **K** contient effectivement la séquence *-mūr-*. Mais il est difficile de savoir pourquoi alors **Or** présenterait l'accusatif masculin pluriel *amūn* à la place du féminin.

3.40.3. seulement PS

yāvad oṣaḥ śaro 'st _u vo	(8)
janebhyaḥ kṛṇavad bhayam	(8)
tāvad oṣas tvañ tejana	(8*)
tyajanañ bhavatād iha	(8)

Aussi bien que le roseau, arme de jet brûlante,
fera peur aux gens,
toi aussi, ô tige, étant brûlante,
sois ici le renoncement.

As much as the reed, a burning projectile,
makes people afraid,
so let you, Shaft, burning,
be renunciation here.

yāvad] Or, yād K oṣaḥ] Ek1 Ji3 Ku1 V/123 V/153 K, eṣaḥ Ek2 śaro] Ek1 Ek2
Ku1 V/123 V/153 K, saro Ji3 'stvo janebhyaḥ] Ji3 Ku1 [Ja Vā], {ja}stvo janebhyaḥ
Ek1, astvodanebhyaḥ Ek2, astvo janebhyaḥ V/123 V/153, stvodanebhyaḥ K kṛṇavad] K,
kṛṇuvad Or bhayam] Or, bhyāñ K oṣas] Or, oṣa K, [oṣaṁ Vā] tvañ] K, tvan (Bh.)
Or tejana] Or, tejanas K ||] Or, om. K

a. *astva-* n'est pas attesté ailleurs. Il dérive sans doute de la racine *as-* «jeter», comme *āsana-* «jet» et *astrá-* «arme de jet». Selon AiGr. II, 2 §527a,

les substantifs en *tva-* formés sur les adjectifs sont neutres; il s’agit alors plutôt d’un adjectif verbal du type *hét_uva-*, *sot_uva-*, qui peuvent donc être masculin (voir GOTŌ 2013, p.141). La lecture avec *odanebhyaḥ* dans **K** et **Ek2** témoigne de l’influence de l’hymne du plat de riz (*ódana-*) PS 3.38, qui précède quasi-immédiatement.

d. K omet ce *pāda*.

3.40.4. seulement PS

tyajanaṁ ma āpo dadhan	(8*)
tyajanaṁ maruto dadhan	(8)
tyajanaṁ me viśve devās	(8*)
tyajanaṁ pitaro dadhan	(8)

Puissent les eaux m’accorder le renoncement.

Puissent les Marut accorder le renoncement.

Puissent Tous-les-Dieux m’[accorder] le renoncement.

Puissent les ancêtres [m’]accorder le renoncement.

May the waters grant me renunciation.

May the Maruts grant renunciation.

May the All-Gods [grant] me renunciation.

May the ancestors grant [me] renunciation.

ma āpo] **Ek2 Ji3 Ku1 V/123 V/153**, mmāpo **Ek1** dadhan](a) **Ek1 Ku1**, dadhaṁ **Ek2 Ji3 V/123 V/153** tyajanaṁ](b) **Ji3 Ku1 V/123 V/153 K**, tājanaṁ **Ek1**, tyajana **Ek2** dadhan](b) **Or**, dadham **K**, [dadhaṁ **Ja** || **Or**, *om.* **K** devās](c) **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, devā **Ji3** tyajanaṁ](d) **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153 K**, tyajanaṁ **Ji3** dadhan](d) **Or**, dadham **K** || **Ek1 Ek2 Ku1 V/123 V/153**, | **Ji3**, *om.* **K**

a. K omet ce *pāda*. Voir PS 19.48.12 cité dans l’introduction au présent hymne.

3.40.5. seulement PS

tenāham anyeṣāṁ striyo	(8*)
atyākṣaṁ *vidviṣaḥ purā	(8)
purā dviṣo atyākṣaṁ	(7?)
purā madhyandinād uta	(8)
purā *sāyatvād atyākṣaṁ*	(8*)
tejane hi mahad balam	(8)

Par cela, j’ai renoncé aux femmes des autres hommes,

avant [de provoquer] la haine qui divise.

J’y ai renoncé avant [de provoquer] la haine.

Avant la mi-journée aussi,

et avant le soir, j’y ai renoncé.

Car il y a une grande force dans la tige.

With it, I've given up other men's women,
 before [provoking] divisive hatred.
 before [provoking] hatred, I have given [them] up.
 Before midday,
 and before evening, I have given them up.
 For there is great power in the shaft.

tenāham] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, jatanāham **Ku1** *vidviṣaḥ (Bh.)] viṣaḥ **Or**,
 om. **K**, [vi(> vidvi)ṣaḥ **Vā**] atyākṣaṁ](c) **Or**, tyā(> dyā)kṣaṁ **K** ||(1) **Ek1 Ku1**, ||
Ek2 Ji3 V/123, om. **K** madhyandinād] **Ku1**, madhyamdiṁnād **Ek1**, madhyamdiṁnād **Ek2**
Ji3 V/123, madhyamdi(>ndi)nād **V/153**, madhyadinād **K** ||(2) **Ek2 Ku1 Ji3 K**, || **Ek1**
V/123 *sāyatvād atyākṣaṁ* (Bh.)] sāyamtvādityākṣaṁ **Ek1 Ku1**, sāyamtvādityākṣaṁ **Ek2**,
 sāyatvādityākṣaṁ **Ji3**, sāyatvādityākṣaṁ **V/123**, sāyatvādityākṣaṁ **V/153**, sāyityādityākṣaṁ **K**
 hi mahad] **Or**, yamahad **K** balam] **Or**, vilam] **K** ||| **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1**, | **V/123 K**

b. K omet *pāda* b-c sauf le dernier mot de c, *atyākṣaṁ*.

La lecture quasi unanime des manuscrits *viṣaḥ*, nominatif du mot *viṣá-* «poison», ne peut pas se construire dans la phrase. J'adopte la correction de BHATTACHARYA, qui s'inspire de la variante de son manuscrit **Vā**, qui corrige en *vidviṣaḥ*. Il s'agit d'une haplogogie avec l'anticipation de la séquence *purā dviṣo* en c, où le -d- initial pouvait être compris comme la lettre finale d'un ablatif *purād* comme dans le véritable ablatif *madhyandinād* en d. On trouve le nom racine préverbe *vi-dviṣ-* «haine divisive» dans un hymne de la PS pour l'unité du couple, avec le préfixe négatif:

PS 2.9.3 (ab: ŚS 1.34.5ab. cd: PS 20.50.1cd)

pari tvā paritatnunaikṣuṇāgām avidviṣe |
 yathā na vidviṣāvahai na vibhavāva kadā cana ||
 «Um dich bin ich mit einem umfangenden Zuckerrohr herumgegangen zwecks Nicht-
 Entzweiung, damit wir beide uns nicht entzweien, wir niemals auseinander gehen» (éd.
 et trad. ZEHNDER 1999, p.38)».

Ici, la canne à sucre rituelle peut être mise en parallèle avec la tige de roseau dans notre hymne; la première unit, cette dernière sépare. Le verbe préverbe *vi-dviṣ-* «se haïr mutuellement, se diviser par la haine» ainsi que ses dérivés sont attestés dans plusieurs autres hymnes, dont PS 2.58, pour séparer des amants⁴⁴⁵; PS 5.19.4/ŚS 3.30.4, pour l'unité de la maisonnée; PS 5.34.1, contre une rivale, pour l'éloigner de l'homme désiré⁴⁴⁶.

On rencontre l'emploi de *purā* avec ce que l'on veut éviter désigné par un terme à l'ablatif dans le passage suivant:

RV 10.97.11cd

ātmā yākṣmasya naśyati purā jīvagḥbho yathā ||

⁴⁴⁵ Voir ZEHNDER 1999, p.127.

⁴⁴⁶ Voir LUBOTSKY 2002, p.72, à propos de *vidveṣaṇa-* «ce qui provoque la haine mutuelle».

«L'esprit vital de la consommation disparaît, comme de peur d'être pris vivant» (trad. PINAULT 2004, p.138, avec analyse).

e. Le mot *sāya(m)tvā-*, non attesté ailleurs, a été créé ici pour pouvoir faire un ablatif. On peut comparer *adyatva-* «le présent» (AiGr. §527dβ, p.716).

L'aoriste *atyākṣam* (NARTEN 1964, p.130) a été modifié pour y voir le nom d'une classe de dieux *ādityā-*.

3.40.6. ab: PS 9.10.11ab, 19.16.1ab, 19.23.9ab, 20.62.3ab; ŚS 6.44.1ab, 6.77.1ab

asthād dyaaur asthāt pṛthivīy	(8*)
asthād viśvam idaṃ jagat	(8)
asthād *avahrudevas	(~7)
tiṣṭhāt kāmo ayaṃ tava 6 40 <i>anuvāka</i> 8	(8)

Le ciel s'est arrêté, la terre s'est arrêtée.

Tout ce monde mobile s'est arrêté.

L'homme au chemin déviant s'est arrêté.

Ce désir tien s'arrêtera.

The sky has stopped, the earth has stopped.

This whole moving world has stopped.

The man of deviant ways has stopped.

This desire of yours will stop.

asthādyaur] asthādyaur **Or**, asthād bhyāmir [BARRET asthādyaur] **K** asthāt] **Ek1 Ek2 Ku1 V/153**, asthā **Ji3**, astāt **V/123 K** [BARRET asthāt] pṛthivīy] **Ek1 Ek2 Ji3 V/123 V/153 K**, pṛthivīy **Ku1** asthād](b) **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, astā **V/123** jagat] **Or**, janat **K**]] **Or**, *om.* **K** asthād](c) **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, astād **V/123** *avahrudevas] avahrudevāt (Bh.) **Ek1 V/153 [Ma Ja]**, avahrudevāt **Ek2 Ku1**, avahrudevān **Ji3**, avahrudevas **V/123**, dvihvrdevās **K**, [> avahrudevāt **Vā]** tiṣṭhāt] **Ek1 Ek2 Ji3 Ku1 V/153 K**, titiṣṭhāt **V/123**, [ti(> sti)ṣṭhāt **Ma Ja]** ayaṃ] **Ek2 Ji3 K**, ayaṃ **Ek1 Ku1 V/123 V/153** || 6 || 40 || *anuvāka* 8 ||] || ṛ 6 || 40 | ṣarccakāṇḍaḥ samāptāḥ || * || *** || * || **Ek1**, || ṛ 6 || 40 || a 8 || ṣāḍarcakāṇḍaḥ samāptāḥ || śrī *** śrī || **Ek2**, || ma 1 tya 40 || ṛ 6 || a 8 || iti ṣāḍarcakāṇḍaḥ samāptāḥ || * || *** || **Ji3**, || 40 || ṛ 6 || 40 || a 8 || iti ṣāḍarcakāṇḍaḥ samāptāḥ || * || *** || * || **Ku1**, || 40 || ṛ || a 8 || * || *** || * || || ṣāḍarcakāṇḍaḥ samāptāḥ || **V/123**, || ṛ 6 || 40 || || viṣṇuḥ || a 8 || iti ṣāḍarcakāṇḍaḥ samāptāḥ || || *** **V/153**, z 5 z a 8 zz zz ity atharvaṇikapāipalādasākhāyām tṛṭiyāḥ kāṇḍas samāptāḥ zz zz **K**

c. J'adopte ici l'une des deux lectures proposée par HOFFMANN (1980=1992, p.754-755), qui analyse les variantes et donne deux possibilités de composé *bahuvrīhi* à second membre *éva-* «chemin, mœurs» (RV+): soit *avahrud-éva-* «au chemin déviant», soit *a-vihrud-éva-* «au chemin qui ne dévie pas». Le premier membre dans les deux cas est le nom racine de *hvṛ-* «se tordre». Les deux peuvent se défendre: le premier peut être comparé avec l'épithète d'un homme favorisé par les dieux du devoir social et moral,

Mitra et Varuṇa, en RV 2.41.6: *ānavahvara-* «qui ne dévie pas»⁴⁴⁷; quant au second, l'adjectif *a-vihruta-* est bien attesté dans la PS (5×), et le terme simple sans préfixe négatif, *vihruta-*, est attesté deux fois, y compris plus haut en PS 3.22.4b. Je retiens ici *avahrud-eva-*, qui s'accorde mieux au sens. Comme HOFFMANN le note, le caractère moralisateur de ce mot souligne le but de l'hymne, qui est d'empêcher des relations sexuelles inappropriées. On peut comparer l'opposition entre droit et tortu en RV 5.12.5d: *ṛjūyaté vṛjināni bruvāntaḥ* «Disant des choses tortues à l'homme qui suit le droit chemin». Si, en revanche, on dit qu'il ne dévie pas, en choisissant *a-vihrud-eva-*, il s'agirait d'un renforcement positif, redondant à dessein, d'un type courant dans l'AV, où l'on déclare que ce que l'on désire est déjà réalisé. Voir HOFFMANN enfin pour l'explication de l'erreur de la terminaison sur le nominatif masculin singulier en *-ās*, empruntée des *bahuvrīhi* à membre final en *-as-*.

Parmi les parallèles, ŚS 6.44.1 présente le second hémistiche le plus proche de celui de notre strophe:

ŚS 6.44.1

āsthāḍ dyāur āsthāt pṛthivy āsthāḍ vīśvam idām jāgat |

āsthur vṛkṣā ūrdhvāsvapnās tiṣṭhāḍ rōgo ayām tāva ||

«The heaven hath stood; the earth hath stood; all this living world hath stood; the trees have stood, sleeping erect; may this disease of thine stand.»

La racine *sthā-* signifie ici plus précisément «se tenir en place, s'arrêter» que «se tenir debout» comme la traduit WHITNEY. On ne peut guère souhaiter que la maladie tienne debout, mais plutôt qu'elle arrête d'agir sur la victime. Les autres parallèles concernent presque tous soit une maladie soit le poison, qu'on souhaite à chaque fois arrêter. Dans un seul parallèle, il s'agit d'une prière pour qu'Agni reste à sa place rituelle; la strophe en question ouvre l'hymne en évoquant toutes les choses qui restent à leur place:

PS 19.16.1 (ŚS 6.77.1)

asthāḍ dyaur asthāt pṛthivy asthāḍ vīśvam idām jagat |

tiṣṭhanti parvatā ime sthāmann āsvā arāṁsata ||

«Le ciel s'est arrêté, la terre, tout ce monde mobile s'est arrêté. Ces montagnes s'arrêtent.

Les chevaux sont restés dans l'étable.»

