

STANISŁAW FR. MICHALSKI

Aśvins et Dioscures

I. Caractère céleste des Aśvins

En abordant le problème des Aśvins dans le *Rgveda*, on est frappé par la légèreté avec laquelle ces dieux ont été traités jusqu'à présent même dans les travaux des plus éminents indianistes.

Ainsi K. Geldner (*Ved. St.* I. XXVII et II. 31), sans se donner la peine d'examiner attentivement le problème de l'origine des Aśvins dans les textes du *Rgveda*, se borne à choisir dans le *Nirukta*, parmi les quatre interprétations différentes, justement la moins recommandable de toutes, celle qui est citée par Yāska en dernier lieu.

Le texte correspondant du *Nirukta* est le suivant (ed. R. Roth):

XII. 1. *athāto dyusthānā devatāḥ: tāsām Aśvinau prathamāgāminau bhavataḥ ... tat kāv Aśvinau? dyāvāprthivyāv ity eke, 'horātrāv ity eke, sūryācandramasāv ity eke; rājānau puṇyakṛtāv ity aitihāsikāḥ.*

„Voilà les divinités qui se trouvent au ciel: parmi elles les Aśvins se présentent les premiers... Alors qui sont les Aśvins? — Le ciel et la terre, ainsi certains, le jour et la nuit, ainsi certains, le soleil et la lune, ainsi certains, deux rois vertueux, ainsi les petits trouvères”.

Dans le commentaire qui vient ensuite, Yāska parle des Aśvins uniquement comme des dieux célestes:

tayoḥ kāla ūrdhvaṃ ardharātrāt prakāśibhāvasyānuvīṣṭambham anu tamobhāgo hi madhyamo jyotirbhāga ādityaḥ, „leur temps vient après que la moitié de la nuit a passé et que l'aube arrive, car la part de ténèbres est intermédiaire, la part de lumière est le soleil” (1).

Il s'ensuit que leur temps est à la fin de la nuit quand l'aube commence à paraître sur le ciel, ce que le commentaire confirme plus loin (XII.5): *tayoḥ kālaḥ sūryodayaparyantaḥ* „leur temps est limité par le lever du soleil” (Voir ci-dessous Rg. 1.34.10). D'autres parties du commentaire sont analysées au ch.VI.

Ces remarques de Yāska, conjointement avec les mots introductoires au XII ch.: *Athāto dyusthānā devatāḥ*, prouvent clairement que Yāska

n'attache de la valeur qu'aux trois premières interprétations, dues, sans aucun doute, à ses prédécesseurs — les doctes grammairiens (*ity eke*). Par contre, il traite avec dédain les *aitihāsikāḥ* (les petits trouvères), réservant pour eux le suffixe diminutif *-ka*, tandis qu'il se garde de l'appliquer aux grammairiens qu'il appelle toujours *nairuktāḥ*, jamais *nairuktakāḥ*. Et c'est justement les *aitihāsikāḥ* qui ont fasciné Ch. Geldner à un tel point qu'il a négligé de mentionner les trois interprétations antérieures citées par Yāska et décidément plus plausibles que la quatrième.

Ainsi pour Yāska le caractère céleste des Aśvins était indiscutable. De même les investigateurs modernes les plus marquants, comme A. Weber, Abel Bergaigne, H. Oldenberg, A. Hillebrandt, L. v. Schröder, A.A. Macdonell, A. Berriedale Keith et d'autres encore, admettent sans ambiguïté le caractère céleste de ce couple lumineux des dieux. Ch. Geldner reste seul en face de ces opinions, ainsi que de nombreux textes rgvédiques qui tous, avec une rare profusion, élèvent les Aśvins tout haut dans les profondeurs du ciel. Par exemple:

- I.34.8. *tisraḥ prthivīr upari pravā divo*
nākaṃ rakṣethe dyubhir aktubhir hitaṃ
 „Tout en planant au dessus de trois terres,
 Vous gardez, jour et nuit, le firmament érigé du ciel”.
- I.34.10. *yuvor hi pūrvam Savitoṣaso ratham*
ṛtāya citraṃ gṛtavantam iṣyati
 „C'est juste avant l'aurore que Savitr envoie votre char brillant,
 ruisselant de gṛta pour que vous accomplissiez la loi”.
- I.46.14. *yuvor uṣā anu śriyaṃ pariḥmanor upācarat*
ṛtā vanatho aktubhiḥ
 „Quand vous faites votre tour circulaire,
 l'Aurore suit votre beauté, —
 Pendant les nuits vous gardez la loi”.

II. Les Dioscures

L'identité fondamentale de deux paires de dieux anciens, Dioscures en Grèce et Aśvins dans l'Inde, est reconnue depuis longtemps par les plus éminents savants européens, comme A. Weber, H. Oldenberg, A. Hillebrandt, P. Kretschmer, L.v. Schröder, U.v. Wilamowitz Möllendorff, A.A. Macdonell, A. Berriedale Keith et tant d'autres. Ch. Geldner, comme nous avons vu, fait ici une exception, inspirée, évidemment, par les principes inacceptables des *Vedische Studien*.

Les preuves de l'origine commune de ces deux couples divins sont les suivantes:

1. Tous les deux sont des dieux célestes (c'est-à-dire ayant leur demeure au ciel); les Dioscures Διόσκουροι (Κάστωρ et Πολυδεύκης) chez Homère (Il. III. 237; Od. XI. 300) sont, comme l'indique leur nom, les fils de Zeus, de même que les Aśvins sont les fils (ou plutôt les descendants) de Dyaus — *divo napātā*. D'après une légende répandue en Grèce, ils séjournèrent alternativement un jour dans le ciel et l'autre ils étaient morts. L'*Odyssée* XI 302-304 est une version de cette légende. Selon U.v. Wilamowitz Möllendorff¹ Διὸς κόροι ou Ἄνγκες (Seigneurs) apparaissent dans le culte de la population grecque prédominante: ils étaient honorés dans les différentes villes comme un couple divin, rayonnant de beauté et de force, jeune et étroitement uni. On les considéra comme les dieux secourables, θεοὶ σωτῆρες, toujours prêts à venir en aide aux hommes en détresse sur mer et sur terre, dans les combats, aux malades, aux infortunés, et même aux femmes en couches. Ils ont été particulièrement honorés dans les villes maritimes.

Les Dioscures sont considérés dans l'*Iliade* III. 236-238 et dans l'*Odyssée* XI. 298-394, comme deux frères. Épigraphiquement ils sont attestés dès le VIII^e siècle par une inscription rupestre de l'île Théra. L'hymne homérique 9 aux Dioscures (Εἰς Διόσκοῦρους), qu'il faut placer sans doute au VI^e siècle, parle de cette paire comme de deux fils de Zeus, — il les appelle „enfants radieux” (ἀγλαὰ τέκνα. Cf. *śubhrā*, Rg 7.68.1) de Lédā: „Castor le dompteur de chevaux et l'irréprochable (ἀμώμητος) Pollux”² (leurs autres noms sont: Amphion et Zethos).

Dans l'antiquité les Dioscures sont souvent comparés aux étoiles ou même identifiés avec elles. Ainsi chez Euripide:

ἄστροις σφ'ὁμοιωθέντες φάσ'εἶναι θεῶ. *Helena*, 140

μόλοιτέ ποθ'ἵππιον ἄρμα

δι'αἰθέρος ἰέμενοι

παῖδες Τυνδαρίδαι,

λαμπρῶν ἄστρον ὑπ'ἀέλαισιν

οἷ ναίετ' οὐράνιοι

Helena 1495—1499

et chez les poètes latins:

Horace: *Sic fratres Helenae lucida sidera* (*Carmina*, 1.3.)

Ovide: *At gemini, nondum coelestia sidera, fratres,*

Ambo conspicui, nive candidioribus ambo

vectabantur equis... (*Metamorphoses*, 8. 372-374.)

Depuis le V^e siècle les étoiles symbolisent couramment dans l'art et surtout sur les monnaies les Dioscures. La croyance que cette paire divine est une

¹ „Euripides Herakles”, Berlin 1933, p. 222-223.

² Cf. ch. V.

paire d'étoiles semble être universelle. Les miracles attribués aux étoiles des Dioscures foisonnent dans toutes les parties de la Grèce: on raconte, entre autres, que c'est sous la forme d'une étoile que Zeus engendra de Lédä les deux frères. D'après une autre légende les Dioscures prirent part à l'expédition des Argonautes et pendant le trajet une grande tempête éclata sur mer, qui s'apaisa pourtant momentanément quand deux étoiles tombèrent du ciel sur les têtes des frères. Pendant la bataille d'Aigos potamoi le navire de l'amira Lysander a été accompagné de deux côtés par les deux étoiles des Dioscures. Nous avons vu déjà qu'à Rome les Dioscures aussi étaient considérés comme les astres célestes. Ainsi il n'est pas étonnant que les astronomes aient cherchés les Dioscures dans le ciel étoilé et les aient localisés avec le temps dans la constellation des Gémeaux. Cette conception, quoique approuvée par A. Weber et Brunnhöfer, ne peut être acceptée, car elle n'est corroborée par aucun texte rgvédique. En outre, il est difficile de supposer que les Indo-européens, dans les temps si éloignés de nous, auraient voulu chercher, dans la masse compacte des étoiles, justement deux astres pas faciles à reconnaître, afin de les diviniser et imposer leur culte à tout le monde. Malgré cette localisation irrationnelle des Dioscures, leur caractère sidéral reste certain, car il n'existe aucun autre phénomène céleste hormis des étoiles, qui pourrait être rapproché, même de loin, de cette paire divine. Comme nous allons voir plus loin, les Ásvins sont aussi, par leur origine, deux étoiles de la voûte céleste.

2. Les Dioscures, comme les Ásvins, sont étroitement liés avec les chevaux. Déjà dans l'*Illiade* (III. 237) et dans l'*Odyssée* (XI. 300), un des Dioscures, Castor, est appelé *ἱππόδιδυμος* „dompteur des chevaux”. Hymne homérique 9 les appelle *ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων* „cavaliers aux montures rapides”.

Euripide parle des Dioscures couramment comme des cavaliers ou des conducteurs des chevaux blancs:

κόροι λευκοίπποι

Helena 639

τὸ λευκοπώλῳ πρὶν τυραννῆσαι χθονὸς

Ἀμφίον' ἡδὲ Ζήθον ἐκγόνοῳ Διὸς...

Herakles 30

καὶ τὸ Διὸς τε παῖδ' ἐμὸ τε συγγόνῳ

ἵπποισι μαρμαίροντ'...

Iphig in Aulid. 1154

καὶ θεῶν λευκοπώλων δῶμαθ', —

Phoenissae 606

Mais la plus significative reste la fin de „Helena”, où les deux dieux sont invités à descendre du ciel dans leur char attelé des coursiers, tout à fait comme les Ásvins dans le *Rgvēda*:

μόλοιτέ ποθ' ἵππιον ἄρμα

δι' αἰθέρος ἰέμενοι...

Les coursiers des Dioscures étaient connus dans les mythes grecs sous les noms de Xanthos et Kyllaros comme une magnifique paire d'étalons d'une blancheur éclatante. Les Dioscures et leurs chevaux ont été souvent représentés sur les vases grecs et dans la sculpture antique (le groupe célèbre du Vatican).

3. Le trait qui, avec une singulière clarté révèle l'origine commune des Dioscures et des Ásvins, est leur activité comme sauveteurs des hommes en détresse sur mer. Cette activité, la même de deux côtés, jointe à d'autres indices, exposés ci-dessus, ne peut pas être expliquée autrement qu'en supposant que les ancêtres des Grecs et des Aryens appartenaient dans les temps bien reculés, sans doute avec d'autres parties de la famille indoeuropéenne à une unité religieuse et adoraient plus ou moins les mêmes divinités célestes. Les ancêtres des Grecs et des Aryens habitaient probablement des territoires peu éloignés de la mer, vraisemblablement les bords septentrionaux de la Mer Noire.

Après l'exode des Aryens vers l'Est et de longues pérégrinations, ils arrivèrent à la fin en Iran et en Inde: ils y apportèrent, avec plusieurs de leurs dieux, le souvenir fascinant de la mer et du prodigieux sauvetage de Bhujyu „englouti au sein d'une obscurité immense" (1.182.6). Ce sauvetage, l'unique miracle sur mer accompli par les Ásvins, doit être nécessairement placé dans les temps déjà très éloignés, à l'époque, où les Aryens n'avaient pas encore abandonné leurs anciennes demeures. C'était évidemment le miracle le plus ancien des Nāsatyā, connu et célébré au moins chez une partie des Indoeuropéens bien avant l'effondrement complet de leur unité. Dans le *Rgveda* le sauvetage de Bhujyu occupe une place particulière parmi les nombreux miracles attribués aux Ásvins.

Dans l'énumération des hommes secourus ou aidés par les Ásvins, environ au nombre de 65 (Rg. 1.116) Bhujyu occupe presque toujours la première place et est nommé dans les hymnes consacrés aux Ásvins 24 fois, tandis que les autres ne sont mentionnés pour la plupart qu'une, deux ou trois fois. Seul le sauvetage de Bhujyu est raconté dans de *Rgveda* en détail trois fois (1.116.3-5; 1.117.14-15; 1.182.5-7); d'autres miracles sont cités ordinairement en quelques mots à peine (voir ch. III).

D'autre part, les ancêtres des Grecs après avoir abandonné leurs demeures au nord de la Mer Noire, se déplacèrent vers l'Ouest en conservant, eux aussi, à travers leurs pérégrinations le souvenir du grand miracle accompli par le couple céleste. Mais les Grecs restaient toujours, comme il semble, un peuple maritime, peuple de navigateurs qui, avec le temps, ont répandu à travers les divers pays, les villes et les îles de la Grèce, leurs croyances et leurs mythes. Ces mythes prenaient les formes les plus variées, mais ils restaient presque toujours liés avec la mer, en contradiction complète avec les Ásvins du *Rgveda*, qui, à part Bhujyu, accomplissaient leurs miracles uniquement sur terre.

En vue de ces faits, il me semble que la question tant discutée, si les Indiens ont connu la mer, se résout d'une façon très simple: leur connaissance de la mer doit être placée bien avant leur invasion de l'Inde. Il est possible que le mot *samudra* ait été créé à la suite d'une observation prolongée de l'embouchure d'un grand fleuve, comme le Danube ou le Don.

Nous citons ici la description du célèbre sauvetage sur mer d'après l'hymne homérique 9:

σωτῆρας τέκε παῖδας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ὠκυπόρων τε νεῶν ὅτε τε σπέρχωσιν ἄελλαι
χειμέριαι κατὰ πόντον ἀμείλιχον. οἱ δ' ἀπὸ νηῶν
εὐχόμενοι καλέουσι Διὸς κοῦρους μεγάλους
.....
..... οἱ δ' ἔξαπίνης ἐφάνησαν
ζουθῆσι πετερύγεσσι δι' αἰθέρος αἰέξαντες.
αὐτίκα δ' ἄργαλέων ἀνέμων κατέπαυσαν ἀέλλας ...

„Elle enfanta les fils pour le salut des hommes de la terre et pour celui des vaisseaux rapides, quand les tempêtes d'hiver fondent sur une mer implacable. Du bord de leurs vaisseaux ils appellent les fils du grand Zeus, ... ils apparurent soudain, s'élancant à travers l'éther avec leurs ailes brunes dorées. Ils apaisèrent aussitôt les vents terribles de la tempête”.

Gr. ζουθῆσι πετερύγεσσι répond au véd. *vibhir (ūhathur) rjrebhir aśvaiḥ* (Rg. 1.117.14). Le miracle des Dioscures est décrit aussi par *Théocrite* XXII. 1-22:

6. ἀνθρώπων σωτῆρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων
.....
17. ἀλλ' ἔμπας ὑμεῖς γε καὶ ἐκ βυθοῦ ἔλασθε νᾶας
.....
19. αἶψα δ' ἀπολήγοντ' ἄνεμοι, λιπαρὰ δὲ γαλήνη
20. ἄμ' πέλαγος. νεφέλαι δὲ διέδραμον ἄλλυδις ἄλλαι.
21. ἐκ δ' ἄρκτοι ἐφάνησαν, ...

