
᳚ Dire et connaître le bráhma᳚ dans le Zgveda : Entre en création poétique

Auteur : Léonard, Lucas

Promoteur(s) : Swennen, Philippe

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en langues et lettres anciennes, orientation orientales, à finalité approfondie

Année académique : 2023-2024

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/21799>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Dire et connaître le *bráhman* dans le
Ṛgveda :
Entre engendrement divin et création poétique

Travail de fin d'études présenté par Lucas LÉONARD
en vue de l'obtention du diplôme de Master en Langues et lettres anciennes,
orientation orientales, à finalité approfondie

Promoteur : Philippe SWENNEN

Jury de lecteurs : Christophe VIELLE et Olivier DUBOUCLEZ

Remerciements

Mes premiers remerciements vont à mon professeur et promoteur Philippe Swennen, pour m'avoir enseigné le sanskrit et l'avestique avec passion ces quelques dernières années et avoir sans cesse su répondre à ma curiosité sans jamais manquer de l'augmenter de la sienne.

Je remercie vivement les professeurs Olivier Dubouclez et Julien Piéron pour m'avoir apporté quelque lumière et solide assise sur le phénomène tel qu'entendu par Heidegger dont je fais usage dans le présent travail.

Que soient d'avance remerciés mes lecteurs, messieurs Christophe Vielle et Olivier Dubouclez, pour leur patience et, je l'espère, curiosité dans cette longue et parfois laborieuse lecture.

Je suis également reconnaissant à Jessica, pour sa camaraderie, les nombreux partages d'articles en tout genre, sa relecture attentive et ses précieux commentaires au long de cette année quelque peu prolongée de rédaction.

Enfin, que soit remerciée ma mère, patiente relectrice et frein à mes nombreuses envolées parfois quelque peu poétiques.

Table des matières

Introduction	1
I. Ṛgveda : historicité et ésotérisme langagier	9
II. Étymologie et signification : le trouble comme caractéristique	13
II.1 Étymologie : des prémices à nos jours	13
II.2 Du sens du mot <i>bráhman-</i> : la signification à l'épreuve de l'étymologie	26
III. <i>Bráhman</i> divin et mythico-poétique : <i>de l'ailleurs</i>	43
III.1 Engendrement, instauration, apport et don : de la phénoménalisation du <i>bráhman</i>	45
III.1.1 Lumière : phénoménalisation et métaphore optique	46
III.1.2 1.113.19c : l'aurore engendre le <i>bráhman</i>	50
III.1.2.1 <i>Uṣás</i> : déploiement de la lumière et mise en branle des phénomènes lumineux	51
III.1.2.2 Arrivée de l'aurore, préparation du soma : extase somique	54
III.1.2.3 Processus triptyque d'engendrement : des figures aux actions de l'aurore	56
III.1.2.3.1 1.113.19ab : action générique, brillance générale : déclencher l'activité poético-rituelle, signifier l'absence	56
III.1.2.3.2 1.113.19c : l'aurore s'accomplit, brille comme elle-même	62
III.1.2.3.3 1.113.19d : manifester à l'existence	66
III.1.2.4 Entre le ciel et les hommes : l' <i>antárikṣa</i> , espace imaginal ?	68
III.1.3 10.65.11a : les divinités <i>sudánava</i> engendrent le <i>bráhman</i> alors qu'elles érigent le soleil	76
III.1.3.1 Les agents de l'engendrement : <i>sudánava</i> et les divinités énumérées	76
III.1.3.2 Les divinités liées aux engendrement (10.65.11ab)	78
III.1.3.2.1 Dieux fertiliseurs et artisans de la vie	79
III.1.3.2.2 D'Indra à Bṛhaspati : libérer les eaux, déployer la parole	80
III.1.3.2.3 Aditi, terre et innocence : espace virginal, lieu de déploiement du <i>vratá</i>	81
III.1.3.3 Les divinités liées à l'érection solaire (10.65.11c)	81
III.1.3.3.1 Ériger le soleil : acmé du processus de création et consommation somique	82
III.1.3.3.2 Ériger le soleil : œuvre royale d'Indra et Varuṇa	83
III.1.3.3.3 Ériger le soleil : d'Ādityas en Ādityas	85
III.1.3.3.4 L'érection solaire comme d'un triple plan	86
III.1.3.4 Les divinités liées au relâchement de l'observance rituelle (10.65.11d)	87
III.1.3.4.1 Ādityas et Aditi : observateurs du <i>vratá</i>	88
III.1.3.4.2 Divinités-officiantes, divinités-structures-du-rite	88
III.1.3.1 Du schéma narratif contenu dans les énumérations ou de l'acte cosmogonique à l'observance rituelle : des différentes strates du geste divin	92
III.1.3.2 Collocation de phénomènes : <i>devá</i> , <i>dív</i> , <i>súrya</i>	95
III.1.3.2.1 <i>Devá-</i> : corps lumineux	95
III.1.3.2.2 <i>Súrya-</i> : astre omniscient	98
III.1.3.2.3 <i>Dív</i> : espace de phénoménalisation	99
III.1.3.2.4 Comparution phénoménale : le <i>bráhman</i> au-devant de la collocation lumineuse	100

III.1.4	10.61.7c : les divinités engendrent le <i>bráhman</i> en réponse à un inceste	101
III.1.4.1	Inceste : enténébrement du monde	102
III.1.4.1.1	L'inceste comme acte <i>ápavrata-</i>	102
III.1.4.1.2	L'absence d'observance rituelle (<i>ápavrata-</i>) est lieu de ténèbres	103
III.1.4.2	Réponse à l'inceste : tir d'archerie, projection séminale	107
III.1.4.2.1	Sperme divin : cible ratée, ordre instauré.....	107
III.1.4.2.2	Du sperme au <i>bráhman</i> rudraïque, reproduction poétique du geste divin : le sperme s'accomplit dans l'échec, la parole atteint sa cible	111
III.1.4.2.2.1	Virilité consacrée : du ciel à <i>Tūrvayāna</i>	111
III.1.4.2.2.2	De l'émission séminale à l'acte langagier : engendrer l'ordre	113
III.1.4.3	Du sperme au feu : manifester le <i>bráhman</i>	116
III.1.5	2.34.7ab : le <i>bráhman</i> comme un don : manifestation progressive	119
III.1.5.1	Maruts : divinités-phénomènes et d'atours lumineux	121
III.1.5.2	Distinction temporelle : du <i>bráhman</i> divin à sa reproduction poétique.....	122
III.1.5.3	<i>citáyad divé-dive</i> : phénoménaliser et offrir à l'intelligence progressivement	123
III.1.6	6.16.36a : Agni <i>játavedas</i> apporte (<i>BHR-</i>) un <i>bráhman</i> qui brille dans le ciel.....	127
III.1.6.1	Agni, feu rituel : annihilateur de l'obscurité, révélateur d'issues	127
III.1.6.2	Localisation d'Agni : des trois espaces matriciels.....	128
III.1.6.2.1	<i>Gárbhe mātúḥ</i> : l'utérus de sa mère	128
III.1.6.2.2	<i>Akṣáre</i> : l'impérissable-syllabe	129
III.1.6.2.3	<i>Rtásya yónim</i> : la matrice du <i>rtá</i>	131
III.1.6.1	Les différents stades d'Agni, de <i>vididyutāno</i> à <i>játavedas</i> : faire œuvre de révélation.....	141
III.1.6.1.1	6.16.35a <i>gárbhe mātúḥ pitús pitá</i> : devenir feu.....	142
III.1.6.1.2	6.16.35b <i>vididyutāno akṣáre</i> : révéler les possibles	142
III.1.6.1.3	<i>sídann rtásya yónim á</i> : présence rituelle, voici venu le feu	143
III.1.6.1.4	Agni <i>játavedas</i> : feu de la connaissance	143
III.1.6.2	Phénoménalisation : de <i>vididyutāno</i> à <i>agne yád dīdayad divi</i>	149
III.2	Création (<i>KṚ-</i>) d'un <i>bráhman</i> : faire modèle, faire œuvre de poète	151
III.2.1	1.105.15a : Varuṇa comme poète, le <i>bráhman</i> comme outil de réparation du <i>rtá</i>	151
III.2.1	7.97.3d : Indra, dieu-poète : viser la suprématie divine sur le <i>bráhman</i>	155
III.3	Des actes de création divine : conclusion	157
IV.	<i>Bráhman</i> de facture poétique : ici et maintenant.....	163
IV.1	La création poétique d'un <i>bráhman</i> comme se faisant <i>ex materia</i>	164
IV.1.1	<i>KṚ-</i> : lieu de genericité, trouble jeté sur le schème de création	164
IV.1.2	<i>TAKṢ-</i> : fabrication artisanale, façonner le <i>bráhman</i> comme un char	167
IV.1.3	<i>ut-YAM-</i> , <i>ā-ĪR-</i> : tendre haut le <i>bráhman</i>	169
IV.1.4	(<i>prá-</i>) <i>BHR-</i> , <i>RĀS-</i> , <i>HR-</i> : apporter le <i>bráhman</i>	171
IV.1.1	<i>DHR-</i> , <i>DHĀ</i> : fixer ou instaurer le <i>bráhman</i>	175
IV.2	Prétendre à la création poétique comme se faisant <i>ex nihilo</i>	177
IV.2.1	<i>JAN-</i> : engendrer le <i>bráhman</i> , travailler à faire œuvre divine	177

IV.3	Des actes de création poétique : conclusion.....	179
V.	Prédication : achever de tracer la frontière entre divin et humain, distinguer les trois modes d'existence du <i>bráhman</i>	181
V.1	<i>Bráhman</i> divin : objet à conquérir et reproduire.....	183
V.1.1	<i>Bráhman</i> sans âge et riche en héros : <i>bráhma vanvānó ajāraṃ suvīraṃ</i>	183
V.1.2	<i>Bráhman</i> incompréhensible : <i>acittam bráhma</i>	190
V.1.3	Le <i>bráhman</i> divin comme visée, du souhait de la « bonne tournure » : <i>suvṛktí-</i>	202
V.2	<i>Bráhman</i> mythico-poétique : objet à imiter et actualiser.....	206
V.2.1	Objet primordial : <i>pūrvyá-, pūrváthā-</i>	206
V.2.1.1	Le <i>bráhman</i> primordial : <i>bráhma pūrvyám</i>	206
V.2.1.2	Les <i>bráhmāṇi</i> « comme autrefois » : <i>pūrváthā-</i>	214
V.2.2	De l'un au multiple, du modèle à sa réalisation artisanale.....	217
V.2.2.1.1	Les <i>bráhmāṇi</i> , passage de l'un au multiple.....	218
V.2.2.1.2	Les <i>bráhmāṇi</i> façonnés comme un char.....	221
V.3	<i>Bráhman</i> poétique : de l'ordre du commun et de l'actuel.....	223
V.3.1	Pronoms et adjectifs possessifs, subordinations au génitif.....	223
V.3.2	Déictiques : le <i>bráhman</i> comme objet déterminé et particularisé.....	224
V.3.3	Le <i>bráhman</i> comme lieu de récence.....	225
V.3.3.1	Le <i>bráhman</i> « nouveau » ou « plus récent » : <i>návya-, návīyas-</i>	225
V.3.3.2	La récence comme saillance dans la multiplicité : <i>purú-</i>	227
V.3.3.3	Le <i>bráhman</i> comme objet à sans cesse réactualiser : <i>parivatsarīṇa-</i>	227
V.3.4	Le <i>bráhman</i> d'efficace particulière : <i>várdhana-</i>	228
V.3.5	Le <i>bráhman</i> comme objet inscrit dans la sphère rituelle ou poétique.....	230
V.3.5.1	Le <i>bráhman</i> comme œuvre humaine : quatrième part du langage.....	230
V.3.5.2	Le <i>bráhman</i> comme objet purement rituel.....	231
V.3.5.3	Le <i>bráhman</i> comme outil de distinction et lieu de compétition.....	233
V.3.6	Processus conceptuel du <i>bráhman</i> poétique : des pensées (<i>mánman-</i>) à la formule ésotérique et laudatoire.....	235
V.4	Du triple mode d'existence : le <i>bráhman</i> comme ultime expression langagière.....	237
V.5	Prédication : conclusion.....	238
VI.	Conclusion.....	242
VII.	Index.....	250
VIII.	Bibliographie.....	254
VIII.1	Abréviations.....	254
VIII.2	Éditions de textes.....	256
VIII.3	Études, traductions et commentaires.....	258
VIII.4	Ressources numériques.....	310
VIII.4.1	Éditions de textes.....	310
VIII.4.2	Commentaires.....	311

VIII.4.3	Autres	313
----------	--------------	-----

Introduction

Dans la littérature indienne la plus ancienne, dans le premier hymnaire védique qui constitua le terreau fertile de tous les autres, le R̥gveda ou R̥ksaṃhitā, un mot qui connaîtra un destin incommensurable dans les Brāhmaṇas et Upaniṣads, occupe déjà une place privilégiée : *brāhmaṇ-*. Ce substantif neutre qui dénote un type de récitations face auquel les autres font pâle figure, tant la parole solennelle (*ukthá-*) que le mantra (*mantrá-*), constitue une des plus grandes énigmes de l’océan de mots qu’est le R̥V.

Notion védique la plus étudiée d’entre toutes (RENOU, 1949a : 7), à peine la question du *brāhmaṇ* fut-elle posée qu’elle s’est ouverte irrémédiablement. Il a fallu que la philologie occidentale, en suite ou prétendu contre-pied des propositions et avancées de l’exégèse indienne, par le long effritement de ses propres allégations les plus précaires, fallacieuses ou simplement erronées, tout comme l’affermissement de ses propositions les plus heureuses et assurées, ne cesse de déplier la question pour parvenir à un seuil de certitude : le *brāhmaṇ* peut se voir enfermé dans le sens de « formulation ». Cette acception proposée par Thieme (1952a : 113-127) est la plus consensuelle d’entre toutes (BRERETON, 2004 : 325-256) car, depuis la démonstration d’Oldenberg (1967b [1916] : 1129 [717]), le sens de « parole, récitation » ne saurait plus lui être refusé. Néanmoins, ce substantif, qui s’ombrail déjà dans l’Atharvaveda du sens d’« Absolu » (GONDA, 1950 : 43-48 ; SANDNESS, 2007 : 70) qu’il revêt dans les Brāhmaṇas et Upaniṣads, est encore un territoire à explorer dans la R̥ksaṃhitā – il offre encore des résistances.

Au sein du corpus r̥gvédique, *brāhmaṇ-* occure comme lexie simple en deux cent cinquante-quatre occurrences. L’essentiel de ces occurrences sont au nominatif (*brāhma*, sg. : 25 ; pl. : 7 ; *brāhmaṇi*, pl. : 20 ; *brāhmā*, pl. : 2) ou à l’accusatif (*brāhma*, sg. : 57 ; *brāhma-brahma*, itératif sg. ; 1 ; *brāhma*, pl. : 4 ; *brāhmaṇi*, pl. : 34 ; *brāhmā*, pl. : 4). À elles seules, elles sont au nombre de cent cinquante-quatre. Des cent autres occurrences, neuf sont au datif singulier (*brāhmaṇe*), trente-neuf au génitif singulier (*brāhmaṇas*) dont trente-six¹ comprises

¹ Les trois occurrences desquelles Brahmaṇaspati est étranger sont 3.29.15b, 6.52.3a et 9.97.34b : « combattant leurs ennemis, l’avant-garde [d’Agni] (est) comme celle des Maruts. Il est le premier né du *brāhmaṇ* [= Agni]. Les Kuśikas savent tout » (*amitrāyūdho marūtām iva prayāḥ prathamajā brāhmaṇo vīsvam id viduḥ* | 3.29.15ab) ; « ne dit-on pas de toi que tu es le gardien du *brāhmaṇ*, ô Soma ? ne dit-on pas de toi que tu es notre protecteur contre les imprécations ? » (*kīm aṅgā tvā brāhmaṇaḥ soma gopām kīm aṅgā tvāhur abhiśastipām naḥ* | 6.52.3ab) ; « le cheval d’attelage fait s’élever les trois voix, la vision hymnique du *ṛtá*, la conception (mentale) du *brāhmaṇ* » (*tisró vāca īrayati prá váhnir ṛtásya dhītīm brāhmaṇo mañīṣām* | 9.97.34ab).

dans le syntagme nominal dénommant la divinité dite « maître du *bráhman* », *Brahmaṇaspati*. Quinze occurrences sont d'une flexion au génitif singulier figée dans des adresses vocatives dont quatorze à cette même divinité (*bráhmaṇas pate*), une à Agni comme « poète du *bráhman* » (*brahmaṇas kave*, 6.16.30c). Seules deux flexions au génitif pluriel sont attestées et toutes deux précisent la suprématie de *Brahmaṇaspati* sur le *bráhman*². Enfin, le RV. atteste trente-et-une occurrences à l'instrumental singulier (*bráhmaṇā*), une au pluriel (*bráhmabhih*) et trois au locatif singulier (*bráhmaṇi* et, un archaïsme, *bráhman*³).