L'emploi parallèle de la racine *ram-* «s'arrêter, rester» confirme le sens de *sthā-* dans notre strophe.

Fin de la huitième section du livre 3.

Fin du livre d'hymnes à six strophes.

⁴⁴⁷ En PS 17.15.5, SELVA (2019, p. 126) propose une correction qui comporte l'épithète *ava-hvara-* «déviant» qui qualifie une démons.

ABRÉVIATIONS

Références

- AiGr. I-III WACKERNAGEL et DEBRUNNER 1896-1954.
BHATTACHARYA BHATTACHARYA 1997-2016.
EVP 1-17 RENO 1955-1969.
EWAia MAYRHOFER 1992-2001.
G Traduction du Ṛgveda de GELDNER 1951.
J-B Traduction du Ṛgveda de JAMISON et BRERETON 2014.
KEWA MAYRHOFER 1956-1980.
«Liste d'erreurs de KIM» *Aussprache- und Schreibfehler in den Orissa-Mss.*
PDF mis en libre accès par l'auteur.
LIV² RIX 2001.
MW MONIER-WILLIAMS 1899.
PW BÖHTLINGK et ROTH 1855-1875.
PW_k BÖHTLINGK 1879-1889.
R-W Édition de la ŚS de ROTH et WHITNEY («première édition»=1856, «seconde édition»=1924).
ŚPP Édition de la ŚS de PANDIT 1894-1898.
Ved. Var. I-III BLOOMFIELD et EDGERTON 1930-1934.
WHITNEY Voir le commentaire à la strophe pertinente dans la traduction de la ŚS de WHITNEY 1905.

Textes

- ĀĀ Aitareyāranyaka: éd. et trad. KEITH 1909.
ĀB Aitareyabrāhmaṇa: éd. AUFRECHT 1879; trad. KEITH 1920.
ĀpGS Āpastambagr̥hyasūtra: éd. WINTERNITZ 1887.
ĀpMP Āpastambamantrapāṭha: éd. WINTERNITZ 1897.
ĀpŚS Āpastambaśrautasūtra: éd. GARBE 1882-1902; trad. CALAND 1921-1928.
ĀśvGS Āśvalāyanagr̥hyasūtra: éd. et trad. STENZLER 1864-1865.
ĀśvŚS Āśvalāyanaśrautasūtra: éd. VIDYARATNA 1864-1874.
AthPrāt Atharvavedaprātīśākhya: éd. et trad. SURYA KANTA 1939.
AV Atharvaveda; voir PS et ŚS.
AVPariś Atharvavedapariśiṣṭāni: éd. BOLLING et VON NEGELEIN 1909-1910.
BaudhGS Baudhāyanagr̥hyasūtra: éd. SHAMA SASTRI 1920.
BaudhŚS Baudhāyanaśrautasūtra: éd. CALAND 1904-1913; éd. révisée avec trad. KASHIKAR 2003.
BhārGS Bhāradvājagr̥hyasūtra: éd. SALOMONS 1913.
BhārŚS Bhāradvājaśrautasūtra: éd. et trad. KASHIKAR 1964.

- ChU Chāndogyopaniṣad: éd. et trad. OLIVELLE 1998.
- Dārila Commentaire de Dārila au KauśS: éd. DIWEKAR *et al.* 1972.
- GB Gopathabrāhmaṇa: éd. GAASTRA 1919; trad. PATYAL 1969.
- HirGS Hiranyakeśigr̥hyasūtra: éd. KIRSTE 1889.
- JaimGS Jaiminīyagr̥hyasūtra: éd. et trad. CALAND 1922.
- JB Jaiminīyabrāhmaṇa: éd. RAGHU VIRA et LOKESH CHANDRA 1954; voir aussi CALAND 1919 et EHLERS 1988 et 2000.
- JUB Jaiminīyopaniṣadbrāhmaṇa: éd. OERTEL 1894.
- KāṭhGS Kāṭhakagr̥hyasūtra: éd. CALAND 1925.
- KātyŚS Kātyāyanaśrautasūtra: éd. WEBER 1859.
- KauśS Kauśikasūtra: éd. BLOOMFIELD 1890.
- Keśava Commentaire au KauśS de Keśava: éd. LIMAYE *et al.* 1982.
- KS Kāṭhasaṁhitā: éd. VON SCHROEDER 1900-1910.
- MānGS Mānavagr̥hyasūtra: éd. KNAUER 1897; trad. DRESDEN 1941.
- MānŚS Mānavaśrautasūtra: éd. VAN GELDER 1921.
- MS Maitrāyaṇīsaṁhitā: éd. VON SCHROEDER 1881-1886.
- PārGS Pāraskaragr̥hyasūtra: éd. et trad. STENZLER 1876-1878.
- PB Pañcaviṁśabrāhmaṇa: éd. CHINNASWAMI SASTRI 1935-1936; trad. CALAND 1931.
- PS Paippalādasamhitā: éd. BHATTACHARYA 1997-2016, sauf référence explicite à une autre édition (livre 1, ZEHNDER *et al.* 2020; livre 2, ZEHNDER 1999; livre 5, LUBOTSKY 2002a; livres 6-7, GRIFFITHS 2009; livres 8-9, KIM 2014; livre 15, LELLI 2015; livre 17.12-43, SELVA 2019a; livre 20.1-30, KUBISCH 2012.
- ṚV Ṛgvedasaṁhitā: éd. AUFRECHT 1877; trad. en allemand G (voir aussi WITZEL et GOTŌ 2007 et 2013); en anglais J-B.
- ṚVKh Ṛgvedakhilāni: éd. SCHEFTELOWITZ 1906.
- ŚāṅkhGS Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra: éd. SEHGAL 1960.
- ŚāṅkhŚS Śāṅkhāyanaśrautasūtra: éd. HILLEBRANDT 1888.
- ŚB Śatapathabrāhmaṇa, recension Mādhyam̐dina: éd. WEBER 1855a; trad. EGDELING 1882-1900.
- ŚS Śaunakasamhitā; livres 1 à 19: éd. ROTH et WHITNEY 1856; édition révisée LINDENAU 1924. Voir aussi PANDIT 1894-1898 (contenant le livre 20 ainsi que le *padapāṭha* et le commentaire de Sāyaṇa). Trad. WHITNEY 1905.
- SV Sāmavedasaṁhitā, recension Kauthuma: éd. BENFEY 1848.
- TĀ Taittirīyāraṇyaka: éd. PHADAKE 1897-98.
- TB Taittirīyabrāhmaṇa: éd. GOḌBOLE 1898.
- TS Taittirīyasaṁhitā: éd. WEBER 1871-1872; trad. KEITH 1914.
- VaikhGS Vaikhānasaṅgr̥hyasūtra: éd. CALAND 1927.
- VaitS Vaitānasūtra: éd. GARBE 1878; trad. CALAND 1910.
- VS Vājasaneyisaṁhitā, recension Mādhyam̐dina: éd. WEBER 1852.

BIBLIOGRAPHIE

ACHARYA, Diwakar

- 2013 «How to behave like a bull? New Insight into the Origin and Religious Practices of Pāśupatas». *Indo-Iranian Journal* 56, p.101-131.

ALSDORF, Ludwig

- 1961 «Gleanings from the Atharvaveda». *Adyar Library Bulletin* 25, p.106-116.

ARNOLD, Edward Vernon

- 1905 *Vedic Meter in its Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

AUFRECHT, Theodor

- 1877 *Die Hymnen des R̥gveda*. 2 Bände. 2. Auflage. Bonn: Adolph Marcus.
1879 *Das Aitareya Brāhmaṇa*. Bonn: Adolph Marcus.
1885 «Miscellanea». *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 27.2, p.218–221.

AUSTIN, John Langshaw

- 1962 *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon [=2e édition 1975].

BAHULKAR, Shrikant S.

- 1994 *Medical Ritual in the Atharvaveda Tradition*. Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth [Shri Balmukund Sanskrit Mahavidyalaya Research Series 8].
2004 «The Apocryphal (?) Hymn to Pratyāṅgirā in the Paippalāda Tradition». In GRIFFITHS et HOUBEN 2004, p.15-22.
2014 «From Myth to Ritual: The Horse of Pedu and the Remedy for Removing Snake's Poison». Conférence donnée le 13 novembre 2014 dans le cadre des Shivdasani Lecture du Oxford Center for Hindu Studies. Enregistrement téléchargeable.
<http://www.ochs.org.uk/lectures/by-name-sorter/Prof.ShrikantBahulkar>

BARRET, Leroy Carr

- 1905 «The Kashmirian Atharvaveda. Book one». *Journal of the American Oriental Society* (JAOS) 26, p.197-295.
1910 «The Kashmirian Atharvaveda. Book two». JAOS 30, p.187-258.
1912 «Book three». JAOS 32, p.343-90.
1915 «The Kashmirian Atharvaveda. Book four». JAOS 35, p.42-101.
1917 «The Kashmirian Atharvaveda. Book five». JAOS 37, p.257-308.
1920 «The Kashmirian Atharvaveda. Book seven». JAOS 40, p.145-69.
1921 «The Kashmirian Atharvaveda. Book eight». JAOS 41, p.264-89.
1922 «The Kashmirian Atharvaveda. Book nine». JAOS 42, p.105-46.

- 1923 «The Kashmirian Atharvaveda. Book ten». JAOS 43, p.96-115.
 1924 «The Kashmirian Atharvaveda. Book eleven». JAOS 44, p.258-69.
 1926 «The Kashmirian Atharvaveda. Book twelve». JAOS 46, p.34-48.
 1928 «The Kashmirian Atharvaveda. Book thirteen». JAOS 48, p.36-65.
 1927 «The Kashmirian Atharvaveda. Book fourteen». JAOS 47, p.238-49.
 1930 «The Kashmirian Atharvaveda. Book fifteen». JAOS 50, p.43-73.
 1936 «The Kashmirian Atharvaveda. Books sixteen and seventeen». New Haven: American Oriental Society.
 1938 «The Kashmirian Atharvaveda. Book eighteen». JAOS 58, p.571-614.
 1940 «The Kashmirian Atharvaveda. Books nineteen and twenty». New Haven: American Oriental Society.
- BAUM, Daniel
 2006 *The imperative in the Rigveda*. Utrecht: LOT.
- BAUSCH, Lauren M. (éd.)
 2019 *Self, Sacrifice and Cosmos: Vedic Thought, Ritual and Philosophy*. New Delhi: Primus Books.
- BAUTZE-PICRON, Claudine (éd.)
 2008 *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture*. New Delhi: Rupa et Co.
- VAN BEEK, Lucien; Kloekhorst, Alwin; Kroonen, Guus; Peyrot, Michaël; Pronk, Tijmen (éd.)
 2018 *Farnah. Indo-Iranian and Indo-European studies in honor of Sasha Lubotsky*. Ann Arbor/New York: Beech Stave Press.
- BELAYCHE, Nicole
 2007 «Religious Actors in Daily Life: Practices and Related Beliefs». In *A Companion to Roman Religion* (Blackwell Companions to the Ancient World). Éd. J. Rüpke. Wiley-Blackwell (rééd.2011), p.275-291.
- BENDAHMEN, Jadwiga
 1993 *Der reduplizierte Aorist in den indogermanischen Sprachen*. Dissertation de l'université de Freiburg in Br. Egelsbach/Köln/New York: Hänsel-Hohenhausen.
- BENFEY, Theodor
 1848 *Die Hymnen des Sâma-Veda*. 2 Bände. Leipzig: Brockhaus.
- BENUSSI, Matteo
 2019 «Magic». In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Éd. F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez, R. Stasch.
<http://doi.org/10.29164/19magic>

BENVENISTE, Émile

- 1960 «Mithra aux vastes pâturages». *Journal Asiatique* 248, p.421-429.
 1968 «Phraséologie poétique de l'indo-iranien». In *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1967*. Paris: de Boccard, p.73-79.
 1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vol. Paris: Les Éditions de Minuit.

BERGAIGNE, Abel

- 1878-1883 *La religion védique d'après les hymnes du Rig-veda*. 3 vol. Paris: Friedrich Vieweg et Émile Bouillon.

BERGAIGNE, Abel; HENRY, Victor

- 1890 *Manuel pour étudier le Sanskrit védique*. Paris: Émile Bouillon.

BÉRIOU, Nicole; BOUDET, Jean-Patrice; ROSIER-CATACH, Irène (éd.)

- 2014 *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols [Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 13].

BHATTACHARYA, Dipak

- 1997 *The Paippalāda-Samhitā of the Atharvaveda. Volume one, consisting of the first fifteen Kāṇḍas*. Calcutta: The Asiatic Society.
 2008 *The Paippalāda-Samhitā of the Atharvaveda. Volume two, consisting of the sixteenth Kāṇḍa*. Calcutta: The Asiatic Society.
 2011 *The Paippalāda-Samhitā of the Atharvaveda. Volume three, consisting of the seventeenth and eighteenth Kāṇḍas*. Calcutta: The Asiatic Society.
 2016 *The Paippalāda-Samhitā of the Atharvaveda. Volume Four, consisting of the nineteenth and twentieth kāṇḍas*. Calcutta: The Asiatic Society.
 2004 «On *yāt, tāt, uttarāt* and Similar Forms». In GRIFFITHS et HOUBEN 2004, p.181-215.

BHATTACHARYYA, Durgamohan

- 1957 «A Palm-Leaf Manuscript of the Paippalādasamhitā: Announcement of a Rare Find». *Our Heritage* 5, p.81-86.
 1964 *Paippalāda Samhitā of the Atharvaveda. First Kāṇḍa. Edited from original manuscripts with critical notes*. Calcutta: Sanskrit College [Calcutta Sanskrit College Research Series XXVI].
 1968 *The Fundamental Themes of the Atharvaveda (with special reference to its Paippalāda-samhitā)*. Poona: S.p.Mandali.
 1970 *Paippalāda Samhitā of the Atharvaveda. Volume Two. Edited from original manuscripts with critical notes*. Calcutta: Sanskrit College. [Calcutta Sanskrit College Research Series No. LXII].

BHISE, Usha R.

- 1995 *The Khila-Sūktas of the R̥gveda: A Study*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute [Bhandarkar Oriental Series 27].

BHISHAGRATNA, Kaviraj Kunja Lal

- 1907 *An English Translation of the Sushruta Samhita. Based on original Sanskrit text*. Vol. 1: Sutrasthanam. Calcutta.

BIARDEAU, Madeleine; MALAMOUD Charles

- 1996 *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Louvain/Paris: Peeters [Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, vol. LXXIX.]