Le dernier vers est le plus remarquable: au ciel apparut la Grande Ourse.

4. Il n'existe aucune raison, comme l'a déjà constaté *Wilamowitz v. Möllendorff*, de ne pas croire aux témoignages des auteurs antiques, notamment de *Diodore* et de *Tacite*, se rapportant au culte d'un couple divin chez les Celtes et les Germains. *Diodore* dans sa *Bibliothèque Historique*, 4.56, nous relate d'après des informations de *Timaïos* que les Celtes adoraient les Dioscures beaucoup plus que d'autres dieux; d'après une tradition ancienne ils croyaient que tous les dieux ont surgi de l'océan:

δεικνύντες τοὺς παρὰ τὸν ὠκεανὸν κατοικοῦντας Κελτοὺς σεβομένους μάλιστα τῶν θεῶν τοὺς Διοσκόρους παραδόσιμον γὰρ αὐτοὺς ἔχειν ἐκ παλαιῶν χρόνων τὴν τούτων τῶν θεῶν παρουσίαν ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ γεγεννημένην

Les informations de Tacite³ sur le culte des Dioscures ne concernent pas toutes les tribus germaniques, mais une seule, notamment Naharvalli ou Naharvali, qui habitait de l'autre côté des Carpathes. Dans leur pays se trouvait un sanctuaire où on adorait les dieux qui correspondaient à Castor et Pollux: „deos interpretatione romana Castorem Pollucemque memorant, ea vis numini, nomen Alcis ... ut fratres tamen, ut juvenes venerantur.” Le nom Alcis est difficile à comprendre, mais la première partie du composé Naha-arvalli pourrait être, il semble, rapprochée du véd. *Nāsa-tyā*, comme l'emprunt iranien (vieux perse *nāha*-). Voir ch. VI.

III. Deux aspects de l'activité des Ásvins

L'activité des Ásvins dans le Rg. a deux aspects bien différents: l'un est leur activité dans le ciel, l'autre l'activité sur la terre. En confondant ces deux aspects, et ne les séparant pas l'un de l'autre on ne pourra jamais résoudre le problème compliqué des Ásvins. Il y manquerait pour cela une perspective historique ou au moins un échelonnement approximatif des faits.

On ne peut évidemment mettre sur le même plan le phénomène du cours quotidien des Ásvins dans le ciel ou leur sauvetage de Bhujyu avec leur rôle comme médecins ou avec l'énumération des paires comparables aux Ásvins (Rg. 2.39) etc., car chacun de ces phénomènes devait occuper une place définie dans l'évolution du mythe. Si on accepte donc que les Ásvins sont les dieux d'origine céleste, leur apparence dans le ciel, leurs mouvements célestes devaient être nécessairement les premiers faits qui avaient frappé l'imagination créatrice de nos ancêtres lointains. Le miracle de Bhujyu, le seul miracle qui est confirmé par les mythes grecs, a rapproché les Ásvins des hommes. Le pas suivant dans le développement du mythe consistait nécessairement dans la liaison de plus en plus étroite du phénomène céleste avec la vie et les destinées des hommes. On commence à considérer les Ásvins comme les dieux particulièrement bienveillants, toujours prêts à secourir les hommes en détresse. Le mythe se développe pas à pas. Au sauvetage de Bhujyu s'ajoutent d'autres miracles, mais en même temps la mer est déjà totalement oubliée: les Ásvins retirent Atri d'un brasier ardent, restituent la vue à l'aveugle Kaṇva, rendent à Cyavana sa jeunesse, sauvent Vandana enfoui dans la terre par ses ennemis, retirent de l'eau Rebha blessé et enchaîné, donnent à la jument Viśpalā une jambe de fer en échange de la jambe cassée, ils enlèvent même une caille (*vartikā*) qui a imploré leur secours, de la gueule du loup. Dans les hymnes

³ Germania 43.

rgvédiques consacrés aux Aśvins, on trouve environ 65 miracles semblables, quelques-uns d'entre eux, comme le sauvetage d'Atri, de Rebha, de Vandana, se répètent plusieurs fois dans les hymnes, d'autres ne s'y rencontrent qu'une seule fois. Ces derniers sont, selon toute probabilité, plus récents que les autres.

Avec le temps les Aśvins sont devenus les dieux bienfaisants $\alpha\alpha\tau\epsilon\epsilon\zeta\sigma\chi\eta\nu$, les grands dispensateurs de richesses, de vaches, de miel, les grands médecins toujours prêts à venir en aide.

Pour rendre propices ces divinités, pour obtenir d'elles les dons désirés, les poètes rgvédiques les invitent sans cesse dans leurs hymnes à des libations avec le *soma* spécialement préparé pour eux. Ces invitations restent pourtant sans résultat: il n'y a presque aucune mention dans le *Rgveda* que les Aśvins soient jamais venus se régaler de *soma* chez leurs adorateurs.

Sans donc établir avant tout cette perspective historique même approximativement, toutes les tentatives pour arriver à un résultat valable sont condamnées d'avance à un insuccès pitoyable.

Au défaut de cette perspective les Aśvins se perdent dans le chaos inextricable des faits les plus variés, comme se perdrait un couple de serpents glissant dans un jardin touffu, et comme se sont perdus — il y a déjà 75 ans — les deux Aśvins dans les divagations abstruses du second volume de la *Religion Védique* d'Abel Bergaigne⁴.

IV. Caractère propre des Aśvins

Outre des traits exposés plus haut, et qu'ils partagent avec d'autres dieux rgvédiques, les Aśvins présentent aussi des traits spécifiques qui les distinguent profondément des autres divinités, notamment:

1. Les Aśvins apparaissent toujours comme un couple étroitement uni. Ils sont deux fils, ou plutôt descendants du ciel (*divo napātā*, 1.182.1), nés du ciel (*diva ājātā* 4.43.3), appelés parfois les deux héros de ce ciel (*narā divo asya*, 6.62.1). Planant au dessus de trois terres, ils gardent la voûte céleste bien érigée, les jours et les nuits:

1.34.8. *tisraḥ pṛthivīr upari pravā divo*
nākaṃ rakṣethe dyubhir aktubhir hitaṃ

2. Ils sont toujours en mouvement parcourant sur leur char le ciel le jour et la nuit.

3. Ce char merveilleux, immortel (*amartyaḥ* 1.30.18), attelé des chevaux plus rapides que la pensée, est un attribut essentiel des Aśvins. Vouloir expli-

⁴ On notera ici que parmi tant d'indianistes qui se sont occupés des Aśvins, un seul se trouve, notamment Th. Goldstücker, qui discerne ces deux aspects de l'activité des Aśvins. Cf. Muir *Original Sanskrit Texts*, vol. V, l'appendice pp. 255—257.

quer ce couple divin sans tenir compte de leur char et de leur mouvement continuels dans le ciel, c'est la même chose que de bâtir des châteaux de sable au bord de la mer pendant la marée montante, c'est entreprendre une tâche vaine et oiseuse qui ne peut conduire à aucune solution valable. Et c'est pourtant le cas de H. Oldenberg et d'autres exégètes du *Rgveda*, qui défendent les solutions les plus grotesques, et les plus invraisemblables.

4. Les deux dieux accomplissent dans leur char un cours quotidien autour du ciel. Pour le départ ils se présentent dans le crépuscule matinal, au point du jour, en compagnie d'Uṣas et de Savitar.

- 1.34.10. *yuvor hi pūrvam Savitoṣaso ratham
ṛtāya citraṃ ghṛtavantam iṣyati*
„C'est juste avant l'Aurore que Savitar envoie votre char brillant,
ruisselant de *ghṛta* pour votre cours selon la loi.”

Au char des Āsvins et à leurs déplacements dans le ciel sont consacrées, entre autres, les stances suivantes:

- 1.46.14. *yuvor uṣā anu śriyaṃ
pariṃmanor upācarat
ṛtā vanatho aktubhiḥ*
„A peine commencez-vous votre cours à travers le ciel que l'Aurore
déjà suit votre splendeur,
Pendant les nuits vous trouvez votre chemin prédestiné”.
- 3.58.8. *ratho ha vām ṛtajā adriyūtaḥ
pari dyāvāpṛthivī yāti sadyaḥ*
„Votre char né selon la loi, poussé par les pierres qui pressent le
soma, accomplit jour par jour sa course autour du ciel et de la terre”.
- 4.45.1 *eṣa sya bhānur udiyarti yuyjate
rathaḥ pariṃmā divo asya sānavi*
„Voilà que la lumière s'élève et le char s'attelle pour faire son
cours autour de la voûte céleste”.
- 4.45.7. *pra vām avocam Āśvinā dhiyaṃdhā
rathaḥ svaśvo ajaro yo asti
yena sadyaḥ pari rajāṃsi yātho ...*
„J'ai annoncé en extase, ô Āsvins, votre char qui ne s'use jamais,
traîné par de superbes coursiers, avec lesquels vous faites en un jour
votre cours autour des espaces”.
- 8.5.7. *ā naḥ stomam upa dravat tūyaṃ śyenebhir āsubhiḥ
yātam aśvebhir, Āśvinā*
8. *yebhis tisraḥ parāvato divo viśvāni rocanā
trīṇr aktūn paridiyathaḥ*
„Venez à l'instant promptement à notre chant
Avec les chevaux, les aigles rapides,

Avec lesquels vous parcourez les trois étendues et tous les astres du ciel par les trois temps de la nuit”.

- 8.8.14 *yan Nāsatyā parāvati yad vā stho adhy ambare
ataḥ sahasranirṇijā rathena yātam Aśvinā*

„Ô, Nāsatyā, que vous soyez dans la région lointaine, ou en haut de la voûte céleste,

venez à nous, Aśvins, sur votre char aux mille couleurs”.

- 8.8.23. *trīṇi padāny Aśvinor āviḥ sānti guhā paraḥ*

„Les trois pas des Aśvins sont visibles, le reste est caché”.

- 8.9.18. *yad Uṣo yāsi bhānunā saṃ sūryeṇa rocace*

ā hāyam Aśvino ratho vartir yāti nṛpāyama

„Aurore, quand tu viens avec la lumière et que tu brilles par le soleil, alors ce char des Aśvins entreprend son tour protecteur des hommes”.

- 8.10.6. *yad antarikṣe patataḥ purubhujā*

yad veme rodasī anu

yad vā svadhābhir adhiṭṭhatho ratham

ata ā yātam Aśvinā

„Ô, Aśvins, trésor d’abondance, que vous voliez entre le ciel et la terre, ou le long de ces deux mondes, ou que vous montiez selon votre désir sur votre char, venez vers nous”.

- 8.22.5. *ratho yo vām trivandhuro hiraṇyābhiṣur Aśvinā*

pari dyāvāpṛthivī bhūṣati śrutas

tena Nāsatyā ā gataṃ

„Ô Aśvins, votre char à trois sièges et à des rênes d’or qui vole autour du ciel et de la terre, le célèbre, — venez sur ce char, Nāsatyā”.

- 8.26.6. *dasrā hi viśvam ānuṣaṇ makṣūbhiḥ paridīyathaḥ*

„Car, *dasrā*, vous volez avec vos coursiers rapides selon la règle établie autour de ce monde”.

- 1.157.1. *abodhy agnir jma udeti sūryo*

vy uṣāś candrā mahy āvo arcīṣā

āyukṣātām Aśvinā yātave ratham

prāsāvīd devaḥ Savitā jagat pṛthak

„Agni se réveille, Sūrya se lève de dessous la terre,

La grande aurore brillante s’illumina de ses rayons,

Les Aśvins attelèrent le char pour leur course,

Le dieu Savitar dirigea chaque créature vivante vers sa tâche”.

V. Le ciel

Il ne reste qu’à trouver parmi les phénomènes célestes celui qui correspond le mieux à l’image des Aśvins, peints par les poètes rgvédiques. On doit le chercher parmi les étoiles parce que les étoiles seules peuvent former une

paire dans le ciel. Lorsqu' on regarde le ciel étoilé de notre hémisphère, on voit en haut des deux côtés de la voie lactée une masse compacte d'étoiles difficile à débrouiller et aux alentours d'autres astres plus ou moins isolés disséminés sans ordre dans les diverses parties du ciel. Mais parmi tout cet amas d'étoiles se dessinent avec une netteté frappante sur le fond foncé du firmament les sept étoiles de la Grande Ourse (nommée aussi le Grand Chariot), qui par les nuits claires sont toujours visibles dans le ciel. Elles sont si faciles à reconnaître qu'il y a probablement peu de gens qui ne les aient pas connu depuis leur enfance. Le *R̥gveda* les appelle „les sept sages” (*saptar̥ṣayaḥ*), Homère ὄρκτος (l'Ours) ὄρκτοι (pluriel) ou ἡμαξά (le Chariot).

Ce sont presque les seules étoiles, dont le mouvement autour de la voûte céleste soit perceptible à chacun qui regarde de temps en temps le ciel étoilé⁵. Si l'on admet donc que les Āśvins sont les dieux célestes, il est impossible de les séparer de ce Chariot de sept étoiles qui se déplace tout à fait comme eux, en faisant le même tour quotidien (*vartih*) autour du ciel, selon la loi (*rtāya*) et se présente toujours à la vue des hommes au même endroit aussitôt qu'ils se sont levés à la fin de la nuit pour allumer le feu et faire la première offrande aux Āśvins. Comme le dit 1.34.10:

*yuvor hi pūrvam Savitoṣaso ratham
rtāya citram ghytavantam iṣyati*

En identifiant les étoiles du Chariot avec les Nāsatyā, toutes les énigmes dans les hymnes qui leur sont consacrés, non résolues jusqu'ici, disparaissent comme les ténèbres sous la cascade inattendue de la lumière. Tout d'abord le mythe de Bhujyu et des Dioscures devient parfaitement clair: pour les hommes en détresse en mer, pour leurs navires perdus au milieu des ténèbres et des vagues, l'apparition au ciel de la Grande Ourse devait être le signe de l'espoir. de la possibilité de trouver la direction des bords familiers. Les Dioscures doivent être placés évidemment aussi dans la Grande Ourse comme deux étoiles de cette constellation, conformément aux textes grecs, cités auparavant.

Parallèlement à ces textes le *R̥gveda* dit:

1.119.8. *agacchataṃ kṛpamāṇaṃ parāvati*

.....

*svarvatīr ita ūtīr yuvor aha
citrā abhīke abhavann abhiṣṭayaḥ*

⁵ La connaissance de la Grande Ourse a été répandue chez les plus divers peuples de notre hémisphère, — cette constellation était le troisième astre le plus distinct de la voûte céleste après le soleil et la lune. Ces derniers temps on a découvert dans le Vénézuéla une pierre très ancienne, avec l'image du soleil et de la Grande Ourse.

„Vous êtes venus à Bhujyu qui se lamenta dans le lointain.
Lumineux étaient là vos secours,
Tout près était votre aide prodigieuse ...”

Les Indiens védiques n'étaient pas un peuple maritime, — pour eux les astres célestes n'avaient pas la même importance que pour les Grecs homériques, qui connaissaient déjà plusieurs constellations et savaient bien s'orienter au ciel parmi les étoiles. Ainsi dans l'*Odyssée* 5.272-278 nous trouvons l'image très précise de la Grande Ourse et de son rôle très important dans la navigation:

Πληγάδας τ'ἑσορῶντι καὶ ὀψὲ δύνοντα Βοώτην
ἄρκτον θ', ἣν καὶ ἄμαξαν ἐπὶ κλίησιν καλέουσιν
ἣ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὀαρίωνα δοκεῖει
οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λευκῶν Ὀκεανοῖο,
τὴν γὰρ δὴ μιν ἄνωγε Καλυψώ, δῖα θεάων
ποντοπορευέμεναι ἐπ' ἄριστερὰ χεῖρὸς ἔχοντα

Ainsi Homère voyait bien que la Grande Ourse pendant son tour céleste ne plongeait jamais dans l'océan. Puisque le Nord de l'Inde est situé plus ou moins à la même latitude que la Grèce Méridionale, le même phénomène de tour intégral de la Grande Ourse au ciel, devait aussi être observé dans l'Inde. Et en effet:

1.180.10 *taṃ vāṃ rathaṃ vāyam adyā huṣema*
stomair Aśvinā suvitāya nāyam
ariṣṭanemiṃ pari dyām iyānaṃ ...