Aux côtés des occurrences de *bráhman-* comme lexie simple, il existe également un nombre important de composés nominaux ayant pour premier terme *bráhman-*. Le mécanisme d'accentuation des composés ne permet pas d'identifier infailliblement l'accent des membres dont il est constitué. Il est donc difficile d'y distinguer *bráhman-* de son pendant masculin et agentif, *brahmán-*. Néanmoins, en raison de leurs contextes linguistico-poétiques, nombre de composés peuvent être identifiés comme formés sur le pendant neutre du terme⁴ : *brahmakārá-* « qui réalise un *bráhman* » (1 occurrence), *brahmakṛt-* « réalisateur de *bráhman* » (7), *bráhmakṛti-* « réalisation du *bráhman* » (4), *brahmacārín-* « pratiquant du *bráhman* » (1), *bráhmajūta-* « animé par le *bráhman* » (2), *brahmadviṣ-* « ennemi du *bráhman* » (11), *brahmaputrá-* « fils du *bráhman* » (1), *brahmaprít-* « qui chérit le *bráhman*/qui réjouit à l'aide du *bráhman* » (2), *brahmayúj-* « attelé au *bráhman* » (5), *brahmavāhas-* « qui a pour véhicule le *bráhman* » (3), *bráhmavāhastama-* « qui (d'entre tous) a le plus pour véhicule le *bráhman* » (1), *bráhmasamśita-* « affuté à l'aide du *bráhman* » (1), *brahmasavá-* « impulsion du *bráhman* » (1). Un dénominatif est également attesté en six occurrences : *brahmaṇy* « s'affairer au *bráhman* ». Par ailleurs, il n'existe qu'un seul et unique composé ayant *bráhman-* comme second membre : *ábrahman-* « dénué de *bráhman* ». Ce terme caractérise une tribu ennemie

² Ces deux flexions plurielles (*bráhmaṇām*) sont des expressions emphatiques, intensifiées, de la nature de *Brahmaṇaspati*. Alors qu'ils l'invoquent (*HŪ-*), les poètes le disent « ultime roi des *bráhma* » (*jyeṣṭharájam bráhmaṇām*) et le somment à la fois d'écouter et de s'asseoir (*á naḥ śṛṇvānn ūtibhiḥ sīda sādānam*, 2.23.1d) pour ensuite le qualifier d'« engendreur de tous les *bráhma* » (*viśveṣām ij janitā bráhmaṇām asi*, 2.23.2d).

³ Selon Gotō (2013 : 32-33) les formes en *-an-/-n-* attestent un paradigme dont le caractère hétéroclite est bien reconnu. Ainsi, au locatif singulier, nous trouvons tant *bráhmani* que *bráhman*.

⁴ Il est difficile de statuer sur les composés suivants : *brahmakilbiṣá-* « offense du *bráhman*-/*brahmán-* » (10.109.5a) et *brahmacódana-* « qui stimule le *bráhman*-/*brahmán-* » (6.53.8a). Toutefois, eu égard à 10.109.1 et 7 où il est question d'une offense faite à un *brahmán-*, *brahmakilbiṣá-* est probablement construit sur *brahmán*. Seul le composé suivant peut être assuré comme ayant *brahmán-* pour premier membre : *brahmajāyá-* « épouse d'un *brahmán-* » (4 occurrences).

des Āryas, les Dasyus, qui possèdent leurs propres artifices (*māyāvān*) mais sont démunis du *brāhman* (*nī māyāvān ābrahmā dāsyur arta*, 4.16.9d).

Outre cette pléthore de flexions et de dérivations compositionnelles, le *brāhman* est l'objet d'un océan d'actions diverses et variées. Il est création, don, oblation des poètes aux dieux⁵, ou, bien plus rarement, des dieux aux hommes (*JAN-* « engendrer » : 1.113.19c, 10.61.7c, 10.65.11a ; *DĀ-* « donner » : 2.34.7b ; *ā-BHR-* « apporter » : 6.16.36a ; *KR-* « créer, réaliser » : 1.105.15a). C'est une œuvre portée à l'oralité (1.37.4c = 8.32.27c, 1.63.9b, 1.75.2c, 1.165.14d, 2.5.3b, 5.85.1b, 6.50.6b, 7.70.6d, 8.52.9b, 8.63.2c, 8.89.3b, 10.89.3b, 10.120.8a, 10.148.4a), déployée, émise et dirigée depuis l'aire sacrificielle (3.53.13b = 8.24.1b, 7.18.4b, 7.43.1c, 7.70.7c = 7.71.6c, 8.40.5a), écoutée des dieux (1.165.11b, 6.17.3b, 6.40.4c = 7.29.2d, 6.69.4d, 6.69.7d, 7.83.4c, 8.17.2c, 8.33.13d), voire observée (7.70.5d, 8.90.1c).

Sur le plan rituel, le *brāhman* est un outil de distinction lors des joutes oratoires (2.2.10b, 8.53.8a, 7.23.1a), des pressurages (2.16.17b) ou du rite (7.84.3b, 7.60.11a). C'est un outil d'harnachement d'Indra au sacrifice (1.82.6a, 1.84.3b, 3.35.4a) ou simplement, en tant qu'objet de divine convoitise, d'invitation au sacrifice (1.3.5c, 1.3.6b, 1.177.5b, 2.18.7a, 2.24.15d, 2.34.6a, 4.36.7d, 5.42.2c et 4c, 6.50.6b, 7.28.1a, 8.3.9b, 8.4.2c, 8.5.13a, 8.6.9c, 9.77.3d, 10.22.7b, 10.104.6a). C'est un objet dont les divinités se délectent (1.152.5c, 1.165.2a, 2.37.6b, 2.41.18a, 4.22.1c, 4.3.15c, 5.29.15a, 5.74.3c, 7.22.3c, 7.24.4b, 7.35.14b, 7.61.6d, 10.65.14d, 10.89.16b), dont la préparation même est un délice (7.29.2a) ou encore un objet de supplication (9.86.41c), voire d'élection divine (8.37.1a) ; mais c'est aussi une œuvre à protéger (7.28.2b).

Le *brāhman* permet d'accroître et fortifier les dieux (1.31.18a, 1.52.7b, 1.93.6c, 1.117.11c, 5.31.10d, 5.73.10a, 6.23.5d, 6.35.5d, 6.38.4b, 8.36.7e, 8.98.8b) ou de participer à leur puissance (3.51.12b, 10.50.4a, 10.120.5d) comme il peut être sublimé d'un accroissement de ces derniers (1.10.4c, 1.157.2c, 2.17.3b, 2.20.5b, 5.31.10d, 6.35.5d, 7.104.6d, 8.35.16a, 8.36.7e, 8.98.8b, 10.30.11b, 10.49.1b, 10.66.12d, 10.141.6b) voire d'eux être assisté (3.13.6a, 7.61.2c). C'est un outil laudatif (1.24.11a, 1.124.13a, 3.18.3c, 4.36.7d), de préparation rituelle (1.162.17d, 10.13.1a) et de purification (9.67.23c, 9.113.5d) ou encore un objet que le soma prend pour

⁵ Les poètes le réalisent (*KR-* sg. : 1.47.2c, 1.88.4c, 1.117.25c, 1.165.11b, 2.39.8b, 4.6.11a, 4.16.20b, 4.16.21c, 4.17.21c et 19-20-21-22-23-24.11c, 7.35.14b, 7.37.4d, 7.97.9b, 7.103.8b ; pl. : 3.41.3a, 5.29.15a, 1.61.16b, 7.22.7b, 8.62.4b, 8.90.3a, 8.32.17c), le façonnent (*TAKṢ-* sg. : 1.62.13b, 10.80.7a ; pl. : 5.29.15a, 5.73.10ac), l'engendrent (*JAN-* sg. : 7.31.11b ; pl. : 7.22.9b), l'érigent (*ut-YAM-* sg. : 1.80.9d, 8.69.9d, 10.22.7b, 10.50.6d ; *ā-ĪR-* sg. : 3.29.15c), l'instaurent (*DHĀ-* pl. 6.38.3c), le fixent (*DHR-* pl. : 3.51.6a) le présentent (*prā-BHR-*, pl. : 7.72.4b, 8.66.11b), l'offrent (*RĀS-* : sg. 3.53.13b ; *HR-* pl. : 1.61.1d).

toilette (*nirṇīje*, 9.71.1d). Il s'agit d'un objet à conquérir en contexte sacrificiel (3.8.2b), d'un ingrédient du mélange d'éléments rituels auquel est ajouté le dieu Indra (6.23.1b) ou encore d'un charme de protection (10.162.1ab et 2cd)⁶. Cette « formulation » est tant l'instrument d'une relation de don à contre-don (6.35.3b, 7.19.6d, 7.23.3b) que le motif affirmé d'une divine assistance qui se perpétue de génération en génération (7.33.3d, 7.33.4a).

Sur le plan cosmogonique, les dieux⁷ sont sommés de dégager l'issue ou faciliter l'accès au *bráhman* (4.4.6ab, 7.13.3c, 10.122.2c, 7.97.8d, 10.112.8d) tout comme Agni peut être sommé de diriger ce dernier (7.1.20ab = 7.1.25ab). L'issue (*gātú-*) pour le *bráhman* est dite connue de soma (9.96.10d) et peut être enjointe d'aller « pour le *bráhman*, vers les eaux parmi les dieux, [...] vers la grande demeure de Mitra et Varuṇa » (*prá devatrā bráhmaṇe gātúr etv apó [...] mahīm mitrásya váruṇasya dhāsīm*, 10.31.1ac). Outre son issue, le *bráhman* lui-même est l'objet d'une préséance divine : un nombre conséquent d'occurrences traduisent la divinité Brahmanaspati, tout comme Bṛhaspati, figure cléricale d'Indra (SCHMIDT, 1968), comme modèle des poètes, traçant la marche à suivre du bon exercice poético-rituelle (1.40.5a, 2.23.19a, 2.24.5d et 16a, 2.25.1d, 2d, 3d, 4d, 5d, 8a, 13d et 15a, 2.26.2d, 3d et 4d, 10.53.9d)⁸. Le *bráhman* est aussi l'instrument d'exploits divins (2.2.7c, 2.17.3b, 2.24.3c, 7.33.11c) ou mythico-divins (5.40.6d, 6.65.5c)⁹.

Assurément, le *bráhman* est un objet. En effet, alors qu'il est fléchi au nominatif en cinquante-cinq occurrences, il n'occupe de réelle position sujette qu'en peu de cas – et toujours est-ce pour mieux souligner l'agentivité que les poètes exercent sur cette création poétique – ou ce qui s'accomplit par lui-même (6.38.4b). En vingt-deux occurrences, il est ainsi sujet d'un verbe passif : il est « réalisé », « diffusé », « récité », « dit », « chanté », « fixé », « établi » par

⁶ Dans l'hymne 10.162, hymne de nature atharvavédique, le *bráhman-* est un charme typique de l'AV. De concert avec Agni, il repousse le mal qui attaque un embryon (*bráhmaṇāgnīḥ saṃvidāno rakṣohā bādhatām itāḥ* |10.162.1ab) et fait disparaître le mal rongeur de chair (*agnīṣ ṭām bráhmaṇā sahā nīṣ kravyādam anīnaśat* ||10.162.2cd).

⁷ Ou, en une occurrence, un individu qui se rapproche de leur condition : « celui qui connaît ta bonne disposition, ô très jeune [= Agni], met en branle l'issue pour pareil *bráhman-* » (*sá te jānāti sumatīm yaviṣṭha yá ívate bráhmaṇe gātúm áirat* |4.4.6ab).

⁸ D'autres font mention des exploits de la divinité (2.23.17c, 2.24.2c, 4a, 9b, et 14a, 10.67.7c, 10.72.2a), ou sont de simples évocations (5.46.3c, 7.41.1c, 7.44.1c, 10.65.1d, 10.173.3d) ou requêtes (1.38.13b, 6.75.17c, 8.27.1c) adressées à celle-ci.

⁹ En 5.40.6cd est narré le seul exploit humain accompli au moyen du *bráhman-* : « Atri, à l'aide du quatrième *bráhman-*, trouva le soleil, caché par les ténèbres par effet d'un (acte) extérieur à l'observance (rituelle) » (*gūḥhām sūryam támasāpavratena turīyeṇa bráhmaṇāvindad átriḥ* || 5.40.6cd).

les poètes¹⁰ ou « établi » (*deváhitam*, 5.42.2c et 4c), « donné » (*deváttam*, 1.37.4c = 8.32.27c), « réalisé » (*devákṛtasya*, 7.97.3d) par les dieux. Quelques cinq occurrences au nominatif traduisent le déploiement des *bráhma* depuis l'aire sacrificielle vers Indra ou en son sein (7.23.3b, 1.52.7b, 6.47.14b, 1.80.16c) et la joie qu'ils vont provoquer en lui (10.89.16b). D'autres signifient simplement la diffusion des *bráhma* en quête de renommée (7.23.1a), de récompense (7.19.6d) ou soulignent le caractère éminemment dispersé de cette diffusion (7.43.1c), ou encore l'éveil des *bráhmāṇi* en même temps que des acteurs et autres éléments essentiels du sacrifice (7.72.3b). Quant aux sept occurrences restantes, il s'agit de sommations exprimant la direction que le poète souhaite qu'emprunte son *bráhman* (7.36.1a, 6.17.13d) ou des sommations exprimant ce qu'il entend accomplir par l'exercice de cette « formulation » (1.152.7c, 5.2.6c, 8.1.3c, 10.4.7a), voire les bénéfices qu'il en attend (7.35.7a). Enfin, le *bráhman*- peut occuper une véritable position sujette lorsqu'il est souhaité « favorable » (*śám*, 7.35.7a), « fortifiant » (*várdhanāni*, 6.23.5d ; *várdhanā*, 5.73.10a), est sans forme verbale fléchie (1.165.4a, 1.177.4b, 2.12.14c, 6.75.19d, 10.50.6d) ou lorsque le poète souhaite qu'il prenne place dans le chariot d'Indra (*kadā bhuvan ráthakṣayāṇi bráhma*, 6.35.1a).

En dépit de ce pluriel d'usages, les poètes ne travaillent jamais à préciser le *bráhman*. C'est un objet dont ils connaissent les contours et la substance et qui ne nécessite aucune explicitation. Et, pourtant, ils ne cessent de le dire. Ils le disent « mien » (*máma*, 2.18.7a, etc.), « nôtre » (*asmákam*, 1.129.4d, etc. ; *no*, 1.10.44c, etc.), « vôtre » (*va*, 8.89.3b), « du peuple » (*jányam*, 2.37.6b), « des ṛṣis » (*ṛṣīṇām*, 7.28.2b, 7.70.5b), « des ṛṣis chantants » (*gr̥ṇatām ṛṣīṇām*, 10.89.16b), « du pressurant » (*sunvatāḥ*, 8.37.1ab), de tel ou tel poète ou lignée (Viśvāmitra : 3.53.12cd ; Atri : 5.2.6c ; des Tṛṭsus : 7.83.4cd ; Māna : 1.177.5b), d'une efficace rudraïque (*raúdraṃ*, 10.61.1ab). Ils le présentent (*etāni...bráhma*, 2.39.8a ; *imá bráhma*, 10.148.4a, etc.), le disent « primordial » (*pūrvyá*, 10.13.1a), se mouvant « comme autrefois » (*pūrvátha*, 1.80.6c), « nouveau » (*návyam*, 4.16.21c, etc.) ou « plus récent » (*návīyah*, 7.36.2a), « annuel » (*parivatsarīṅgam*, 7.103.8a), « bien tourné » (*suvṛktīm*, 10.80.7ab, etc.), « fortifiant » (*várdhanam*, 6.23.5d, etc.), « sans âge et riche en héros » (*ajáram suvīram*, 3.8.2b), « incompréhensible » (*acíttam*, 1.152.5c), « donné par les dieux » (*deváttam*, 1.37.4c = 8.32.27c), d'une « brillance céleste » (*dyumnávad*, 3.29.15c), « établi par les dieux »

¹⁰ KR- sg. : 4.6.11ab, 4.16 et 17.21cd, 4.19.11cd, 4.24.11cd, 7.97.9b ; pl. : 3.41.3a, 5.29.15a, 7.61.6d, 8.90.3a ; vi-STHĀ- « diffuser », sg. : 10.114.8d ; ŚAMS- « réciter », sg. : 8.63.2c ; pl. : 10.148.4a ; ā-VĀC- « dire », pl. : 1.63.9b ; ARC- « chanter/ briller », pl. : 7.70.6d ; DHĀ- « établir », pl. : 6.38.3c ; DHṚ- « fixer », pl. : 3.51.6a.

(*deváhitam*, 5.42.2c et 4c), « réalisé par les dieux » (*devákṛtasya*, 7.97.3d), « pareil à un don » (*bhṛtīm ná*, 8.66.11bd), « porteur de toute les richesses » (*viśvápsu*, 6.35.3a), « favorable » (*śám*, 7.35.7a), « pourvoyeur de descendance » (*prajāvad*, 9.86.41c). Ils soulignent sa pluralité (...*purúṅy...bráhmāni...*,7.70.5ab), l'inscrivent dans un contexte compétitif (*bráhma...ājīm*, 8.53.8ab, etc.) le souhaitent « sans égal sur terre ni dans le ciel » (*kṣmayā divó ásamam...*,10.89.3b) ou encore disent du soma qu'il en fait sa toilette (*nirṇije*, 9.71.1d). Ils le disent en quête des Aśvins (*yuvayúny*, 7.70.7c), de renommée (*śravasya*,7.23.1a), l'expriment comme réalisation de la pensée (2.41.18, 7.61.6) ou le précisent par le biais d'autres réalisations phoniques et mentales (4.3.15cd, 10.120.8), voire comme acmé de la parole (*yávad bráhma viśṭhitam távatī vák*, 10.114.8d). Ils le perdent dans des métaphores (1.52.7ab, 7.43.1cd, etc.), le disent « mon armure interne » (*bráhma várma māmántaram*, 6.75.19d), ou encore comparent sa confection à celle d'un char ou de vêtements (5.29.15a, etc.).