BILL, Joseph Howland

- 1892 «Notes on Arrow Wounds». *American Journal of Medical Sciences* 154.

BISSCHOP, Peter; GRIFFITHS, Arlo

- 2003 «The Pāśupata Observance (“Atharvaveda Pariśiṣṭa” 40)». *Indo-Iranian Journal* 46.4, p.315-348.

BLACK, Brian

- 2007 *The Character of the Self in Ancient India. Priests, Kings, and Women in the Early Upanisads*. Albany: State University of New York Press.

BLOOMFIELD, Maurice

- 1879 *Hymns of the Atharvaveda*. Oxford: Clarendon.
 1889 *The Kauśika Sūtra of the Atharvaveda. With extracts from the Commentaries of Dārila and Keçava*. *Journal of the American Oriental Society* 14.
 1899 *The Atharvaveda and the Gopatha-Brāhmaṇa*. Strassburg: Karl J. Trübner [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, II. Band, 1. Heft, B].
 1906 *A Vedic Concordance*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

BLOOMFIELD, Maurice; EDGERTON, Franklin

- 1930 *Vedic Variants. A Study of the Variant Readings in the Repeated Mantras of the Veda. Volume I: The Verb*. Philadelphia: Linguistic Society of America, University of Pennsylvania.
 1932 *Vedic Variants. A Study of the Variant Readings in the Repeated Mantras of the Veda. Volume II: Phonetics*. Philadelphia: Linguistic Society of America, University of Pennsylvania.
 1934 (avec EMENEAU, Murray B.) *Vedic Variants. A Study of the Variant Readings in the Repeated Mantras of the Veda. Volume III: Noun and Pronoun Inflection*. Philadelphia: Linguistic Society of America, University of Pennsylvania.

BLOOMFIELD, Maurice; GARBE, Richard

- 1901 *The Kashmirian Atharva-Veda (School of the Paippalādas). Reproduced by Chromotography from the Manuscript in the University Library at Tübingen.* Baltimore: Johns Hopkins University.

BOLLING, George Melville; VON NEGELEIN, Julius

- 1909-1910 *The Parisīṣṭas of the Atharvaveda. Vol. I, in three parts: Text and Critical Apparatus.* Leipzig: Harrassowitz.

BODEWITZ, Hendrik Wilhelm

- 1974 «Gab es damals auch *dyumnas*? Die Weltentstehung nach dem Jaiminīya Brāhmaṇa». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Supplement 11, p.292-298=2019, p.29-36.
- 1978 «Atharvaveda Saṁhitā 3, 12: The Building of a House». In ABORI 58-59: *Diamond Jubilee Volume (1977-1978)*, p.59-68.
- 1982 «The Waters in Vedic Cosmic Classifications». *Indologica Taurinensia* 10, p.45-54=2019, p.37-45.
- 1983 «The fourth priest (the Brahmán) in Vedic ritual». In *Selected studies on ritual in the Indian religions: essays to D.J. Hoens.* Éd. R. Kloppenborg. Leiden: Brill, p.33-68=2019, p.46-65.
- 1993 «*Sukṛta* and Sacrifice». In *Dr P.N. Kawthekar Felicitation Volume.* Éd. S. Kulshrestha, J.p.Sinha. Delhi: Pratibha, p.69-76=2019, p.245-252.
- 1994 «Life after death in the Ṛgvedasāṁhitā». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, p.23-41=2019, p.94-110.
- 1996a «The Pañcāgnividyā and the Pitṛyāna/Devayāna». In *Studies on Indology: Prof. M.M. Sharma felicitation volume.* Éd. Dh. Chutia, A.K. Goswami. Sri Satguru Publications, p.51-57=2019, p.111-120.
- 1996b «Redeath and Its Relation to Rebirth and Release». *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, p.27-46=2019, p.121-134.
- 1999a «Yonder World in the Atharvaveda». *Indo-Iranian Journal* 42, p.107-120=2019, p.135-147.
- 1999b «Pits, Pitfalls and the Underworld in the Veda». *Indo-Iranian Journal* 42, p.211-226=2019, p.148-161.
- 2000 «Classifications and Yonder World in the Veda». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 44, p.19-59=2019, p.174-209.
- 2006a «Vedic *aghám*: evil or sin, distress or death?». *Indo-Iranian Journal* 49, p.105-125=2019, p.262-286.
- 2006b «The Vedic Concepts *ágas* and *énas*». *Indo-Iranian Journal* 49, p.225-271=2019, p.262-286.
- 2007 «Sins and Vices: Their Enumerations and Specifications in the Veda». *Indo-Iranian Journal* 50, p.317-339=2019, p.342-367.

- 2013 «Vedic Terms Denoting Virtues and Merits». *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 67, p.31-73=2019, p.368-404.
- 2019 *Vedic Cosmology and Ethics: Selected Studies*. Éd. D. Heilijgers, J. HOUBEN, K. Van Kooij. Leiden/Boston: Brill.
- BÖHTLINGK, Otto
 1879-1889 *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. 7 vol. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- BÖHTLINGK, Otto; ROTH, Rudolph
 1855-1875 *Sanskrit Wörterbuch*. 7 vol. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- BOUCHARDEAU, Hélène
 2014 «La disposition: un autre point de vue sur l'efficacité de la parole». In BÉRIOU *et al.* 2014, p.491-507.
- BOUDET, Jean Patrice; VÉRONÈSE, Julien
 2014 «La *Somme de la magie sacrée* du maître Béranger Ganell». In BÉRIOU *et al.* 2014, p.17-19.
- BOURDIEU, Pierre
 1982 *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- BOYCE, Mary
 1982 *History of Zoroastrianism. Volume II : Under the Achaemenians*. Leiden: Brill.
- BRERETON, Joel Peter
 1981 *The Ṛgvedic Ādityas*. New Haven: American Oriental Society.
 1986 «*Tat tvam asi* in Context». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136.1, p.98-109.
 1999 «Edifying Puzzlement: Ṛgveda 10.129 and the Uses of Enigma». *Journal of the American Oriental Society* 119.2, p.248-260.
 2004 «*Brāhman, Brahmán, and Sacrificer*». In GRIFFITHS *et* HOUBEN 2004, p.325-344.
 2016 «The Births of the Gods and the Kindling of Fire in Ṛgveda 10.72». In GUNKEL *et al.* 2016, p.8-17.
 2018 «The Early Evolution of the *puróhita*». In BRERETON *et* PROFERES 2018, p.31-44.
 2019 «The Heavenly Sea». In BAUSCH 2019, p.81-100.
 2020 [Compte-rendu de GRIFFITHS 2009]. *Journal of the American Oriental Society* 140.2, p.488-491.

BRERETON, Joel Peter; PROFERES, Theodore N. (éd.)

- 2018 *Creating the Veda, Living the Veda: Selected Papers from the 13th World Sanskrit Conference*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters [Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Humaniora 379].

BRONKHORST, Johannes

- 1989 «Veda». *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 70, p.125-135.
 1999 *Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne*. Turnhout: Brepols.
 2016 *How the Brahmins Won : From Alexander to the Guptas*. Leiden: Brill [Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, 20].

BRONNER, Yigal

- 2010 *Extreme Poetry : the South Asian movement of simultaneous narration*. New York/Chichester: Columbia University Press.

BROWN, W. Norman

- 1968 «The Metaphysics of the Truth Act (**satyakriyā*)». In *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1967*. Paris: de Boccard, p.171-177.

BURLINGAME, E.W.

- 1917 «The Act of Truth (*Saccakiriyā*): A Hindu Spell and its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction». *Journal of the Royal Asiatic Society* 1917, p.429-467.

BURGESS, Ebenezer

- 1858 «Translation of the Sūrya-Siddhānta, a Text-book of Hindu Astronomy; with Notes, and an Appendix». *Journal of the American Oriental Society* 6, p.141-498.

CALAND, Willem

- 1900 *Altindisches Zauberritual. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra*. Amsterdam: Müller.
 1904-1913 *The Baudhāyana Śrauta Sūtra belonging to the Taittirīya Samhitā*. 3 vol. (1904, 1907, 1913). Calcutta: Asiatic Society of Bengal [Bibliotheca Indica 24].
 1908 *Altindische Zauberei: Darstellung der altindischen 'Wünsch-opfer'*. Amsterdam: Müller.
 1910 *Das Vaitānaūtra des Atharvaveda*. Amsterdam: Müller.
 1919 *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl*. Amsterdam: Müller.

- 1921-1928 *Der Śrautasūtra des Āpastamba aus dem Sanskrit übersetzt. 1.-7. Buch*, Göttingen/Leipzig: Vandenhoeck und Ruprecht / J.C. Hinrich (1921); *Achtes bis fünfzehntes Buch*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen (1923); *Sechszehntes bis vierundzwanzigstes und einunddreissigstes Buch*, Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen (1928).
- 1922 *The Jaiminīghṛhasūtra belonging to the Sāmaveda. With extracts From the Commentary [of Śrinivāsa Adhvarin]. Edited, with an introduction, and translated for the first time into English*. Lahore [Punjab Sanskrit Series II].
- 1925 *The Kāṭhakaḡṛhasūtra with Extracts from Three Commentaries, an Appendix and Indexes*. Lahore: D.A.V. College.
- 1927 *Vaikhānāsmārtasūtram, the Domestic Rules of the Vaikhānasa School Belonging to the Black Yajurveda. Critically edited*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- 1931 *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of twenty five chapters*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- 1953 *Śāṅkhāyana-Śrautasūtra being a major yājñika text of the Ṛgveda. Edited with an Introduction by Dr. Lokesh Chandra*. Nagpur: International Academy of Indian Culture.
- CANDOTTI, Maria Piera; PONTILLO, Tiziana
2015 «Aims and Functions of Vrātyastoma Performances. A Historical Appraisal». In PONTILLO *et al.* 2015, p.153-213.
- CARDONA, George
1970 «The Indo-Iranian Construction *mana (mama) kṛtam*». *Language* 46.1, p.1-12.
- CESALLI, Laurent
2014 «Faut-il prendre les mots au mot ? Quelques réflexions logico-sémantiques sur le pouvoir des mots». In BÉRIOU *et al.* 2014, p.23-48.
- CHARPENTIER, Jarl
1909 «Über Rudra-Śiva». *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 23, p.151-179.
- CHAVE-MAHIR, Florence
2014 «L'exorcisme des possédés, une parole efficace d'après quelques œuvres doctrinales des VI^e-XIII^e SIÈCLES». In BÉRIOU *et al.* 2014, p.305-325.

- CHINNASWAMI SASTRI, Pandit A. (avec Pandit Pattābhīrāma Śāstrī)
 1935-1936 *The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa belonging to the Sāma Veda with the Commentary of Sāyaṇāchārya Edited with Notes, Introduction, etc.* 2 vol. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office [Kashi Sanskrit Series 105, Veda Section 6].
- DANDEKAR, Ramchandra Narayan
 1966 «Sources of Ancient Indian Polity: Election of a king: Atharvaveda III 4». In *Professor Birinchi Kumar Barua Commemoration Volume*. Gauhati (Assam): Local Committee, XXII Session, All India Oriental Conference, p.32-37.
- DELAURENTI, Béatrice
 2007 *La puissance des mots : «Virtus verborum». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Cerf.
- DELBRÜCK, Berthold
 1888 *Altindische Syntax*. Halle a. S.: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- DEBRUNNER, Albert. Voir sous WACKERNAGEL.
- DESCOLA, Philippe
 2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- DESHPANDE, Madhav M.
 1997 *Śaunakīya Caturādhyāyikā. A Prātiśākhya of the Śaunakīya Atharvaveda*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- DEUSSEN, Paul
 1894 *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Mit besondere Berücksichtigung der Religionen*. Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upaniṣad's. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- DIWEKAR, H.R.; Limaye, V.P.; Dandekar, R.N.; Kashikar, C.G.; Bhide, V.V.
 1972 *Kausikasūtra-Dārilabhāṣya. Critically edited for the first time on the basis of a single codex which is reproduced by offset process*. Poona: Tilak Maharashtra Vidyapitha.
- DŌYAMA, Eijirō
 2008 «On the Function of the Root-Aorist Participle». *Journal of Indian and Buddhist Studies* 56.3, p.1043-1048 (7-12).
- DRESDEN, Mark Jan
 1941 *Mānavagr̥hyasūtra. A Vedic Manual of Domestic Rites. Translation, Commentary and Preface*. Groningen/Batavia: J.B. Wolters.

DRESDEN, Mark Jan

- 1941 *Mānavagr̥hyasūtra. A Vedic Manual of Domestic Rites. Translation, Commentary and Preface.* Groningen/Batavia: Wolters.

DUMONT, Paul-Émile

- 1954 «The Iṣṭis to the Nakṣatras (or oblations to the lunar mansions) in the Taittirīya-Brāhmaṇa». *Proceedings of the American Philosophical Society* 98, p. 204-223.

DUTT, Manmatha Nath

- 1896 *Kāmandakīya Nīṭisāra or The Elements of Polity.* Calcutta: Elysium Press.

EDGERTON, Franklin

- 1915 «The Kashmirian Atharva Veda, Book Six». *Journal of the American Oriental Society* 34, p. 374-411.

AF EDHOLM, Kristoffer

- 2017 «Recent Studies on the Ancient Indian *Vr̥tya* ». *Electronic Journal of Vedic Studies* 24.1, p. 1-17.

EGGELING, Julius

- 1882-1900 *The Śatapatha-Brāhmaṇa. According to the Mādhyandina School.* 5 vol. Oxford: Clarendon [Sacred Books of the East XII (1882), XXVI (1885), XLI (1891), XLIII (1897), XLIV (1900)].

EHLERS, Gerhard

- 1988 *Emendationen zum Jaiminīya-Brāhmaṇa (Zweites Buch).* Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
2000 «Auf dem Weg zu einer neuen Edition des Jaiminīya-Brāhmaṇa. *Berliner Indologische Studien* 13.14, p. 1-28.

EINOO, Shingo

- 2014 «Vedic Predecessors of One Type of Tantric Ritual». *Cracow Indological Studies* 16, p. 109-143.

ELIZARENKOVA, Tatyana Yakovlevna

- 1992 «About the Concept of a 'New Song' in the Ṛgveda». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36, p. 69-76.
1995 *Language and Style of the Vedic Ṛṣis.* Albany: State University of New York Press.

EMENEAU, Murray Barnson

- 1949 «The strangling figs in Sanskrit literature». *University of California Publications in Classical Philology* 13.10, p. 345-370.