„Pussions nous aujourd'hui invoquer de nouveau avec nos hymnes
votre char pour notre bonheur, ô Aśvins,
Ce char aux jantes bien assises, qui fait sa course autour du ciel”.

Cf. aussi cités précédemment 8.22.5; 8.26.6; 3.58.8, et surtout 10.85.18.

Il est évident que dans le terrain au-dessus du niveau de la mer, ou à des latitudes plus basses, il peut venir un moment où une ou deux „roues” du Grand Chariot touchent la terre, ou même se cachent sous l'horizon.

Pour les anciens Indiens qui sont venus du Nord, et pour qui les sept étoiles du Grand Chariot étaient toujours visibles au dessus de l'horizon, la disparition soudaine d'une roue du char céleste des Aśvins apparaissait comme un prodigieux miracle;

5.73.3. *irmānyad vapuṣe vapuṣ cakraṃ rathasya yemathuḥ*
pary anyā Nāhuṣā yugā mahnā rajāṃsi diyathaḥ

4. *tad ū ṣu vām enā kṛtaṃ viśvā yad vām anu ṣṭave*

„Une roue de votre char, — merveille des merveilles — vous l'avez
retenue ici,
avec l'autre vous roulez vigoureusement à travers les espaces, vers
la race des Nāhuṣa,

Vous avez excellement agi avec cette roue, toutes vos actions sont à admirer”.

- 1.30.19 *ny aghnyasya mūrdhani cakram rathasya yemathuḥ
pari dyām anyad iyate*

„Une roue de votre char, vous l'avez retenue au faite de la terre,
L'autre roule dans le ciel”.

- 8.22.4. *yuvō rathasya pari cakram iyata
īrmānyad vām iṣṇyati*

„Une roue de votre char roule tout autour,
L'autre reste sur place”.

Ainsi s'explique aisément une autre difficulté du texte rgvédique. En même temps ces stances permettent de déterminer la latitude de l'endroit où elles ont été composées.

VI. Nāsatyā

Déjà Y ā s k a dans le *Nirukta*, 6.13, donne à côté de deux interprétations anciennes, manifestement erronées, du mot *Nāsatyā*, notamment *na + asatyā* et *satyasya praṇetārau* c'est-à-dire *nā (nar) + satyā*, une troisième, apparemment la sienne, bien juste: *nāsāprabhavau* 'provenant du nez'. Cette interprétation n'a été pourtant acceptée ni par P ā ṇ i n i, qui lui a préféré la première *na + asatyā*, ni par PW, qui la déclare improbable. S ā y a ṇ a, dans son commentaire, cite parfois (par ex. 6.11.1) les trois interprétations du *Nirukta*, sans se prononcer pour aucune d'elles. Pourtant la dérivation des *Nāsatyā* de *nāsā* est hors de doute, — cette étymologie saute aux yeux et ne peut être remplacée par aucune autre: *nās*, *nāsā* ne signifie rien d'autre que le nez, et ce fait ne peut être ni éludé ni oublié, même s'il ne se prête pas aux méthodes courantes de l'exégèse védique.

Du reste, le *Mahābhārata* nous enseigne suffisamment sur ce point:

I.3.58 (ed. Nir. S.Pr.) dans l'hymne aux Āsvins ceux-ci sont nommés *sunāsau*.

XIII. 255.18. explique à sa façon la provenance des *Nāsatyā* du nez:

Nāsatyaś cāpi Dasraś ca smṛtau devā Aśvināv api

Mārtaṇḍasyātmaṣṭau etau Saṃjñānāsāvinirgatau

Le plus décisif pourtant est le passage XII. 357, 37—42 où Brahman prononce une diatribe en l'honneur de Nārāyaṇa:

XII.357.37. *tato jagau param japyam sāñjalipragrahaḥ prabhuḥ:*

.....

40. *tvatto me mānasam janma prathamam devījapūjitam, cākṣuṣam vai
dṛvītyam me janma cāsīt purāṇanam*

41. *tvatprasādāt tu me janma tṛtīyam vācikaṃ mahat tvattaḥ śravaṇajam
cāpi caturtham janma me vibho*

42. *nāsatyam cāpi me janma tvattaḥ pañcamam ucyate*

Et plus loin:

XII.358.39. *so'ntardadhe tato bhūyaḥ prāpte tretāyuge punaḥ
nāsatye janmani purā brahmaṇaḥ, pāṛthivottama,
dharmam etaṃ svayaṃ devo Harir Nārāyaṇaḥ prabhuḥ*
Var. lect. *nāsatye — nāsikye (janmani)*.

Il est évident que les mots *nāsatyam*, *nāsatye* n'ont rien à faire avec les Āsvins et que *nāsatya* ne signifie ici autre chose que „provenant du nez”⁶.

Si on jette encore une fois un coup d'œil sur le Grand Chariot, on voit tout de suite que le nom de Nāsatyā pouvait être appliqué sans difficulté aux deux étoiles de cette constellation, les plus avancées dans l'espace qui sont appelées aujourd'hui par les astronomes ϵ (η) et ζ de la Grande Ourse. Le nom de Nāsatyā appliqué à ces deux étoiles, ne doit nullement nous choquer: les Grecs appelèrent ces étoiles $\kappa\nu\nu\beta\sigma\sigma\upsilon\rho\alpha$ 'queue du chien'.

Les anciens pātres aryens avaient toujours devant les yeux, sur le ciel de nuit, les sept étoiles du Grand Chariot, qui par son lent mouvement indiquait quelle étape de la nuit était passée; il pouvait aussi renseigner sur la direction à prendre, comme c'était le cas d'Ulysse (v. ci-dessus), et à la fin de la nuit la position du Grand Chariot annonçait l'arrivée proche de l'aurore et du soleil. N'était-ce donc pas tout naturel qu'à côté d'Uṣas et de Sūrya on ait commencé à adorer les plus proéminentes étoiles de ce Chariot céleste, en constituant ainsi une triade des divinités bien antiques préservée chez les Indiens, les Grecs et partiellement chez d'autres peuples indoeuropéens.

Il semble qu'avec le temps les mythes s'emparèrent de l'étoile ϵ , voisine des deux Nāsatya, pour y placer la fille du Soleil — Sūryā.

La place des Nāsatyā au ciel étant déterminée, deux ou trois autres stances énigmatiques du *Rgveda*, notamment 1.181,4; 5.73,4; 4.3.6, qui préoccupent tous les exégètes védiques depuis Y ā s k a jusqu'à B e r g a i g n e, O l d e n b e r g, H i l l e b r a n d t, G e l d n e r, s'expliquent d'une façon très simple:

- 1.181.4 *iheha jātā samavāvaśītām
arepasā tanvā nāmabhiḥ svaiḥ*
„Nés ici et là vous vous accordez bien
par vos corps immaculés et par vos noms”.
- 5.73.4c *nānā jātāv arepasā ...*
„Nés en divers endroits, immaculés ...”
- 4.3.6. *kad dhiṣṇyāsu vṛdhasāno Agne
kad Vātāya pratavase śubhamye
parijmane Nāsatyāya kṣe bravah
kad Agne Rudrāya nrghne?*

⁶ On notera à cette occasion, que BR vol. IV, page 126, reporte à tort l'adjectif *nāsatya* aux Nāsatyā, au lieu de le traiter séparément.

„O Agni, qui grandis dans les lieux de sacrifice,
Que veux-tu dire au Vent, qui est fort et vient en splendeur?
Au Nāsatya qui fait la course circulaire,
A la Terre, au Rudra, le meurtrier d'hommes?”

Un coup d'œil jeté sur la Grande Ourse nous permet de résoudre les difficultés contenues dans ces stances: Les Nāsatyā sont nés en effet en divers endroits, pourtant pas si loin l'un de l'autre qu'ils ne puissent former une paire unie. Agni pouvait s'entretenir avec deux Āsvins, ou avec un seul, plus proche de lui.

Y ā s k a nous a donné dans le *Nirukta* XII. 2.3 un commentaire très important sur la stance 1.180.4. Ce XII chapitre est consacré aux divinités célestes (*dyusthānā devatāḥ*), en commençant par les Āsvins. Après avoir indiqué leur temps comme *ūrdhvam ardharātrāt* (voir chap. I.) Y ā s k a insère dans son texte une strophe ancienne qui ne se trouve pas dans le *Rgveda*, et qui sert évidemment à élucider le sens de 1.180.4cd. Voilà cette strophe:

*vasātiṣu sma caratho 'sitau petvāv iva
kadedam Āśvinā yuvam abhi devān agacchatam*

„A travers les nuits vous marchez séparés comme deux petits chevreux,
Quand donc, o Āsvins, vous êtes parvenus aux dieux?”

Il est sûr qu'*asita* ici ne peut signifier 'noir', mais qu'il doit signifier 'non-lié', car son but est d'expliquer *iheha jātā* dans la strophe suivante. D'autre part les corps des Āsvins ont comme épithète *arepasā*, épithète qui en général est réservée dans le *Rgveda* aux dieux de la lumière, comme Agni, Sūrya, Uṣas, Marut. D'autres épithètes, comme *śubhrā*, *śubhaspatī*, ou comparaisons, comme *pāśveva citrā* (X. 106.3), toutes parlent de lumière et de clarté. Ainsi les *petvau* doivent être de couleur claire, comme *pāśvā* dans X.106.3. Notons encore que dans un passage chez le commentateur Si v a d a t t a nous trouvons: *sitau petvāv iva* 'comme deux blancs chevreux'.

Y ā s k a ne se borne pas à citer cette strophe ancienne pour élucider un texte difficile, mais il y ajoute encore une demie strophe inconnue, qu'il fait précéder d'un avant-propos remarquable:

*iti sā nigadavyākhyātā:
tayoḥ samānakālayoḥ samānakarmaṇoḥ samstutaprāyayor
asamstavenaiṣo 'rdharco bhavati:*

vāsātyo anya ucyata uṣaḥ putras tavānya iti

„Éclaircissement par une courte mention:

(Quoique) les Āsvins apparaissent toujours en même temps,
(quoique) ils accomplissent la même oeuvre, (quoique) tous
les deux soient les premiers (au matin) à être honorés,

néanmoins il existe par l'ignorance (*asamstavena*) (de tous ces faits) une demie strophe que voilà:

l'un de vous s'appelle le Noctambule, l'autre est ton fils, ô Uṣas!"

Après ce passage, où sont blâmés les ignorants qui, sans connaître les renseignements précis du *Rgveda* sur les Ásvins, leur donnent des noms différents et leur confèrent une parenté inconnue aux poètes rgvédiques, vient le commentaire de Yāskā:

iha ceha ca jātāu samstūyete pāpenālipyamānayā tanvā

nāmabhiś ca svaiḥ,

jīṣṇur vām anyah sumahato balasyerayitā — madhyamah,

divo' nyah subhagaḥ putra ūhyata — ādityaḥ

„L'un de vous est le vainqueur, générateur d'une puissance immense, — entre le ciel et la terre,

l'autre fils du ciel est considéré comme bienheureux, — le soleil”.

Yāskā interprète très justement *sumakhasya sūriḥ* comme une apposition à *jīṣṇu* (vainqueur), mais, malheureusement, la signification exacte de ces deux mots ne peut être établie.

Geldner traduit *sumakha* par 'freigebig' ('libéral'), sauf pourtant notre stance, où il le prend pour un nom propre. R. Roth le traduit par 'ein Weiser' ('un sage'), Grassman par 'le héros', 'l'héroïsme', ce qui semble être le plus plausible.

Quant au mot *sūriḥ*, apparenté probablement à la notion de lumière, il signifiait peut-être à l'origine 'lumineux' et il remplace souvent dans le *Rgveda* le nom des dieux, comme Indra (6.37.5), Marut (5.52.16: *pra ye me bandhveṣe gām vocanta sūrayaḥ pśnīm vocanta mātaraḥ*), Varuṇa (1.186.3), etc.

Si nous appliquons maintenant cette demi-strophe à la Grande Ourse, *jīṣṇu* sera évidemment cette étoile qui, dépassant toutes les autres, s'avance le plus loin dans l'espace (7).

La demi-strophe 1.181.4cd, n'étant corroborée par aucun autre texte rgvédique, semble être complètement isolée parmi les hymnes consacrés aux Ásvins. Pourtant le mythe grec nous offre ici un parallèle intéressant: Κῆστωρ ἱππόδαμος (ou πῶς ἀγαθός) et ἀμώμετος Πολυδεύκης correspondent bien à *jīṣṇuḥ sumakhasya sūriḥ* et à son frère *divaḥ putraḥ subhagaḥ*.

VII. Les aitiḥāsikāḥ

Le Rg. 10.17. commence par deux stances isolées, n'ayant aucun rapport avec d'autres parties de l'hymne:

10.17.1. *Tvaṣṭā duhitre vahatuṃ kṛṇoti*
itīdam viśvaṃ bhuvanaṃ sameti

*Yamaśya mātā paryuhyamānā
maho jāyā Vivasvato nanāśa*

2. *apāguhann amṛtām martyebhyaḥ
kṛtvī savarṇām adadur Vivasvate
utāśvināv abharad yat tad āsīd
ajahād u dvā mithunā saranyūḥ*

10.17.1. „Tvaṣṭar fait le mariage de sa fille, et à cause de cela le monde entier se rassemble.

La mère de Yama, femme du grand Vivasvat, disparut subitement pendant le mariage.

2. Ils ont dérobé l'immortelle aux yeux des mortels, et après avoir fait une autre femme du même aspect, ils la donnèrent au Vivasvat.

Mais elle était enceinte de deux Aśvins, quand tout cela était advenu, et abandonna les deux jumeaux, — la fuyante”.

Selon la juste remarque de Geldner⁷ cette seconde stance est composée dans le style usuel de l'*itihāsa*. Le vrai sens de la première stance a été déjà trouvé par Yāskā (Nir. 12.11), qui explique *maho jāyā Vivasvato nanāśa* par *rātrir ādityasya ādityodaye'ntardhīyate* „La nuit, femme du soleil, disparaît au lever du soleil”. Ainsi cette stance se décèle, sans aucun doute, comme fragment d'un ancien mythe céleste. Par contre, la seconde stance ne contient rien de ce mythe, elle enchérit sur le mot *nanāśa* et introduit des personnes énigmatiques (probablement des dieux) qui ont caché la femme de Vivasvat pour la dérober aux yeux des mortels. Mais Vivasvat était un immortel tout autant que la fille de Tvaṣṭar, — il était le sacrificateur des dieux (10.12.7), l'ami d'Indra (2.13.6, 8.6.39, 3.51.3), il rivalisait avec Soma (9.66.88); il n'y avait donc aucune raison de soustraire l'immortelle aux yeux des mortels, qui, du reste, n'existaient encore ni dans le ciel, ni sur la terre. Déjà A. Hillebrandt⁸ a reconnu le caractère disparate des deux stances, car dans l'*Atharvaveda*, parmi beaucoup d'autres stances provenant du *Rgveda*, elles apparaissent séparées l'une de l'autre: la première se trouve dans l'hymne 18.1.53, la seconde dans l'hymne 18.2.33, et toutes deux sont complètement étrangères au contenu de ces deux hymnes funèbres de l'*Atharvaveda*. Yāskā (Nir. 12.10) dit que les philologues (*nairuktāḥ*) donnent à la seconde stance une signification allégorique, en appelant cette paire de jumeaux provenant du Vivasvat (soleil) *madhyamaṃ ca mādhyamikām vācam ca*, ce qui signifie pro-

⁷ *Rig-Veda*, vol 3, p. 149 (HOS).