Ce déploiement d'usages et de prédicats se fait dans un corpus textuel qui résiste à toute immédiateté. Comme l'a signalé Renou (1956 : 25), le R̥gveda est le lieu d'une « sémantique déchainée ». Tout s'y passe comme si l'essentiel n'appartenait qu'au dissimulé, comme s'il ne pouvait être envisagé que dans la dimension insoupçonnée du langage, du réel, comme si seul le revers de l'abstrusion était à même de dire le *trop grand*, comme si l'expression volontairement trouble était le miroir d'une *image* que le réel, bien que la signifiant, manquerait à traduire de lui-même – et la formulation ésotérique, acmé de la parole, le *bráhman*, n'y est pas étranger : il sert à rendre compte d'une vérité trop grande que pour être exprimée avec immédiateté et austérité.

La question du *bráhman* s'est toujours posée dans l'optique de se saisir de son sens et de son étymologie. La plupart des philologues, de Roth à Michalski en passant par Renou, ne se sont intéressés aux verbes affectés aux *bráhman*, à ses prédicats, à tout ce qui participe de dire le *bráhman*, que dans cette seule et unique intention. Or, si la question du sens s'en est trouvée précisée, retranchée aux acceptions traductives les plus vraisemblables, une autre question, pourtant attenante au sens même du terme, tenant en sa chair même la vérité du *bráhman* et dont la prédication est un des indices essentiels, a manquée d'être posée : la question du rapport qu'entretiennent les dieux et les poètes, les officiants rituels, avec le *bráhman*, celle de l'ambivalence de ce rapport, la manière dont ils envisagent le *bráhman*.

Ce rapport ne se dégage pas d'emblée ni ne s'offre à la clairière de l'évidence. Dès lors que l'on considère l'ensemble des occurrences de *bráhman*-, deux faits toutefois sont frappants. En premier lieu, hormis les deux seules réalisations (*KṚ*-) d'un *bráhman* divin (*devákṛtasya*,

7.97.3d ; *bráhmā kṛṇoti...*, 1.105.15a), tout acte de création divine du *bráhman*, que ce soit d'engendrement (*JAN-* 1.113.19cd, 10.61.7c ; 10.65.11a) de don (*DĀ-* : 2.34.7ab ; *deváttam* : 1.37.4c = 8.32.27c) ou d'apport (*á-BHR-* : 6.16.36a), ne s'accomplit que dans la collocation de phénomènes lumineux¹¹. Autrement dit, toute création par les divinités est un acte de phénoménalisation du *bráhman*-. Le *bráhman* offert par les dieux aux hommes n'est saisi cognitivement que par le biais de phénomènes lumineux, phénomènes privilégiés des métaphores optiques de la connaissance. Secondement, des nombreux prédicats affectés au *bráhman*, se dégagent trois modes d'existence. Une fois considérés ces prédicats, il apparaît qu'au sein de la *Rksaṃhitā* cohabitent trois pendants de la formulation : le *bráhman* comme modèle divin, le *bráhman* comme modèle mythico-poétique et le *bráhman* comme œuvre poétique, tentative de reproduire ces deux premiers modèles.

Ainsi, l'objet et intention de ce travail n'est autre que de démontrer ces deux faits, de montrer que la création divine du *bráhman* est un acte de phénoménalisation, soit, dans le carcan de la linguistique cognitive appliquée au RV. par Joanna Jurewicz, un acte d'engagement dans un processus de cognition du *bráhman* par les poètes, autorisé et rendu possible par ces phénomènes lumineux. Il s'agit également de montrer que la prédication traduit ce même rapport au *bráhman*, traduit le *bráhman* de création divine comme objet manifesté par les dieux et, en contrecoup, précise le *bráhman* créé par les poètes comme simple tentative de reproduction, et, qu'en outre, elle dessine le *bráhman* comme étant de trois modes d'existence : divin, mythico-poétique et poétique.

Afin de mener à bien cette étude, je vais m'adonner dans le chapitre I à une présentation et description du corpus ṛgvédique ainsi qu'à une caractérisation de son langage, en insistant notamment sur son ésotérisme volontaire. En II, je vais procéder à un état de l'art en divisant, dans un volontaire artifice, l'étude de l'étymologie et celle du sens, pourtant régulièrement effectuées de concert, éclairées les unes à partir de l'autre. Je mettrai notamment en exergue les filiations à partir desquelles les philologues ont œuvré à éclaircir l'irrésoluble *bráhman* – et montrerai par là toute la précarité de l'étymologie et du matériel sur lequel elle fut construite et étayée. En III, je montrerai que les phénomènes lumineux dans le *Rgveda*, que toute évocation de ces derniers, traduisent des processus de phénoménalisation, et, transporté à la linguistique cognitive, de cognition. Je procéderai ensuite à une analyse des onze strophes de création divine

¹¹ Par manque d'indices, les deux instauration (*deváhitam* : 5.42.2c, 5.42.4c) échappent à tout verdict sur ce point.

du *bráhma*-, en me concentrant en particulier sur les neuf d'entre elles fortes en indices. Premièrement, je montrerai que toute création divine du *bráhma* est une phénoménalisation de ce dernier par les dieux et les phénomènes lumineux les plus importants du R̥gveda. Ensuite, j'analyserai les deux strophes de création (*KṚ*-) et montrerai qu'elles ne participent pas de ce mouvement de phénoménalisation mais que les créations du *bráhma* y font œuvre de modèle divin du bon exercice de la création poétique en contexte rituel. En IV, je m'intéressai aux strophes de création poétique du *bráhma*. Il s'agira d'extraire les différents présupposés conceptuels voire les schèmes sur lesquels reposent ces créations et d'en dégager que toute réalisation de la « formulation ésotérique » s'impose majoritairement comme se faisant *ex materia*. En outre, une attention particulière sera portée à l'acte qui se rapproche le plus d'une création *ex nihilo*, l'engendrement (*JAN*-) : je montrerai que les poètes ne sont capables de ce dernier qu'en état d'extase somique. En V, je dégagerai de la prédication les trois modes d'existence du *bráhma* dont elle est l'expression privilégiée. Je donnerai à voir qu'un ensemble de prédicats traduisent le *bráhma* comme divin ou comme modèle mythico-poétique et l'inscrivent comme objet à conquérir ou à reproduire. À la suite de cette démonstration, je dégagerai des autres prédicats le caractère reproductif de tout *bráhma* de facture résolument humaine et poétique. Je montrerai que ce dernier est œuvre éphémère et déclinable.

I. Ṛgveda : historicité et ésotérisme langagier

Le Ṛgveda, ou Ṛksamhitā, consiste en une collection d’hymnes (*sūkta-*) répartis en dix sous-collections, les maṇḍalas (« cercles »), dont les premières compositions sont datées aux environs de 1500 A.C.N. (WITZEL, 1995a : 92-98). Les plus anciennes de ces collections, les maṇḍalas dits familiaux (II à VII), rassemblent les créations de poètes issus d’un même clan et sont organisées dégressivement en fonction de trois paramètres numériques : la divinité louée – en fonction du nombre d’hymnes qui lui sont alloués –, le nombre de stances et le type métrique (BERGAIGNE, 1886 : 194-262). Sont plus composites les autres maṇḍalas. Le huitième n’obéit pas à ces paramètres et connaît une organisation archaïquement héritée. Quant au neuvième, il est spécifiquement adressé à une divinité, qui plus est dans un état particulier : Soma Pavamāna, le soma en tant qu’il est pressuré. Le maṇḍala I est divisé entre un ensemble d’hymnes archaïques (51 à 191) et d’autres plus récents, ajoutés ultérieurement. Tout autre est la situation de l’ultime collection, le maṇḍala X, d’un matériel bien plus récent : y sont colligés des hymnes particulièrement spéculatifs, d’une grande proximité avec ceux de l’Atharvaveda¹² (BERGAIGNE, 1886 : 238-271 ; RENO, 1947 : 4 ; WITZEL, 2003 : 69, JUREWICZ, 2010a : 18). Tous ces hymnes participent néanmoins de mêmes intentions : il s’agit de louanges et requêtes adressées à différentes divinités ou, plus rarement, à des chefs de clans¹³, en vue de s’attirer leurs libéralités, voire leur protection – que ce soit en les sollicitant ou par l’exercice d’une contrainte à leur encontre –, mais il peut aussi s’agir de poèmes bien plus propices à être caractérisés de ballades. En dépit de leurs motifs, leur mode d’expression est – toujours – d’ordre poétique (OLDENBERG, 1903 : 557-268 ; GONDA, 1975a : 81 ; WITZEL, 1995a : 92-98). La langue y atteint d’ailleurs un haut niveau de finesse. En effet, l’hymnaire ṛgvédique ne nous est connu qu’à travers le filtre – l’obstacle – de la canonisation : il a fait l’objet d’un important (re)travail, un processus de réorganisation, recyclage et récapitulation d’un matériel hymnique et spéculatif plus ancien¹⁴, que les poètes – les *ṛṣis*– ont doté d’une certaine concrétude

¹² Sur la composition de l’Atharvaveda, d’hymnes ésotériques en charmes magiques, cf. GONDA Jan, *Vedic literature : Saṃhitās and Brāhmaṇas*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1975, pp. 265-311, SPIERS Carmen, *Magie et poésie dans l’Inde ancienne : édition, traduction et commentaire de la Paippalādasamhitā de l’Atharvaveda*, livre 3, Paris : Université Paris sciences et lettres, École doctorale de l’École pratique des hautes études, 2020, pp. 10-22.

¹³ Les hymnes adressés aux chefs de clan, contemporains des poètes, portent le nom de *dānāstuti-* « louange de la libéralité » (WITZEL, 2003 : 69).

¹⁴ « There are indications in the RV itself that the various clans may have been in competition with each other. When we find the classical liturgy incorporating the poetical works of multiples clans within the same rite, often interspersing stanzas from one clan with those of another, it becomes evident that we are dealing with a composite production that took shape under the hand of an editor or group of editors who synthesized in a secondary way the

(PROFERES, 2003b : 318 ; WITZEL, 2004 : 620, JUREWICZ, 2010a : 18). Il s'agit d'un matériel composite fait d'allusions énigmatiques à des éléments mythologiques – voire historiques, quand ils ne se confondent guère – bien connus des poètes et de leurs contemporains (WITZEL, 1995a : 96 ; 1995b : 307).

Les hymnes ṛgvédiques sont d'une grande subtilité en raison du long affinage qu'a constitué le processus de canonisation mais également, et surtout, en raison de l'économie même de la poésie ṛgvédique. Elle est dirigée tout entière vers un souci d'ésotérisme. Les hymnes y sont construits de sorte à se dérober à l'intelligence immédiate : toujours est-il question pour les poètes de suggérer davantage – d'habiller de trouble le langage.

Les *īśis* se servent d'un maigre stock de formules, un canevas connu de tous qu'ils subliment, détériorent, désagrègent et disséminent afin d'en multiplier les sens, accroître la charge sémantique, étendre la portée signifiante (JAMISON, 2007 : 110). Ils multiplient les strates et plis de la substance sémantique première. Il s'agit pour les poètes de suggérer des corrélations entre le monde humain, organique, rituel et le monde divin, d'articuler rite et univers, microcosme et macrocosme, notamment dans la visée suivante : assurer l'efficace magique des rites auxquels sont affectés les hymnes¹⁵. Le poète s'emploie à constamment faire

liturgical poetry of different priestly circles. This can only have been achieved after the material had been produced within the separate clans and gathered together in the hands of the editors » (PROFERES, 2003b : 318).

¹⁵ L'usage rituel des hymnes semble toutefois régulièrement contingent. Tous les hymnes ne furent pas destinés à une récitation liturgique et, bien plus encore, ne connurent souvent pareille intention qu'après composition ; d'autres furent composés à des fins rituelles mais souffrirent de la modestie des poètes et furent jugés indignes de pareil usage, de sorte que leur rapport périphérique au rite, s'il en est un, nous est inconnu (KEITH, 1925a : 225-226 ; GONDA, 1975a : 84-88). Nonobstant, quelques hymnes attestent directement d'un souci rituel, notamment certains hymnes funéraires ou sacrificiels tels que 3.8 où nous trouvons une description des étapes d'érection du poteau sacrificiel auquel l'animal en proie d'être immolé sera attaché, description si précise qu'elle laisse à voir le déroulement du processus rituel (RENOU et FILLIOZAT, 1985 : 273 ; PROFERES, 2003b : 322). Toutefois, l'hymne fonctionne aussi en dehors de tout motif purement rituel comme description du *devenir-poète*, cf. V.1. Que l'usage soit rituel ou non, la dénomination de divinités traduit l'intention de provoquer l'action de ces dernières : en leur nom « réside la puissance même de la divinité, ainsi que la possibilité d'un rapport personnel avec le croyant. Le nom est plus qu'une simple appellation, il désigne l'identité du dieu et détermine sa sphère d'action » (VESCI, 1969 : 145). C'est là, selon Elizarenkova, ce que sanctionne l'intégralité des hymnes adressés aux divinités : si quelques demandes leurs sont communes – « accepte ce sacrifice », « protège-nous », « viens-nous en aide » –, chaque divinité fait l'objet de requêtes spécifiques. Ainsi, seul Pūṣan se voit demander de garder le bétail, d'assurer la sûreté des chemins. Seule Uṣas, l'aurore, est requise de se lever et de rayonner (ELIZARENKOVA, 1968 : 258-263). Toute production poétique porte en elle l'adresse au divin, qu'elle trouve ou non place dans l'exercice rituel. Voir également RENOU Louis, « Recherches sur le rituel védique : la place du Rig-Veda dans l'ordonnance du culte », *Journal Asiatique*, 1962, vol. 250. pp. 161-184 ; ainsi que KUIPER Franciscus Bernardus Jacobus, « The ancient aryan verbal contest », *Indo-Iranian Journal*, 1960, 4, 4, pp. 217-281, en particulier les pp. 236-241 où il montre que les hymnes à l'aurore, notamment, étaient récités lors d'affrontements rituels (notamment le *pārye divi*, qui avait lieu au solstice d'hiver), afin d'intensifier le caractère libéral des patrons du sacrifice (*maghāvans*) lors du *vṛtrahātya* - mais aussi pour assurer cette même libéralité lors des courses de chars et joutes oratoires. Sur les hymnes à caractère résolument spéculatif, déconnectés du rite, cf. RENOU Louis, *Études védiques et paninéennes*, Paris : E. de Boccard, 1956, fascicule II, pp. 1-29.

réseau entre toutes les strates, les composantes de la réalité : un mot connaît régulièrement une triple acception. Ainsi le *ṛtá-* est tant « l'ordre cosmique » que « le vrai » ou « le droit » ; tout comme une expression est toujours propice à en évoquer, appeler une autre : « allumer le feu » revient à signifier la « venue des aurores » ; de même, les éléments cosmiques sont régulièrement employés pour renvoyer à l'ordonnance rituelle (RENOU, 1978 : 142-143 ; 1997a : 9). C'en est *presque* rhizomique : un terme réseaute toujours avec ses correspondances, externes à son premier entendement, comme il permet, sans cesse, d'en suggérer d'autres.

Hormis l'efficace rituelle, le souci d'ésotérisme, de formulation énigmatique, répond à un autre enjeu. Par la superbe et volontaire abscondité de sa création poétique, le poète cherche à faire œuvre : œuvre de distinction lors de la compétition poétique mais aussi œuvre originale, nouvelle, l'inscrivant dans le lignage des déjà-grands, de ses prédécesseurs. À cet effet, le poète surenchérit, traque l'expression la plus ardue à saisir, la plus énigmatique et confond le terme le plus simple dans la plus grande singularité possible, y dissimule de secrètes correspondances (RENOU, 1978 : 142 ; 1997a : 11 ; 1997c : 747-748). Et la formulation, la création poétique n'est jamais incidente : si des termes peuvent être explétifs¹⁶, aucun mot n'est sans haute signifiante (SPIERS, 2020 : 74).

À ces effets, cette pleine volonté d'abstrusion comme d'expression de corrélations, les poètes déploient légion de jeux langagiers : doubles sens, ellipses, anacoluthes, hendiadys, répétitions, syncopes, renversement de l'ordre des mots. Tout terme est empreint de valeur suggérée, d'un pluriel de strates de sémantiques, corrélats entre le visible, le divin et le rituel¹⁷ (ELIZARENKOVA, 1995 : 32 ; RENOU, 1997a : 11 ; 1997c : 754 ; PINAULT, 2014a : 15-16). Néanmoins, les mots et les composés nominaux du RV. sont généralement sans complexité en leur endroit. Ce sont les virtualités dans lesquels les inscrivent les poètes qui les dérobent d'une intelligence immédiate et les rendent abstrus : et celles qui s'imposent font une seule et même chose, elles resserrent l'expression, dans le revers d'une volontaire déperdition, elles signifient

¹⁶ Renou d'observer que « cette poésie revêt des ornements superflus, abondance d'épithètes décoratives, redites sonores. C'est à l'intérieur même de cette prodigalité apparente que se situe la déperdition, l'absence volontaire, tous les procédés d'expressions négatives que nous avons cherché à identifier. » (RENOU, 1997c : 754 [316]). « Il n'y a anacoluthes ou ellipse (pour reprendre les deux termes qui reviennent le plus fréquemment à l'esprit) que de notre point de vue d'Occidentaux. Le poète védique, tout en se permettant une prodigalité d'épithètes descriptives, sait, quand il veut, réduire l'expression au minimum ; le style "*sutra*" est déjà sous-jacent à son œuvre » (RENOU, 1997c : 750 [312]).