- EMMERICK, Ronald Eric
 1993 «Indo-Iranian concepts of disease». *Journal of the European Āyurvedic Society* 3, p.72-93.
- ERDOSY, George (éd.)
 1995 *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, material culture and ethnicity*. Berlin/New York: de Gruyter.
- FALK, Harry
 1983 «Soma I and II». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52, p.77-90.
 1986 *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Opferrituals*. Freiburg i.Br.: Hedwig Falk.
 2002-2003 «Decent Drugs for Decent People: Further Thoughts on the Nature of Soma». *Orientalia Suecana* LI-LII, p.141-155.
 2018 «The Early Use of *Nakṣatras*». In *The Interactions of Ancient Astral Science. With contributions by Jonathon Ben-Dov, Harry Falk, Geoffrey Lloyd, Raymond Mercier, Antonio Panaino, Joachim Quack, Alexandra van Lieven, Michio Yano*. Éd. D. Brown. Bremen: Hempen, p.527-532.
- FARAONE, Christopher A.
 1991 «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells». In *Magika Hiera : Ancient Greek Magic and Religion*. Éd. C.A. Faraone, D. Obbink. New York/Oxford: Oxford University Press, p.3-32.
- FEZAS, Jean
 2008 «Dreams and Transgression in the Sanskrit Prescriptive Texts». In *BAUTZE-PICRON 2008*, p.173-191.
- FINOT, Louis
 1904 [Compte-rendu de HENRY 1904=1909]. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 4, p.758-759.
- FIŠER, Ivo
 1966 *Indian erotics of the oldest period*. Praha: Universita Karlova.
- FRIEDRICH, Elvira
 2002 *Einführung in die indischen Schriften. Teil II: Gujarātī, Gurmukhī, Bengālī, Oṛiā*. Hamburg: Buske.
- FUJII, Masato
 2014 «The Brahmán Priest in the History of Vedic Texts». *Studia Orientalia Electronica* 94, p.147-60.

GAASTRA, Dieuke

1919 *Das Gopatha Brāhmaṇa*. Leiden: Brill.

GAGER, John G.

1992 *Curse tablets and binding spells from the ancient world*. New York: Oxford University Press.

GAMBALE, Giacomo

2014 «'Par langue les livre a martire...'. La *potestas nocendi* de la parole». In BÉRIOU *et al.* 2014, p.363-377.

GARBE, Richard

1878 *Vaitāna Sūtra. The Ritual of the Atharvaveda*. London: Trübner.

1882-1902 *The Śrauta Sūtra of Āpastamba*. 3 vols. Calcutta.

GARBE, Richard; KASHIKAR, C.G.

1983 *The Śrauta Sūtra of Āpastamba, belonging to the Taittirīya Saṁhitā with the commentary of Rudradatta, with new appendix containing corrections and emendations to the text by C.G. Kashikar*. 3 vol. 2e édition [1e GARBE 1882-1902], New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

GARDNER, D.S.

1983 «Performativity in Ritual: The Mianmin Case». *Man New Series* 18.2, p.346-360.

GAASTRA, Dieuke

1919 *Das Gopatha-Brāhmaṇa*. Leiden: Brill.

GEIB, Ruprecht

1975 «Die Formel *áyus prá ĩr* im Ṛg-Veda». *Indo-Iranian Journal* 16.4, p.269-283.

VAN GELDER, Jeanette M.

1921 *The Mānava Śrautasūtra, belonging to the Maitrāyaṇīya Saṁhitā*. Leiden/Leipzig: Sijthoffs/Kreysing.

GELDNER, Karl Friedrich

1951 *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt und mit laufenden Kommentar versehen*. 4 vol. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. Vol.1-3: 1951. Vol.4 (par Johannes Nobel, Namen- und Sachregister zur Übersetzung, dazu Nachträge und Verbesserungen): 1957.

GESLANI, Marko

- 2018 *Rites of the God-King : Śānti and Ritual Change in Early Hinduism*. Oxford University Press.

GHOSH, Abhijit (éd.)

- 2002 *Ātharvaṇā (a collection of essays on the AtharvaVeda with special reference to its Paippalāda tradition)*. Kolkata: Sanskrit Book Depot.

GODBOLE, V.S.R. Nārāyaṇa Śāstrī

- 1898 *Taittirīyabrāhmaṇam*. 3 vol. Poona: Ānandāśrama.

GONDA, Jan

- 1937 «Altind. *pratisara-*, *sraja-* und Verwandtes. *Acta Orientalia* 15, p.311-328.
- 1949 *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*. Leiden: Brill.
- 1950 *Notes on Brahman*. Utrecht: Beyers.
- 1959a *Stylistic Repetition in the Veda*. Amsterdam: North-Holland.
- 1959b *Epithets in the Rgveda*. La Hague: Mouton.
- 1959c *Four Studies in the Language of the Veda.*'s-Gravenhage: Mouton.
- 1960 *Ellipsis, Brachylogy and Other Forms of Brevity in Speech in the Rgveda*. Amsterdam: North-Holland.
- 1961 «Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology». *History of Religions* I.2, p.243-273.
- 1963 *The Vision of the Vedic Poets*. La Hague: Mouton.
- 1965 *The Savayajñas. Kauśikasūtra 60-68. Translation, Introduction, Commentary*. Amsterdam: North-Holland.
- 1970 *Notes on Names and the Name of God in Ancient India*. Amsterdam/London: North-Holland.
- 1975 *Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas)*. Wiesbaden: Harrassowitz [A History of Indian Literature 1.1].
- 1987 «Notes on *pūriṣa*». *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 68.1/4 [Ramakrishna Gopal Bhandarkar 150th Birth-Anniversary Volume], p.1-14.
- 1991 *The Functions and Significance of Gold in the Veda*. Leiden: Brill.

GOTŌ, Toshifumi

- 1987 *Die «I. Präsensklasse» im Vedischen. Untersuchungen der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 2007 «Cart and Hut: *śālām* as 'to live in the hut' in the Śatapatha-brāhmaṇa». *Journal of Indian and Buddhist Studies* 55.3, p.220-224 (abstract en anglais p.235-236).
- 2013 *Old Indo-Aryan Morphology and its Indo-Iranian Background. In co-operation with Jared S. Klein and Velizar Sadovski*. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

GOUDRIAAN, Teun

- 1978 *Māyā Divine and Human : A Study of Magic and Its Religious Foundations in Sanskrit Texts, with Particular Attention to a Fragment on Viṣṇu's Māyā Preserved in Bali*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- 1986 «Vedic *kr̥tyā* and the Terminology of Magic». In MORGENROTH 1986, p.450-456.

GRAF, Fritz

- 1995 «Excluding the charming: the development of the Greek concept of magic». In *Ancient magic and ritual power*. Éd. M. Meyer, p. Mirecki. Leiden: Brill, p.29-42.

GRASSMANN, Hermann

- 1872-1875 *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: F.A. Brockhaus.

GRESTENBERGER, Laura

- 2013 «The Indo-Iranian *cákri*-type». *Journal of the American Oriental Society* 133.2, p.269-294.

GRIFFITH, Ralph Thomas Hotchkin

- 1895-1896 *The Hymns of the Atharvaveda. Translated with a Popular Commentary*. 2 vol. Benares/London: E.J. Lazarus and Co. [=2e édition 1916-7].

GRIFFITHS, Arlo

- 2002 «Aspects of the Study of the Paippalāda AtharvaVedic Tradition». In GHOSH 2002, p.35-54.
- 2003a «The Orissa Manuscripts of the Paippalāda Saṁhitā». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, p.333-370.
- 2003b «The Textual Divisions of the Paippalāda Saṁhitā». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 47, 2003 [paru en 2004], p. 5-35.
- 2004 «Paippalāda Mantras in the Kauśikasūtra». In GRIFFITHS et HOUBEN 2004, p.49-99.
- 2009 *The Paippalāda-Saṁhitā of the Atharvaveda. Kāṇḍas 6 and 7. A New Edition with Translation and Commentary*. Groningen: Egbert Forsten [Groningen Oriental Studies 22].

GRIFFITHS, Arlo; HOUBEN, Jan E.M. (éd.)

- 2004 *The Vedas. Texts, Language, and Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*. Groningen: Egbert Forsten [Groningen Oriental Studies 20].

GRIFFITHS, Arlo; LUBOTSKY, Alexander

- 2000-2001 «Paippalāda Saṁhitā 4.15. To heal an open fracture: with a plant». *Die Sprache* 42.1-2 [paru en 2003], p.196-210.

GRIFFITHS, Arlo; SCHMIEDCHEN, Annette (éd.)

- 2007 *Atharvaveda and its Paippalādaśākhā: Historical and philological papers on a Vedic tradition*. Aachen: Shaker.

GRIFFITHS, Arlo; SUMANT, Shilpa

- 2018 *Domestic Rituals of the Atharvaveda in the Paippalāda Tradition of Orissa: Śrīdhara's Vivāhakarmapañjika. Volume I: Book One, Part One. General Prescriptions*. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry/École Française d'Extrême Orient [Collection Indologie 135].

GUNKEL, Dieter; Katz, Joshua T.; VINE, Brent; Weiss, Michael (éd.)

- 2016 *Sahasram ati srajas: Indo-Iranian and Indo-European studies in honor of Stephanie W. Jamison*. Ann Arbor/New York: Beech Stave Press.

HACKER, Paul

- 1973 «Vrata». *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philosophisch-Historische Klasse* 5, p.107-143.

HANNEDER, Jürgen

- 2017 *To Edit or Not to Edit. On Textual Criticism of Sanskrit Works. A series of lectures delivered at the École Pratique des Hautes Études Paris, March 2018 and the Department of Pali, Savitribai Phule Pune University Pune, October and November 2015*. Pune: Aditya Prakashan [XIV, 231 S. 8°=Pune Indological Series 1].

HAJNAL, Ivo

- 1999 «Altindisch *áruṣ-* "Wunde, Erkrankung"». In *Gering und doch von Herzen. 25 indogermanistische Beiträge Bernhard Forssman zum 65. Geburtstag*. Éd. J. Habisreiter, R. Plath, S. Ziegler. Wiesbaden: Reichert, p.89-100.

HARA, Minoru

- 1979 «*Śraddhāviveśa*». *Indologica Taurinensia* 7, p.261-273.

HAUDRY, Jean

- 1977 *L'emploi des cas en védique: introduction à l'étude des cas en indo-européen*. Lyon: Éditions L'Hermès.

HEENEN, François

- 2006 *Le désideratif en védique*. Amsterdam/New York: Rodopi.

HEESTERMAN, Jan

- 1957 *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus texts and annotated*. The Hague: Mouton.
1962 «Vrātya and Sacrifice». *Indo-Iranian Journal* 6.1, p.1-37.

- 1968 «The Return of the Veda Scholar (*samāvartana*)». In *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday*. Éd. J.C. HEESTERMAN, G.H. Schokker, V.I. Subramoniam. La Hague/Paris: Mouton, p.436-447.
- HENRY, Victor
- 1894 *Les Livres VIII et IX de L'Atharva-Véda. Traduits et Commentés*. Paris: Maisonneuve.
- 1896 *Les Livres X, XI et XII de L'Atharva-Véda. Traduits et Commentés*. Paris: Maisonneuve.
- 1909 *La magie dans l'Inde antique*. 2e édition [1e 1904]. Paris: Nourry.
- HILL, Eugen
- 2007 *Die Aorist-Präsentien des Indoiranischen: Untersuchungen zur Morphologie und Semantik einer Präsensklasse*. Bremen: Hempen.
- HILLEBRANDT, Alfred
- 1888 *The Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra together with the commentary of Varadattasuta Ānarttīya. Vol. I: Text of the Sūtra, Critical notes, Indices*. Calcutta: Bibliotheca Indica.
- 1927-1929 *Vedische Mythologie. Zweite veränderte Auflage in zwei Bänden*. Breslau: M. et H. Marcus.
- HOCK, Hans Henrich
- 1991 «On the Origin and Early Development of the Sacred Sanskrit Syllabe OM». In *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion: Studies in Honor of Edgar C. Polome*. Éd. R. Pearson. *Journal of Indo-European Studies* Monograph n°7, p. 89-110.
- HOFFMANN, Karl
- 1940 «Vedische Namen». *Wörter und Sachen* 21, p.139-161 [=1975, p.6-28].
- 1955 «Altpers. *afwāyā*». In *Corolla Linguistica. Festschrift Ferdinand Sommer*. Éd. H. Krahe. Wiesbaden: Harrassowitz, p.80-85 [=1975, p.52-57].
- 1956 «Notizen zu Wackernagel-Debrunner, Altindische Grammatik II, 2». *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 8, p.5-24 [=1976, p.387-402].
- 1967 *Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung*. Heidelberg: Carl Winter.
- 1968 «Remarks on the New Edition of the Paippalāda-Saṁhitā». *Indo-Iranian Journal* 11, p.1-10 [=1975, p.228-237].
- 1969 «Materialien zum altindischen Verbum: 11. *amⁱ*, 12. *jakṣ*». *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 83, p.193-215 [=1975, p.288-310].

- 1974 «Ved. *dhānuṣ-* und *páruṣ-*». *Die Sprache* 20, p.15-25 [=1975, p.288-310].
- 1975-1992 *Aufsätze zur Indoiranistik*. Vol. I-II (1975, 1976), éd. J. Narten; vol. III (1992), éd. S. Glauch, R. Plath, S. Ziegler. Wiesbaden: Ludwig Reichert.
- 1976 «Mārtāṇḍa and Gayōmart». In *German Scholars on India. Contributions to Indian Studies*. Éd. Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany. Vol. II, Bombay, p.100-117 [=1975-1992, p.715-732].
- 1976a «Ved. *idám bhū-*». In 1975-1992, p.557-559.
- 1976b «Ved. *yabh-*». In 1975-1992, p.570-574.
- 1979 «Textkritisches zur Paippalāda-Saṁhitā». In *Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies (Weimar). Summaries of Papers*. Berlin, p.194-197 [=1975-1992, p.741-743].
- 1980 «Das Verbaladjektiv von *hvr̥* bei Pāṇini». *Studien zur Indologie und Iranistik* 5.6 [Festschrift Paul Thieme zur Vollendung des 75. Lebensjahres], p.87-98 [=1975-1992, p.749-760].
- 1982 «Vedica». *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 43, p.123-131 [=1975-1992, p.767-800].
- 1986a «Textkritisches zur Paippalāda-Saṁhitā». In MORGENROTH 1986, p.457-461 [=1975-1992, p.819-823]
- 1986b «Zu den arischen Komposita mit Vorderglied *su-*» In *o-o-pe-ro-si, Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*. Éd. A. Etter. Berlin/Boston: De Gruyter, p.196-203 [1975-1992, p.829-836].