⁸ *Vedische Mythologie*, 2^e éd. vol. 2, p. 371.

blement la nuit et le jour (le silence de la nuit et les voix du jour naissant) conformément au Nir. 12.1: *ahorātrāv ity eke*. Par contre, les *aitihāsikāḥ* prennent la paire des Aśvins qui devra venir au monde, pour Yama et Yamī, en imaginant en même temps pour les Aśvins une autre histoire (*tatrethāsam ācakṣate*, dit Y ā s k a 12.10), tirée, comme il était à attendre, de leur nom:

Tvaṣṭrī Saranyūr Vivasvata ādityād yamau mithunau janayāñ cakāra sā savarṇām anyām pratinidhāyāśvaṁ rūpaṁ kṛtvā pradudrāva, sa Vivasvān āditya āśvaṁ eva rūpaṁ kṛtvā tām anusṛtya sambabhūva, tato 'śvinau jajñāte.

„Saranyū, après avoir substitué une autre femme du même aspect, s'enfuit en prenant l'apparence d'un cheval. Āditya (le soleil) la poursuit, prenant aussi la forme de cheval (*āśvaṁ rūpaṁ kṛtvā*), l'attrape et s'unit avec elle. Alors les Aśvins sont nés”.

Pourtant ni le Rg. 10.17.1-2, ni ce témoignage de Y ā s k a ne peuvent prétendre être les plus anciennes versions du mythe de Tvaṣṭar-Vivasvat, car dans le *Bhāgavata Purāṇa* (8.13.8), se préserva, comme par un miracle, une simple et sobre version généalogique de Vivasvat et ses deux femmes, version provenant évidemment de l'époque antérieure à l'activité des *aitihāsikāḥ* qui s'efforcent déjà d'imposer à Vivasvat une jument comme troisième épouse.

Version 1. *Bhāg. Purāṇa* 8.13.8 et suiv.:

8. *Vivasvataś ca dve jāye
Viśvakarmasute⁹ ubhe
Saṁjñā Chāyā ca rājendra ...
tṛtīyām Vaḍavām eke, —*
9. *tāsām Saṁjñāsutās trayah
Yamo Yamī Śrāddhadevaś,
Chāyāyāś ca sutān śṛṇu:*
10. *Sāvarṇis Tapatī kanyā
bhāryā Saṁvaraṇasya yā,
Śanaiścaraś tṛtīyo 'bhūd, —
Aśvinau Vaḍavātmajau.*

⁹ Viśvakarman signifie ici certainement le Tvaṣṭar, car Saṁjñā dans tous les textes est toujours regardée comme sa fille, tandis que *viśvakarman* est un adjectif appliqué dans le Rg. à Indra (8.98.2) et au Soleil (10.170.4): *jyotiṣā ... yenemā viśvā bhuvanāny ābhṛtā viśvakarmanā* (S ā y a ṇ a: *sarva-vyāpārahetunā*). Dans Rg 10.81 et 10.82 l'adjectif *viśvakarman* remplace le nom d'un créateur de l'univers. Cf. encore Mbh. 3.284.41, où les singes attribuèrent la paternité de leur architecte Nala à Tvaṣṭar viśvakarman:

*asti tv atra Nalo nāma vānaraḥ śilpisaṁmataḥ
Tvaṣṭuḥ, Kākutstha, tanayo balavān viśvakarmaṇaḥ.*

Tvaṣṭar a ici deux épouses: Saṃjñā (Conscience) et son antithèse Chāyā (Ombre, Reflet), ce qui à l'origine devait probablement correspondre à deux domaines de l'activité créatrice de Tvaṣṭar: l'une matérielle, l'autre spirituelle. Mais bientôt les *aitihāsikāḥ* „eke“ (BR.I.1110: „Erzähler oder Kenner von Legenden“ — conteurs ou connaisseurs de légendes), qui dans la poésie ancienne avaient succédé aux chantres védiques, s'emparèrent de la légende Tvaṣṭar-Vivasvat pour la cuisiner à leur goût, et imputer à Vivasvat la paternité des Āsvins en contradiction complète avec le *Ṛgveda* où les Āsvins sont toujours regardés comme les fils du ciel (*dīvo napātā*). Ce fait ne peut nullement être ébranlé par une stance du X^e *maṇḍala*, stance bien louche, reconnue par Geldner comme totalement étrangère au *Ṛgveda*. Mais les *aitihāsikāḥ*, sans se soucier beaucoup du *Ṛgveda*, attribuèrent au Vivasvat les Āsvins comme fils et la Vaḍavā comme troisième épouse, qui déjà par son nom était prédestinée à devenir la mère des Āsvins. Le premier pas sur le chemin de l'absurde est fait. Une autre version du Bhāg. Purāṇa fait le second pas:

Version II. Bhāg. P. 6.6.40 et suiv. *Vivasvataḥ Śrāddhadevaṃ
Saṃjñāśūyata vai Manum,
mithunaṃ ca mahābhāgā
Yamaṃ devaṃ Yamīm tathā
saiva bhutvātha vaḍavā
Nāsatyau suṣuve bhuvī*

Des trois épouses de Vivasvat il ne reste ici qu'une seule, Saṃjñā, mais cette fois c'est elle-même qui se transforme en une véritable jument *vaḍavā*, tandis que dans la première version Vaḍavā pouvait être encore considérée comme un nom propre. D'un autre côté la Chāyā, qui selon cette version a disparu sans trace, réapparaît dans le *Ṛg.*10.17.2 comme Savarṇā — l'ombre véritable de Saṃjñā (appelée faussement par les *aitihāsikāḥ* Saraṇyū).

Cette seconde version est corroborée par le *Mahābhārata*:

Version III. Mhbh. I.67.35. *Tvāṣṭri tu Savitur bhāryā
vaḍavārūpadhārīnī
asūyata mahābhāgā
sāntarikṣe 'śvināv ubhau.*

Dans les textes cités nous avons deux versions de l'histoire de Vivasvat et de son épouse bien différentes de la version du *Nirukta*: pas un mot sur la disparition de la fille de Tvaṣṭar, pas un mot sur la création par les dieux d'une autre femme pour remplacer la disparue. Saṃjñā est la mère de Yama et Yamī et aussi de Manu (Śrāddhadeva).

En présence de ces textes, l'histoire de l'épouse disparue, l'histoire qui a eu la bonne fortune de pouvoir se glisser dans le X^e *maṇḍala* du *Ṛgveda*,

se décèle encore une fois comme une conception des *aitihāsikāḥ*, n'ayant rien de commun avec le mythe rgvédique des *Aśvins*.

Version IV. Mhbh. XII. 207.19. *Nāsatyaś caiva Dasraś ca
smṛtau dvāv Aśvināv api
Mārtaṇḍasyātmajāv etāv
aṣṭamasya Prajāpateḥ*

Version V. Mhbh. XIII. 255.18. *Nāsatyaś cāpi Dasraś ca
smṛtau dvāv Aśvināv api
Mārtaṇḍasyātmajāv etau
Saṃjñānāsāvinirgatau.*

De la première version (Rg. 10.17.1-2) il ne resta dans ces deux dernières versions presque rien d'autre que le père des *Aśvins* Vivasvat, cette fois sous le nom de *Mārtaṇḍa* ('issu d'un œuf mort'). Les *Aśvins* ont reçu les noms séparés, — ils ne sont nés ni dans l'espace (*antarikṣe*), ni sur la terre (*bhuvī*), mais dans le nez. Il semble que pour les *aitihāsikāḥ* il n'existe aucune ineptie qui ne puisse être mise dans les oreilles de leurs auditeurs et chemin faisant, dans le *Mahābhārata*. Leur ignorance des faits rgvédiques est quasi complète. Malgré que *dasra* soit une épithète non seulement des *Aśvins*, mais aussi d'autres dieux, malgré que *dasra* en relation avec les *Aśvins* soit toujours au duel, les *aitihāsikāḥ* le prennent pour le nom d'un des *Aśvins*. Du reste, ils sont capables de mettre dans leurs *itihāsāḥ* n'importe quoi, même de présenter les *Aśvins* comme des *sūdra*.

Version VI. Mhbh. XII. 207.26. *Aśvinau tu smṛtau sūdrau
tapasy ugre samāsthitau.*

Si nous passons maintenant du *Bhāg. P.* au *Viṣṇu P.* et au *P. Pañcalakṣaṇa* publié par M. W. K ir f e l (Leiden 1927), nous nous trouverons dans un monde bien différent: les sobres récits du *Bhāg. P.* se transforment ici en narrations prolixes où les anciens mythes se perdent dans le foisonnement des naïvetés et des inepties débitées par les *aitihāsikāḥ* avec une gravité imperturbable. Quoique d'autres *Purāṇa* soient considérés comme plus anciens à l'égard du *Bhāg. P.*, néanmoins c'est justement dans ce *Purāṇa* que se sont préservés les plus anciens vestiges du mythe de *Tvaṣṭar* et de sa fille. *Viṣṇu P.* et *Pañcalakṣaṇa* nous offrent deux rédactions d'une longue histoire: *Saṃjñā* ne pouvant supporter l'éclat de son époux, créa un reflet (*Chāyā*) de soi-même pour décevoir *Vivasvat* et pouvoir s'en aller. Avant de partir, dans un entretien avec la *Chāyā*, elle lui donne ses dispositions, — sa fuite devait être tenue secrète. Elle est allée à son père qui, tout en colère, lui ordonne de revenir chez son époux:

*śyāmavarṇaṃ tu tad rūpaṃ
dryṣtvā Saṃjñā Vivasvataḥ*

*asahantī tu svām chāyām
savarṇām nirmame tataḥ*

.....
*pītā tām āgatām dṛṣṭvā
kruddhaḥ Saṁjñām athābravīt:
bhartuḥ samīpaṁ gaccheti ... Purāṇa Pañcalakṣaṇa (p. 285—287).*

Saṁjñā pourtant n'obéit pas à son père, — elle prend la forme d'une jument et s'en va chez les Uttara Kuru, où elle fait de la pénitence et broute en flânant dans les prés. Pendant ce temps Yama donne un coup de pied à sa belle-mère pour recevoir d'elle en échange une malédiction qui lui fera perdre le pied. Yama court, se lamentant, à son père Vivasvat:

*śapto 'ham asmi, lokaśa,
jananyā, tapatām vara,
tava prasādāc caraṇo
na paten mama gopate! (p. 289).*

Vivasvat apprend à cette occasion la vérité sur la disparition de Saṁjñā et tire en colère Chāyā par les cheveux. Mais, à la fin, persuadé par son beau-père, Vivasvat diminue son éclat, et alors il voit son épouse:

*dadarśa yogam āsthāya
svām bhāryām vaḍavām tathā
adhr̥ṣyām sarvabhūtānām...
carantīm akutobhayām (p. 292,41).*

Et maintenant vient l'épilogue, un vrai chef-d'oeuvre de l'imagination perverse des *aitihāsikāḥ*:

Version VII. *so 'śvarūpeṇa Mārtaṇḍas
tām mukhe samabhāvayat
maithunāya viceṣṭantīm
paraṇṇasopaśaṅkayā.
sā tan niravamac chukraṁ
nāsikābhyām Vivasvataḥ
devau tasyām ajāyetām
Aśvinau bhiṣajām varau
Nāsatyaś caiva Dasraśca
smṛtau devā Aśvināv iti (p. 293, 41-43).*

Dans le *Pañcalakṣaṇa* Tg. II cet épilogue a la forme suivante:

Version VIII. *tataḥ sa bhagavān gatvā
bhūrlōkam amarādhipaḥ
kāmayāmāsa kāmārto
mukha eva divākaraḥ
aśvarūpeṇa mahatā*

tejasā ca samanvitāḥ.
Samjñā ca manasā kṣobham
agamad bhayavikvalā
nāsāpuṭābhyām utsṛṣṭam
parō'yam iti śaṅkayā
tasyātha retaso jātāv
Aśvināv iti naḥ śrutam
Dasrau sutatvāt samjñatau
Nāsatyau nāsikāgrataḥ (p. 298 34—37).

Les *aitihāsikāḥ* ont accompli ici un vrai tour de force, en parvenant à accrocher l'étymologie des *Nāsatyā* à celle des *Aśvins*.

La *Bṛhad-Devatā* consacre aux *Aśvins* ou plutôt au mythe de *Vivasvat* 8 stances (VI 162-163; VII 1-6), comme suit:

- 6.162. *abhavan mithunaṃ Tvastuḥ*
Saranyūs Trisīrāḥ saha
sa vai Saranyūṃ prāyacchat
svayam eva Vivasvate
- 6.163. *tataḥ Saranyvām jajñāte*
Yamayamau Vivasvataḥ
tau cāpy ubhau yamāv eva
jyāyāms tābhyām tu vai Yamaḥ
- 7.1 *sṛṣṭvā bhartuḥ parokṣam tu*
Saranyūḥ sadṛṣiṃ striyam
nikṣipyā mithunaṃ tasyām
aśvā bhūtvāpacakrame
2. *avijñānād Vivasvāms tu*
tasyām ajanayan Manum
rājarṣir abhavat so'pi
Vivasvān iva tejasā
3. *Sa vijñāya tv apakrāntām*
Saranyūm aśvarūpiṇīm
Tvāṣṭrīm prati jagāmāsu
vāji bhūtvā salakṣaṇaḥ
4. *Saranyūs ca Vivasvantaṃ*
viditvā hayarūpiṇam
maithunāyopacakrāma
tām ca tatrāruroha saḥ
5. *tatas tayos tu vegena*
śukraṃ tad apatad bhuvi
upājighrac ca sā tv aśvā
tacchukraṃ garbhakāmyayā.

6. *āghrātamātrāc chukrāt tu*
 kumārau saṃbabhūvatuḥ
 Nāsatyaś caiva Dasraś ca
 yau stutāv Āśvināv iti.

La source principale de la *Brhad-Devatā* est la version du *Nirukta* qui a fourni à cette oeuvre attribuée à Śaunaka, l'histoire de la substitution d'une autre femme à Vivasvat par Saranyū (non par les dieux, comme dans le *Rgveda*), du changement de Saranyū en jument et de Vivasvat en étalon, de la poursuite de sa femme par Vivasvat et de leur accouplement, d'où sont nés les deux Āśvins. De la version II *Br. Devatā* a pris la naissance de Yama et Yamī, ainsi que celle de Manu, — des versions IV et V les noms différents pour chacun des Āśvins, ainsi que l'idée de leur provenance du nez.

Les stances 5-6 semblent être une version plus décente de l'épilogue du *Pañcalakṣaṇa*.

Il serait difficile de supposer que les aitiḥāsikāḥ aient puisé leur matière à la *Br. Devatā*, et encore de telle façon que chaque version citée ci-dessus ait pris quelque trait particulier de cette oeuvre.

Il est beaucoup plus vraisemblable que c'était justement la *Br. Devatā* qui a cherché son matériel dans diverses sources existant en son temps. Ainsi la *Brhad-Devatā* semble être postérieure aux diverses parties du *Mhbh.* et du *Purāṇa*, parties qui en général ne sont pas considérées aujourd'hui comme bien anciennes, mais qui peuvent contenir des fragments appartenant au passé lointain. E. Sieg, dans ses *Sagenstoffe des Rgveda*¹⁰, p. 126 et 137, constate aussi, quoique pour d'autres motifs, que la *Br. Devatā* puisait, le cas échéant, au *Mahābhārata*.

VIII. De la méthode

Malgré les travaux de nombreux védistes, malgré la publication 1951—57 de l'oeuvre monumentale de K. Geldner, le progrès de l'exégèse védique depuis R. Roth ne peut être considéré comme satisfaisant. Presque tous les grands problèmes de l'exégèse qui n'étaient pas résolus il y a cent ans, restent irrésolus aujourd'hui encore. Et avant tout, pendant ces longues années, on n'a élaboré aucune méthode suivie, applicable aux investigations rgvédiques, les laissant à la fantaisie et à l'arbitraire de ceux qui, sans boussole ni voiles, se hasarrent sur la mer brumeuse de l'exégèse védique.