¹⁷ L'exercice effréné de la polysémie permet d'ailleurs que se déploie une autre potentialité de suggestion et érosion du langage : la remotivation étymologique. Un terme, selon les sens qui lui sont prêtés, peut se voir connecté à différentes racines, en dépit de celle linguistiquement identifiée (PINAULT, 2014a : 20-23).

à foison – ainsi en est-il particulièrement du double sens (RENOU, 1997c : 754). Un exemple prégnant de cette tendance à la polysémie, au jeu langagier, au resserrement comme au déploiement, est le terme *páyas*- qui connaît, selon les strates susnommées, les acceptions suivantes : « lait », « pluie », « suc de soma » ou encore celui, très prolifique, de *gó*- dont l'imagerie, la multiplicité de sens n'a cessé d'être élargie, notamment par effet de métonymie : « vache », « lait », « cuir », « courroie », « prière », « aurore » ou encore « terre¹⁸ » (ELIZARENKOVA, 1995 : 31-32 ; RENOUE, 1997a : 10).

¹⁸ Sur les figures de style, cf. GEROW Edwin, *A glossary of Indian figures of speech*, The Hague/ Paris : Mouton, 1971.

II. Étymologie et signification : le trouble comme caractéristique

II.1 Étymologie : des prémices à nos jours

L'étymologie la plus consensuelle du substantif neutre *brāhman-* est celle que développe Rudolf von Roth en 1847, signant ainsi, après une remarque de Bopp en 1829 (Sündfluth, p. XIX, 1829 cité dans CHARPENTIER, 1932 : 3), le début de la litanie des tentatives occidentales d'élucidation tant de l'étymologie que du sens de ce terme. Roth établit pour étymologie la racine suivante : *BRH-* « croître », racine dont Lacombe (1937 : 215) précisera plus tard qu'elle dénote l'idée de « grandeur extensive ». C'est toutefois inscrit dans un habitus chrétien que Roth propose une signification de *brāhman-* et celle-ci n'en départ pas. Il fait volontairement fi de l'érudition indienne qui, des siècles durant, s'était livrée à ce même exercice d'élucidation et propose le sens de « prière » (« Andacht ») (ROTH, 1847 : 67-70), sens précisé comme suit : « die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende und den Göttern zustrebende Andacht, überh. jede fromme Aeusserung beim Gottesdienst » (BÖHTLINGK et ROTH, 1855-75, vol. 5 : 135). En effet, l'érudition indienne, que ce soit dans le Nirukta, les Nighaṇṭavas, Brāhmaṇas, Upaniṣads ou Purāṇas, connectait déjà *brāhman-* à cette même racine, *BRH-*, de même que des textes plus tardifs tels que le commentaire de *Buddhavaṃśa*¹⁹ (GONDA, 1950 : 18-19).

De ce fait, il faudra attendre son édification par Martin Haug pour que cette étymologie rencontre un réel consensus. Celui-ci postule aussi *brāhman-* comme dérivé de *BRH-*, mais le rapproche, en outre, du terme v.-a. *barāśman-* qu'il entend comme désignant un « faisceau de branches attachées ensemble avec une herbe » utilisé lors de la cérémonie rituelle²⁰ (HAUG, 1868 : 99). Il suppose que ce mot avait pour sens premier « plante, germe » et prit ultérieurement, dans le RV. notamment, une acception plus symbolique : « croissance » (HAUG, 1868 : 97-100 ; 1871 : 6). C'est d'ailleurs ce qu'avança également T. Benfey quelques années plus tôt, dans un succès bien plus discret et sans s'essayer à une démonstration, dans son édition

¹⁹ Ce texte en langue pāli lie *Brahmā-*, figure personnifiée du *brāhman*, à *BRH-* à travers l'équivalence pāli *brūheti* = skt. *br̥ṃhayati* (GONDA, 1950 : 66), équivalence bien attestée, *-r-* (skt.) laissant régulièrement place à *a*, *i* ou *u* en pāli ; ainsi : *br̥hant* > *brahant*, *br̥ṃhayati* > *bruheti* (PERNOLIA, 1958 : 100). Le commentaire de *Buddhavaṃśa* définit *Brahmā* comme suit : *brūhito tehi tehi guṇavisesahī ti* (MALALASEKERA, 1960 : 337), ce que Gonda traduit par « who has been caused to increase, has been developed to or promoted » (trad. GONDA, 1950 : 66).

²⁰ C'est là également la définition qu'en donna Bartholomae quelques années plus tard : « Bezeichnung eines beim Gottesdienst gebrauchten Zweigbündels » (BARTHOLOMAE, 1904 : 947).

du Sāmaveda. Il y supposait en outre, comme bien d'autres par la suite²¹, une parenté entre *BRH-* et *VRH-* « wachsen » (BENFEY, 1848 : 135). Quoi qu'il en soit, c'est dans un argumentaire et une comparaison fort précaire qu'Haug dégage ce sens étymologique :

Von der grössten Wichtigkeit für die Ermittlung der richtigen Bedeutung des Wortes ist die dem Weda so nah verwandte Sprache des Zendawesta. Hier finden wir ein mit *brahma* lautlich ganz identisches Wort, nämlich *baresman*. Darunter verstehen die Parsis einen regelrecht geschnittenen Büschel von Zweigen, die mit einem Grase zusammengebunden werden. Dieser ist bei der feierlichen Jzschneceremonie, die noch die deutlichsten Anklänge an das indische Somaopfer zeigt, durchaus nothwendig. Er wird auf zwei halbmondförmige Ständer gelegt, von diesen während der Ceremonie häufig weggenommen und mit den ändern bei der heiligen Handlung gebrauchten Gegenständen in Verbindung gebracht. Bei dem wedischen Somaopfer nun kommt etwas Aehnliches vor. Die Brahmanen gebrauchen nämlich bei dieser Gelegenheit einen beschnittenen kleinen Büschel von *Kuśa* Gras, der ebenfalls zusammengebunden wird ; dieser wandert während der Opferhandlung immer von einer Hand zur ändern. Er heisst

²¹ Le lien entre ces racines verbales est régulièrement mentionné mais ne semble jamais avoir été ni pleinement épousé ni pleinement étudié. Whitney, qui connecte également *bráhman-* à *BRH-*, observe que la confusion, la porosité entre la sonore *-b-* et la semi-voyelle *-v-* est depuis longtemps attestée (WHITNEY, 1885 : 107-165). La connexion entre les racines est aussi relevée par Macdonell (1893 : 192) et Werba (1997 : 209) ; ce dernier va jusqu'à comprendre *BRH-* comme une variante de *VRH-*. Wackernagel constate que cette porosité est bien attestée dès les *saṃhitās* et observe qu'à la racine préfixée *ā-VRH-*, attestée dans ces dernières, correspond *ā-BRH-* « ausreißen » attestée, elle, dans les *Brāhmaṇas*, aux côtés de *VRH-*, de sens identique, « reißen » (WACKERNAGEL, 1896 : 183 § 161). Néanmoins, d'après Narten (1995 : 7-8), l'apparente familiarité entre ces deux racines ne traduit guère une équivalence : ces dernières attestent des flexions différentes et se distinguent phonétiquement dès le *RV*. Elle note ainsi : « Während bei den Präpositionen *ā, úd, prá,* und *ví* nur Formen von *vṛh* erscheinen, stehen bei *ní* nur solche von *bṛh*, und während von *vṛh* (mit den genannten vier Präpositionen) Präs. *vṛhāti, sa-Aor. avṛkṣam* und Perf. *Vavarha* (ferner Medio-Passivaorist *varhi*) belegt ist, findet sich von *bṛh* nur Kaus. *ní-barhaya-* sowie *iṣ-Aor. ní-barhīs/-īt*. Dieser Belegstand zeigt deutlich, dass es sich bei *vṛh* und *ní bṛh* um zwei verschiedene Flexionen handelt, die jedenfalls im *RV*. auch noch lautlich differenziert wurden » (NARTEN, 1995 : 7). Minard (1958 : 188 n.472a) de remarquer que le choix entre *-b-* et *-v-*, pour un même texte, se fait en fonction du préverbe ; et qu'une difficulté persiste toutefois : la distinction entre *VRH-* « arracher » et *BRH-* « être fort ». En outre, à ces deux racines, *BRH-* et *VRH-*, Müller (1916 : 53-55) en connecte également une troisième : *VRDH-* – « (faire) croître » – vraisemblablement en raison de leur récurrente fréquentation tel qu'en 6.38.4b (*índraṃ vārdhād bráhma*). Il lui semble d'ailleurs qu'au terme latin *verbum* ainsi qu'à l'allemand *Wort*, issus d'une même racine, pourrait correspondre un potentiel **Vrih-a* ou **Vridh-a*. Plus récemment, Sandness (2007 : 72 n. 62) a relevé la troublante analogie sémantique entre *BRH-* et *VRDH-*, entre *vārdhana-* et *bráhman-*, dont les sens, dans certaines strophes semblent, d'après elle, se confondre. Partant que le premier est régulièrement permis par le second, je ne vois aucune raison de céder à autre chose que l'identification d'un procédé métonymique. Sur toute la faiblesse du rapprochement opéré par Müller entre *bráhman-* et *verbum*, voir DUCÉUR Guillaume, « Comparatisme orienté et étymologie comparée chez Max Müller : l'équation *Bráhman = Verbum* », *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2009.

veda (Aśval. Śraut. Sūtr. 1, 11), was später für ein Synonym von *brahma* gilt. (HAUG, 1868: 99).

Et Haug d'observer, de surcroît, en 1863, que le *brāhman* se voit représenté symboliquement par les herbes *kuśās* (HAUG, 1863 : 5 n. 3) – et, semble-t-il, qu'il n'était donc pas assimilé aussi nettement à un élément végétal que le *baresman*. Il revient sur cette affirmation en 1871, notant qu'on trouve une trace de l'ancien sens de « plante » en MS 4.1.1, qu'il présuppose alors qu'il observe sur *baresman* :

Wenn auch diese Bedeutung [= gewisse Zweige, die unter Hersagung bestimmter Formeln von einem Baume abgeschnitten, dann in ein Bündel zusammengebunden] durch keine Stelle der wedischen Lieder belegbar ist, so finden sich doch noch Spuren ihrer einstigen Existenz im Sanskrit. In einem in Europa bis jetzt unbekanntem wedischen Buche, der *Mâitrāyaṇī-Saṁhitā* des Jadschuweda, wovon ich ein vollständiges Exemplar besitze, wird *Brahma* mit dem Zweige eines Palâschabaumes identifiziert (4,1,1) » (HAUG, 1871 : 6).

La précarité de ces arguments tient en ceci : le *barāśman* et les herbes *kuśās* ne sont pas confondables. D'une part, ils connaissent des emplois fort distincts. Les herbes *kuśās*, si elles passent également de main en main²², sont étalées en jonchée lors du rite, sur le sol ou dans les foyers, ce qui n'est guère le cas du *barāśman* qui passe de main en main mais ne sert pas de litière rituelle (MODI, 1937 : 265 ; RENO, 1954 : 118). D'autre part, si *brāhman*, herbes *kuśās* et *veda* peuvent se voir confondus, c'est toujours dans un souci explicatif et exégétique. Le *veda* et le *brāhman* ne prennent les traits des herbes *kuśās* que dans une activation métonymique : ils sont dits herbes *kuśās* parce que le bon emploi de ces dernières y mènent. Ainsi, en AśvŚS. 1.11.1 :

*vedam patnyai pradāya vācayed dhotā adhvaryur vā vedo asi vittir asi videya karmā
asi karaṇam asi kriyā saṁsanir asi sanitā asi saneyam ghṛtavantam kulāyinam rāyas
poṣam sahasriṇam vedo dadātu vājinam | yam bahava upajīvanti yo janānām asad vaśī
| tam videya prajāṁ videya kāmāya tvā iti | AśvŚS. 1.11.1*

²² C'est explicite dans la description que donnent Caland et Henry (1906 : 236-237) de l'Agniṣṭoma : typiquement, lors du premier ājyastotra, l'adhvaryu, après s'être saisi d'herbes *kuśās* et avoir récité les sūtras attendus, cède ces mêmes herbes au prastotar qui s'adresse alors à deux officiants : le brahmane (*brahmān-*) et le praśāstar.

Après avoir donné à l'épouse le veda [= le faisceau de branches²³], le hotar ou l'adhvaryu lui fait dire [le mantra] : « Tu es le veda. Tu es l'acquisition. Je souhaite acquérir. Tu es l'action [accomplie]. Tu es l'action [en cours]. Je souhaite agir. Tu es l'acquisition, tu es l'acquis. Je souhaite obtenir. Le riche en beurre fondu qui forme un nid [= *yóni*], (lieu d') abondance de richesses, contenant par milliers – que le veda offre ce prix (vivifiant) ! Celui qui sera maître parmi les engendres, par ces nombreux qui subsistent, je l'acquerrai, j'acquerrai une descendance – selon ton désir. »

Les herbes *kuśās* se voient bien prêtées le nom de « veda » mais il est prégnant que c'est dans l'intention d'expliquer à l'épouse du sacrificant ce qu'elle accomplit par le brandissement de ces herbes, la connaissance (*veda*) rituelle qu'elle acquiert. Alors qu'elle reçoit ce faisceau-*veda*, elle lui adresse un mantra qui fait état de ce que peut apporter ce même faisceau : l'acquisition (*vittir, saṃsanir*) de ce qui se trouve au sein du « riche en beurre fondu qui forme un nid [= *yóni*], (lieu d') abondance de richesses, contenant par milliers » (*saneyam ghr̥tavantam kulāyīnam rāyas poṣam sahasriṇam*), soit de ce qui se trouve au sein de la matrice rituelle – ce qui en sera engendré. En effet, eu égard à 6.15.16, où l'on retrouve le syntagme *kulāyīnam ghr̥tāvantaṃ* (16c) qualifiant la « matrice laineuse » d'Agni (*úr̥ṇāvantaṃ... sīda yónim*, 16b), il apparaît que ce lieu « riche en beurre fondu » est une désignation de cette même matrice, soit de là où naît, est allumé le feu sacrificiel, la *védi*-. Quant à l'occurrence en MS. 4.1.1, *bráhma vai parṇás*, le doute est encore moins permis. En ce même prapāṭhaka, le *bráhman* se voit également assimilé au divin dans toute sa genericité et à Bṛhaspati (*devā vai bráhman*²⁴ ...*bráhma vai bṛhaspátis*). C'est toujours dans la logique formulatoire de la Maitrāyaṇī où le poète développe son exégèse rituelle via une formule de type A *vai* B, tout comme cela s'inscrit dans la logique corrélationnelle du dire védique. Ainsi, *bráhma vai parṇás* se voit développé comme suit :

bráhma vai parṇás | yát parṇásākháyā prār̥páyati bráhmanaivaināḥ prār̥payati | iṣé tvéti | iṣam úr̥jam̃ yajñé ca yajñápatau cādhāt || MS 4.1.1

²³ Mylius va jusqu'à traduire *vedam* directement par « Grasbüschels » : « Nach der Übergabe des Grasbüschels an die Gattin veranlasse entweder der *hotr̥* oder *adhvaryu* sie zu sprechen : « Ein Grasbüschel bist du. Erwerb bist du. Möchte ich erwerben. Du bist die Tat, du bist das Tun. Möchte ich handeln. Du bist Gewinner; möchte ich gewinnen. Schmelzbuttereichen, häuserreichen Reichtum, tausendfältigen, starken, gebe das Grasbüschel. Durch den viele existieren, der ein Herrscher über die Menschen sein, den will ich gewinnen, Nachkommenschaft möge ich gewinnen; dich zum Wunsche » » (trad. MYLIUS, 1994 : 53).

²⁴ Comme le note Swennen (2020a : 86 n. 28), l'édition de Schroeder (1923 : 1) donne *bráhma* mais la prise en compte de passages parallèles permet de corriger par *bráhman*.

[Alors qu'il dit :] « Le *bráhman-*, en effet, est le *parṇá-*. » Grâce à une branche de *parṇá-*, il met en mouvement ; grâce au *bráhman-*, il met en mouvement celles-ci (les vaches). [Il dit le mantra commençant par :] « *iṣé tvéti.* » Il déposa un rafraîchissement et un aliment au sein du sacrifice comme au sein du maître du sacrifice.

Bref, la relation entre *parṇá* et *bráhman* n'est pas d'ordre assimilative mais métonymique et monadique : dans la formule *bráhma vai parṇás* est annoncée toute l'explication rituelle qui lui fait suite, elle indique ce qui va faire l'objet de développement. Swennen note d'ailleurs, sur ce même passage notamment, MS 4.1.1-2 : « outre que le recours au *palāsa* [= le *parṇá-*] participe à l'entretien de la diversité de la vie végétale en renouvelant les conditions de son émergence, il garantit aussi à son utilisateur la maîtrise du *bráhman* » (SWENNEN, 2020a : 90). Le *parṇá* est ainsi connecté au *bráhman* en tant qu'il participe de son accès.