HOPKINS, E. Washburn

- 1907 «The Sniff-Kiss in Ancient India». *Journal of the American Oriental Society* 28, p.120-134.

HOUBEN, Jan E.M.

- 2000a «On the Earliest Attestable Forms of the Pravargya Ritual: Ṛg-Vedic references to the Gharma-Pravargya, Especially in the Atri-family Book (Book 5)». *Indo-Iranian Journal* 43, p.1-25.
- 2000b «The Ritual Pragmatics of a Vedic Hymn: the "Riddle Hymn" and the Pravargya Ritual». *Journal of the American Oriental Society* 120.4, p.499-536.
- 2003 «The Soma-Haoma problem: Introductory overview and observations on the discussion». *Electronic Journal of Vedic Studies* 9.1, p.1-47.
- 2007 «*pra-vargyā, pari-vargyā, vāsudeva-vārgya-*». *Electronic Journal of Vedic Studies* 14.2, p.169-181.

- 2008 «A Song Against Bad Dreams: Magic, Superstition or Psychology ?». In BAUTZE-PICRON 2008, p.37-63.
- 2016 «From Fuzzy-Edged “Family-Veda” to the canonical Śākhās of the Catur-Veda: structures and tangible traces». In HOUBEN *et al.* 2016, p.159-192.
- HOUBEN, Jan E.M.; ROTARU, Julieta; WITZEL, Michael (éd.)
- 2016 *Vedic Śākhās. Past, present, future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop (Bucharest, 20-23 September 2011)*. Columbia (Miss.): South Asia Books [Harvard Oriental Series, Opera Minora 6].
- HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel
- 1902-1903 «Esquisse d’une théorie générale de la magie». *L’Année sociologique* 7, p.1-146.
- INSLER, Stanley
- 1968 «Vedic *āñjasā*, *ṛñjasānā-* and the Type *sahasānā-*». *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 82.1, p.1-23.
- 1975 «The Vedic Type *dheyām*». *Die Sprache* 21, p.1-22.
- 1987 «The Vedic causative type *jāpāyati*». In *Studies in Memory of Warren Cowgill (1929-1985)*. Éd. C. Watkins. Berlin/New York: De Gruyter, p.54-65.
- 1998 «On the Recensions of the Atharva Veda and Atharvan Hymn Compositon». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 42, p.5-21.
- JAMISON, Stephanie W.
- 1982a «Case disharmony in Ṛgvedic similes». *Indo-Iranian Journal* 24.4, p.251-271.
- 1982b «“Sleep” in Vedic and Indo-European». *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 96, p.6-16.
- 1983 *Function and Form in the -āya- Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- 1988 «*Vāyav indraś ca* Revisited». *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 49, p.13-59.
- 1991 *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- 1992 «Vedic ‘*sá figé*’: An inherited sentence connective ?». *Historische Sprachforschung* 105, p.213-239.
- 1996 *Sacrificed wife/sacrificer’s wife: women, ritual, and hospitality in ancient India*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- 2004 «Poetry and Purpose of the Rigveda: Structuring Enigmas». In GRIFFITHS *et* HOUBEN 2004, p.237-49.

- 2007 *The Rig Veda between Two Worlds/Le Ṛgveda entre deux mondes. Quatre conférences au Collège de France en mai 2004*. Paris: Collège de France [Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 74].
- 2015 «Śleṣa in the Ṛg Veda? Poetic Effects in Ṛg Veda X.29.1». *International Journal of Hindu Studies* 19.1/2, p.157-70 [Special Issue: Studies in Honor of Edwin Gerow].
- 2020 [Compte-rendu de PARPOLA 2015.] *Journal of the American Oriental Society* 140.1, p.241-244.
- JAMISON, Stephanie W.; BRERETON, Joel
 2014 *The Rigveda: the earliest religious poetry of India*. 3 vol. New York/Oxford: Oxford University Press.
- JAMISON, Stephanie W.; WITZEL, Michael
 1992 *Vedic Hinduism*. [PDF mis en libre accès par les auteurs].
- JOACHIM, Ulrike
 1978 *Mehrfachpräsentien im Ṛgveda*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- KAPFERER, Bruce
 1997 *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- KANE, Pandurang Vaman
 1962 *History of Dharmaśāstra*. Vol. V.2. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- KASHIKAR, C.G.
 1964 *The Śrauta, Paitṛmedhika and Pariśeṣa Sūtras of Bharadvāja*. Critically Edited and Translated. 2 parties. Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala.
 2003 *The Baudhāyana Śrautasūtra. Critically edited and translated*. 4 vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- KATAOKA, Kei
 2007 «Was Bhaṭṭa Jayanta a Paippalādin?». In GRIFFITHS et SCHMIEDCHEN 2007, p.313-327.
 2011 *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing, Part 2. An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*. Vienne: Österreichischen Akademie der Wissenschaften [Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 814. Band].

KEITH, Arthur Berriedale

- 1909 *The Aitareya Āraṇyaka*. Oxford: Clarendon.
- 1914 *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita*. 2 vol. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- 1920 *Rigveda Brāhmaṇas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- 1925 *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. 2 vols. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

KIECKHEFER, Richard

- 1998 *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. Pennsylvania State University Press.

KIEHNLE, Catharina

- 1979 *Vedisch uks und uks/vakṣ. Wortgeschichtliche und exegetische Untersuchungen*. Wiesbaden: Franz Steiner [Alt- und Neu- Indische Studien 21].

KIELHORN, Franz

- 1880-1885 *The Vyākaraṇa Mahābhāṣya of Patañjali* 3 vol. Bombay: Government Central Book Depot [3e édition: *Revised and furnished with additional readings, references, and select critical notes by K.V. Abhyankar*. I, 1962; II (*Adhyāyas III, IV and V*), 1965; III (*Adhyāyas VI, VII, and VIII*), 1972. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute].

KIM, Jeong-Soo

- 2010 *Untersuchungen zu altindischen Abstrakta und Adjektiven im Rigveda und Atharvaveda: die primären a-Stämme und die ana-Bildungen*. Bremen: Hempen [Münchener Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft 10].
- 2014 *Die Paippalādasamhitā des Atharvaveda, Kāṇḍa 8 und 9: eine neue Edition mit Übersetzung und Kommentar*. Dettelbach: J.H. Röll [Würzberger Studien zur Sprache und Kultur 12].

KIPARSKY, Paul

- 2005 «The Vedic Injunctive: Historical and Synchronic Implications». In *The Yearbook of South Asian Languages and Linguistics*. Éd. R. Singh. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, p.219–235.

KIRFEL, Willibald

- 1920 *Die Kosmographie der Inder, nach Quellen dargestellt*. Bonn: Schroeder.

KIRSTE, J.

- 1889 *The Gṛihyasūtra of Hiraṇyakeśin with Extracts from the Commentary of Mātridatta*. Vienne: Hölder.

KLANICZAY, Gábor

- 2014 «L'efficacité des mots dans les miracles, les visions, les incantations et les maléfices». In BÉRIOU *et al.* 2014, p.327-347.

KLEIN, Jared

- 1981 «The origin of the Rigvedic *vāyav índraś ca* construction». *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 40, p.73-91.
- 1985 *Towards a Discourse Grammar of the Rigveda. Vol. I: Coordinate Conjunction*. 2 tomes. Heidelberg: Winter, 1985.
- 1996 «“Sá-figé” and Indo-European Deixis». *Historische Sprachforschung* 109, p.21-39.
- 2006 «Aspects of the rhetorical poetics of the Rigveda». In PINAULT et PETIT 2006, p.195-211.
- 2016 «Rigvedic *u* and Related Forms Elsewhere: A Reassessment Forty Years Later». In GUNKEL *et al.* 2016, p.193-205.

KNAUER, Friedrich

- 1897 *Das Mānava-grhya-sūtra nebst Commentar in kurzer Fassung herausgegeben*. St. Petersburg: Académie Impériale des Sciences.

KNOBL, Werner

- 2007a «Zwei Studien zum Wortschatz der Paippalāda-Saṁhitā». In GRIFFITHS et SCHMIEDCHEN 2007, p.35-69.
- 2007b «Mind-Reading the Poet. Cases of Intended Metrical Irregularity in Vedic Poetry». *Studien zur Indologie und Iranistik* 24, p.105-139.
- 2008 «Conspicuous Absence. A New Case of Intended Metrical Irregularity: The Catalectic Line RV 10.129.7b». In *Indologica: T.Y. Elizarenkova Memorial Volume. Book 1*. Éd. L. Kulikov, M. Rusanov. Moscow: Russian State University for the Humanities [Orientalia et Classica. Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies XX], p.183-195.
- 2009 *A Surplus of Meaning. The Intent of Irregularity in Vedic Poetry*. Dissertation de l'université de Leiden.
<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/14036>.
- 2003 «The Mid-Word Cæsura in the R̥gveda: Degrees of Metrical Irregularity» [Paper presented at 12th World Sanskrit Conference, Helsinki, 14–19 July, 2003]=2009, p.139-200.
- 2018 «Das Demonstrativpronomen *ETÁD* im R̥gveda». In VAN BEEK 2018, p.107-122.

- 2019 «Minimal Phonetic Change: New Comments on ṚV 10.129». In *QAZZU warrai. Anatolian and Indo-European Studies in Honor of Kazuhiko Yoshida*. Éd. A.A. Catt, R.I. Kim, B. Vine. Ann Arbor/New York: Beech Stave Press, p.177-191.
- KÖHLER, Frank
 2018 «Mapping the Poet in the *Ṛgveda*». In BRERETON et PROFERES 2018, p.111-126.
- KÖHLER, Hans-Werbin
 1973 *Śrad-dhā- in der vedischen und altbuddistischen Literatur*. Wiesbaden: Steiner.
- KUBISCH, Philipp
 2012 *Paippalāda-Saṁhitā Kāṇḍa 20, Śukta 1–30. Kritische Edition, Übersetzung, Kommentar*. Dissertation de l'université de Bonn.
<http://hss.ulb.uni-bonn.de/2012/3064/3064.htm>
- KUIPER, Franciscus Bernardus Jacobus
 1960 «The Ancient Aryan Verbal Contest». *Indo-Iranian Journal* 4, p.217-281 [=1983, p.151-215].
 1970 «Cosmogony and Conception, a Query». *History of Religions* 10.2, p.91-138 [=1983, p.90-137].
 1972 «The Heavenly Bucket». In *India Maior: Congratulatory Volume presented to J. Gonda*. Éd. J. Ensink, p. Gaeffke. Leiden: Brill [=1983, p.138-150].
 1974 «*vī dayate* and *vidātha-*». *Indologica Taurinensia* 2 [1975], p.121-132.
 1979 *Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
 1983 *Ancient Indian Cosmogony. Essays Selected and Introduced by John Irwin*. Delhi: Vikas Publishing House.
- KULIKOV, Leonid
 2000 «The Vedic type *syāti* revisited». In *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*. Wiesbaden: Reichert, p.267-283.
 2006 «The Sanskrit *-yet-* Optative. A Formation Not Yet Recorded in Sanskrit Grammars». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 50, p.27-68.
 2012a «Vedic preverbs as markers of valency-changing derivations. Transitivity and objecthood in Indo-European (Evidence from Old Indo-Aryan)». *Studies in Language* 36.4, p.721-746.
 2012b *The Vedic -ya- presents. Passives and intransitivity in Old Indo-Aryan*. Amsterdam/New York: Rodopi [Leiden Studies in Indo-European 19].

KÜMMEL, Martin Joachim

- 1996 *Stativ und Passivaorist im Indoiranischen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- 2000a *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden: Reichert.
- 2000b «Der Aorist der Wurzel(n) *ar* im Indoiranischen». In *Indoarisch, Iranisch, und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*. Éd. B. Forssmann, R. Plath. Wiesbaden: Reichert, p.253-266.
- 2015 «Liste vedischer Verbstämme und -Formen». PDF mis en libre accès par l'auteur.
<https://www.academia.edu/1147267/VedischeVerbliste>.

LIMAYE, V.P.; DANDEKAR, R.N.; KASHIKAR, C.G.; Bhide, V.V.; BAHULKAR, S.S.

- 1982 *Keśava's Kauśikapaddhati on the Kauśikasūtra of the Atharvaveda*. Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth.

LELLI, Duccio

- 2015 *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda. Kāṇḍa 15. A New Edition with Translation and Commentary*. Dissertation de l'université de Leiden.
- 2018 «Paippalādasamhitā 19.20.15-17. Against Wrinkles». *Indo-Iranian Journal* 61.3, p.203-217.

LOPEZ, Carlos A.

- 2010 *Atharvaveda-Paippalāda, Kāndas Thirteen and Fourteen: Text, Translation, Commentary*. Columbia (Miss.): South Asia Books [Harvard Oriental Series, Opera Minora 6].
- 2012 «Atharva Veda». *Oxford Bibliographies Online*.
<https://doi.org/10.1093/obo/9780195399318-0008>

LUBIN, Timothy

- 2001 «*Vratá* Divine and Human in the Early Veda», *Journal of the American Oriental Society* 121.4, p.565-579.
- 2002 «The Virtuositic Exegesis of the Brahnavadin and the Rabbi». *Numen* 49.4, p.427-459.

LUBOTSKY, Alexander

- 1994 «RV. *ávidhat*». In *Früh-, Mittel-, Spätindogermanisch. Akten der IX. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 5. bis 9. Oktober 1992 in Zürich*. Éd. G. Dunkel, G. Meyer, S. Scarlata, C. Seidl. Wiesbaden: Reichert, p.201-206.