Je donne ici trois exemples pour démontrer où peut conduire dans les investigations rgvédiques le manque d'une stricte méthode et le traitement superficiel et fortuit des problèmes complexes du *Rgveda*.

¹⁰ Stuttgart 1902.

1.

Dans une „Festschrift” parue 1951 à Hambourg se trouve l'article *Nāsatya*, dans lequel l'auteur à la base de deux stances rgvédiques 10.17.1-2, entreprend de prouver que les Aśvins sont nés à la suite de l'olfaction par la jument Sa-
raṇyū du *śukram* tombé par terre de l'étalon — Vivasvat. Pour arriver à cette conception, l'auteur fait un saut gigantesque dans le temps, — environ une dizaine de siècles — du *Rgveda* jusqu'à la *Bṛhad-Devatā* de Ś a u n a k a. Il prit de cette oeuvre les stances 7.4.-6, citées par moi ci-dessus, mais néglige complètement la stance 7.126, où l'origine des Aśvins est expliquée d'une autre façon, notamment:

*Sūryācandramasau tau hi
prāṇāpānau ca tau smṛtau
ahorātrau ca tāv eva
syātām tāv eva rodasī.*

Trois de ces explications sont prises chez Y ā s k a (12.1) qui est la meilleure source de la *Bṛhad-Devatā*, la quatrième *prāṇāpānau*¹¹ est empruntée probablement au *Garuḍa Purāṇa*.

Il semble qu'avant de proclamer la *Bṛhad-Devatā* comme l'autorité suprême dans le domaine du *Rgveda*, on devait au moins se renseigner sur le caractère de cette oeuvre attribuée à Ś a u n a k a. Sans beaucoup de peine on pourrait constater que dans la *Bṛhad-Devatā* presque toutes les histoires tirées du *Rgveda* sont amplifiées par un épilogue du même genre que la mésaventure amoureuse de Sa-
raṇyū. Ainsi par exemple à la fin de l'histoire de Saramā (Rg. 10.108), racontée tout d'abord (8.25-30) conformément au texte du *Rgveda*, la *Bṛhad-Devatā* ajoute que Saramā avant son retour a demandé du lait aux Paṇi et que seulement après l'avoir bu, elle rebroussa chemin pour se trouver devant Indra en colère et vomir près de lui le lait qu'elle avait bu. Dans l'histoire d'Apālā (Rg. 8.91), quand Indra, pour la guérir, lui enlève trois fois la peau, *Bṛhad-Devatā* ajoute que la première peau est devenue un porc-épic (*śalyaka*), la seconde un crocodile (*godhā*) et la troisième un caméléon (*kṛkalāsa*). A l'histoire de Ghoṣā (Rg.10.40) la *Bṛhad-Devatā* ajoute la scabreuse information par quel moyen les Aśvins sont venus en aide à la vieille fille:

7.46 *stutau tāv Aśvinau devau
prītau tasyā bhagāntaram
praviśya vijarārogām
subhagām cakratuś ca tau*

¹¹ On rencontre cette interprétation encore aujourd'hui, cf. „Annals of the Bhandarkar Or.R.I.”, vol. 38, 1957, p. 158.

L'auteur de l'article ne prête aucune attention à ce procédé de la *Bṛhad-Devatā*, pourtant il a eu l'intention de corroborer le récit de cette oeuvre par deux passages du *Pañcalakṣaṇa Purāṇa*, cités par moi ci-dessus comme les versions VII et VIII, mais au lieu de les citer, — chose très curieuse, — il devient lui-même un *aitihāsika* et nous donne une version, inconnue jusqu'ici, — la dixième du mythe de Saranyū — Vivasvat. Cette version est la suivante: „Comme la jument la Saranyū est chaste, elle n'aurait jamais admis près d'elle un étalon qui ne serait pas de la même souche. En le flairant elle le reconnaît comme son véritable époux. Mais pendant que les deux chevaux se flairent réciproquement, l'étalon laisse jaillir de ses narines le *śukram* qu'il ébroue dans le nez de la jument”.

Ce cas nous montre combien il était facile pour les *aitihāsikāh* de produire de nouvelles versions de leurs histoires: il a suffi par exemple de changer une jument effrayée en une épouse chaste, la bouche en narines, transférer le *śukram* des narines de la jument à celles de l'étalon, et une nouvelle version est prête.

Il reste pourtant la question de savoir, laquelle de ces quatre versions (VII, VIII, IX, X) peut prétendre être préaryenne, car il faut encore ajouter que l'auteur de l'article se souvenant que l'Avesta parle d'un démon Nānhaīya, dit: „il n'y a aucune raison pour laquelle on ne considère la naissance des Nāsatyā du nez comme pertinent à l'époque préaryenne (*urarisches*)”.

L'insuffisance évidente de cet article provient en premier lieu de ce que l'auteur ne tient pas compte des principes méthodiques qui nécessairement doivent être appliqués aux investigations rgvédiques. Les plus notoires de ces principes sont les suivants:

Principe I. Le livre X et le commencement du I sont plus récents que les autres parties du *Rgveda*. Ils ne peuvent donc servir à discréditer, comme c'est le cas dans notre exemple, les versions des autres livres, à moins que ne soit prouvée la nécessité de préférer les versions du X^e livre.

Principe II. Pour résoudre n'importe quel problème rgvédique, il est nécessaire de prendre en considération tout le matériel contenu dans le *Rgveda*, en premier lieu toutes les stances concernant ce problème. Ce principe a été énoncé dernièrement par H. Lüders (*Varuṇa* p. 1), énoncé, mais malheureusement pas suivi.

Principe III. Pour expliquer les problèmes rgvédiques, la littérature postérieure au *Rgveda* doit être utilisée avec une circonspection extrême. Il faut toujours se souvenir avec quelle désinvolture et souvent avec quelle ignorance le *Rgveda* fut traité par les poètes épiques.

Principe IV. Si dans les investigations on arrive à une impasse, le chemin doit être rebroussé sans tâcher de forcer l'obstacle qui ferme devant nos investigations, la plupart du temps, la voie de l'absurde. Dans notre cas le dernier obstacle infranchissable a été l'Avesta et le nom du démon Nānhaīya, mentionné

une seule fois dans l'Avesta. Mais l'auteur de l'article a forcé l'obstacle, car, — déclare-t-il, il n'y a aucune raison de ne pas le faire. Pourtant la raison est très simple. L'Avesta en dehors du nom du démon ne nous dit absolument rien des Asvins. Plus loin on verra encore d'autres exemples de ce genre.

2.

Ces derniers temps, dans diverses publications, on tâche avec un certain entêtement à imposer aux védistes une nouvelle conception du dieu Mitra en déclarant, à la base des considérations étymologiques, qu'il est un dieu de contrat, ou mieux encore, le contrat lui-même. Cette trouvaille est un véritable *lucus a non lucendo*, car le *Rgveda* ne connaît ni contrats, ni personnes qui concluent les contrats. Cela ne fait rien — nous dit-on, — même s'il n'y a pas de contrats, un dieu Contrat doit exister, car Mitra ne peut signifier rien d'autre que le contrat — un des plus grands comparatistes de notre temps l'a décrété. Ainsi le panthéon védique reçut une divinité abstraite pour gérer les affaires des contrats chez un peuple qui ne savait pas même les écrire. Mais comme Mitra est intimement associé à Varuṇa, on n'hésita pas à conférer aussi à ce dieu la dignité d'une divinité abstraite, cette fois du „dieu de la Vraie Parole” (God True-Speech¹²). Pourtant, vouloir présenter les plus anciens dieux suprêmes des Aryens comme des abstractions, c'est évidemment empoigner le balai par l'autre bout: la mythologie indoeuropéenne (comme chaque mythologie du reste), est nécessairement basée sur les éléments concrets, comme c'était le cas du *deva* qui d'après la juste, cette fois, remarque d'A. Meillet est inséparable du nom du jour, du ciel lumineux. C'est le cas aussi d'autres phénomènes de la nature comme le soleil, les astres nocturnes, la terre, etc. L'abstrait c'est déjà un grand pas dans l'évolution de la pensée humaine, — il peut être présent au déclin de la mythologie, jamais à son commencement. Mitra et Varuṇa sont les deux dieux de la voûte céleste, et à la fois, ils sont les rois terrestres transférés dans le royaume mystérieux du ciel. Varuṇa reste le dieu suprême du ciel et de la terre, du jour et de la nuit:

8.41.10. *yaḥ śvetān adhinirñjaś*

cakre kṣṇān anu vratā

„Lui, qui change ses blancs vêtements en vêtements noirs, selon l'ordre établi”.

Dans le *Rgveda* il est toujours représenté comme le grand roi (*saṃrāj*) de l'univers, „créateur et mainteneur des mondes, il a hérité des fonctions préhistoriques de Dyaus”, selon la juste formule de M. L. Renou¹³.

¹² P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, New Haven 1957, p. 52.

¹³ *L'Inde Classique* I, p. 317.

Les hymnes à Varuṇa nous parlent sans relâche de la grandeur de ce dieu, et de sa puissance prodigieuse qui est parvenue à disjoindre les deux mondes, qui lança le ciel très haut dans les profondeurs de l'espace, assigna au soleil ses deux voies: diurne et nocturne, et sous le soleil et sous les étoiles, déploya l'immensité fabuleuse de la terre:

7.86.1. *vi yas tastambha rodasī cid urvī
pra nākam ṛṣvaṃ nunude brhantaṃ
dviṭā nakṣatraṃ paṇṇathac ca bhūma*

Le domaine de Mitra se borne au ciel lumineux du jour, mais ce dieu associé étroitement à Varuṇa, participe à sa splendeur et à sa puissance, — il est à côté de Varuṇa le second roi universel, car lumière et ténèbres, jours et nuits n'étaient aux yeux des poètes rgvédiques que les deux aspects d'un seul et même phénomène.

De nombreuses stances du *Rgveda* nous parlent de la grandeur de ces dieux et de leur oeuvre gigantesque.

Ainsi:

- 7.61.4. *śamsā Mitrasya Varuṇasya dhāma
śuṣmo rodasī badbadhe mahitvā*
- 8.25.7. *adhi yā brhato divo
abhi yūtheva paśyataḥ
ṛtāvānā samrājā namase hitā*
- 6.67.1. *viśveṣāṃ vaḥ satāṃ jyeṣṭhatamā
.....*
6. *tā hi kṣatraṃ dhārayethe anu dyūn
dṛmhethe sānum upamād iva dyoḥ*
- 5.63.1. *ṛtasya goṇāḥ adhi tiṣṭhatho rathaṃ
satyadharmānā parame vyomani*
2. *samrājāḥ asya bhuvanasya rājatho
Mitrāvaruṇā vidathe svardṛṣā*
3. *samrājā ugrā vṛṣabhā divaspati
prthivīyā Mitrāvaruṇā vicarṣaṇī*
7. *ṛtena viśvaṃ bhuvanam vi rājathah
sūryam ā dhattho divi citryam ratham*
- 4.13.2. *ūrdhvaṃ bhānum Savitā devo āśred
drapsam davidhvaḥ gaviṣo na satvā
anu vrataṃ Varuṇo yanti Mitro
yat sūryam divy ārohayanti*
- 5.62.8. *hiraṇyaruṇam uṣaso vyuṣṭāv
ayaḥsthūnam uditā sūryasya
ā rohatho Varuṇa Mitra gartam
ataś cakṣāthe aditiṃ ditiṃ ca*

- 7.61.3. *proror Mitrāvaruṇā pṛthivyāḥ*
pra diva ṛṣvād bṛhataḥ sudānū
spaśo dadhāthe oṣadhiṣu vikṣv
ṛdhag yato animiṣaṃ rakṣamāṇā.

En français:

- 7.61.4. „Chante les louanges des arrêts de Mitra et de Varuṇa,
 Leur force enchaîne par sa grandeur les deux mondes.
- 8.25.7. Ils regardent les hommes du haut du ciel comme des troupeaux,
 Les deux rois souverains, gardiens de l'ordre universel,
 — Existant pour être adorés.
- 6.67.1. Les plus grands parmi tous les êtres,

6. Vous exercez votre règne jour par jour,
 Vous affermissiez le sommet, semble-t-il, du plus haut ciel.
- 5.63.1. Gardiens des lois, vous montez sur votre char dans le plus haut ciel,
 vos arrêts sont inéluctables,
2. Rois souverains, vous régnez sur cette terre, — dans l'assemblée
 des dieux vous êtes comme l'éclat du soleil, ô Mitra Varuṇa!
- 3 Grands rois autoritaires, taureaux terribles, maîtres du ciel et de la terre,
 ô Mitra et Varuṇa!
7. Par la loi vous régnez sur toute cette terre, dans le ciel vous mettez
 le char étincelant du soleil.
- 4.13.2. Le dieu Savitar lance en haut sa lumière, mettant en branle la goutte
 du soleil,
 comme (Indra), grand héros, ravisseur de vaches¹⁴,
 Et c'est alors que Mitra et Varuṇa, conformément à la loi, procèdent
 à monter le soleil sur la voûte céleste.

¹⁴ Cette traduction est fondée sur le fait que *satvan* au singulier dans le *Rgveda* se rapporte toujours à Indra (p. ex. 1.173.5. *tam u ṣṭuhi Indraṃ yo hā satvā*) et en même temps sur deux stances rgvédiques:

}. 39.5. *satyaṃ tad Indro daśabhir Daśagvaiḥ*
sūryaṃ viveda tamasi kṣiyantam

}. 111.3. *Indraḥ kila śrutyā asya veda*
sa hi jīṣṇuḥ pathikṛt sūryāya.

Ces deux passages sont probablement des débris d'un mythe ancien sur Indra — Sūrya. Indra avait trouvé le soleil enfoui dans les ténèbres et il a fait pour lui le chemin dans le ciel, pareillement Savitar a incité (réveillé) le soleil dans les ténèbres pour son cours, après quoi Varuṇa et Mitra montèrent le soleil sur la voûte céleste. Savitar est comparé ici à Indra, car l'un et l'autre rendent possible le cours quotidien du soleil. Cf. S.F. Michalski, *Zodiacal Light in Rgveda*, „Journal of the Bihar Research Society” I, 1954.

- 7.61.3. Vous vous étendez au-delà de la vaste terre, ô Mitra et Varuṇa, au-delà du grand ciel s'élevant très haut, ô donneurs gracieux, Vous avez mis des surveillants dans les plantes près des demeures des hommes¹⁵,
 Vous veillez sans cesse sur ceux qui marchent de biais.
- 5.62.8. Au lever de l'aurore, à l'apparition du soleil vous montez sur le haut siège d'or, à colonne d'airain, ô Mitra et Varuṇa!
 Et vous regardez alors le ciel et la terre".

Malgré ce témoignage du *Rgveda* qui, semble-t-il, ne pourrait susciter le moindre doute sur le caractère de Varuṇa et de Mitra, il a paru possible à quelques auteurs de traiter les deux dieux comme de pures abstractions. Comme preuves, ils nous présentent d'un côté le mot *yātayajjana* dans le *Rgveda*, et de l'autre l'assertion que¹⁶ dans l'*Avesta* Mitra est le dieu du contrat ou le contrat lui-même. Mais *yātayajjana* ne signifie pas autre chose que „unissant les gens" (R o t h, G r a s s m a n n, G e l d n e r), — fonction à laquelle Mitra fut prédestiné déjà par son nom. Quant à l'*Avesta*, cette oeuvre est séparée des documents de Mitanni par un abîme d'une dizaine de siècles. Pendant ce laps de temps. Varuna n'a conservé chez les Iraniens que son prénom Asura, Nāsatyā et Indra sont devenus des démons, ainsi pourquoi donc Mitra ne pouvait-il se transformer en contrat? Pourtant en relisant le *Mihir Yašt*¹⁷, 4.12—13 et 34.142—143, et d'autres passages, ainsi que ch. V „Mitra's functions" de l'introduction de M. G e r s h e v i t c h, il serait, à mon avis, difficile de ne pas remarquer dans cet hymne des traces indiquant qu'à son origine Mitra était un dieu de lumière et que sa fonction comme dieu de contrat lui a été imposée par les conditions politiques et économiques du temps. Les pâturages iraniens se trouvaient alors sous la domination de nombreux roitelets locaux, qui sans cesse se faisaient la guerre en dépit des traités et des contrats¹⁸. Il semble que c'était précisément pour mettre ordre à cet état de choses que Mitra (l'ami des hommes à l'égal du soleil) a reçu le rôle du dieu suprême des traités.