L'assimilation qu'opère Haug entre ces différents termes est notamment le fait de sa consultation de l'important matériel exégétique indien²⁵ à partir duquel il dégage plusieurs acceptions qui traduisent le sens étymologique de « croissance ». En effet, des Nighaṇṭavas, il retient deux sens qui se vérifieraient dans les *Brāhmaṇas* : « nourriture oblatoire » et « productions de chants ». ²⁶ Quant aux *Samhitās*, il en retient le sens de « chant, hymne » que l'exégète Sāyaṇa explicite régulièrement par *stotrá-*, tout en notant toutefois que ces sens ne se vérifient jamais dans le RV. (HAUG, 1868 : 86-91 ; 1976 [1863] : 4-5). Haug estime que la récurrente fréquentation de *bráhman-* avec des termes tels que *mántra-*, *sāman-* ou encore *stotrá-* indiquerait que le *bráhman* en est leur source commune davantage qu'une quelconque parenté sémantique. Comme passent de main en main les herbes *kuśās* durant le sacrifice, il le comprend comme le lien invisible entre tous les éléments du sacrifice (HAUG, 1976 [1863] : 4-5) : « a latent power, like electricity, which was to be stirred up at the time of the performance of a ceremony. The apparatus were the sacred vessels, or the hymns, or chants » (HAUG, 1976 [1863] : 5 n. 3).

Néanmoins, cette étymologie dégagée par Roth et Haug n'est nullement infaillible. Lassen (1830 : 48) et Henry (1896 : vii-ix) ont relevé que le degré *guṇa* de la racine *BRH-* est *barh-* et

²⁵ Haug consulte essentiellement divers Nighaṇṭavas et les commentateurs de Sāyaṇa. Il en retient dans un premier temps, pour *bráhman-*, les sens suivants : « nourriture », « production de chants », « formule magique », « cérémonie sacrificielle », « production de chants et (à la fois) offrande », « récitation du hotar » et, enfin, « large » (HAUG, 1868 : 81-86).

²⁶ « Um zwei Hauptbedeutungen scheint sich [...] Alles zu drehen, nämlich „Speise“ speciell Opferspeise, und „Gesangesproduction“ (*stotram*) beim Opfer » (HAUG, 1868 : 86).

nullement **brah-*. À peine formulée, cette difficulté étymologique trouve, en 1896, une justification, un renfort linguistique en la personne de Wackernagel. Il observe que face à *-h-* suivi d'une consonne, *-ar-* ou *-ār-* peut laisser place à *-ra-* ou *-rā-*. À partir de *BR̥H-/BARH-* « erheben » est formé le terme *bráhman-* « Andacht », mais également *barhíṣ-* « Opferstreu », de même que de *DR̥H-* « fest stein » est formé *drahyánt-* « tüchtig » (WACKERNAGEL, 1896 : 213).

C'est là le matériel séminal à partir duquel départent la plupart des tentatives d'établir le sens de *bráhman-* mais certains philologues font également leurs propres propositions étymologiques, peu convaincantes ou aujourd'hui désavouées (MICHALSKI, 1957 : 389). Celles-ci sont généralement motivées par des ressemblances phonétiques, tenant du simple hasardement, ou procédant d'un examen à rebours – c'est-à-dire qui, d'un sens supposé, prétendent à une étymologie qui corroborerait ce dernier.

Parmi les propositions différant de celle de Roth et Haug, une tentative de connecter *brahmán-* au lat. *flāmen-* « prêtre » fit l'objet d'un particulier foisonnement. Léo Meyer (1865 : 275-276) rapproche ainsi *brahmán-*, le pendant masculin du terme qui nous occupe, de ce même mot lat. *flāmen-*, tout comme Hopkins (1895 : 168) qui, dix ans plus tard, y voit l'expression de l'antériorité primitive du culte du feu face au culte du soma. Scherer étaye ce matériel. Non seulement il adhère à ce rapprochement proposé par Meyer, mais il le développe en connectant *bráhman* au vieux-norrois *brag-r-* « poésie », terme auquel correspond le grec ancien βραγ-χο- – pour *βραχ-vo- –, vocable qui renverrait à Βράγχος ainsi que, partant, aux Βραγχίδαι, ces prêtres au service de l'oracle de Didyme (Anz. f. d. Alt, Vol. IV, 1878 cité dans KAEGI, 1886 : 122). Le rapprochement entre *brahmán-* et *flāmen-*, départ de ces développements, a nonobstant été largement contesté : l'absence de correspondance entre le *-ā-* long de *flāmen-* et le *-a-* bref de *brahmán-* ou de réelle équivalence sémantique entre ces deux termes annihilent le possible de cette connexion (CHARPENTIER, 1932 : 8-9 ; GONDA, 1950 : 6). Une autre étymologie, importante par les maints recours qui y ont été faits, notamment par Oldenberg (1915 : 46 ; 1967a : 368), est celle avancée par Hermann Osthoff. Il rattache *bráhman-* au vieil-irlandais *bricht-* ainsi qu'au vieux-norrois *brag-r-*²⁷, à l'instar de Scherer (OSTHOFF, 1899 : 142).

²⁷ Cf. le semblant de critique qu'en livrent Walde et Hoffmann dans WALDE Alois et HOFMANN J.B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg : C. Winter, vol. III. A-L, 1938, p. 512.

En 1890, Victor Henry effectue un rapprochement similaire à celui de Meyer mais hasarde également une nouvelle étymologie à *bráhman-* : *BRHĀJ-* « resplendir » (HENRY et BERGAIGNE, 1890 : 267-268). Six ans plus tard, il l'affirme incontestable. En effet, il estime que le matériel atharvavédique abonde d'expressions et de jeux de mots que seule la connexion de *bráhman-* avec *BRHĀJ-* permettrait de rendre intelligible²⁸ (HENRY, 1896 : VIII-IX). Comme l'a noté Oldenberg (1993 : 1945-1946), rendre *bráhman-* par « splendeur » traduit assurément la conception naturaliste qu'a Henry du corpus atharvavédique ; mais c'est aussi une surprenante absence de prise en compte d'un fait indéniable : le *bráhman* de l'AV. n'est pas celui du RV²⁹. S'il est d'une même complexité signifiante, il prend davantage le sens de « charme, incantation » (THIEME, 1952a : 94 ; SPIERS, 2020 : 76). Et surtout, il peut déjà se voir confondu, être une évocation pleine ou indirecte, dans l'ombre du sens de « charme », du sens bien attesté qu'il aura dans les strates ultérieures : « absolu » (GONDA, 1950 : 43-48 ; SANDNESS, 2007 : 70). En effet, « in post-R̥gvedic literature, the word *bráhman* (nt.) names and eternal principle which, according to Vedic thinkers, underlies, penetrates and sustains the created worlds » (SANDNESS, 2007 : 70). Typiquement, en AV. 4.1.1 :

bráhma jajñānám prathamám purástād ví sīmatáh surúco vená āvaḥ |

sá budhnyā upamā asya viṣṭhāḥ satás ca yónim ásataś ca ví vaḥ || AV. 4.1.1

À l'est, le *bráhman* primordial, engendré ; depuis la limite, le *vená* dévoila [/brilla sur]³⁰ les éclatantes lumières;

²⁸ Par exemple, Henry (1896 : IX) avance que des expressions comme le récurrent *brahmavarcasá*, qu'il entend comme attribut d'une entité solaire voire du soleil lui-même, ou simplement l'hymne au *brahmacārin* (AV. 9.5), ne sont intelligibles, à l'instar du pluriel de jeux de mots qu'abritent des strophes comme AV 10.2.28 ou 11.5.23-24, qu'en connectant *bráhman* à *BRHĀJ-*.

²⁹ Il contient déjà, en germe, son équivalence avec *ātmán-* qui constituera toute la substance de la spéculation philosophique des Upaniṣads (BLACK, 2007 : 30-33 ; SPIERS, 2020 : 71-72). L'éclaircissement de ce qu'est le *bráhman* dans le RV. au regard de ce qu'il est dans l'AV. connaît en outre une certaine limite. Les enjeux de l'AV., tout comme la nature de ce que ses hymnes entendent accomplir, sont distincts du RV. : « ce n'était pas la source du pouvoir des formules magiques qui isolait l'Atharvaveda des autres formes de rituel au sein de la même société des prêtres brahmanes. C'était sa violence, les effets anti-sociaux liés à son emploi dans le contexte des rivalités entre brahmanes. [...] L'Atharvaveda n'a pas été condamné en soi, mais ses spécialistes brahmanes sont toujours restés plus ou moins à part. Je souligne que l'Atharvaveda ne consiste pas uniquement en magie hostile, mais c'est cet aspect violent qui lui a valu d'être tantôt stigmatisé, tantôt adopté pour son utilité » (SPIERS, 2020 : 72).

³⁰ Il y a une amphibologie entre les racines préverbées *ví-VṚ-* « découvrir » et *ví-VAS-* « briller diffusément » lesquelles attestent un aoriste radical athématique actif homophonique à la troisième personne du singulier (*āvaḥ*). Autant que « dévoiler les éclatantes lumières », il s'agit pour le *vená* de « briller sur les éclatantes lumières » : l'acte de dévoilement se confond avec une mise en lumière, l'ambiguïté me semble devoir être conservée. Sur cette amphibologie, voir PINAULT Georges-Jean, « De la poétique à l'étymologie indo-européenne : le double sens en védique ancien », *Études romanes de Brno*, 2014, 35/2, pp. 16-17.

Il dévoila ses positions, les profondes [comme] les plus proches, ainsi que la matrice de l'étant et du non-étant.

L'isotopie *jajñānām* (*JAN-*) *prathamām* (SORBA, 2014 : 48) exprime le caractère principal du *bráhma*n dans l'AV., dans cette strophe : assurément le *bráhma*n de la *Ṛksamhitā* ne trouve pas en l'AV. sa réplique exacte. C'est donc à une remotivation étymologique que se livra Victor Henry davantage qu'à une réelle élucidation.

En 1923, Johannes Hertel s'adonne à un exercice similaire et établit une étymologie de *bráhma*n- dont Charpentier (1932 : 11-57) a démontré avec zèle toute la faiblesse. Hertel (1923 : 205) entend *bráhma*n- comme équivalent du vocable grec φλέγμα-, « chaleur, embrasement », hapax legomenon de l'Illiade, XXI 337 et, *in fine*, des termes et verbes latins *flamma-*, *flagro*, *fulgeo*. Keith (1937 : 200-201) a signalé toute la fragilité d'une telle étymologie : la correspondance entre un *-h-* indien et un *-g-* grec est peu étayée et relève de l'exception. L'avancer comme seul argument ne saurait donc convaincre. Qui plus est, il apparaît à Keith que les occurrences de *bráhma*n-, dans le *Ṛgveda* et les collections ultérieures, ne laissent nullement transparaître la possibilité que le terme soit construit sur une racine dont le sens premier serait de nature ignée. La méthodologie d'Hertel est d'ailleurs fort précaire : il présuppose le sens de *bráhma*n- et procède ensuite de son élucidation au départ des Upaniṣads en tentant de resserrer ce sens à mesure qu'il remonte vers le RV. Il détermine le sens par avance (HERTEL, 1923) tout comme il tort les textes védiques et avestiques à sa convenance (GONDA, 1950 : 5).

Face à la précarité de ces diverses tentatives d'étymologies, c'est la racine défendue par Roth et, surtout, Haug, qui s'imposa. Deux mouvements se distinguent alors parmi les philologues : ceux qui tirent parti du sens de *BRH-* dans les significations qu'ils dégagent pour *bráhma*n-, notamment Deussen (1906 : 128 ; 1915 : 241-242), Charpentier (1932 : 47-133), Dasgupta (1963 : 36-37), Michalski (1957 : 388-389) et Gonda (1950 : 3), et ceux qui en font fi, plaidant en faveur de sens sans connexion aucune avec le sens étymologique de *BRH-*. Ainsi est-il de Lassen (1838 : 224) Bergaigne (1963b : 273), Hillebrandt (1987a : 256 [267]), Macdonell (1893 : 198), Griswold (1900 : 10-18), Dumézil (1935 : 6)³¹. Par exemple, Lassen,

³¹ Soucieux d'établir un parallélisme, une parenté entre *flāmen-* et *brahmán-*, Dumézil, en dépit de l'importance du pendant neutre face au masculin dans le RV., sans établir ce qui ferait la primauté du second sur le premier, estime que *brahmán-* serait le terme originel : « tout ce qui a été dit dans le présent travail n'engage certes pas [...] à dériver l'usage masculin d'aucun usage neutre » (DUMÉZIL, 1935 : 75). Il avance qu'aux étymons i.-e. **bh^h/lgh-*

dans son *Anthologia sanscritica glossario instrvcta*, connecte *bráhman-* à *BRH-* (« *se extendere, anniti* » – « s'étendre, s'efforcer de »), mais lui donne pour sens « 1) *precatio, rerum divinarum cogitatio*. 2) *theologia, disciplina sacra et libri eam tradentes, Vedas*. 3) *summum numen, divinitas* » – soit « 1) prière, réfléchir aux affaires divines ; 2) théologie, discipline sacrée et les livres qui la transmettent, les Vedas ; 3) divinité suprême, divinité » (LASSEN, 1838 : 224).

Parmi les partisans de l'étymologie défendue par Haug, d'aucuns ont concouru à la raffermir tel que le fit Wackernagel. C'est notamment le cas d'Henning qui précise le pendant iranien du terme. Il connecte *bráhman-* au vieux-perse *brazman-* (dont il suppose un sens plus général que « faisceau de branches ») et, partant, au moyen-perse, pehlevi et parthe *brahm* ainsi qu'au pehl. *brahm(ak)*. Ce dernier terme, par le pluriel d'attestations où il est orthographié comme suit, *br'hm(k)*, vient au renfort de l'observation de Wackernagel évoquée ci-dessus : l'équivalent moyen-iranien de *bráhman* était prononcé *brahm(ak)* et nullement **barhm(ak)* (HENNING, 1944 : 108-109). Henning dégage alors pour *brahm* la signification suivante « appearance or form or style in general, especially of persons, be it the outward appearance (whence“ form, gracefulness ; fashion, costume, dress ”) or the style of behaviour (whence “ demeanour, propriety, ceremony ”) » (HENNING, 1944 : 115) et argue que c'est là également le sens que revêt le vieux-perse *brazman-*, notamment dans l'inscription de Xerxès, *artācā brazmaniya* (Xph. 41), qu'il traduit ainsi : « I worshipped Ahuramazdā behaving (or : acting) in the proper ceremonial style in accord with Rta (the eternal Law that dominates the world and all its institutions),” or simply “ I worshipped Ahuramazdā in proper style ” » (HENNING, 1944 : 16). De ce fait, il entend comme parfaite la correspondance entre *barāsmān-* et *bráhman-*, tant phonétiquement que sémantiquement. Curieusement, alors qu'il ne s'agit nullement du sens le plus avancé³², il postule que la signification qui s'est imposée pour le pendant indien du terme est « rite » ou « the ceremonial behaviour and acts of priests at sacrifices » et que l'élucidation du terme a été mise à mal par la prise en compte de son équivalent avestique *barāsmān-*. Il tient pour invraisemblable le développement sémantique de « touffe d'herbes » à *bráhman-*.

men, **bhlagh-men*, **bhlīgh-smen/bhīgh-smen*, – **bhrīgh-men*, qu'il estime affines, correspondent respectivement *brahmán* – pour les deux premières –, *flāmen-* et *φαρμακο-* – pour les deux dernières – desquels il dégage le sens de « Remède » bien qu'il reconnaisse *BRH-* comme étymologie (DUMÉZIL, 1935 : 6, 83-84). Sur les difficultés d'un tel développement, voir notamment NARAHARI H.G., *Ātman in pre-upaniṣadic literature*, Adyar Library, 1944, pp. 39-43. Quant aux autres : Bergaigne (1633 : 273) entend *bráhman* comme signifiant « prière », Macdonell (1893 :198) comme « prière », « dévotion », « vers védique », « Veda », « sort », « théologie », « théosophie », « vie sainte », « chasteté », « Absolu », « classe des dépositaires de connaissance sacrée ».

³² Voir chapitre suivant.

Henning en vient ainsi à plaider l'existence de deux racines se distinguant par leur signification ainsi que la position de leur voyelle *guṇa*. D'une part, il distingue une racine de sens « forme, rite » attestée par skt. *bráhmaṇ-*/*bṛhaspatí-*, v.p. *brazman-*, moy.p., pehl. parth. *brahm-*, pehl. *brahmak-* ; d'autre part, une racine ayant pour sens « faisceau de branches, jonchée d'herbes » et connaissant les dérivés suivants : skt. *barhís-*, av. *bareziš-*, v.p. *barzman-*, pehl. *barsom*, ayant comme sens originel (HENNING, 1944 : 116-117).

Toutefois, le refus d'un tel développement sémantique, de *barasman-* « touffe d'herbes » à *bráhmaṇ-*, alors que tous deux sont aussi primordiaux qu'organiques à l'appareil rituel, me semble davantage refléter son incapacité à pénétrer les pensées védique et avestique qu'une réelle absence de parenté. Gonda (1950 : 70) se livra d'ailleurs au même travers : ne voyant guère comment connecter des sens a priori si distincts que « touffe d'herbes » et *bráhmaṇ-*, il s'oppose au rapprochement avec *barasman-* sous le même motif qu'Henning.