- 1995 «Vedic *samaha* ‘verily’». *Indo-Iranian Journal* 38, p.257-260.
- 1997 *A R̥gvedic Word Concordance*. 2 vol. New Haven: American Oriental Society.
- 2000 «The Vedic root *vr-* ‘to cover’ and its present». In *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*. Éd. B. Forssman, R. Plath. Wiesbaden: Reichert, p.315-325.
- 2001 «The Indo-Iranian substratum». In *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations. Papers presented at an international symposium held at the Tvärminne Research Station of the University of Helsinki 8-10 January 1999*. Éd. C. Carpelan, A. Parpola, p.Koskikallio. Helsinki [Mémoires de la Société Finno-ougrienne 242], p.301-317.
- 2002a *Atharvaveda-Paippalāda, Kānda Five: Text, Translation, Commentary*. Columbia (Miss.): South Asia Books [Harvard Oriental Series, Opera Minora 4].
- 2002b «The Indo-Iranian word for ‘shank, shin’». *Journal of the American Oriental Society* 122, p.318-324.
- 2004 «Vedic *p̥ṛdākusānu-*». *Indo-Iranian Journal* 47, p.1-6.
- 2007 «PS 8.15. Offense against a Brahmin». In GRIFFITHS et SCHMIEDCHEN 2007, p.23-33.
- 2008 «Vedic ‘ox’ and ‘sacrificial cake’». *Studies in Slavic and General Linguistics* 32 [Evidence and Counter-Evidence: Essays in honour of Frederik Kortlandt. Volume 1: Balto-Slavic and Indo-EuropeanLinguistics], p.351-360.
- 2013 «The Vedic Paradigm for ‘water’». In *Multi Nominis Grammaticus. Studies in Classical and Indo-European linguistics in honor of Alan J. Nussbaum on the occasion of his sixty-fifth birthday*. Éd. A.I. Cooper, J. Rau, M. Weiss. Ann Arbor/New York: Beech Stave Press.
- LÜDERS, Heinrich
- 1951 *Varuṇa. Band I: Varuṇa und die Wasser*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- MACDONELL, Arthur A.
- 1897 *Vedic Mythology*. Strassburg: Trübner [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III. Bd. 1. Heft A].
- 1910 *Vedic Grammar*. Strassburg: Trübner.
- MACDONELL, Arthur A.; KEITH, Arthur Berriedale
- 1912 *Vedic Index of Names and Subjects*. 2 vol. London: John Murray, published for the Government of India.

MALAMOUD, Charles

- 1989 *Cuire le monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: Éditions la Découverte.
- 1996 «Terminer le sacrifice». In BIARDEAU et MALAMOUD 1996, p.155-204.
- 2008 «Trente-trois dieux et encore «qui» ?». In *Lexiques de l'incertain*. Collection «Savoirs à l'oeuvre» dirigée par Spyros Théodorou. Marseille: Éditions Parenthèses, p.97-112.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1935 *Coral Gardens and their Magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand islands*. 2 vol. New York: American Book Co.

MALZAHN, Melanie

- 2014 «*Pūṣan-*, Pan, and Neuter Stems in *-us(-)». In *Munus amicitiae. Norbert Oettinger a collegis et amicis dicatum*. Éd. H.C. Melchert, E. Rieken, T. Steer. Ann Arbor/New York: Beech Stave Press, p.160-180.
- 2016 «Vedic *ásáni-*: Another Stone from Heaven?». In *Jared S. Klein on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Éd. A.M. Byrd, J. DeLisi, M. Wenthe. Ann Arbor/New York: Beech Stave Press.

MAUSS, Marcel

- 1906-1909 [Compte-rendu de CALAND 1900]. *L'Année sociologique* 11e Année (1906-1909), p.190-191.

MAYRHOFER, Manfred

- 1956-1980 *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen/A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. 4 vol. Heidelberg: Carl Winter.
- 1992-2001 *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 vol. Heidelberg: Carl Winter.

MCPHERSON, Hugh

- 1924 «The Oriya Alphabet». *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 10, p.168-170.

MEIER-BRÜGGER, Michael

- 1980 *Konjunktiv und Optativ im Rigveda: eine morphologische Studie*. Dissertation de l'université de Zurich.

MINARD, Armand

- 1949 *Trois Énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa I*. Paris: Les Belles Lettres [Annales de l'Université de Lyon. Lettres. 3e série, fascicule 17].

- 1956 *Trois Énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa II.* Paris: de Boccard.
- MODAK, B.R.
 1993 *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda. A Study with special reference to The Pariśiṣṭas.* New Delhi: Rashtriya Veda Vidya Pratishthan in association with Munshiram Manoharlal Publishers.
- MONIER-WILLIAMS, Sir Monier
 1899 *A Sanskrit-English Dictionary.* Oxford: Clarendon.
- MORGENROTH, Wolfgang (éd.)
 1986 *Sanskrit and World Culture, Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, 23.-30. Mai 1979.* Berlin: Akademie-Verlag.
- MYLIUS, Klaus
 1995 *Wörterbuch des altindischen Rituals.* Wichtrach: Institut für Indologie.
 1976 «Der *gosava*». *Archív Orientální* 44, p.43-53 [=2000, p.159-171].
 2000 *Das altindische Opfer: Ausgewählte Aufsätze und Rezensionen. Mit einem Nachtrag zum "Wörterbuch des altindischen Rituals."* Wichtrach: Institut für Indologie.
- NARTEN, Johanna
 1959 «Formüberschneidungen bei ved. *vṛśc, vṛj, vṛh (bṛh)*». *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 14 [Geburtstagsgabe f. W. Wissmann, Band II], p.39-52 [=1995, p.1-10].
 1964 *Die sigmatische Aoriste im Veda.* Wiesbaden: Harrassowitz.
 1972 «*jágat-* im Ṛgveda». In *India Maior: Congratulatory Volume Presented to J. Gonda.* Éd. J. Ensink, p.Gaeffke. Leiden: Brill, p.161-6 [=1995, p.190-195].
 1980 «Ved. *āmáyati* und *āmayāvín-*». In *Veda-Vyākaraṇa-Vyākhyāna: Festschrift Paul Thieme zum 90. Geburtstag am 18. März 1995 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen.* Éd. H.-p.Schmidt, A. Wezler. Reinbek: Inge Wezler Verlag für Orientalische Fachpublikation, p.153-166 [=1995, p.220-232].
 1986 «Griechisch *ὄξυς* und das vedische Verb *akṣ*». In *o-o-pe-ro-si, Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag.* Éd. A. Etter. Berlin/Boston: De Gruyter, p.204-214 [=1995, p.305-316].
 1995 *Kleine Schriften I.* Éd. Marcos Albino, Matthias Fritz. Wiesbaden: Ludwig Reichert.
- VON NEGELEIN, Julius
 1898 *Zur Sprachgeschichte des Veda. Das Verbalsystem des Atharva-veda.* Berlin: Mayer und Müller.

VAN NOOTEN, Barend A.; HOLLAND, Gary B.

- 1994 *Rig Veda: a Metrically Restored Text*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

OBERLIES, Thomas

- 2012 *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

OERTEL, Hamns

- 1894 *The Jāiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa: Text, Translation, and Notes*. *Journal of the American Oriental Society* 16, 79-260.

OLDENBERG, Hermann

- 1886 *The Grihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Part I. Śāṅkhāyana Grihya-Sūtra, Āśvlāyana Grihya-Sūtra, Pāraskara Grihya-Sūtra, Khādira Grihya-Sūtra*. Oxford: Clarendon Press.
- 1909-1912 *Rgveda: textkritische und exegetische Noten*. 2 vol. [I: *Erstes bis sechstes Buch*. II: *Siebentes bis zehntes Buch*]. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- 1916 «Zur Geschichte des Wortes *brāhman-*». *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1916, p. 715-744.
- 1917 *Die Religion des Veda*. Stuttgart/Berlin: J.G. Cotta'sche Buchhandlung [1e édition 1894].
- 1919 *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

OLIVELLE, J. Patrick

- 1998 *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press.

PANDIT, Shankar Pandurang

- 1894-1898 *Atharvaveda Samhita. With the Commentary of Sayanacharya*. 4 vol. Bombay [Réimpression Varanasi 1989: Krishnadas Academy — Krishnadas Sanskrit Series 109].

PARPOLA, Asko

- 1981 «On the Primary Meaning and Etymology of the Sacred Syllable *ōm*». In *Proceedings of the Nordic South Asia Conference held in Helsinki June 10-12, 1980*. Éd. A. Parpola. Helsinki: The Finnish Oriental Society [Studia Orientalia 50].
- 2015 *The roots of Hinduism*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- 2016 «Śrauta Rites». *Oxford Bibliographies Online*.
<https://doi.org/10.1093/OBO/9780195399318-0167>

PATTON, Laurie L. (éd.)

- 1994 *Authority, Anxiety, and Canon. Essays in Vedic Interpretation.* Albany: State University of New York Press.

PATYAL, Hukam Chand

- 1969 *Gopatha Brāhmaṇa. English Translation with Notes and Introduction.* Dissertation de l'université de Poona.

PHADAKE, V.S.R.R. Bābāśāstrī

- 1897-1898 *Taittirīyāraṇyakam.* 2 vol. Poona: Ānandāśrama.

PINAULT, Georges-Jean

- 1997 *Bibliographie des travaux de Louis Renou.* Supplément au Bulletin d'Études Indiennes 13-14 (1995-6). Paris: Association française pour les études indiennes.
- 2000 «Un nouvel exemple de *śleṣa* dans la Ṛk-Saṃhitā». *Indologica Taurinensia* 26 [paru en 2003], p.143-159.
- 2004 «Sur l'étymologie de skr. *osadhi* "plante médicinale"». In *Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs en Inde. Mélanges offerts à Arion Roşu par ses collègues et amis à l'occasion de son 80e anniversaire.* Éd. E. Ciurtin. Bucarest/Paris: numéro spécial de *Studia Asiatica* IV-V, p.133-157.
- 2005 «Contacts religieux et culturels des Indo-Iraniens avec la civilisation de l'Oxus». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 149^e année, n°1, p.213-257.
- 2006 «Compétition poétique et poétique de la compétition». In PINAULT et PETIT 2006, p.367-411.
- 2008 «Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European Languages». In BAUTZE-PICRON 2008, p.225-259.
- 2010 «Pudenda vedica». In *Anantam Śāstram. Indological and Linguistic Studies in Honour of Bertil Tikkanen.* Éd. K. Karttunen. Jyväskylä: Finnish Oriental Society [Studia Orientalia 108].
- 2012a «Aspects of Vedic Semantics and Etymology: *vedhās-* and *védi-*». In *Indic across the millennia: from the Rigveda to modern Indo-Aryan. 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, Japan, September 1st-5th, 2009, proceedings of the Linguistic Section.* Éd. J.S. Klein, K. Yoshida. Bremen: Hemen, p.113-134.
- 2012b «Sur l'hymne védique dialogué de Yama et Yamī (RV X.10)». In *Yama/Yima: variations indo-iraniennes sur la geste mythique.* Éd. S. Azarnouche, C. Redard. Paris: Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, p.139-178.
- 2013 «Une nouvelle traduction du Ṛgveda» [compte-rendu de J-B]. *Bulletin d'Études Indiennes* 31, p.307-322.

- 2014 «Lexique et structure de la prière dans les langues indo-européennes». In *La Prière dans les langues indo-européennes. Linguistique et religion*. Éd. Ch. Guittard, M. Mazoyer. Paris: L'Harmattan, p.215-237.
- 2016 «On Bṛhaspati's name». In HOUBEN *et al.* 2016, p.993-1007 [=2019, p.409-426.].
- 2017 «Genesis of the PIE gerundival suffix *-etó-». In *Verbal Adjectives and Participles in Indo-European Languages Adjectifs verbaux et participes dans les langues indo-européennes. Proceedings of the conference of the Society for Indo-European Studies (Indogermanische Gesellschaft), Paris, 24th to 26th September 2014*. Éd. C. Le Feuvre, D. Petit, G.-J. PINAULT. Bremen: Hempen, p.343-375.
- 2018 «New Look at Vedic *sám*». In VAN BEEK 2018, p.284-297.
- 2019 *Védica*. Paris: Les cents chemins.
- 2020 «On the Terminology of the Vedic Ritual». *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 72.2 (2018/19), p.183-209.
- PINAULT, Georges-Jean; MOREAU, Ronan
 2012 *Index Verborum des Études védiques et pāṇinéennes de Louis Renou. Bulletin d'Études Indiennes* 30.
- PINAULT, Georges-Jean; PETIT, Daniel
 2006 *La langue poétique indo-européenne: actes du colloque de travail de la Société des études indo-européennes (Indogermanische Gesellschaft, Society for Indo-European studies)*. Paris, 22-24 octobre 2003. Paris/Louvain: Peeters.
- PISCHEL, Richard; GELDNER, Karl Friedrich
 1889, 1897, 1901 *Vedische Studien*. 3 vol. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- PONTILLO, Tiziana; Bignami, Cristina; Dore, Moreno; Mucciarelli, Elena (éd.)
 2015 *The Volatile World of Sovereignty. The Vr̥t̥ya Problem and Kingship in South Asia*. New Delhi: D.K. Printworld.
- PONTILLO, Tiziana; Dore, Moreno; Hock, Hans Henrich (éd.)
 2016 *Vr̥t̥ya Culture in Vedic Sources. Selected Papers from the Panel on "Vr̥t̥ya culture in Vedic sources" at the 16th World Vedic Conference (28 June-2 July 2015), Bangkok, Thailand*. New Delhi: D.K. Printworld.
- PROFERES, Theodore
 2003a «Kuru Kings, Tura Kāvaṣeya, and the -tvāya gerund». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 66.2, p.210-219.

- 2003b «Remarks on the Transition from R̥gvedic Composition to Śrauta Compilation». *Indo-Iranian Journal* 46.1, p.1-21.
- 2003c «Poetics and Pragmatics in the Vedic Liturgy for the Installation of the Sacrificial Post». *Journal of the American Oriental Society* 123.2, p.317-350.
- 2007 *Vedic Ideals of Sovereignty and the Poetics of Power*. New Haven (Conn.): American Oriental Society.
- RAGHU VIRA
 1936-1942 *Atharvaveda of the Paippalādas*. 3 vol. Lahore: International Academy of Indian Culture.
- RAGHU VIRA; LOKESH CHANDRA
 1954 *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda*. Nagpur: International Academy of Indian Culture.
- RANADE, H.G.
 2006 *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*. New Delhi: Indira Gandhi National Center for the Arts — Aryan Books International.
- RAU, Jeremy
 1998 «PIE **uóidu-*/**uédidu-* and its Derivatives». *Die Sprache* 40.2, p.133-160.
- RAU, Wilhelm
 1957 *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*. Wiesbaden: Harrassowitz.
 1981 «Vedisch *tejanī-* f. und *tedanī-* f./*tedani-* f.». *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 41, p.169-178.
- RENOU, Louis
 1925 *La valeur du parfait dans les hymnes védiques*. Paris: Honoré Champion.
 1931 *Bibliographie védique*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
 1939 «La maison védique». *Journal Asiatique* 231, p.481-504 [=1997 II, p.819-842].
 1940 «L'acception première du mot sanskrit *yóni-*». *Bulletin de la société de linguistique de Paris* 41, p.18-24.
 1942 *Terminologie grammaticale du sanskrit*. 3 fascicules. Paris: Honoré Champion (réédition en un volume 1957).
 1946 «“Connexion” en védique, “cause” en bouddhique». In *Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume*. Madras: Adyar Library, p.55-60.
 1947 *Les écoles védiques et la formation du Veda*. Paris, p.1-225 [Cahiers de la Société asiatique 9].