Si nous revenons maintenant aux temps plus reculés, nous allons trouver un vrai contrat au XIV^e siècle av. J.-Ch., conclu entre le roi hittite Sup-

¹⁵ Que font les surveillants dans les plantes près des demeures humaines? Puisque dans le ciel nocturne les *spāśāḥ* de Varuṇa sont sans doute des étoiles représentant des milliers d'yeux, on pourrait peut-être supposer que pour la lumière du jour Varuṇa a mis des surveillants dans les plantes fleuries près des demeures des hommes: aux étoiles du ciel correspondraient ainsi les fleurs innombrables des jardins terrestres.

¹⁶ P. T h i e m e, *Mitra and Aryaman*, p. 42 et suiv.

¹⁷ Ilya G e r s h e v i t c h, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959.

¹⁸ I. M. D i a k o n o w, *Istorija Midii*, p. 192 et suiv., Moscou 1956.

piluliumaš et le roi de Mitanni Mattiwaza. Comme témoins du traité étaient invoqués les dieux aryens — Mitra, Varuṇa, Nāsatyā, Indra. On invoqua donc Mitra non comme le dieu du contrat, ce qui serait à attendre, mais comme un des cinq plus grands dieux aryens, — créateurs et mainteneurs des mondes, maîtres de la foudre, vainqueurs des démons, dispensateurs célestes des grâces et des richesses. Est-il possible que dans cette assemblée suprême des dieux ait pu se glisser un petit avoué de province n'ayant d'autres soucis que de contrôler, si tous les contrats étaient bien en règle et si leurs stipulations étaient strictement observées? Mais si nous suivons maintenant le chemin tracé par M. Thieme, il se montrera bientôt que ce n'est pas seulement Mitra qui fait la chasse dans les hymnes rgvédiques aux gens sans contrats, — plusieurs autres dieux védiques auraient été obsédés par cette chasse diabolique, tout autant que les hommes du moyen âge avaient été obsédés par la chasse aux sorcières. M. Thieme nous donne comme exemple Indra, qui au lieu d'abattre les démons et exterminer les Dasyu, massacre impitoyablement tous les gens sans contrats. En même temps l'auteur de *Mitra et Aryaman* nous enseigne que Geldner a eu tort de traduire *amitra* par un ennemi ('Unfreund') au lieu de le traduire par 'l'homme sans contrat'.

Il se trouverait beaucoup d'autres exemples de cette chasse des dieux aux gens sans contrat:

10.152.1. Indra est appelé ici: *mahān amitrahādō adbhutaḥ*
„le puissant merveilleux dévoreur des gens sans contrats”.

5. 35.5. On l'invite à écraser avec tous ses chars de guerre le mortel qui est privé de contrat:

tvaṃ tam Indra martyam amitrayantam...
sarvarathā, śatakrato, ni yāhi...

Il n'y a rien d'étonnant qu'à la fin, comme il semble, les gens sans contrats, désespérés outre mesure, se soient réfugiés chez les Dasyu pour, combattre Indra conjointement avec ces non-aryens, et empêcher qu'il ne mît les Dasyu sous la domination aryenne:

6.25.2 *ābhiḥ sprdho mīthatir ariṣaṇyann*
 amitrasya vyathayā manyum Indra
 ābhir viśvā abhiyujō viśūcīr
 āryāya viśo'va tāvīr dāsīḥ

„Avec ces aides rends inoffensifs les ennemis combattants, détruis le courroux de l'homme sans contrat, ô Indra! avec ces aides disperse en tous sens tous les agresseurs, subjugué aux Aryens toutes tribus des Dasyu”.

Agni: 4.15.4. il est appelé: *dyumān amitradambhanaḥ*
 „lumineux qui tend des pièges aux gens sans contrat.”

- Āśvins:* Les gens sans contrat sont considérés comme les pires ennemis, — on implore donc les Āśvins:
 1.120.8. *mā kasmai dhātām abhy amitriṇe no...*
 „Ne nous délivrez pas à un homme sans contrat”.
Soma: Le démon Vṛtra semble n'avoir aucun contrat dans la poche, ainsi Soma est glorifié comme tueur de ce monstre sans contrat:
 9.61.20. *jaghñir Vṛtram amitriyaṃ ...*
 9.11. 7. *amitrahā vicarṣaṇiḥ pavasva Soma ...*
 et 9.96.12. *amitrahā ... Indre saṃ tiṣṭha janayāyudhāni*
Sūrya: 10.170.2. *amitrahā vṛtrahā dasyuhantamaṃ*
jyotir jajñe ...
Brhaspati: Même ce dieu énigmatique persécute avec son char terrible de la loi les gens sans contrat:
 2.23. 3. *jyotiṣmantam ratham ṛtasya tiṣṭhasi*
Brhaspate bhīmam amitradambhānam

Il reste encore à résoudre la question de savoir qui a engagé tous ces dieux à faire main basse sur les gens sans contrat? On cherche vainement dans le livre de M. Thieme une réponse à cette question. Ce ne pouvait être ni Mitra ni Varuṇa, car ils sont célébrés dans le *Rgveda* comme *akravihastā* „avec les mains non souillées par le sang”:

5.62.6. *akravihastā sukrte paraspā ...*

Le *Rgveda* ne nous donnant en ce point aucune indication, il ne reste qu'à supposer que tous les dieux védiques avaient inné une haine farouche de tous les gens sans contrat.

Des textes cités ci-dessus il ressort, à mon avis, que vouloir fourrer un contrat dans le *Rgveda* c'est à peu près la même chose que de vouloir enfoncer dans une plaque d'acier une pomme gâtée.

L'exégèse qui, loin de faire ouvrir largement les yeux sur les textes védiques, cherche conseil dans les infatuations étymologiques ou dans une fantaisie déraillée, ne peut arriver à rien de valable.

Ainsi un nouveau principe s'impose:

Principe V. Il faut se garder d'introduire dans l'exégèse des éléments nouveaux, inexistants dans le *Rgveda*, qui ne peuvent être corroborés clairement par aucun texte rgvédique.

Il n'est pas rare qu'on oublie ce principe et le résultat est toujours désastreux. Ch. Renel dans son livre *L'Évolution d'un mythe* (Paris 1896) introduit, contre toute vraisemblance et contre tous les textes du *Rgveda*, cette conception issue de sa fantaisie déraillée: „l'un des Āśvins est la libation, l'autre le feu!” En conséquence son livre se détache complètement des textes

du *Rgveda* et aujourd'hui il reste comme un pauvre arbre desséché au milieu de la flore plus ou moins verte de l'exégèse védique.

À la même catégorie appartient aussi *Nāsatyā* = *prānāpānau* (v. ci-dessus). Dans les pages suivantes on trouvera encore d'autres exemples de ce genre.

Il est à ajouter encore:

Principe VI. Déjà Wsiewolod Miller dans son livre *Aśvins et Dioscures* (Moscou 1876), p. 45, indique que dans les recherches védiques l'étymologie est „un outil bien dangereux”. Ainsi, si on arrive à la base de l'étymologie à donner à un mot rgvédique une signification nouvelle, cette signification reste sans valeur autant qu'elle ne peut pas être corroborée par les clairs textes rgvédiques.

3.

Dans le livre *Varuṇa*, l'oeuvre posthume de H. Lüders, publié en 1951, on trouvera pages 83-92 une „Digression sur *kakubh*, *kakud*, *trikakud*, *kakuhā*”, dont l'auteur s'est servi pour présenter ses idées sur les chevaux et l'attelage des Aśvins. Malgré les grands mérites de H. Lüders pour l'indologie, son oeuvre posthume ne peut être considérée comme réussie. Il est à supposer que s'il vivait, il aurait introduit plusieurs amendements dans son manuscrit avant l'impression.

Comme point de départ pour sa „Digression”, H. Lüders a pris le mot *trikakudh*, *trikakubh*, qui signifie 'possédant trois sommets' et est attesté dans cette signification depuis l'*Atharvaveda*. Pourtant l'auteur, en vue évidemment de ses propres idées préconçues concernant l'attelage des Aśvins, écrit: „il me semble que *trikakubh* provient de la langue de l'art de conduire les chevaux („aus der Sprache der Fahrkunst”), et à l'origine signifiait le cheval attelé en flèche au-devant de deux chevaux attelés à un char, — en un mot: dans l'attelage à trois c'était le cheval qui se trouvait au-devant de deux autres („Spitzenpferd”).

Tout cela se trouve à la page 84 du livre, mais déjà à la page 87 la supposition de l'auteur devient un fait incontestable: „Signification que j'ai établie („erschlossen habe”) plus haut comme signification originaire de *trikakud*...”. Ainsi l'adjectif „possédant trois sommets” a reçu grâce à H. Lüders la signification d'un cheval, uniquement parce qu'on l'attela en flèche, si, toutefois, ce genre d'attelage a été connu.

Mais dans le *Rgveda* se trouve encore le mot *kakuha* pour un animal de race bovine caractérisé par un „sommet”, c'est-à-dire par une bosse. Il est clair que *trikakud* ne peut signifier la même chose que *kakuha*, car trois sommets ne peuvent désigner un, pourtant l'auteur, sans la moindre hésitation, nous déclare que *kakuha* est aussi un „Spitzenpferd”, comme

trikakudh. Mais bientôt l'auteur dégrade le *kakuha*: il n'est plus un „Spitzenpferd”, car il est placé comme troisième cheval entre deux autres: „es ist das in der Mitte gehende »Spitzenpferd«”.

Ainsi l'auteur aménage une troïka russe pour les Ásvins, où le *kakuha* (ci-devant un des bovins) occupe la place de *korennaya* (timonier). Pour les deux *pristiajniye* il choisit la fameuse paire de *harī* — deux chevaux fauves, qui justement dans *Rgveda* 1.187.5, cité par l'auteur, reviennent des courses, chargés de trophées. Pourtant aux yeux de l'auteur même cette divine paire de fauves, comme *pristiajniye* ne peut égaler le *kakuha* (*korennaya*), car, explique l'auteur, „comme Spitzenpferd on emploie toujours le meilleur coursier”. Et ce meilleur coursier est un bovide et les *harī* sont devenus sous la plume de l'auteur des mazettes. Mais ce qui est bon pour les moujiks russes, qui n'ont pas beaucoup de bons chevaux, est-il aussi bon pour les Ásvins? Le *Rgveda* nous décrit bien des fois les chevaux des Ásvins:

1.181.2. *ā vām ásvāsaḥ śucayaḥ payaspā*
vātaramhaso diṣyāso atyāḥ
manojuvo vṛṣaṇo vītapṛṣṭhā
cha svarājo Áśvinā vahantu.

Tous ces adjectifs se rapportent plutôt à plusieurs chevaux qu'aux trois, comme le voudrait H. L. ü d e r s. Les coursiers d'Ásvins dans ce texte sont appelés *vītapṛṣṭhā* 'aux dos droits', pourtant le dos d'un bovin diffère sensiblement du dos d'un cheval. En outre, les coursiers d'Ásvins sont prompts comme la pensée — *manojuvo* et tous sont forts comme des taureaux, tandis que les *pristiajniye* de troïka sont des rosses de moindre valeur.

Pour prouver définitivement que l'attelage des Ásvins était une troïka, l'auteur cite Rg. 1.34., où sont énumérées les choses au nombre de trois concernant les Ásvins. Mais l'auteur ne se soucie pas si dans cette énumération sont cités aussi trois chevaux, il lui suffit de savoir que les choses à trois existent. Si elles existent, c'est la preuve que la troïka 'existe aussi! Le fait que dans cette énumération des trois sièges, trois supports, trois bandes de roue, etc., il n'y a justement aucune trace des trois chevaux, ne trouble nullement la bonne conscience de l'auteur. Il écrit textuellement: „La supposition est alors tout près („Die Vermutung liegt daher nahe ...”) que le char est attelé aussi de trois chevaux”. Pourtant, avant de forcer à tout prix la troïka comme l'attelage des Ásvins, il aurait été absolument nécessaire de s'assurer si l'attelage à trois chevaux était connu dans le *Rgveda*. Si non, il aurait fallu rebrousser chemin et renvoyer la fameuse troïka à l'écurie. Mais l'auteur ne s'occupait pas d'une telle bagatelle et quoique dans les hymnes du *Rgveda* on ne trouve pas la moindre trace de l'attelage à trois chevaux — il persiste à marcher, comme hypnotisé, d'un pas assuré, par le chemin de l'évident absurde.

Dans les hymnes consacrés aux Áśvins, il y a six stances qui nous parlent des *kakuha*:

- 5.75.4. *uta vām kakuho mṛgaḥ*
prkṣaḥ kṛnoti vāpuṣaḥ

„Et votre merveilleux *kakuha*, animal sauvage
 nous procure de la nourriture” (d’après Sāyaṇa *prkṣaḥ* = *annam*).

Kakuha est ici appelé *mṛga*, mot qui ne peut être appliqué au cheval, ce qui prouve encore une fois de plus que *kakuha* n’est pas un des coursiers des Áśvins¹⁹.

- 5.73.7. *ugro vām kakuho yayiḥ*
śṛṇve yāmeṣu śamtaniḥ

„Votre énorme *kakuha* est en marche,
 On entend son trot sur les routes”.

L’auteur est obligé d’admettre que sa *korennaya* marche parfois toute seule, ne se souciant du tout ni de la troïka, ni du char des Áśvins et ne songeant pas à remplacer son paisible trot par une galopade effrénée à travers les espaces.

L’auteur explique ce fait de la manière suivante:

„Pour le cheval attelé en flèche au devant de deux autres — le „Spitzenferd” (la *korennaya* reçoit ici son ancien nom), on emploie naturellement le meilleur cheval. Ainsi s’explique que parfois seul le *kakuha* est mentionné, comme s’il était le seul qui tirât le char”.

Mais malheureusement le *kakuha* apparaît parfois aussi au pluriel:

2. 46.3. *vacyante vām kakuhāso*
jūrñāyām adhi viṣṭapi

yad vām ratho vibhiṣ patāt

„Vos *kakuha* clopinent sur la surface bien meuble, quand votre char doit s’envoler attelé d’oiseaux”.

- 2.184.3. *vacyante vām kakuhā apsu jātā*

„Vos *kakuha* clopinent, nés dans les eaux”.

4. 44.2. *yuvor vapur abhi prkṣaḥ sacante*
vahanti yat kakuhāso rathe vām

„Votre beauté est suivie de la nourriture,
 quand les *kakuha* nous l’apportent dans votre char”.

Ainsi la *korennaya* de la troïka apparaît en plusieurs exemplaires! Comment est-ce possible? L’auteur ne perd nullement son latin: „Je ne vois aucune

¹⁹ Déjà A. Bergaigne dans la *Religion Védique*, vol. II, p. 442 a remarqué que „les *kakuhās* décidément ne traînent pas le char des Áśvins”. Il semble plutôt qu’ils sont des boeufs de labour.

difficulté dans la supposition que l'attelage consistant d'un *kakuha* et de deux(?) *pristiajniye*, s'appelât brièvement *kakuhāḥ* (pluriel). Nous apprenons donc que deux = plusieurs, et un ou plusieurs = 3.

De cette façon un *kakuha* cité dans le *Rgveda* ou plusieurs *kakuha* — ne fait aucune différence, c'est toujours la troïka.