La connexion entre *bráhmaṇ-* et *BRH-* est inscrite dans une strate étymologique et chronologique supérieure par Wennerberg. Il connecte *BRH-*, *bráhmaṇ-*, mais également quelques termes conjoints (*bṛhaspatí-*, *bṛhánt-*) à i.-e. **bhereǵh-* « hoch, erhaben ; hoch sein », racine qu'il considère avoir pu être contaminée par i.-e. **bhelǵh-* « anschwellen ». En outre, il suppose pour *bráhmaṇ-* un développement sémantique parallèle à celui de Haug : une première signification « Kraft, Wachsen » aurait laissé place à une seconde « Akt der Begeisterung, Formung/ Gestaltung von religiösen einsichten » puis, *in fine*, à « priesterliche Rede, Wahrheitsformulierung, Hymnus, heiliger Spruch, heilige Kraft, Heiligkeit, höchste Heiligkeit » (WENNERBERG, 1981 : 33). Un tel ancrage i.-e. n'est néanmoins pas sans difficulté : Pokorny (1959 : 125, 140) distingue nettement les deux racines **bhereǵh-* et **bhelǵh-*. À la première, il connecte *bráhmaṇ* et *bṛhát-* de même que l'av. *barz-*, entendu comme équivalent de *BRH-* par Werba (1997 : 209), à la seconde le vieil indien *barhís-* « Streu, Opferstreu » et l'av. *bareziš* « Polster, Kissen ».

En dépit de ces renforts apportés à l'étymologie avancée par Haug, malgré tout fragiles étayages, deux philologues se refusent à l'épouser et proposent de supposer une étymologie autre, encore moins étayée, voire simplement hasardée, conjecturée : Renou et Thieme. Le premier, qui étudie le sens de *bráhmaṇ* à l'aune du *brahmodya*, la joute oratoire, conjecture que *bráhmaṇ-* serait dérivé d'une racine **brah-/*barh-* « parler par énigmes », qui serait alors le doublet de la racine *VALH-* « parler », racine qu'il dit essentielle lorsqu'il s'agit d'exprimer le *bráhmaṇ* comme énigme » (RENOU, 1949a : 21), sens qu'il défend pour *bráhmaṇ-* – jamais, pourtant, cette racine n'est employée pour dire le *bráhmaṇ* dans le RV. Quant à Thieme, il rejette

cette proposition et n'est guère davantage convaincu par la connexion avec *BRH-*, notamment car il estime que la complexité de *brah-* a été largement sous-estimée. Il fait à cet égard plusieurs observations : le *-h-* pourrait correspondre à i.-e. *-ǵh-* (aryen *-zh-*) ou i.-e. *-gʰh-* (aryen *-žh-*) ; le *r* à un *r* plus ancien ou *l* ; le *b* à un *b* plus ancien voire à un *bh* ayant perdu son aspiration ; *br* peut laisser place à *mr*³³. Seraient ainsi possibles les formes suivantes : **brǵh-*, **blǵh-*, **bhrǵh-*, **bhlǵh-*, **brgʰh-*, **blgʰh-*, **bhrḡh-*, **bhlḡh-*, ainsi que **mrǵh-*, **mlǵh-*, **mrgʰh-*, **mlgʰh-* (THIEME, 1952a : 99-100). Au départ du sens qu'il prête à *bráhma-*, « die (dichterische) Formulierung, also eine sprachliche Formung », il estime que nécessité s'impose de supposer une autre étymologie. À cet effet, il connecte *bráhma-* au grec ancien μορφή- (« forme ») en faisant remonter ce dernier à **mrégʰh-men*³⁴ qu'il estime notamment attestée en avestique, YT 19.18, par *marsxštar-* « créateur »³⁵. Ce qui nécessite de supposer que cette racine subit alors en indo-iranien deux phénomènes bien documentés : le voisement du *m* en *b* ainsi qu'une palatalisation de la labiovélaire finale en *h* (THIEME, 1952a : 113-127).

À terme, Mayrhofer, dans ses dictionnaires de référence, en vient ainsi à dégager les étymologies suivantes comme probables et pourtant sans la moindre certitude : **BRH-*, **VRH-*, **BRMH-*, **BRD-*, **BRAH-/BARH-* (MAYRHOFER, 1963 : 528 ; EWA II : 236-238). Plus récemment, Schaffner a rapproché *bráhma-* du v.-isl. *Bragi*, nom d'un divin poète et conseiller d'Odin et en a donné l'étymon suivant : **bʰerégʰh-mṇ*. Il rattache notamment le terme au v.c. *bragr* « Dichtkunst », à l'isl. *bragur* « Ton, Weise Gedicht, Melodie » < p.-ger. **braga-* < i.-e. **bhróǵʰh-o-* ; il le connecte aussi au v-ir. *bricht* « Zauberspruch » et au gaul. *briptom* < **brikto-* < *bʰrǵʰh-to-* (SCHAFFNER, 2001 : 325 n. 333).

³³ Phénomène bien attesté par Wackernagel (1896 : 182 §159).

³⁴ Or, μορφή- est connecté avec grande hésitation à *mr²-/mer²-* « flimmern, funkeln » par Pokorny, qui n'atteste en outre aucune racine **mrégʰh-* (POKORNY, 1959 : 733).

³⁵ La notation de Thieme doit être corrigée en *marəxštar* mais celui-ci se voit également connecté à μορφή- par Bartholomae, qui le rend par « Gestalter ». Le terme, hapax en YT 19.18, dénote bien un acte créateur et formateur (BARTHOLOMAE, 1904 : 1147). Ainsi, en YT 19.18 :

yōi hənti āṇhəm dāmanəm
yaṭ ahurahe mazdā
dātarasca marəxštarasca
θbarəxštarasca aiβiiāxštarasca
nipātarasca nišharətarasca
 (Les *aməšas spənta*) qui sont les donneurs et **créateurs**,
 façonneurs et superviseurs,
 protecteurs et veilleurs
 de ces créatures
 d'Ahura Mazdā.

La philologie occidentale, dans toute la sinuosité de ses différentes tentatives, a finalement œuvré à vérifier ce qu'avait également avancé l'exégèse indienne. Elle a réaccompli, avec ses propres outils, sa propre rationalité, l'examen déjà effectué par cette dernière. En effet, la dérivation sur *BRH-*, telle qu'avancée par Roth et Haug fut déjà avancée par l'exégèse ainsi que la pratique commentariale et étymologique védique et indienne³⁶. Par exemple, comme déjà relevé par Gonda (1950 : 40) et Quillet (2015 : 33), nous retrouvons, tant chez Sāyana que dans le Nirukta, une connexion de *brāhman-* à *BRH-* par synonymie avec la racine *VRH-* dont la dérivation *parivr̥dha-* sert régulièrement à expliciter *brāhman-*. Ainsi, comme le signale Quillet (2015 : 33), nous retrouvons dans le Nirukta de Yāska les explicitations suivantes : « le *brāhman* est ce qui a pleinement crû en tous sens » (*brahma parivr̥dham̐ sarvataḥ*, 1.8), « car le *brāhman*, advenu de lui-même, a accouru alors qu'ils pratiquaient l'ascèse, ils devinrent *ṛṣis*. Cela est ce qui fait des *ṛṣis* les *ṛṣis* » (*tad yad enāṃs tapasyamānān brahma svayambhv abhyānarṣat ta ṛṣayo abhavaṃs tad ṛṣīṇām ṛṣitvam* 2.11). Le Nirukta ne prétend pas à une « étymologie historique mais cherche à trouver la correspondance perdue entre le mot et sa réalité. La logique profonde se pose sur cette corrélation entre microcosme et macrocosme »³⁷ (QUILLET, 2015 : 33, n. 101). En le connectant à *BRH-* par le biaisement d'un sentiment de proximité, dans une contingence au service de l'exégèse, explicité, entre autres, par *parivr̥dha-*, Yāska accomplit ce que firent par la suite Michalski et Renou en proposant *BRHĀJ-* « resplendir » et **brah-/barh-* « parler par énigmes » comme étymologie : une reconnexion a posteriori du sens déperdu – une remotivation étymologique.

³⁶ Outre les auteurs déjà cités, l'étymologie s'est imposée dans maints ouvrages de référence, cf. notamment TURNER Ralph Lilley, *A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages*, Oxford : Oxford University Press, 1962, p. 528.

³⁷ D'Intino d'observer : « Yāska (IV^e siècle AEC) réunissait dans son œuvre les mots difficiles du *Ṛgveda* (*nighaṇṭu*) et organisait leur explication "étymologique" (*nirukta*) en "nuages sémantiques", répartis respectivement dans les sphères céleste, terrestre et rituelle, pour chaque mot ainsi isolé et perpétuant à sa manière le mythe du *Ṛgveda* » (INTINO, 2018 : 70-71). Pour reprendre les mots de Bronkhorst, ce n'est pas à une étymologie historique que se livre pareil traité mais une « étymologie sémantique » : « The Nirukta tries to make sense of, and bring order into, the semantic etymologizing that is common in the Brāhmaṇas. [...] in doing so it secularizes and rationalizes this practice. [...] » (BRONKHORST, 2001 : 152). « The etymologies in the Brāhmaṇas were believed to bring to light connections between objects that are normally hidden. Similarities between words can reveal those connections. More often than not these connections link the objects concerned with the mythological realm, i.e., with a reality which is not directly accessible to our senses. The fact that multiple etymologies for a single word are frequently met with, suggests that the connections established with their help constitute a network rather than a one to one correspondence. The practical advantage of these etymologies is that they allow man to obtain knowledge about these connections with the hidden reality. This knowledge - the texts emphasize it repeatedly - is of great importance : it can convey a number of advantages to him who » (BRONKHORST, 2001 : 155).

L'étymologie de *bráhma-* n'atteint donc jamais de consensus définitif, reste non-fixée, non arrêtée. Néanmoins, vérifiée par ces mouvements parallèles aux méthodes et visées radicalement différentes, la connexion avec *BRH-* « croître » ressort comme la mieux établie, pour ne pas dire la moins défaillante. Mais, à côté de *BRH-*, l'étymologie de Thieme, assurément par la reconnaissance accordée au sens qu'il donne à *bráhma-*, « formulation », ne se trouve pas complètement enterrée. Elle ne trouve néanmoins d'autre support qu'en l'intuition et proposition théorique de Thieme, rien ne l'appuie ni ne la vérifie (BRERETON, 2004 : 326 ; BAUSCH, 2016 : 25). Le *bráhma*, dans le clair-obscur des autres types de récitations aux étymologies autrement évidentes³⁸, reste éperdument sans origine certaine. Finalement, seule son analyse syntaxique s'offre à la clairière de l'évidence. À cette racine mal-identifiée est adjoint un suffixe *-man-*, qui fait de *bráhma-* un nom d'action – et, *de facto*, de *brahmán-* un nom d'agent – (MACDONELL, 1910 : 128) ; et il en fait aussi un mot à l'entendement double, à la fois l'expression d'une activité mais également son résultat, la signification de la chose et la chose elle-même (GRISWOLD, 1900 : 10 ; THIEME, 1952a : 103). Renou précisa d'ailleurs que si l'on cède à l'étymologie de Roth et Haug, le suffixe précise alors « l'“aboutissement”, la “réalisation” (dans la parole) de cette activité » qu'est le *bráhma* (RENOU, 1949a : 10 n. 1). Au trouble du terme répond celui de la racine, du trouble est né le trouble. À l'heure de regarder l'étymologie de *bráhma-*, la béance de son élucidation, restent les mots que Gonda réservaient à l'élucidation étymologique du *ṛtá-* que l'on peut étendre aux tentatives d'élucidation du *bráhma-* :

the etymologically "initial sense" (or the most ancient sense) is not necessarily identical with the main or central sense occurring at a given period or in a definite body of literature; it may even be retained as a special sense which impresses us as "transferred." The search for an "initial sense," moreover, is apt to make us overestimate the import of an "etymological sense," the hypothetical character of which is not always adequately realized. Although it be far from me to deny the value, in this connection, of etymological research, it would appear to me that it may lead its adepts to one-sided analytical and anatomizing procedures, causing them to forget that religious

³⁸ Typiquement *arká-*, *ṛc-*, *chandás-*, cf. PINAULT Georges-Jean, « Lexique et structure de la prière dans les langues indo-européennes » dans GUITTARD Charles et MAZOYER Michel (éd.), *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*, Paris : L'Harmattan, 2014, pp. 230-231.

terminology also is, in a given culture, organized or structured into a systematic whole, and, because it has historically arisen, is subject to change. (GONDA, 1975b : 16)

II.2 Du sens du mot *bráhma*- : la signification à l'épreuve de l'étymologie

Comme mis en lumière par la présentation des diverses tentatives d'élucidation étymologique, l'élucidation du sens de *bráhma*- s'est faite par l'emprunt de trois chemins différents. Le premier d'entre eux est le recours à l'étymologie et à la signification avancées par Roth. Comme l'a observé Charpentier (1932 : 4), l'acception que Roth prêta à *bráhma*- dans le St. Petersburg³⁹ contamina l'essentiel de la philologie lui faisant suite : Grassmann, Bergaigne, Delbrück, Deussen et bien d'autres épousèrent le sens de « prière » malgré son inadéquation. L'autre dictionnaire de référence, le *Wörterbuch zum Rig-Veda* de Grassmann, fut la matrice d'un même trouble : il participa à plonger l'élucidation de *bráhma*- dans un flou (MICHALSKI, 1957 : 390). En effet, Grassmann (1964 : 916) n'y présente pas moins de quatre déclinaisons du concept chrétien : « Erhebung des Gemüthes, fromme Begeisterung », « Gebet », « fromme Herzensergiessung », « Kraft der Begeisterung ». Secondement, en retour critique de cette dénonciation de Charpentier, celui-ci ainsi que Michalski recourent à l'étymologie de Haug et – surtout – à la signification de « plante » qu'il estimait actuelle dans la MS et dont j'ai démontré l'impossible tenue. Le dernier de ces chemins est davantage un carrefour. Jusqu'à ce que se stabilise le recours à l'étymologie de Roth et Haug, maints philologues ont oscillé, épousé de multiples positions, ou ont plaidé pour des étymologies nouvelles, voire pour des sens déconnectés de toute étymologie.

Outre John Muir (1890 : 241) qui, dans l'édition augmentée de ses *Original sanskrits texts*, se livre à une brève étude du sens de *bráhma*-, qu'il rend par « hymn, prayer », vraisemblablement dans la suite de Roth et Böhtlingk⁴⁰, l'un des premiers philologues

³⁹ « 1) die als Drang und Fülle des Gemüths auftretende und den Göttern zustrebende Andacht, überh. Jede fromme Aeusserung beim Gottesdienst [...] 2) heiliger Spruch, namentlich so v.a. Zauberspruch [...] 3) heiliges Wort, Gotteswort, neben ऋच् dem profanem [...] 4) heilige Weisheit, Theologie, Theosophie; die theoretische Seite neben ऋच् der practischen [...] 5) heiliges Leben, insbes. Keuschheit [...] 6) das Brahman, der höchste Gegenstand der Theosophie, der unpersönlich gedachte Gott, das Absolutum. [...] 7) der Stand, welcher Inhaber und Pfleger des heiligen Wissens ist; die Theologie so v.a. die Theologen, Klerisei, Brahmanenschaft » (BÖHTLINGK et ROTH, 1855-75, vol. 5 : 135-137).

⁴⁰ Il ne les cite guère en cet endroit mais son étude se présente davantage comme une vérification qu'un travail d'élucidation. L'année de parution du St-Petersburg (1868), Muir (1890 : 241) s'inscrit dans la suite de Roth et argue en faveur de ce sens sous l'argument d'à peine deux strophes (7.26.1-2, 10.105.8), d'une confusion et

occidentaux à s'essayer à dégager le sens de *bráhma-* est Deussen. Celui-ci, bien que pleinement contaminé par l'acception du St. Petersburg, en refusa la polysémie. Des sept acceptions avancées, Deussen en retient les trois premières que cristallise le terme « Gebet » (DEUSSEN, 1894 : 240-242), qu'il précise déjà en 1883 comme « der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen » (DEUSSEN, 1883 : 128). Contrairement à Roth, il tire toutefois parti du sens de *BRH-* et précise *bráhma-* comme « die Anschwellung des Gemütes, die Erhebung und das Erhabensein über den Individualstand, welche wir erleben, wenn wir auf den Schwingen der Andacht zu einer vorübergehenden Einswerdung mit dem Göttlichen gelangen » (DEUSSEN, 1894 : 242). Curieusement, malgré sa réticence à la multiplicité d'acceptions du terme, Deussen lui surajoute deux acceptions. Il entend *bráhma-* comme désignant aussi les Vedas et les brahmanes en tant que, respectivement, ceux-ci incarnent la prière et en sont les formulateurs par excellence (DEUSSEN, 1894 : 247-248).