- 1949 «Sur la notion de Brahmán». *Journal Asiatique* 237, p.7-46.
- 1952 *Grammaire de la langue védique*. Lyon/Paris: I.A.C.
- 1954 *Vocabulaire du rituel védique*. Paris: Klincksieck.
- 1955 «Védique Nírṛti». *Indian Linguistics* 16 [S.K. Chatterjee Commemoration Volume], p.11-15 [=1978, p.127-132].
- 1955-1969 *Études védiques et pāṇinéennes*. 17 vol. (I-XVII). Paris: Éditions de Boccard [Publications de l'institut de civilisation indienne, fascicules 1, 2, 4, 6, 9, 10, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 26, 27, 30].
- 1956 *Hymnes spéculatifs du Véda*. Paris: Gallimard.
- 1957a «Faits de langue propres au Paippalāda-Atharvaveda». *EVP* 3, p.105-119.
- 1957b «Linguistic remarks on the Paippalāda version of the Atharvaveda». In *Prof. S.K. Belwalkar Felicitation Volume*. Delhi/Banaras/Patna: Motilal Banarasi Dass, p.63-154.
- 1957c «List of remarkable words from the Kaśmirian (Paippalāda) version of the Atharva Veda (according to L.C. Barret's edition)». *Vāk* 5, p.74-108.
- 1957d «Les divisions dans les textes sanskrits», *Indo-Iranian Journal* 1.1, p.1-32 [=Choix d'études indiennes, t. II, p.487-518].
- 1960a «Védique pūrīṣa». *Indo-Iranian Journal* 4, p.104-110.
- 1960b «Varuṇa dans l'Atharvaveda». In *Festgabe für Herman Lommel zur Vollendung des 75. Lebensjahres*. Éd. B. Schlerath. Wiesbaden: Harrassowitz, p.122-128.
- 1964 «Notes sur la version «paippalāda» de l'Atharvaveda (première série)». *Journal Asiatique* 252, p.421-450.
- 1965 «Notes sur la version «paippalāda» de l'Atharvaveda (deuxième série)». *Journal Asiatique* 253, p.15-42.
- 1966 *La grammaire de Pāṇini. Texte sanskrit, traduction française, avec extraits des commentaires*. 2 vol. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- 1978 *L'Inde fondamentale: études d'indianisme*. Éd. C. Malamoud. Paris: Hermann.
- 1997 *Choix d'études indiennes. Réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault*. 2 vol. Paris: École française d'Extrême-Orient.

RIX, Helmut

- 2001 *Lexikon der Indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen. Unter der Leitung von Helmut Rix und der Mitarbeit vieler anderer bearbeitet von Martin Kümmel, Thomas Zehnder, Reiner Lipp und Brigitte Schirmer. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix.* Wiesbaden: Reichert.

ROSIER-CATACH, Irène

- 2004 *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré.* Paris: Éditions du Seuil [Collection «Des travaux»].
- 2014 «Le pouvoir des mots au Moyen Âge: diversité des pratiques et des analyses» et «Conclusions. Regards croisés sur le pouvoir des mots au Moyen Âge». In BÉRIOU *et al.* 2014, p.9-16 et 511-585.

ROTH, Rudolf; WHITNEY, William Dwight

- 1856 *Atharva Veda Sanhita.* Berlin: Dümmler.
- 1924 *Atharva Veda Sanhita. Dritte, unveränderte Auflage (nach der von Max Lindenau besorgten zweiten Auflage).* Bonn: Dümmler [2e édition 1966].

SABBATANI, Sergio; FIORINO, Sirio

- 2017 «The treatment of wounds during World War I». *Le Infezioni in Medicina* 2, p.184-192.

SADOVSKI, Velizar

- 2012 «Ritual Spells and Practical Magic for Benediction and Malediction: from India to Greece, Rome, and Beyond (Speech and Performance in Veda and Avesta, I.)». In *Iranistische und indogermanistische Beiträge in Memoriam Jochem Schindler (1944-1994)*. Éd. V. Sadovski, D. Stifter. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p.331-350.

SALOMONS, Henriette Johanna Wilhelmina

- 1913 *Het Hindoesche Huisritueel volgens de School van Bhāradvāja.* Leiden: Brill.

SANDERSON, Alexis

- 2004 «Religion and the State: Śaiva Officials in the Territory of the King's Brahmanical Chaplain». *Indo-Iranian Journal* 47.3/4, p.229-300.
- 2007 «Atharvavedins in Tantric Territory: The *Āṅgirasakalpa* Texts of the Oriya Paippalādins and their Connection with the Trika and the Kālikula. With critical editions of the *Parāṅgavidhī*, the *Parāmantravidhī*, and the **Bhadrakālīmantravidhiprakaraṇa*». In GRIFFITHS et SCHMIEDCHEN 2007, p.195-312.

- 2009 «The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period». In *Genesis and Development of Tantrism*. Éd. S. Einoo. University of Tokyo, p.41-348 [Institute of Oriental Culture Special Series 23].
- SCARLATA, Salvatore
 1999 *Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda*. Wiesbaden: Reichert.
- SCHAEFER, Christiane
 1994 *Das Intensivum im Vedischen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- SCHEFTELOWITZ, Isidor
 1906 *Die Apokryphen des Ṛgveda*. Breslau: M. und H. Marcus.
- SCHINDLER, Jochem
 1972 *Das Wurzelnomen im Arischen und Griechischen. Dissertation de l'université de Würzburg*.
- SCHLERATH, Bernfried
 1960 *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur Indogermanischen Kulturgeschichte*. Wiesbaden: Steiner.
- SCHMIDT, Hanns-Peter
 1958 *Vedisch 'vratá' und awestisch 'urvāta'*. Hamburg: De Gruyter.
 1968 *Bṛhaspati und Indra: Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz.
 1973 «Vedic páthas-». *Indo-Iranian Journal* 15, p. 1-39.
- SCHMIEDCHEN, Annette
 2007 «Epigraphical Evidence for the History of Atharvavedic Brahmins». In GRIFFITHS et SCHMIEDCHEN 2007, p. 355-384.
- VON SCHROEDER, Leopold
 1881-1886 *Mâitrâyaṇî Samhitâ. Die Samhitâ der Mâitrâyaṇîya-Çâkhâ*. 4 vol. Leipzig: Brockhaus/Harrassowitz.
 1900-1910 *Kâthakam. Die Samhitâ der Kaṭha-Çâkhâ*. 3 vols. Leipzig: Brockhaus/Harrassowitz.
- SEARLE, John
 1979 *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEHGAL, S.R.
 1960 *Śāṅkhāyana Gṛhya Sūtram (Belonging to the Ṛgveda)*. Delhi: Sri Satguru Publications [2e édition révisée 1987].

SEN, Chitrabhanu

- 1978 *A dictionary of the Vedic rituals. Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras*. New Delhi: Concept Publishing Company [Réimpression 2002].

SELVA, Umberto

- 2019a *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda. A New Critical Edition of the Three 'New' Anuvākas of Kāṇḍa 17 with English Translation and Commentary*. Dissertation de l'université de Leiden.
- 2019b «The Study of the Paippalāda Recension of the Atharvaveda: The state of the art». *Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies* 23 [Special Issue], p.199-234.

SEVERI, Carlo

- 2009 «La parole prêtée ou comment parlent les images». In *Paroles en actes — Anthropologie et Pragmatique*. Éd. J. Bonhomme, C. Severi. *Cahiers d'anthropologie sociale* 5, p.11-41.

SHAMA SASTRI, R.

- 1920 *The Bodhāyana Gṛihyasutra*. Mysore [Panini Vaidika Granthmala 111].

SHENDE, N.J.

- 1950 «Aṅgiras in the Vedic Literature». *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 31.1/4, p.108-131.
- 1952 *The Religion and Philosophy of the Atharvaveda*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

SHEREEN, R.; Oskouian, R.J.; Loukas, M.; Tubbs, R.S.

- 2018 «Treatment of Arrow Wounds: A Review». *Cureus* 10.4, e2473.
<https://doi.org/10.7759/cureus.2473>.

SLAJE, Walter

- 1993 *Śāradā. Deskriptiv-synchrone Schriftkunde zur Bearbeitung kaschmirischer Sanskrit-Manuskripte. Auf der Grundlage von Kuśālas Ghaṭakharpara-Gūḍhadīpikā und unter graphischer Mitwirkung von Eva Slaje*. Reinbek: Dr. Inge Welzer. Verlag für Orientalistischer Fachpublikationen.
- 1995 «Ṛtú-, řtv(i)ya-, ārtavá-. Weibliche "Fertilität" im Denken vedischer Inder». *Journal of the European Āyurvedic Society* 4, p.109-148.
- 2007 «Three Bhaṭṭas, Two Sultāns, and the Kashmirian Atharvaveda». In GRIFFITHS et SCHMIEDCHEN 2007, p.329-353».
- 2010 «Sāyaṇa oder Mādhava? Verfasserschaft und Reihenfolge der Samhitā-Kommentare aus Vijayanagara». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 160, p.383-414.

- 2018 «A Glimpse into the Happy Valley's Unhappy Past: Violence and Brahmin Warfare in Pre-Mughal Kashmir». Conférence à l'Université de Harvard (Department of South Asian Studies) du 26-3-2018. PDF de la GRETEL e-library (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen).
<http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gr.elib.ht>

SMITH, Brian K.

- 1992 «Canonical Authority and Social Classification: Veda and *Varṇa* in Ancient Indian Texts». *History of Religions* 32.2, p.103-125.
 1996 «Ritual Perfection and Ritual Sabotage in the Veda». *History of Religions*, 35.4, p.285-306.

SONNIER, Danielle; DONNÉ, Boris (trad.)

- 2000 *Giordano Bruno. De la magie.* ; traduit du latin, annoté et suivi de "La philosophie dans le miroir" de D. SONNIER et B. DONNÉ. Paris: Allia [Petite collection].

SPARREBOOM, Marcus

- 1985 *Chariots in the Veda.* Leiden: Brill.

SPIERS, Carmen Sylvia

- [À paraître (1)] «La malédiction de l'observateur (*upadraṣṭár-*) dans l'Atharvaveda». Volume édité.
 [À paraître (2)] «Sur un rôle inconnu de Soma: un dieu de l'amour dans l'Atharvaveda». *Bulletin d'Études Indiennes.*

STENZLER, Adolf Friedrich

- 1864-1865 *Indische Hausregeln (I). Âçvalâyana. Erstes Heft: Text. Zweites Heft: Uebersetzung.* Leipzig: Brockhaus.
 1876-1878 *Indische Hausregeln (II). Pâraskara. Erstes Heft: Text. Zweites Heft: Uebersetzung.* Leipzig: Brockhaus.

STRUNK, Klaus

- 1983 «Typische Merkmale von Fragesätzen und die altindische ‚Pluti‘». München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; Philosophisch-historische Klasse, Heft 8].

STÜBER, Karin

- 2000 «Zu Bedeutung und Etymologie von altindisch *sáras-*, iranisch **harah-* und griechisch ἔλος». *Historische Sprachforschung* 113, p.132-142.

STUHRMANN, Rainer

- 1982 *Der Traum in der altindischen Literatur im Vergleich mit altiranischen, hethitischen und griechischen Vorstellungen*. Dissertation de l'université Eberhard-Karls à Tübingen.

SUMANT, Shilpa

- 2016 «Karmasamuccaya: A Paippalādin Corpus of Domestic Rituals». In HOUBEN *et al.* 2016, p.883-903.

SURYA KANTA

- 1939 *Atharva-Prātiśākhya. Edited for the first time together with an Introduction, English translation, notes and indices*. Lahore: Meharchand Lachhmandas.

SYED, Renate

- 1990 *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst*. 2 vol. Dissertation de l'université de München.

TAMBIAH, Stanley J.

- 1968 «The Magical Power of Words». *Man* 3.2, p.175-208.
 1973 «Form and meaning of magical acts: A point of view». In *Modes of thought: Essays on thinking in Western and non-Western societies*. Éd. R. Horton, R. Finnegan. London: Faber and Faber [Réimpression *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7.3, p.451-473.

THIEME, Paul

- 1939 «Drei altindische Wurzeln mit Tiefstufe *m̄r̄*». *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 66, p.232-237 [=1971, p.1-6].
 1949 *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*. Halle/Saale: Max Niemeyer [Hallische Monographien 7].
 1952 «Brāhman». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p.91-129.
 1971 *Kleine Schriften I*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
 1972 «Sprachmalerei». *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 86.1,p.64-81.

THOMAS, Clayton L.

- 1997 *Taber's Cyclopedic Medical Dictionary*. 18th Edition. Philadelphia: F.A. Davis Company.

THOMPSON, George

- 1996 [Compte-rendu de ELIZARENKOVA 1995]. *Indo-Iranian Journal* 39.4, p.378-383.
 1997 «The Brahmodya and Vedic Discourse». *Journal of the American Oriental Society* 117.1, p.13-37.