Mais l'auteur de *Varuṇa* est capable de dénicher une troïka même là, où personne ne l'aurait jamais supposé:

1.181.5. *pra vām nīceruḥ kakuho vaśān anu*
piśaṅgarūpaḥ sadanāni gamyāḥ

harī anyasya pīpayanta vājair
mathnā rajāmsy Aśvinā vi ghoṣaiḥ

„Votre vigilant *kakuha* brun rougeâtre
 qu'il aille dans les (divers) endroits selon désir.

Les deux coursiers fauves, appartenant à l'autre²⁰
 sont enflés de trophées (de la course), ô Aśvins!

et traversent, les *mathna*, les espaces avec retentissement”.

L'auteur, au lieu de permettre à *kakuha* de se ballader dans divers endroits, lui rappelle son devoir de *korennaya*, en attachant à ce „Spitzenpferd” de chaque côté une *pristiajnaya* qui, toutes deux, n'étaient pas loin à être trouvées. C'était, comme nous avons vu plus haut, la divine paire des *harī* de la même stance, deux coursiers inséparables d'Indra. Une troïka vraiment extraordinaire. Mais où se trouve-t-elle dans le *Rgveda*, cette troïka, dans quel hymne? Le livre *Varuṇa* ne nous donne aucune réponse à cette question. L'auteur probablement nous aurait dit à sa façon: „Je ne vois aucune difficulté à supposer que le *Rgveda* n'avait pas un nom spécial pour la troïka, car un ou plusieurs des *kakuha* suffisaient pleinement à sa désignation”.

Ch. Geldner prend le *kakuha* pour le boeuf indien zebu (*Bos indicus*), mais les stances du *Rgveda* cités ci-dessus montrent, il me semble, assez clairement que le *kakuha* est le buffle indien arni (*Bubalus buffelus*), qui vit encore aujourd'hui à l'état sauvage dans les plaines marécageuses de l'Inde orientale. Domestiqué depuis longtemps dans l'Inde, il montre une prédilection prononcée pour l'eau et les marais: il aime à passer les jours entiers plongé dans l'eau jusqu'au cou. Ainsi on comprend l'épithète du Rg. 1.184.3 *apsu jātā* et le trottement de ces animaux par les terrains marécageux *jūrṇāyām adhi viṣṭapi*, Rg. 1.46.3. Il semble n'avoir été apprivoisé qu'à l'époque du *Rgveda* devenant alors une aide précieuse pour les agriculteurs indiens. Les traces de cette métamorphose peuvent encore être reconnues dans les stances rgvediques:

²⁰ Sans doute à Indra.

- 5.75.4. *suṣṭubho vām, vṛṣaṇvasū rathe vāṇīcy āhitā
uta vām kakuho mṛgaḥ pṛkṣaḥ kṛṇoti vāpuṣo ...*

„Le chancre a offert à vous dans votre char, ô riches en trésors, un hymne de grâce, —

puisque votre *kakuha* merveilleux, animal sauvage, nous procure de la nourriture”.

- 4.44.2. *yuvor vapur abhi pṛkṣaḥ sacante
vāhanti yat kakuhāso rathe vām*

„Votre splendeur est suivie de la nourriture quand les *kakuhā* l'apportent dans votre char”.

Les *kakuhā* sont les animaux de trait et ne tirent jamais, comme l'a déjà constaté A. Bergaigne, le char des Aśvins.

Toutes les stances citées plus haut nous apprennent que le *kakuha* était un animal des Aśvins (*kakuho vām*) offert par eux aux hommes pour les aider dans leurs travaux agricoles, mais, chose assez curieuse, l'auteur de la stance 1.181.5 et de celle presque identique 1.181.6. semble être déçu de ce don et se plaint que leur *kakuha* peut flâner où il veut par divers endroits, tandis que les deux coursiers fauves (*harī*) de l'autre (Indra) viennent souvent surchargés de trophées.

- 1.181.5. *pra vām niceruḥ (?) kakuho vaśān anu
piśaṅgarūpaḥ sadanāni gamyāḥ
harī anyasya pīpayanta vājair ...*

Une interprétation adéquate de cette stance difficile doit être fondée sur deux faits: 1. le *kakuha* appartient aux Aśvins, 2. les *harī* sont la propriété exclusive d'Indra (Savitar d'après 1. 35. a eu sa propre paire de fauves). Sans avoir reconnu ces deux faits, personne ne pourra arriver à une solution valable du problème. Pour le moment, tous les efforts sont plus que pitoyables: Sāyana et BR prennent *kakuha* pour le char ou une partie de char, Ch. Geldner cherche en vain un second *anya*, Oldenberg, Notes 1.186. reste tout penaud, H. Lüders, comme nous avons vu, a trouvé sa troïka justement dans cette stance.

Le *kakuha* au temps du *Rgveda* était d'une stature imposante: on entendait de loin son trotinement sur les chemins:

- 5.73.7. *ugro vām kakuho yayiḥ
śṛṇve yāmeṣu saṃtaniḥ*

Contrairement au yak tibétain il porte haut la tête, son cou est gros et massif ce que donne à cet animal un air disproportionné comme s'il avait au devant un *kakubh* (sommets), d'où provient probablement son nom.

Dans le même livre, pages 13—27, l'auteur rejette la signification du mot *rta*, solidement établie par Rudolph Roth (BR I. 1046, 1855) en déclarant

que *ṛta* signifie vérité, notamment la vérité transcendente, c'est-à-dire antérieure à toute expérience, — elle se trouve d'après l'auteur dans la source éternelle, dans l'eau de cette fontaine de Jouvence, laquelle existe dans le plus haut ciel *svarnara* (p. 25/26).

Pour prouver que *ṛta* signifie vérité l'auteur cite tout d'abord *Naighaṇṭuka*, qui d'après lui est un dictionnaire, quoique en réalité ce soit principalement une collection de synonymes rassemblée au petit bonheur. Parmi les 101 *ṛtasya yoniḥ*, oubliant en même temps de nous informer que *ṛta* et *satya* y sont aussi énumérés comme appellations de l'eau, en compagnie avec des mots tels que *retas*, *tejas*, *sukhaṃ*, *vapuh*, etc. L'auteur cite encore 3.10, parce qu'il y trouve *ṛta* comme synonyme de *satya*, mais de nouveau il oublie de nous dire qu'on y trouve encore comme synonymes *śrat* ('conscience') et quelques adverbes comme *ittha* ('ainsi'), *sattrā* ('ensemble'), *addhā* ('apparemment'), etc. „Les plus anciens théologues védiques”, présentés ici par l'auteur comme une autorité méconnue, font en face de ces synonymes une mine bien médiocre. Ce qui nous frappe particulièrement en étudiant le *Rgveda* et ce qui contribue fortement à la grandeur de cette oeuvre surgie comme par un miracle des ténèbres préhistoriques avec un éclat incomparable, c'est l'idée de *ṛta*, la grande idée de l'ordre dans l'univers, des lois immuables régnant partout, depuis le mouvement quotidien des astres célestes, la succession des jours et des nuits, des naissances et des décès, jusqu'à la loi intérieure en homme, jusqu'à la force de discernement mise par Varuṇa dans les coeurs des hommes (*hr̥tsu kratuṃ Varuṇo ... adadhāt*, 5.85.2). Vouloir soustraire au *Rgveda* cette idée d'une signification immense, ce serait comme dépouiller la rose de ses plus beaux pétales, comme éteindre dans la nuit un bûcher ardent pour le remplacer par une bougie de suif.

Le *ṛta* n'est pas tombé du ciel sur les têtes des poètes rgvédiques: ils vivaient dans ce monde ayant les yeux largement ouverts et un esprit lucide qui, à travers le chaos des phénomènes les plus disparates, leur permit de discerner un ordre très strict, et de reconnaître sous la discontinuité apparente, l'enchaînement rigoureux des choses. Un grand nombre de stances rgvédiques nous parle de cet ordre et des lois qui règnent dans l'univers, Il suffit de rappeler ici deux stances déjà citées au chap. IV.

1.34.10. *yuvor hi pūrvam Savitoṣaso ratham*

ṛtāya citram ghr̥tavantam iṣyati

„C'est juste avant l'aurore que Savitar envoie votre char brillant, ruisselant de *ghṛta* pour (accomplir) la loi”.

D'après H. L ü d e r s il faudrait traduire *ṛtāya* 'pour la vérité', en contradiction évidente avec le fait que les Āsvins ne cherchaient jamais de vérité dans leur cours quotidien autour de la voûte céleste.

1.46.14. *ṛtā vanatho aktubhiḥ ...*

„Pendant les nuits vous gardez vos chemins prédestinés.”

Prenons encore 10.10.4, stance qui est citée par l'auteur comme preuve de la justesse de sa conception de *ṛta* — ‘vérité’. La stance appartient à l'hymne *Yama et Yamī* — dans lequel Yamī désire épouser son frère Yama qui à cette offre donne pour réponse:

na yat purā cakṛmā kad dha nūnam

ṛtā vadanto anytaṃ rapema.

„Ce que nous n'avons jamais fait, le ferons-nous à présent?

Nous proclamons la loi, mais nous chuchoterions l'infraction à la loi.”

H. L ü d e r s (*Varuṇa*, p. 14) traduit cette strophe comme suit:

„Comment pourrions nous parler à haute voix le vrai,

Et en cachette chuchoter ce qui n'est pas vrai?

De quel „vrai” peuvent-ils parler? Qu'est-ce qui n'était pas vrai? Ils pouvaient parler de bonne ou de mauvaise action, de la conduite selon la loi ou contre la loi, mais parler du vrai? Le vrai peut être défini comme ce qui existe réellement (*sat*)²¹. Alors le sens de la traduction de H. L ü d e r s serait: nous parlons de ce qui est vrai, de ce qui existe réellement, mais nous chuchoterions de ce qui n'est pas vrai, de ce qui n'a aucune existence. Le mot „vrai” par soi-même n'a aucune signification morale. Il la recevra, comme nous allons le voir, beaucoup plus tard, dans le christianisme.

Pourtant à la place de la grande idée de *ṛta*, découverte dans l'univers par les poètes rgvédiques grâce à leur pouvoir d'observation minutieuse des phénomènes de la nature, H. L ü d e r s nous présente la vérité transcendante („transzendente Wahrheit”), qui, selon la signification allemande de ce mot, désigne ce qui est au-delà de l'expérience. E. K a n t connaît seulement trois phénomènes qui sont au-delà de l'expérience: l'âme, Dieu, l'univers comme totalité. H. L ü d e r s y ajoute un quatrième: la vérité, comme si l'idée de la vérité ne s'était pas formée, comme tant d'autres, par l'expérience quotidienne de l'humanité pendant des centaines de milliers d'années. Mais pour H. L ü d e r s ce quatrième phénomène transcendant devient le principe créateur du monde, — la fantaisie de l'auteur semble être sans bornes, — quoique ce principe ait sa demeure dans l'eau, notamment dans la source de Jouvence au ciel le plus haut — *Svarnara* (p. 25). Qui donc créa le monde si le créateur présumé reposa dans l'eau éternelle? Comment le phénomène transcendant pouvait-il reposer dans l'eau, qui nous est donnée par expérience? Les questions se dressent de tous les côtés: Pourquoi le *Rgveda* doit-il posséder

²¹ Cf. aussi la définition connue depuis le moyen âge: *Veritas est adaequatio rei et intellectus* et *Varuṇa*, vol. 2, p. 421.

deux mots différents pour la notion de vérité, *satya* et *ṛta*, chacun d'eux employé environ 300 fois dans les hymnes, et comment les poètes rgvédiques les distinguaient-ils l'un de l'autre, car décidément, ils n'employaient pas ces deux mots au petit bonheur, une fois *ṛta*, l'autre *satya*? La notion „vérité” n'avait dans le *Rgveda* aucun caractère spécial. Tout ce qui était *satya*, on l'accepta sans controverse. Personne ne s'est senti obligé de le combattre ou de le défendre. On n'avait aucune raison d'attribuer au mot „vérité” une importance particulière. On disait la vérité, où on mentait selon les circonstances, comme on le fait aujourd'hui encore. *Varuṇa* 7.49.3. semble regarder avec indifférence la vérité et le mensonge des hommes:

*yāsāṃ rājā Varuṇo yāti madhye
satyāṇṛte avapaśyaṇ janānām.*

Il est sûr, que les poètes rgvédiques ne savaient rien de la philosophie de Kant et pas plus de la création du monde par la vérité ou, mieux encore, par la puissance d'un vrai mot („kraft des wahr gesprochenen Wortes”).

L'auteur ne peut citer un seul mot corroborant ses assertions, même s'il le cherchait dans la littérature postérieure parmi ses nombreuses citations de cette littérature depuis les *Brāhmaṇa* jusqu'au *Viṣṇupurāṇa* et aux *Ītāka*, — un vrai cocktail de textes, qui n'ont rien à faire avec le *Rgveda*, et qui servent uniquement à embrouiller les arguments de l'auteur.

Chez d'autres peuples de notre civilisation, en premier lieu chez les Grecs, si on parlait de vérité, c'est le plus souvent pour démontrer sa valeur relative, comme par exemple dans le paradoxe d'Épiménide sur les Crétois ou dans le dialogue *Kratylos* de Platon, où est démontrée la divergence entre le nom et son objet.

Le mot ἀλήθεια „vérité” commence à acquérir de l'importance seulement depuis le Nouveau Testament: ἡ ἀλήθεια τοῦ Εὐαγγελίου, εἶναι ἐκ τῆς ἀλήθειας. etc. Ce n'est pas dans le *Rgveda* qu'on doit chercher „La vraie parole”, mais justement dans le Nouveau Testament: λόγος τῆς ἀλήθειας. Le christianisme, en se défendant contre les allégations du gnosticisme et du manichéisme, professe la vérité révélée des Évangiles, comme le fondement de la foi chrétienne, et Origène au III^e siècle parle déjà de la Vérité Suprême, fondée sur le Nouveau Testament. Ainsi il est clair que l'auteur de *Varuṇa* prête au *Rgveda* les conceptions du christianisme et de Kant. Il admet (p. 14) que les exégètes européens peuvent avoir quelque raison en considérant *ṛta* comme l'ordre, les lois, mais que cette façon d'interpréter le *Rgveda* serait européenne et pas indienne, en conséquence l'interprétation européenne est fausse. Ainsi l'exégèse fondée strictement sur les textes védiques est fausse, mais si on remplace arbitrairement la signification d'un mot rgvédique par une signification tirée de la littérature postérieure — c'est l'indien.

Or il est temps de dire que souvent on s' imagine faussement que l'époque

postrgvédique n'est que la continuation directe de l'époque du *Rgveda*. Pourtant les faits les plus évidents nous enseignent que la littérature postérieure est séparée du *Rgveda* par un abîme profond. Cf. plus haut le principe III.

L'Inde des premiers conquérants, l'Inde des Aryens venus de l'autre bout du monde diffère largement des générations indiennes qui se sont succédées à l'époque postérieure au *Rgveda*. Il se forma déjà une population nouvelle résultant d'un côté des croisements entre les Aryens et les Dasyu, de l'autre de l'accès à la culture aryenne des peuplades indigènes. Sous la pression des idiomes vernaculaires le patois sanskrit se développe. Les Dasyu mangent les consonnes du sanskrit à un tel point que la langue a finalement l'air d'un os rongé. Le sanskrit lui-même s'imprègne de nombreux mots empruntés aux peuples indigènes. Les grands dieux rgvédiques, puissantes créations du génie aryen, pleines de vie et de vigueur, disparaissent, ne laissant que quelques traces minimes de leur grandeur passée. La conception magnifique de *ṛta* a disparu aussi. On la remplace par les conceptions de *tapas* ('pénitence'), de *śāpa* ('malédiction') et de transmigration des âmes. Les lois de l'univers contenues dans l'idée de *ṛta* étaient immuables, mais maintenant n'importe qui, par pénitence ou malédiction, pouvait briser ces lois et troubler profondément l'ordre séculaire de la nature.