C'est une signification affine que propose Griswold en 1900 bien que, à partir de Haug, il recoure à *BRH-* comme étymologie. Dans son étude « Brahman, a Study in the History of Indian Philosophy », il se livre à un examen approfondi des occurrences de la lexie dans le RV. et pourtant celui-ci est obsolète à peine accompli : des deux cent cinquante-quatre occurrences que recense le *Rgvedic word concordance* (LUBOTSKY, 1997b : 967-969), des quelques deux cent-quarante que recense le dictionnaire de Grassmann (1964 : 919), il en étudie à peine plus de soixante (GRISWOLD, 1900 : 1-20). Il conclut de cet examen que *bráhma-* peut se confondre, entretient une relation presque synonymique avec maints autres termes dénommant divers types de récitation tels que *mántra-*, *matí-*, *mánman-*, *manīṣā-*, *dhí-*, *stóma-*, *arká-*, *ṛc-*, *gír-*, *vácas-*, *ukthá-*, *vác-* en raison de leur régulière fréquentation – voire association. Il en vient ainsi à rejoindre Grassmann de même que le couple Böhlingk-Roth, et avance que *bráhma-* a tant le sens d'« hymn » que « prayer » (GRISWOLD, 1900 : 1-5). Comme l'ont notamment souligné Charpentier (1932 : 128) et Michalski (1957 : 391), il manque ainsi de tirer conclusion de ses propres observations : non seulement il est peu vraisemblable qu'il existe un tel pluriel de vocables pour évoquer un seul et même phénomène, mais la complexité du rituel védique – la richesse de son langage – supporte et traduit l'existence d'une grande diversité de chants et récitation. Par ailleurs, Renou (EVP I : 1-22) et Pinault (1994 : 39-52) ont, depuis lors, bien

explicitation non-étayée du *bráhma-* avec *mántra-*, ainsi qu'en prenant pour appui les propriétés ou efficacités particulières prêtées au *bráhma-* – notamment la protection des Bhāratas (3.53.12), le *bráhma-* dit armure interne (6.75.19) ou sa génération par les dieux (10.61.7).

montré que les divers types de récitation, s'ils sont parfois de frontière poreuse, ne sont pas pleinement confondables. Michalski (1957 : 391) cite à cet égard une strophe particulièrement intéressante, 6.38.4, qui gagne à être lue avec le vers qui la précède :

bráhmā ca gíro dadhiré sám asmin mahāṁś ca stómo ádhi vardhad índre || 6.38.3cd

Les *bráhmā* et les chants ont été placés ensemble en lui et le grand éloge croît auprès d'Indra.

várdhād yám yajñá utá sóma índraṃ várdhād bráhma gíra ukthá ca mánma |

várdháhainam uśáso yámann aktór várdhān māsāḥ śarádo dyáva índram || 6.38.4

Indra, que le sacrifice, ainsi que le soma, accroitra, (Indra), que le *bráhman* accroitra – et les chansons, les paroles-solennelles ainsi que les pensées⁴¹ ;

À la venue de l'aurore depuis la nuit, accrois-le. Les mois, les automnes, les jours accroîtront Indra.

Le philologue polonais note que la distinction entre les différentes temporalités (*māsāḥ śarádo dyáva*), qui font écho aux quatre récitations (*bráhma gíra ukthá mánma*), traduit l'absence de porosité sémantique entre les quatre termes ; et d'ajouter qu'est souvent exprimée, au sein du R.V., l'idée d'un statut supérieur *bráhman* par rapport à *stóma*, *ukthá*, etc. (MICHALSKI, 1957 : 391). Mais la mise en parallèle exprime davantage : le poète passe de *bráhma* à *gíra* puis *mánma* comme de *māsāḥ* à *dyáva*. Comme les mois englobent les jours, le *bráhman* englobe chansons (*gíra*), paroles solennelles (*ukthá*) et pensées (*mánma*). Il se trouve placé au sommet d'une gradation descendante qui le traduit comme acmé de toutes les récitations. Pinault (1994 : 48-49) a observé que pareille coordination asyndétique de diverses récitations pourrait refléter l'existence d'anciennes listes des noms de la « parole » ou de « poème » mémorisées par les poètes, autrement dit, d'un stock de lexèmes à déployer selon des exigences métriques et

⁴¹ Les substantifs *bráhman*- et *mánman*- peuvent être interprétés tant comme singulier que pluriel. Le premier étant accolé à *várdhād*, subjonctif présent à la troisième personne du singulier, je l'identifie ici comme singulier et le second comme pluriel – *mánman* suivant deux substantifs pluriels : *gíra ukthá*. Par ailleurs, je comprends les coordinations *yajñá utá sóma* et *bráhma gíra ukthá ca mánma* comme se répondant. Autrement dit, il me semble que *várdhād... yajñá* et *várdhād bráhma* sont ici mis en parallèle : tous deux, le *bráhman* et le sacrifice (*yajñá*-), sont les outils principaux de l'accroissement et se voit précisés par les objets par lesquels ils sont participés : pour l'un le soma, pour le second les pensées, voire les chansons et les paroles solennelles. Cela est notamment corroboré par l'association privilégiée du *bráhman* avec la racine *VRDH-*, voir ci-dessous et V.3.4. Sur la construction de type *utá...ca*, cf. KLEIN Jared, *Toward a Discourse Grammar of the Rigveda, Vol. I: Coordinate Conjunction*, Heidelberg : Carl Winter, 1985, pp. 198-199.

contextuelles. De surcroît, Pinault remarque, sur 6.38.3-4, que « ces alignements de termes variés référant au "poème" visent à couvrir toutes les dimensions d'une réalité » avant de conclure, sur toute coordination de ce type, que :

comme les listes de trois termes et plus possèdent une certaine cohérence, il faut donc admettre que toutes les listes attestées sont issues de la réduction plus ou moins importante d'une liste fondamentale. [...] De façon remarquable, la plupart des listes des trois termes et plus comportent le terme *bráhman-*, autour duquel viennent se grouper les termes des autres catégories, en nombre variable ; les poètes considéraient que cet aspect devait être mentionné dans une vision complète de la poésie. (PINAULT, 1994 : 49-50)

Dès lors qu'on admet l'existence de pareilles listes et, partant, d'une conscience aiguë des poètes de l'importance que revêt chaque récitation, un fait anodin, anachronique, prend une certaine ampleur : *bráhman-*, *gír-*, *ukthá-*, et *mánman-* sont les récitations les plus numériquement importantes dans le RV. et, hormis le *bráhman* et ses deux cent cinquante-quatre occurrences, *gír-*, *ukthá-*, et *mánman-* sont présentés selon leur importance numérique. Le sens d'« hymne, mot sacré » avancé par Griswold ne trouve ainsi aucun réel support en son argumentation.

Deux philologues font exception et échappent à toute généalogie : Oldenberg et Geldner. Le premier reconnaît, dans un premier temps, dans la première édition de sa *Religion des Veda*, la parenté entre *barāśman-* et *bráhman-* que postule Haug et la renforce, en outre, des arguments suivants : les deux termes désignent un élément végétal nécessaire au sacrifice et de grande proximité avec les divinités ; tous deux sont régulièrement associés à un même verbe, *STAR-* – voire *fra-STAR-* –, dont le sens premier est « étaler, joncher » ; et, enfin, Avesta et Veda attestent l'un et l'autre de l'importance du *barāśman* et du *barhís* comme éléments clés du sacrifice (OLDENBERG, 1894 : 342-343 n. 2).

Nonobstant, Oldenberg entendit par la suite se soustraire à l'étymologie par souci de méthode : les sens et étymologies prêtées par Roth, Henry et, finalement, par l'intermédiaire d'Hillebrandt, celle de Haug, lui semblaient échouer à convaincre. Il estima que nécessité s'imposait d'étudier le sens du mot à même les textes (OLDENBERG, 1905 : 86-87). À terme, il souscrit toutefois à l'étymologie d'Osthoff (OLDENBERG, 1967a [1915] : 368 ; 1915 : 46) et

définit alors *bráhman-* comme suit : « magische Fluidum ritueller Zauberkraft⁴² » (OLDENBERG, 1967a [1915] : 372). Il se laisse ensuite convaincre par Griswold que, en un grand nombre d'occurrences, le sens de *bráhman* est assurément celui de « heiliges (liturgisches) Wort (Hymnus, Lied) » (OLDENBERG, 1967b [1916] : 1129 [717]). Il se révèle alors peu enclin à adhérer à la racine avancée par Roth et Haug, bien qu'il estime des plus probables que le lien entre la signification de *bráhman-* et son étymologie soit lâche. Il finit, dans la réédition de sa *Religion des Veda*, par préciser ainsi l'insaisissable notion : « *brahman* ist "genauer die heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft" » (OLDENBERG, 1923 : 65 n. 1).

Karl F. Geldner, quant à lui, est un monstre d'hésitation et traite le mot comme un *intraduisible*⁴³ : il ne cesse de le traduire, de le dire et manquer à le dire – de préciser son indéfinition. Comme l'a relevé Michalski (1957 : 390), Geldner rend *bráhman-* par pas moins de quarante termes différents dans sa traduction du R̥gveda. Il le traduit ainsi, notamment, par « innere Stärkung », « Zauberspruch », « Zauberformel », « Zaubermittel », « feierliches Gebet », « höhere Weisheit », « Geheimlehre », « Geistlichkeit » ou encore par « Segen », « Segenswort », « Segensspruch », « Kraftwort », « Geheimwort », voire par « Erbauung » (GELDNER, 1907 : 122-123 ; 1951a-c).

L'investigation du terme connaît un nouveau sursaut avec le renfort qu'apportent Hillebrandt et Charpentier – ainsi que, plus tard, Michalski – aux conclusions de Haug. Hillebrandt s'accorde avec Haug sur la difficulté d'enfermer le mot *bráhman-* dans une seule et même acception, d'autant plus dans celle réfutée de « prière », mais proposera finalement une traduction qui trahit quelque peu cette solidarité. En premier lieu, il explique *bráhman-* par « Wachstum, Gedeihen » (HILLEBRANDT, 1987a [1924-25] : 255 [266]). Il s'accorde par la suite avec Haug et, partant, entend *bráhman* comme un mystérieux pouvoir que peuvent éveiller

⁴² Oldenberg (1915 : 46 n.1) observe toutefois que l'équivalence *Bṛhaspáti* = *Bráhamaṇaspáti* laisse à supposer qu'un nom-racine *bṛh-* partageait – à date préhistorique – une étroite parenté avec le terme *bráhman-*, voire était de sens identique. Par ailleurs, entendant une similitude avec le mana mélanésien, il précisait en 1915 le terme comme suit : « Das Brahman ist [...] speziell eben das heilige, zaubermächtige Vedawort und das ihm sowie seinen Inhabern innewohnende mysteriöse Fluidum » (OLDENBERG, 1915 : 49).

⁴³ J'emprunte le terme à Barbara Cassin pour laquelle « parler d'intraduisibles n'implique nullement que les termes en question, ou les expressions, les tours syntaxiques et grammaticaux, ne soient pas traduits et ne puissent pas l'être – l'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire. Mais cela signale que leur traduction, dans une langue ou dans une autre, fait problème, au point de susciter parfois un néologisme ou l'imposition d'un nouveau sens sur un vieux mot : c'est un indice de la manière dont, d'une langue à l'autre, tant les mots que les réseaux conceptuels ne sont pas superposables » (CASSIN, 2004 : XVII-XVIII).

différentes cérémonies, comme un pouvoir qui est mis en branle par l'emploi – successif – des hymnes, des chants et, *in fine*, de l'oblation⁴⁴ (HILLEBRANDT, 1926 : 797). Toutefois, Hillebrandt, bien qu'il épouse pleinement les vues de Haug, tant l'étymologie que la solidarité du terme avec l'idée de croissance, ne traduit le terme que par « Zauber », sans pour autant abandonner entièrement Haug, puisqu'il observe que *bráhman-* peut englober tout ce qui participe de ce pouvoir mystérieux. Il établit alors comme telle la généalogie sémantique du terme : « Pflanzenbündel als Wachstums-, Fruchtbarkeitszauber, *várdhana* » ; « Zauber überhaupt » ; « Alle einzelnen Arten des Zaubers » – en tant qu'ils participent de la croissance ; et, enfin, « Schöpferische Kraft überhaupt, die sich zum kosmogonischen Brahman entwickelt⁴⁵ » (HILLEBRANDT, 1987a [1924-25] ; 256-257 [267-270]).

Charpentier propose également une signification basée sur les considérations de Haug mais s'est laissé induire en erreur par l'observation que fait ce dernier à partir de MS 4.1.1 où il estime que *bráhman-* était encore l'équivalent sémantique de *barásmān*⁴⁶ (CHARPENTIER, 1932 : 58, 69). Il avance que le sens de « faisceau de branches » est encore d'actualité dans le RV. et se voit progressivement remplacé par des mots désignant l'herbe ou le veda, et, partant, que le contenu sémantique de *bráhman-* aurait muté, à même le RV., de « plante, faisceau de plantes » à « magie végétale, magie de croissance » puis, s'étendant à l'entièreté du rite, à « magie, charme ». Le sens de « formule » ne lui apparaît donc pas contraignant, en ce sens qu'il refléterait l'importance accordée à la parole lors du culte (CHARPENTIER, 1932 : 74-133). Rien n'appuie cependant cette mutation : Charpentier ne fait nullement état d'éléments qui la corroborent ni d'occurrences où l'un de ces sens se vérifierait davantage qu'un autre. La signification qu'il avance souffre, en outre, des mêmes travers que celle de Griswold : l'absence d'exhaustivité de son étude ne permet nullement l'érection d'un étai solide à sa théorie. En

⁴⁴ Dasgupta (1963 : 36-37), qui observe le sens qu'a *bráhman-* dans le RV. à l'aune de celui qu'il a dans les *Āraṇyakas* et *Upaniṣads*, épouse pleinement cette acception. Il observe que le *bráhman*, une fois le sacrifice remplacé par la méditation, une fois intériorisé, est alors mis en branle par des symboles, des objets ainsi que des parties et fonctions du corps.

⁴⁵ Selon Michalski, « A. Hillebrandt qui tout d'abord se solidarisa avec des vues de M. Haug, est arrivé à la fin de sa vie à traduire *brahman* tout simplement par « Zauber » (MICHALSKI, 1957 : 392). Si le terme de « magie » rend effectivement bien peu compte de la solidarité de cette dernière avec la croissance – et trahit de ce fait, comme je l'observe également, le sens de « croissance » prêté par Haug –, eu égard à la généalogie sémantique qu'établit Hillebrandt, tout porte à croire que ce dernier emploie le terme de « magie » avec l'idée sous-jacente de la croissance. Sur les vues de Haug, Oldenberg et Hillebrandt, voir également SÖDERBLOM Nathan, *Das werden des Gottesglaubens : Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916, pp. 270 et suiv.

⁴⁶ Pour rappel : « In einem in Europa bis jetzt unbekanntem wedischen Buche, der *Mâitrayaṇi-Saṃhitā* des Jadschuweda, wovon ich ein vollständiges Exemplar besitze, wird *Brahma* mit dem Zweige eines Paläschabaumes identifiziert (4,1,1) » (HAUG, 1871 : 6).

outre, la conception qu'a Charpentier du rite védique s'oppose à toute la philologie : il l'entend comme un rite magique et non religieux comme cela a bien été établi⁴⁷ – « Dar nun m.E. die vedischen Opfer insgesamt eigentlich Zauberriten sind, so sind eigentlich auch die diesen Opfern gehörigen Lieder alle als Zauberlieder oder Zaubersprüche zu bezeichnen » (CHARPENTIER, 1932 : 127)⁴⁸. Qui plus est, comme l'a souligné Gonda (1950 : 6), rien ne nous contraint à accepter le sens de « faisceau de branches » comme premier pour *barāsmān-* : il pourrait s'agir d'un sens spécifique au contexte rituel.

Aux côtés de ces différentes propositions, Renou, bien qu'il fasse l'hypothèse d'une étymologie peu convaincante et conjecturale, se distingue dans son élucidation du *brāhman-* à plusieurs égards. D'une part, de concert avec Silburn, il étudie l'insaisissable terme à l'aune de l'énigme, du bientôt *brahmodya* (RENOU, 1949a), cette « matière première dont sont bâtis la généralité des hymnes » et dont il entend la continuité du RV. aux Upaniṣads (RENOU, 1978 : 142). Tous deux acceptent comme première approximation le sens de « formule, hymne » tel que dégagé par Oldenberg, mais uniquement en tant que sa « surrection d'emploi » a sans doute mené à l'érosion du sens spécifique du terme, l'a rendu générique et nu de sa valeur véritable en certaines occurrences (RENOU, 1949a : 8-9). Sous ce rapport, distinguant nettement le *brāhman* de toute autre récitation au statut sacré et rituel assurément inférieur, et anéantissant par là le possible même de sa confusion, ils observent que « le *brāhman* est une forme d'activité qui sans doute se manifeste par excellence dans la chose dite, qui éventuellement se mélange aux noms des parties chantées ou murmurées de la diction religieuse, mais qui ne se résume pas là, qui est à la fois plus vaste et plus délimitée » (RENOU, 1949a : 9). Étudiant deux hymnes (10.61, 1.152) qui se nomment, disent-ils, d'eux-mêmes *brāhman*, et énoncent, l'un, ce dernier comme issu d'un inceste primitif et engendré par les dieux (10.61.7), l'autre, comme un mystère à résoudre (1.152.5), ils en viennent à préciser ainsi que : le « *brāhman* n'est autre que cette forme de pensée à énigme consistant à poser une corrélation, une identification explicative : cela même que les Brāhmana désigneront par les termes de *nidāna* ou de *bandhu*, et enfin *d'upaniṣad* » (RENOU, 1949a : 13). Cependant, comme l'a observé Thieme (1952a : 104, 111), c'est avec un certain travers que Renou précise le *brāhman* dans sa confusion avec l'énigme : il tend à prêter à tous les hymnes les traits du *brāhman* et à celui-ci ceux de l'énigme. Si Thieme

⁴⁷ Keith (1925a : 379) et Oldenberg (1894 : 307 et suiv.) ont bien démontré l'inexactitude d'une telle conception.