- 1998 «On Truth-Acts in Vedic». *Indo-Iranian Journal* 41, p.125-153.
- THWAITES, C.L.; LOAN, H.T.
 2015 «Eradication of tetanus». *British Medical Bulletin* 116, p.69-77.
- TICHY, Eva
 1993 «Kollektiva, Genus femininum und relative Chronologie im Indogermanischen». *Historische Sprachforschung* 106.1, p.1-19.
 1995 *Die Nomina Agentis auf -tar- im Vedischen*. Heidelberg: Winter.
 2006 *Der Konjunktiv und seine Nachbarkategorien: studien zum indogermanischen Verbum, ausgehend von der älteren vedischen Prosa*. Bremen: Hempen.
- TUCKER, Elizabeth
 2002 «When Old Is Not Old...: RV *jarádaṣṭi-*, *jaradvīṣam*, and the Vulture *Jaradgava*». *Journal of the American Oriental Society* 122.2, p.419-427 [Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday].
- TSUCHIYAMA, Yasuhiro
 2002 «On the meaning of the word *rāṣṭrá-*: PS 10.4». In GRIFFITHS et SCHMIEDCHEN 2007, p.71-80.
- VASSILKOV, Yaroslav
 2015 «Animal Symbolism of Warrior Brotherhoods in Indian Epic, History and Culture». In PONTILLO *et al.* 2015, p.231-253.
- VÉRONÈSE, Julien
 2014 «La parole efficace dans la magie rituelle médiévale (XII^e-XV^esiècle)». In BÉRIOU *et al.* 2014, p.409-433.
- VIDYARATNA, Rāmanārāyaṇa
 1864-1874 *The Śrauta Sūtra of Āśvalāyana with the commentary of Gārgya Nārāyaṇa*. Calcutta: The Asiatic Society.
- VINE, Brent
 1977 «On the heptasyllabic verses of the Rig-Veda». *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 91.2, p.246-255 [première publication dans *Indo-European Studies* 3, Harvard University. Department of Linguistics, 1977, p.621-640].
- VISHVA BANDHU
 1963 *Rgveda with The Padapāṭha and the available portions of the Bhāṣya-s by Skandasvāmin and Udgītha, the Vyākhyā by Veṅkaṭamādhava and Mudgala's Vṛtti based on Sāyaṇa-bhāṣya. Part II (Maṇḍala I, Sūkta-s 81-191)*. . Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute.

- 1973-1992 *Vaidika-padānukrama-koṣaḥ. A Vedic Word-Concordance.* 5 parties, 16 vol. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute.
- VOEGELI, François
 2005 «À la recherche du Śamitr̥». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 92, p.9-38.
- WACKERNAGEL, Jacob; DEBRUNNER, Albert
 1896-1954 *Altindische Grammatik.* I (1896): *Lautlehre.* [J.W.; *Nachträge* (1957) A.D.]. II, 1 (1905): *Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition.* [J.W.; *Nachträge* (1957) A.D.]. II, 2 (1954): *Die Nominalsuffixe* [A.D.]. III (1930): *Nominalflexion - Zahlwort - Pronomen.* [J.W. et A.D.]. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- WATKINS, Calvert
 1995 *How to Kill a Dragon: aspects of Indo-European poetics.* New York: Oxford University Press.
- WEBER, Albrecht
 1852 *The Vājasaneyi-Samhitā in the Mādhyandina and the Kānva Çākha with the Commentary of Mahādhara.* Berlin/London: Dümmler/Williams and Norgate.
 1855a *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā.* Berlin/London: Dümmler/Williams and Norgate.
 1855b «Einiges über das Kāṭhakam». *Indische Studien* 3, p.451-479.
 1858 «Zwei Vedische texte über Omina und Portenta». *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1858, p.320-413.
 1859 *The Çrautasūtra of Kātyāyana with Extracts from the Commentaries of Karka and Yājñikadeva.* Berlin/London: Dümmler/Williams and Norgate.
 1871-1872 *Die Taittirīya-Samhitā.* 2 vol. *Indische Studien* 11 (1871); 12 (1872).
 1884 «Drittes Buch der Atharva-Samhitā». *Indische Studien* 18, p.177-314.
- WERBA, Chlodwig H.
 1997 *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae.* Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- WHITAKER, Jarrod
 2004 «Ritual Power, Social Prestige, and Amulets (*maṇi*) in the *Atharvaveda*». In GRIFFITHS et HOUBEN 2004, p.565-580.

WHITNEY, William Dwight

- 1862 «The Atharva-Veda Prâtiçâkhya or Çâunakîyâ Caturâdhyâyikâ». *Journal of the American Oriental Society* 7, p.333-616.
- 1881 «Index Verborum to the Published Text of the Atharva-Veda». *Journal of the American Oriental Society* 12, p.1-383.
- 1885 *The Roots, Verb Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- 1896 *A Sanskrit Grammar. Including both the Classical Language, and the Older Dialects, of Veda and Brahmana*. Boston: Ginn and Co.
- 1905 *Atharva-Veda Samhitâ. With a Critical and Exegetical Commentary. Revised and edited by Charles Rockwell LANMAN*. 2 vol. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

WINTERNITZ, Moriz

- 1887 *Âpastambîya Grihyasûtra. With extracts from the commentaries of Haradatta and Sudarśanârya*. Vienna: Hölder.
- 1897 *The Mantrapâṭha or the Prayer Book of the Âpastambins*. Oxford: Clarendon.

WITZEL, Michael

- 1973-1976 «On the Reconstruction of the Authentic Paippalâda-Samhitâ. Part I». *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha* 29 (1973), p.463-488; «Part II» *JGJKSV* 32 (1976), p.137-168.
- 1979 «On Magical thought in the Veda. Inaugural lecture, Leiden University». PDF mis en libre accès par l'auteur.
<http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel>
- 1985a «Die Atharvaveda-Tradition und die Paippalâda-Samhitâ». *Zeitschrift der deutschen morgenländische Gesellschaft, Supplementband VI*, p.256-271 [XXII. Deutscher Orientalistentag, Tübingen, 1983].
- 1985b «Die mündliche Tradition der Paippalâdins von Orissa». *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 44, p.259-287 [Festgabe für Karl Hoffmann, Teil I].
- 1994 «Kashmiri Manuscripts and Pronunciation». In *A Study of the Nilamata. Aspects of Hinduism in Kashmir*. Éd. Y. Ikari. Kyoto: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, p.1-53.
- 1995a «Early Indian history: Linguistic and textual parameters». In *ERDOSY 1995*, p.85-125.
- 1995b «R̥gvedic history: poets, chieftains and polities». In *ERDOSY 1995*, p.307-352.
- 1995c «Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State». *Electronic Journal of Vedic Studies* 4, p.1-26.

- 1996 «Looking for the Heavenly Casket». *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, p.531-544 [Veda-Vyākaraṇa-Vyākhyāna: Festschrift Paul Thieme zum 90. Geburtstag am 18. März 1995].
- 1997a «The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu». In *Inside the Texts. Beyond the Texts. New approaches to the study of the Vedas. Proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University, June 1989*. Éd. M. Witzel. Cambridge (Mass.), p.257-345 [Harvard Oriental Society, Opera Minora vol. 2].
- 1997b «Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State». In *Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien. The State, the Law, and Administration in Classical India*. Éd. B. Kölver, E. Müller-Luckner. München: Oldenburg, p.27-52.
- 2003 *Das Alte Indien*. München: C.H. Beck.
- 2004 «The Ṛgvedic Religious System and its Central Asian and Hindukush Antecedents». In GRIFFITHS et HOUBEN 2004, p.581-636.
- 2016 «On the Current Situation of Vedic Śākhās». In HOUBEN *et al.* 2016, p.1-94.
- WITZEL, Michael; GOTŌ, Toshifumi
- 2007 *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel und Toshifumi Gotō, unter Mitarbeit von Eijirō Dōyama und Mislav Ježić*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- 2013 *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Dritter bis fünfter Liederkreis aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel (Buch 3), Toshifumi Goto (Buch 4), Salvatore Scarlata (Buch 5)*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- WUJASTYK, Dominik
- 2003 *The Roots of Ayurveda: Selections from Sanskrit Medical Writings*. Penguin Classics.
- ZEHNDER, Thomas
- 1993 *Vedische Studien: Textkritische und Sprachhistorische Untersuchungen zur Paippalāda-Saṃhitā. Kāṇḍa 1*. «Lizentiatsarbeit» non publiée de l'université de Zürich.
- 1999 *Atharvaveda-Paippalāda, Buch 2. Text, Übersetzung, Kommentar*. Idstein: Schulz-Kirchner Verlag.
- ZEHNDER, Thomas; Leach, Robert; Hellwig, Oliver; Malinar, Angelika; Widmer, Paul (éd.)
- 2020 *Paippalāda Recension of the Atharvaveda. Online Edition (beta)*. <http://www.atharvaveda-online.uzh.ch>

ZIMMER, Heinrich

- 1879 *Altindisches Leben. Die Cultur der Vedischen Arier nach den Samhitā dargestellt.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

ZWOLANEK, Renée

- 1970 *'Vāyav índraś ca': Studien zu Anrufungsformen im Vedischen, Avestischen und Griechischen.* München: R. Kitzinger.

ZYSK, Kenneth G.

- 1985 *Religious healing in the Veda, with translation and annotation of medical hymns from the Ṛgveda and the Atharvaveda and renderings from the corresponding ritual texts.* Philadelphia: The American Philosophical Society [= *Medecine in the Veda: Religious Healing in the Veda.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1996].

Table des matières

Remerciements	2
Avant-propos	5
I. Magie, violence, marginalité	9
I.1. Qu'entend-on par « magie » ?	10
I.2. La magie avant l'Atharvaveda	22
I.3. Les noms de l'Atharvaveda	39
I.4. « Bienfaisant » ou « terrible » : une distinction limitée	46
I.5. Aṅgiras en tant qu'Atharvan	55
I.6. Les Aṅgiras, innovateurs à la pointe et aux marges	62
I.7. Le statut canonique distinct et secondaire de l'Atharvaveda	64
I.8. Conclusion, avec des remarques comparatives	69
II. Poésie, rituel, rhétorique	73
II.1. La formule efficace: poétique et véridique	73
II.2. La vérité, la réalité et l'énigme	80
II.3. Les limites de l'utilité de la notion de performativité	83
II.4. Analyse de la structure des hymnes	96
II.5. La ruse poétique et rhétorique	111
II.6. Conclusion	125
III. Le livre 3 de la Paippalādasamhitā	127
III.1. Caractéristiques du livre 3 de la Paippalādasamhitā	127
III.2. L'édition critique du livre 3	128
III.3. Signes éditoriaux	138
III.4. Métrique	138
III.5. Introduction, traduction et commentaire	140
IV. Édition, traduction et commentaire du livre 3 de la Paippalādasamhitā	142
1. Pour l'élection d'un roi	143
2. Contre la maladie <i>kṣetriya</i>	159
3. Contre les ennemis, avec le figuier	170
4. Aux eaux de consécration	182
5. Pour confondre les pensées de l'armée ennemie	193
6. Pour repousser l'armée ennemie	203
7. Contre les infections <i>viṣkandha</i> et <i>kābava</i>	210
8. Au sommeil	225
9. Litanie contre le venin du serpent	237
10. Pour gagner la faveur d'Agni-Rudra	243
11. Litanie aux défenseurs des directions	251
12. À Agni, pour l'apaiser	259
13. Pour le roi, avec l'amulette Parṇa	270

14. Pour la conception d'un fils	281
15. Contre le poison, avec des mottes de terre	288
16. Contre le serpent, avec Paidva	295
17. Pour guérir des blessures de combat	302
18. Pour conférer la splendeur royale	313
19. Pour «aiguiser» la puissance martiale	321
20. Pour une nouvelle maison	327
21. À Indra, pour la suprématie du roi	336
22. À l'herbe qui a mille yeux	348
23. Pour la concorde	360
24. Litanie aux serpents pour tuer l'ennemi	369
25. L'observance du bœuf de trait	374
26. En rentrant à la maison	399
27. Pour l'invincibilité	410
28. Charme d'amour, avec Soma et Madhugha	420
29. Pour dominer l'amant, avec une herbe	435
30. Pour rejeter le mauvais sommeil sur l'ennemi	444
31. Pour faire tomber la pluie	469
32. Pour un sacrifice sanglant	475
33. À Agni souverain, en allumant le feu	486
34. À Agni, pour la richesse d'un roi	496
35. À Indra, pour la sécurité	508
36. Pour gagner Indra comme allié	518
37. Charme d'amour pour obséder un homme	528
38. Le bouc aux cinq plats de riz	547
39. À Agni, après une fausse couche	571
40. Contre le désir interdit	581
Abréviations	596
Bibliographie	598

RÉSUMÉ

Cette thèse allie une étude de l'Atharvaveda, une tradition rituelle de l'Inde ancienne, à l'édition avec traduction et commentaire d'un livre d'hymnes appartenant à sa liturgie. L'auteur défend l'association de l'Atharvaveda avec la « magie », définie selon des critères structuraux plutôt que descriptifs, au moyen d'une étude historique de l'évolution au cours de l'époque védique (1500 à 500 avant notre ère) du rôle de l'Atharvaveda au sein de la communauté des prêtres-poètes brahmanes d'où elle émane, dans une position marginale par rapport aux trois Veda majeurs. Le rôle rituel des hymnes est ensuite étudié : l'analyse du discours finalement idéologique du poète védique sur le pouvoir de la parole, ainsi que du contexte concret des rites empreint des rivalités virulentes entre prêtres, suggère que l'application de la théorie austinienne de la performativité, souvent évoquée dans le domaine, n'est pas adaptée à l'interprétation rituelle des hymnes. L'auteur soutient que ceux-ci sont mieux compris sous un angle rhétorique en tant que véhicule d'un discours persuasif. Cette approche permet de rendre compte de la raison de la complexité poétique que peuvent atteindre ces hymnes. La seconde partie de ce travail comporte une édition critique des quarante hymnes du livre 3 du recueil atharvanique du nom de Paippalādasamhitā, accompagnée d'une première traduction en français et en anglais, ainsi que d'un commentaire détaillé pour chaque hymne.

MOTS-CLÉS

magie, poésie, rituel, védique, atharvaveda

ABSTRACT

This thesis combines a study of the Atharvaveda, an ancient Indian ritual tradition, with an edition, translation, and commentary of a book of hymns from its liturgy. The author defends the association of the Atharvaveda with "magic," defined according to structural rather than descriptive criteria, by examining the historical evolution, over the course of the Vedic period (1500-500 BCE), of the tradition's role within the community of brahmin poet-priests to which it belongs, though in a marginal position with respect to the three major Vedas. Next discussed is the ritual role of the Atharvavedic hymns: by analyzing the Vedic poet's ideological representation of the power of the word, as well as the pragmatic context of the rites marked by violent rivalries among priests, the author argues that the oft-encountered application of Austinian performative theory is not suited to the ritual interpretation of Atharvavedic hymns. These are better understood from a rhetorical angle as elements of persuasive discourse, an approach which can account for the poetic complexity reached by some hymns. The second part of this thesis is a critical edition of the forty hymns that make up the third book of the Atharvavedic collection of hymns known as the Paippalādasamhitā, with a first translation into English and French, as well as a detailed commentary to each hymn.

KEYWORDS

magic, poetry, ritual, vedic, atharvaveda