L'idée de transmigration n'est pas fondée sur l'observation des phénomènes de la nature, comme l'idée de *ṛta*. A mon avis une telle conception pouvait être née dans la jungle chez les peuples chasseurs au contact quotidien avec les bêtes les plus variées. Un peuple primitif pouvait facilement s'imaginer que les âmes des morts se sont incarnées dans les animaux ou même dans les plantes. A défaut d'autres explications plus plausibles il serait peut-être permis de supposer que les Indiens empruntèrent cette croyance bizarre aux peuplades forestières des Dasyu. Nombreux travaux sur ce sujet sont énumérés chez L. Renou, *Bibliographie védique*, Paris 1931, pp. 177—179.

A la place de la mythologie rgvédique, l'époque postvédique nous offre une fantasmagorie grandiose avec des milliers et des milliers de créatures surnaturelles, des fantômes les plus bizarres, — géants, monstres, sorcières, — des divinités les plus étranges, des yakṣa, des dryades et des centaines d'autres inventions de ce genre. Toute cette multitude développe sous le ciel de l'Inde une activité prodigieuse, en faisant des sacrifices innombrables, en pratiquant les pénitences les plus austères, combattant, maudissant et adorant, chantant des hymnes, accomplissant à chaque pas les miracles les plus étonnants. Et parmi cette multitude, le premier rang est occupé par les deux dieux suprêmes Viṣṇu et Śiva, deux bizarres figures, une avec un millier d'yeux, l'autre avec trois yeux et quatre visages. Śiva, pour faire pénitence, se tient debout sur un pied pendant mille ans. Viṣṇu s'adonne aux pénitences austères pour avoir un fils. Ils ne règnent ni ne gouvernent le monde, ils sont des rois d'extravagance et de grotesque. Śiva casse les bras à Savitar, broie les dents à Pūṣan, arrache

les yeux à Bhaga. Il engage le combat avec l'âme suprême de l'univers (Nārāyaṇa) et lui blesse la joue; en revanche, Nārāyaṇa lui serre la gorge si fortement qu'elle devient noire à jamais. Çiva fait le sacrifice de toutes les créatures et à la fin il se sacrifie lui-même. Cela ne l'empêche pas de prendre la forme de la fièvre et de pénétrer dans le corps de Vṛtra. Viṣṇu se transforme une fois en sanglier, d'autres fois en tortue, en tête de cheval, etc. Il conseille aux dieux de s'adresser à Agastya pour qu'il boive l'océan, il se déguise parfois en femme, etc. On trouve naturellement divers miracles aussi dans le *R̥gveda*, mais ils n'y sont que des accessoires, qui en général n'affectent pas les caractères bien déterminés des dieux védiques, tandis que dans l'époque postérieure Viṣṇu et Çiva se perdent dans la jungle des miracles les plus extraordinaires et n'ont aucune individualité en propre.

La littérature postvédique possède des oeuvres brillantes dans les divers domaines, mais cette littérature, sauf la langue à peu près la même et une série de noms propres, n'a presque rien de commun avec le *R̥gveda*. Le langage, le style, la mentalité des poètes diffèrent complètement de l'oeuvre poétique du *R̥gveda*. Ils regardent le monde qui les entoure, avec des yeux bien différents de ceux des poètes anciens. Pour eux c'est l'ordre en dehors de nous qui gouverne le monde, pour les poètes postvédiques le monde dépend comme règle de l'homme ou plus exactement des brahmanes et de leurs sacrifices.

Appendice I

Une des preuves les plus éclatantes du caractère sidéral des Āśvins nous est offerte par 10.88.11 et 13, deux stances qui jusqu'ici n'avaient pu être déchiffrées par aucun exégète védique depuis Y ā s k a, jusqu'à S ā y a ṇ a R o t h, G r a s s m a n n, O l d e n b e r g, G e l d n e r et d'autres:

10.88.11 *yaded enam adadhur yajñiyāso*
 divi devāḥ sūryam āditeyaṃ
 yadā cariṣṇū mithunāṃ abhūtām
 ād it prāpaśyan bhuvanāni viśvā
 „Lorsque les dieux bien dignes de sacrifice
 ont placé au ciel le fils d'Aditi Sūrya,
 et lorsque y apparaissait la paire ambulante,
 c'est dès lors que les dieux voyaient tous les êtres”.

Il est évident que *cariṣṇū mithunāṃ* ne peuvent être ni Agni et Sūrya, ni soleil et lune, ni aurore et soleil, comme le supposent les commentateurs, car tous ces phénomènes célestes ne forment jamais de paires. Dans le *R̥gveda*, comme paires apparaissent seulement: les Āśvins (*gopā mithunā, dvā mithunā*),

le ciel et la terre (*dyāvāprthivī*), une paire de coursiers *saptī mithunā*, le jour et la nuit, le père et la mère, l'époux et l'épouse, *adhvaryu* et *hotar*, *Yama* et *Yamī*, mais jamais des phénomènes complètement disparates, comme p. ex. soleil et lune.

10.68.10 et 10.92.12 nous disent clairement que le soleil et la lune se lèvent alternativement: *yāt sūryāmāsā mitha uccarātah*; les habitants du ciel, le soleil et la lune, passent par le ciel séparés l'un de l'autre: *sūryāmāsā vicarantā divīkṣitā*. Aucune paire mentionnée plus haut, excepté les *Aśvins*, ne peut ambuler dans le ciel, par conséquent il ne nous reste qu'à admettre que *carīṣṇu mithunau* sont les *Aśvins*.

La stance 10.88.10 disait: *tam ū akṛṇvan tredhā bhuve kam* „les dieux ont fait Agni triple à exister”. Ces trois formes d'Agni sont présentées dans la stance suivante:

- 10.88.13. *Vaiśvānaram kavayo yajñīyāso*
'gnim devā ajanayann ajuryam
nakṣatram pratnam aminac carīṣṇu
yakṣasyādhyakṣam taviṣam bṛhantam
 „Les dieux voyants, dignes de sacrifice
 ont créé Agni Vaiśvānara exempt de vieillesse,-
 l'antique constellation ambulante, qui ne s'écarte jamais
 du chemin établi,
 et le grand, le puissant contemplateur du mystère”.

Nous avons ici trois formes d'Agni: feu, étoiles (*nakṣatram*), soleil (*adhyakṣa*, cf. 10.129.7 *yo asyādhyakṣaḥ param vyoman*). *Nakṣatram*, comme nous allons voir, n'a jamais dans le *Rgveda* la signification du soleil, c'est clair surtout dans cette stance, où il y a trois épithètes du *nakṣatra* qui ne sont jamais appliquées au soleil dans les hymnes *rgvédiques*: *pratnam*, *aminat*, *carīṣṇu*. *Nakṣatram* signifie toujours dans notre texte l'astre, la constellation, l'ensemble des étoiles sur le ciel, comme le démontrent clairement tous les passages, qui peuvent être pris ici en considération:

- 10.156.4 *Agne nakṣatram ajaram*
ā sūryam rohaya divi
 „O Agni, puisses-tu élèver au ciel l'astre inaltérable — le soleil”
 7.81.2 *ud usriyāḥ sṛjate sūryaḥ sacāṇ*
udyan nakṣatram arcivat
 „Le soleil laisse partir les vaches toutes ensemble, —
 l'astre qui s'élève tout rayonnant”
 10.111.7 *sacanta yad uṣasaḥ sūryeṇa*
citrām asya ketavo rām avindan

*ā yan¹ nakṣatram dadṛṣe divo na
punar yato nakir addhā nu veda.*

„Quand les aurores s'étaient jointes au soleil,
ses rayons décelèrent la richesse colorée des choses.
Pendant sa marche il apparaît comme l'astre de la voûte céleste,
mais comment vient-il de nouveau, personne, en vérité, ne le sait pas”.

7.86.1 *vi yas tastambha rodasī cid urvī
pra nākam ṛṣvaṃ nunude bṛhantaṃ
dviṭā nakṣatram paprathac ca bhūma*
„Celui qui a disjoint les deux mondes très larges,
qui lança en haut le ciel énorme,
et déploya les deux: les astres et la terre...”

Sāyaṇa oppose avec raison: *ahani sūryaṃ darśaniyam ... rātrau nakṣatram* (les étoiles), mais il a tort de prendre *nāka* pour le soleil.

Le dernier vers est bien élucidé par 8.94.9:

8.94.9 *ā ye viśvā pārthivāni paprathan rocanā divaḥ*
„Qui déployèrent toutes les choses terrestres et les astres du ciel”

6.67.6. *ḍṛlho nakṣatra uta viśvadevo
bhūmim ātān dyām dhāsināyoḥ*
„Et cet astre bien affermi, — le soleil,
a recouvert par la plénitude de vie la terre et le ciel.

Quelques stances de l'hymne 10.85 consacré aux noces de la fille du soleil, Sūryā, confirment aussi clairement le caractère sidéral des Āśvins:

10.85.15 *yad ayātaṃ śubhaspatī vareyaṃ sūryām upa
kvaikaṃ cakram vām āsīt kva deṣṭrāya tasthathuḥ*
„Quand vous êtes allés, ô maîtres de beauté,
à Sūryā pour la demander en mariage,
où était alors une de vos roues,
où vous êtes-vous arrêtés pour vous rendre visibles?”,

Une grande merveille pour les poètes védiques a toujours été la disparition, passagère de la troisième roue du char des Āśvins (v.p. 18), une seconde merveille a été comment les dieux nocturnes pouvaient être visibles à Sūryā, fille resplendissante du soleil — *kva deṣṭrāya tasthathuḥ*?

¹ *yat* du *padapāṭha* (au lieu de *yan* N. masc.: *sūrya ā yan*) ne peut être accepté.

- 10.85.16 *dve te cakre, Sūrye,
brahmāṇa ṛtuthā viduḥ
athaikaṃ cakram yad guhā
tad addhātaya id viduḥ*
„Les brahmanes, en vertu d'une règle,
Connaissent les deux roues, ô Sūryā,
pourtant cette roue qui disparaît
les initiés seuls la connaissent.”

A la fin vient une devinette concernant les Aśvins:

- 10.85.18 *pūrvāparam carato māyayaitau
śiśū kṛīṇtau pari yāto arṇavam²,
viśvāny anyo bhuvanābhicaṣṭa
ṛtūṇr anyo vidadhaj jāyate punaḥ*
„Ils se meuvent, les deux, l'un après l'autre, selon leur
entendement miraculeux (*Sāyaṇa: svaprajñānena*),
et jouant comme deux enfants, ils accomplissent la ronde
autour de l'océan céleste.
L'un regarde toutes les créatures,
l'autre, en établissant les saisons, se renouvelle toujours.”

À mon avis, cette stance contient deux devinettes. Pour rendre la première plus difficile, on lui en a joint une autre qui pouvait être prise pour la continuation de la première. Celle-ci, contenue dans la première moitié de la stance, signifie naturellement les Aśvins. Ils n'ont rien de commun avec la seconde moitié de la stance, car ils ne peuvent être séparés l'un de l'autre et jamais ils ne meurent et renaissent de nouveau. Faisant la ronde, un Aśvin peut se trouver une fois au-dessus de l'autre, une autre fois au-dessous. C'est probablement à cause de cela que les Aśvins sont comparés aux enfants qui jouent. La seconde moitié de la stance signifie sans doute soleil et année.

Appendice II

Cet article a été écrit en 1959. Depuis ce temps il a paru le second volume de „Varuṇa” de H. L. ü d e r s, volume consacré principalement à la signification de *ṛta*. L'auteur élargit dans cette partie de son travail les allégations du premier volume, pour arriver finalement à donner à *ṛta* les significations suivantes: 1. vérité, 2. chant du culte „Kultlied” („dans d'innombrables passages” dit l'auteur p. 421), synonyme de *gir*, *stoma*, *uktha*, *mati*, *dhī*, etc., même de *brahman*. On a trouvé ainsi un moyen mirifique permettant au be-

² La variante *arṇavam*, Ath. 8.13.2 est, bien préférable au rgvédique *adhvaram*.

soin d'applanir toutes les difficultés du texte. Si *ṛta* se cabre devant la perspective de devenir la vérité, on la remplace tout simplement par le „Kultlied” qui se prête assez facilement à toutes les exigences, 3. vérité cosmique, „la cause première de toutes les choses, principe central qui a créé le monde et le maintient dans son ordre” („in ihrer Ordnung erhält”), p. 569. Ainsi par un long détour, — vérité — „Kultlied” — vérité cosmique, — l'auteur est arrivé à la signification combattue par lui jusqu'ici, — de la loi universelle, car la prétendue „vérité cosmique qui maintient le monde dans son ordre” n'est évidemment autre chose que la loi universelle, reconnue par les poètes rgvédiques et confirmée avec le temps par la science européenne. Pourtant, vouloir présenter *ṛta* comme „principe central qui a créé le monde”, comme „la cause première de toutes les choses”, c'est décidément viser trop loin. A la page 421 l'auteur nous donne sa définition de vérité: „vérité c'est ce qui correspond aux faits” („was mit den Tatsachen übereinstimmt”). Si nous appliquons cette définition à la „vérité cosmique” qui, comme principe central aurait créé le monde, on se demanderait à quels faits cette vérité était conforme avant la création du monde. Et à quels faits le vérité correspondait-elle dans beaucoup d'autres passages cités dans la „Varuṇa II”? Par exemple, 10.10.4 (V.p. 44). Cette définition de L ü d e r s, fondée, comme tant d'autres, sur celle d'Aristote, quoique pas tout à fait exacte, car elle présuppose déjà la connaissance des faits, suffit plus ou moins aux besoins courants. Aussi p. ex. 8.3.4 cité par l'auteur *satyaḥ so asya mahimā gr̥ṇe śavaḥ*, „Sa vraie (conforme aux faits) puissance a été glorifiée, sa force...” *Ṛta* „loi”, „loi universelle” embrasse non seulement le monde extérieur, mais aussi la vie intérieure de l'homme, — *satya* est une simple correspondance aux faits.

Appendice III

Ad principe VI (p. 38).

Il est bien à regretter que dans l'utile „Dictionnaire Etymologique” de M. Manfred Mayrhofer on ait trouvé possible de donner au mot *bráhman* (vol. II. p. 452), la signification „Formung, Formulierung” — „formation, formulation”. Toutes ces dénominations sont abstraites, pourtant déjà A. Hillebrandt, A. A. Macdonell et d'autres ont souligné que le peuple rgvédique n'avait pas encore atteint ce stade de l'évolution, qui lui aurait permis en général de concevoir et d'appliquer dans sa poésie les idées abstraites. Une formulation peut être à sa place, par ex. dans la classe de la grammaire ou de la géométrie pour formuler divers problèmes dans le domaine de ces sciences, mais même dans ce cas la notion „formulation”, pour avoir un sens réel, doit être suivie d'un complément: formulation de quoi? — des problèmes algébriques, des griefs, d'un acte notarié, etc. (cf. J. Böhmé): „die wunderbarliche Formung der Kräfte”). Mais faire pleuvoir sur le *Rgveda* environ

250 fois des „formulations” sans aucun complément, cela ne peut conduire qu'à une défiguration grotesque des textes védiques, ainsi:

- 10.50.4. T'oi, Indra, tu es puissant par la formulation;
- 1.105.15. Varuṇa fait des formulations;
- 10.30.11. Hâtez la formulation pour acquérir les richesses;
- 10.30.1. Puisse s'étendre devant la formulation le chemin qui conduit
aux dieux;
- 1.157.2. Mettez en branle (*jinvatam*) notre formulation dans les
combats;
- 6.52.2. Que le ciel brûle celui qui hait la formulation;
- 1.80.9. La formulation est levée pour Indra;
- 5.29.15. Les formulations sont bien faites comme des vêtements
brillants, etc., etc.

Cf. aussi les mots *ariḥ*, *aryāḥ*, *áryaḥ*, *ariprah*, pourvus des significations complètement erronées.