⁴⁸ Cf. également pp. 85 et suiv. où Charpentier entend tous les éléments du rite (hymnes, prêtres, etc.) ainsi que le sacrifice lui-même comme magiques.

s'accorde à dire que les énigmes cosmiques, telles que celles abordées ci-dessus, sont des *bráhma*, il précise que ces derniers en sont une forme particulièrement puissante – ce qui les traduit comme exceptions.

Secondement, alors qu'il semble préciser l'entente que l'on peut avoir de *bráhman-*, Renou multiplie, à l'instar de Geldner, les manières de rendre *bráhman-* – et le traite de ce fait comme un *intraduisible*. Mais cette multiplicité procède toutefois d'un resserrement où l'énigme est lieu d'une puissance énergétique : « formule énigmatique », « corrélation en forme d'énigmes », « énergie connective comprimée en énigmes », « force spirituelle privilégiée », « mystère (au sens plein du mot) portant en lui-même sa révélation », « activité puissante qui par la voie de l'«énigme» s'est aiguisée au service des grandes connexions », « sorte d'énergie qui utilise la parole mais pour laisser entendre, par voie d'énigme, l'inexprimable », etc.⁴⁹ (RENOU, 1978). Cette multitude ainsi que le rapprochement avec l'énigme mènent Renou et Silburn à comprendre le *bráhman* comme « une sorte d'énergie qui utilise la parole pour laisser entendre, par voie d'énigme, l'inexprimable » (RENOU, 1949a : 18-19). Et pourtant, dans ses EVP⁵⁰, Renou en vient à accorder le plein crédit à la proposition émise par Thieme (1952a : 113-127), à la suite d'Oldenberg, de rendre *bráhman-* par « formulation » (EVP I : 12). Il le traduit alors essentiellement par « formule-d'énergie » (EVP I-XVII).

En 1950, dans sa tentative d'élucidation du terme, Gonda, qui adhère à l'étymologie de Roth mais rejette le rapprochement avec *barāśman-* (GONDA, 1950 : 3-5), se livre à un exercice différent de ses prédécesseurs : non seulement il dresse un état de l'art classique qui comprend l'essentiel de la philologie occidentale, mais il accorde également une grande importance à l'exégèse indienne (GONDA, 1950). À partir de cet ample matériel, il observe que le sens de la racine *BRH-* a fait l'objet de trop peu de considérations dans les tentatives de dégagement du sens de *bráhman-* (GONDA, 1950 : 16). Dans l'optique de préciser le sens de cette racine, il s'attarde notamment sur l'adjectif *bṛhát-* qu'il estime grandement connecté à *bráhman-*, malgré l'observation d'Oldenberg : « Der Gebrauch von *bṛhánt-* zeigt m.E. mit der Vorstellungssphäre von *bráhman-* keine wirklich signifikanten Berührungen » (OLDENBERG, 1967b [1916] : 1142,

⁴⁹ L'une d'entre elles, « formule qui a pour essence l'Un », suggère un lien jusque-là peu soupçonné, voire ignoré entre le *bráhman* et l'Un (neutre, *ékam*) présenté en RV. III.54 comme l'Être originel, à propos duquel Renou affirme qu'il est à la fois « l'essence même de la formule, son contenu virtuel et son aboutissement » (RENOU, 1978 : 143).

⁵⁰ Le recueil que constitue l'Inde fondamentale, dont les différentes acceptions rassemblées ci-dessus sont tirées, collige des articles antérieurs aux EVP.

n. 2). Le sens premier de « lofty, high » prêté à l'adjectif lui semble approximatif. Eu égard aux termes qu'il qualifie couramment, Gonda (1950 : 31-38) en dégage, pour le RV. en particulier, les sens suivants : « ferme », « extensif », « solide ». Qui plus est, il note qu'en raison du récurrent usage du terme pour qualifier les dieux, « the adjective b. [= *brhát-*] could also express such ideas of intrinsic and coextensive, potent and incomprehensible 'firmness', 'solidity' and 'reliability' as may be considered a more definite description of the nature and limits of that particular power » (GONDA, 1950 : 35-36). Prenant acte du sens qu'il dégage de cet adjectif, Gonda en vient à rejoindre Haug et entend *bráhma*n comme un pouvoir – « a more or less definite power » – qui se manifeste sous une multitude de formes (formules, hymnes, rites, etc.) et dont le mode d'expression privilégié est la parole, notamment en raison de l'importante spéculation sur celle-ci dans le RV., mais qui ne saurait être délimité par ces manifestations – qui ne saurait être épuisé par la parole et les récitations qui le manifestent (GONDA, 1950 : 14-58). En 1962, il précisa ce pouvoir aux contours troubles comme « specified as the "idea of 'inherent firmness,' supporting or fundamental principle." » (GONDA, 1962a : 267). Selon Brereton, Gonda procède là à rebours : le caractère verbal du *bráhma*n est antérieur à son pouvoir qui n'en est que le résultat (conversation privée tenue lors du 228th Meeting of the American Oriental Society, à Los Angeles, March 16-19, 2018, rapportée par BAUSCH, 2016 : 26, n. 8). Il est néanmoins aisé de comprendre, dès lors, dans quel sens Gonda (1950 : 58) entend une concordance entre ses vues et celles de Renou, bien qu'ils prêtent à *bráhma*n- des sens différents et qu'il rejette l'étymologie de ce dernier : rien n'épuise le *bráhma*n.

De surcroît, au départ de ces considérations sur *brhát-*, accueillies avec beaucoup de critique par Thieme⁵¹ (1952a : 96-97), et nonobstant réitérées par Gonda en 1955 (GONDA, 1955 : 68), Renou (EVP I : 21, n. 1) pose une *presque* équivalence entre l'adjectif *brhát-* et *bráhma*n-⁵². Il le comprend comme un succédané, une évocation détournée, elliptique de *bráhma*n- – un « écho affaibli » de ce dernier (EVP II : 55 ; III : 14 ; IV : 41 ; VII : 45, 49). Cependant, il n'en prend jamais réellement acte dans ses traductions. Typiquement, en 4.5.1, il

⁵¹ « Die Wz. *brh*, „stärken, stark sein“ steckt vielleicht in dem seit dem RV häufigen Adjektivs *brhat* (iran. *brzat*). GONDA versucht zu zeigen, daß es nicht, wie man bisher annahm, „hoch“, dann überhaupt groß“, sondern „stark, kräftig“ bedeutet habe (o. c. 31 ff.). Ich bin von seiner exegetischen Argumentation nicht überzeugt und fürchte, auch die Iranisten werden mit seinen Erörterungen über *br̥r̥zat* und *br̥r̥zaya-* » (THIEME, 1952a : 96).

⁵² En outre, il entend également une équivalence avec le nom-racine *brh-* fort bien attesté par le nom divin *Br̥haspati*, ainsi que par *bárhiṣṭha-*, superlatif que Renou rend par « le *bráhma*n parfait » ou encore par le terme *barhánā-* « fort, fermement ». Ces divers termes, affirme-t-il, se révèlent désigner la parole en certains hymnes empreints d'archaïsme (EVP I : 12 n. 2).

comprend *bṛhát-* comme une « désignation détournée du *bráhman* » (EVP II : 55), mais ne le laisse pas apparaître à même sa traduction :

vaiśvānarāya mīlhuṣe sajośāḥ kathā dāsemāgnāye bṛhát bhāḥ |

ánūnena bṛhatā vakṣāthenópa stabhāyad upamín ná ródhaḥ || 4.5.1

« A Agni le Vaiśvānara comment allons nous rendre un hommage-adéquat, à (ce dieu) généreux, nous unanimes ? Haut éclat, /

il a dans sa croissance parfaite, puissante, étayé (le ciel) comme le contre-fort (soutient) la muraille. » (trad. de RENO, EVP XIII : 9)

Dans le premier tome de ses EVP, Renou fait toutefois une observation fort intéressante sur une formule typique, récurrente, *bṛhát vadema* :

comme M. Gonda l'avait noté aussi, l'adjectif *bṛhát* n'est lui-même qu'un succédané (affaibli) du substantif *bráhman*. Quand le poète dit *bṛhát vadema* 2.11, 21 et passim (en refrain) – les refrains ont gardé des emplois archaïques fort nets, – c'est exactement comme s'il y avait **bráhman vadema* « disons le Mot suprême ». (EVP I :12 n. 2)

Dans les quelques occurrences de *bṛhát vadema*, plusieurs éléments inclinent à épouser, sous quelques réserves, la proposition de Renou et Gonda. Typiquement, nous trouvons à plusieurs reprises, en fin de strophe, le pāda *bṛhád vadema vidáthe suvīrāḥ* qui apparaît alors – toujours – comme rappel du *bráhman*. En 2.39.8, alors qu'il est dit que les Ḡṛtsamadas ont fait le *bráhman* et la louange, se voit exprimé ce souhait : « puissions-nous parler hautement [/dire un *bṛhád*] aux grands héros lors de la distribution rituelle » (*bṛhád vadema vidáthe suvīrāḥ*, 2.39.8d). Cette production s'inscrit dans la suite du geste divin : en 2.39.1c, les Ásvins, destinataires de l'hymne sont comparés à des *brahmāṇā*, à des formulateurs de *bráhman* (« pareils à des brahmanes récitant des paroles-solennelles lors de l'assemblée (rituelle) », *brahmāṇeva vidátha ukthásāsā*). La même requête, *bṛhád vadema vidáthe suvīrāḥ*, est formulée en 2.23.19 et 2.24.16. Dans ces deux hymnes, le poète ne cesse d'alterner entre les deux dénominations de la divinité, Bṛhaspati et Brahmanaspati, et formule sa demande (2.23.19cd) après avoir adressé la sommation suivante au dieu : « Brahmanaspati, sois le guide de ce bien prononcé [/cet hymne] et anime (notre) descendance », *bráhmanas pate tuvám asyá yantā sūktāsya bodhi tánayam ca jinva |*2.29.19ab = 2.24.16ab). Le terme *sūktá-*, désignation régulière des hymnes ṛgvédiques, ne désigne jamais autre chose que ce qui est « bien dit » (EWA II : 735). C'est un terme générique, sans spécificité particulière autre que de souligner cette

heureuse diction ou poétique réalisation. Le poète somme donc Brahmanaspati de guider son hymne, sa parole bien prononcée et travaille alors à prononcer *de manière bṛhád*. Qualifiant sa tentative locutoire de *bṛhád vadema*, il cherche à confondre sa parole guidée par Brahmanaspati avec celle-là même dont le dieu est maître, le *bráhman*. De *bṛhád-* à *bráhman-*, il y a un pont étymologique et sémantique évident pour le poète védique, de *bṛhád-* à *bráhman-*, il n’y a qu’un pas. Or, préférer le premier au second est l’aveu du précipice que celui-ci constitue. Le poète se voit condamné à imiter le geste divin – à tenter de *dire comme un bráhman*. À cet égard, il faut noter que dire le *bráhman* est davantage un acte souhaité qu’accompli. Des quinze occurrences où il est dit, récité, chanté, il tient du possible, appartient à l’encore inaccompli, l’encore à accomplir, en neuf occurrences. Sa réalisation verbale est exprimée à l’optatif (*VAC-* : *vocéma bráhma sánasí*, 1.75.2c), à l’impératif (*VAC-* : *bráhméndrāya vocata*, 8.52.9b ; *GĀ-* : *deváttam bráhma gāyata*, 1.37.4c = 8.32.27c ; *ARC-* : *prá samrāje bṛhád arcā gabhīrām*, 5.85.1b, *samānám asmā ánapāvṛd arca*, 10.89.3b, *máruto bráhmārcata*, 8.89.3b), à l’injonctif (*ARC-* : *imā bráhmāṇi jaritā vo arcat*, 1.165.14d) ou par l’emploi d’un adjectif verbal d’obligation (*ŚAMS-* : *ukthā bráhma ca sámśyā*, 8.63.2c). Six sont les occurrences où sa réalisation verbale est effective. En deux d’entre elles, le *bráhman* est prononcé par une divinité ou un poète en prenant les traits⁵³ :

dadhanvé vā yád īm ánu vócad bráhmāṇi vér u tát |

pári víśvāni kāvya nemiś cakrám ivābhavat || 2.5.3

Ou bien, il s’élançait lorsqu’il dit les *bráhmāṇi* et approche alors cet [office de *brahmán*] –

Il [= Agni] a embrassé toutes les capacités poétiques, comme la jante [embrasse] la roue.

imā bráhma bṛháddivo vivaktīndrāya sūśám agriyāḥ svarśāḥ |

mahó gotrásya kṣayati svarājo díras ca víśvā avṛṇod ápa svāḥ || 10.120.8

Bṛhaddiva dit à Indra ces *bráhma* (comme d’) un souffle : « le premier à obtenir le soleil, règne sur le grand enclos à vaches du souverain [= Vala] et a dé-couvert toutes les portes qui sont siennes.

⁵³ En 10.120, une confusion est induite entre Bṛhaddiva et Bṛhaspati, figure cléricale de l’adressé. Et le nom du premier est rappel de celui du second (JAMISON et BRERETON, 2014 : 1591).

Dans les autres occurrences, c'est une réalisation phonique des poètes, uniquement au pluriel⁵⁴ (*ŚAMS-* : *imā brāhmdra tūbhyaṃ śamsi*, 10.148.4a, *imā brāhma śasyāmānāni jinvata*, 10.66.12d ; *VAC-* : *brāhmāṇy ōktā nāmasā hāribhyaṃ*, 1.63.9b ; *ARC-* : *imā brāhmāṇy rcyante yuvābhyāṃ*, 7.70.6d). Le syntagme *brhāt vadema* se rencontre encore en une dernière occurrence, 2.19.9c, où les poètes font le vœu *brhād vadema vidāthe suvīrāḥ* après avoir souligné que la réalisation de *brāhman* est porteuse de richesses (« ceux affairés au *brāhman*, Indra, obtiendront un nouveau rafraîchissement, de la nourriture, une bonne demeure et ta bénévolence », *brahmanyānta indra te nāvīya īṣam ūrjaṃ suksitīm sumnām aśyuh* || 2.19.8cd). La situation est similaire en 5.73.10, avec *VAC-* en lieu et place de *VAD-*, où après avoir ciselé des *brāhmāṇi*, les poètes parlent « hautement » (*brhān*) :

imā brāhmāṇi vārdhanāśvībhyāṃ santu śāmtamā |

yā tākṣāma rāthāṃ ivāvocāma brhān nāmaḥ ||5.73.10

Que ces *brāhmāṇi* fortifiants soient des plus bénéfiques aux Aśvins –

ceux-là que nous ciselons comme des chariots. Nous avons parlé hautement (*brhān*) avec révérence.

Enfin, nous retrouvons en 10.54.6cd un jeu similaire entre création et verbalisation, de *brāhman-* à *brhāt-*, ici en la dénomination du poète : « ainsi une pensée précieuse, [se confondant avec] un souffle, a été dite par Bṛhaduktha, réalisateur de *brāhma* » (*ādha priyāṃ sūśām indrāya mānma brahmakīto brhādukthād avāci* ||10.54.6cd). Dès lors qu'ils emploient les syntagmes *brhāt vadema* ou **brhāt VAC-*, les poètes signifient ainsi toute la difficulté de produire-dire un *brāhman*. D'une part, dans le contraste du syntagme avec le *brāhman* évoqué à même les hymnes, directement ou par voie détournée, *brhāt vadema* traduit la volonté autant que l'impossibilité de réaccomplir le geste divin. Cela traduit la volonté de produire-dire un *brāhman* d'un éclat pareil à ceux de facture divine ou mythico-poétique et, par là même, la condamnation à ne pouvoir en produire qu'un « écho affaibli ». À côté de cela, qu'au moment de prononcer le *brāhman* une préférence soit régulièrement accordée à *brhāt vadema*, cela dépeint sa verbalisation comme malaisée. Dans le revers de ce syntagme, le *brāhman* révèle tout son ésotérisme : il n'est guère facile de le formuler.

⁵⁴ Je montre dans les chapitres suivants que les créations plurielles sont des objets de moindre mesure face à la création divine unique.

Par ailleurs, dans un hymne où *bṛhát-* apparaît à cinq reprises (8.89), en cinq des sept strophes, il est aussi possible, si ce n'est nécessaire, de le comprendre comme un succédané de *bráhman-*. Chaque apparence se fait dans un mètre *bṛhatī* ou *satobṛhatī* alors que les deux qui font exception sont des *anuṣṭubhs*. Dans cet hymne, l'adjectif *bṛhát-* est utilisé pour qualifier la brillance d'Indra (*bṛhadbhāno mārudgaṇa*, 8.89.2c) ainsi que l'éloge faite par les Maruts à ce dernier (*śrávaś cit te asad bṛhát*, 8.89.4b). Mais dans les trois autres occurrences, un trouble se dessine :

bṛhád índrāya gāyata māruto vṛtrahántamam | 8.89.1ab

Pour Indra, ô Maruts, chantez la haute (*bṛhát*) [chanson (*sāman*)] (qui est) la meilleure pour abattre l'obstacle.

prá va índrāya bṛhaté māruto bráhmārcata | 8.89.3ab

Au haut (*bṛhaté*) Indra, Ô Maruts, chantez votre *bráhman*.

gharmám ná sāman tapatā suvrktibhir júṣṭam gírvaṇase bṛhát || 8.89.7cd

Dans le chaudron comme au sein de la chanson (*sāman*), chauffez, à l'aide de bonnes torsions le haut (*bṛhát*) [*bráhman*], délice pour celui fondu de chant.

Comme le propose Jamison, il faut suppléer *sāman* comme qualifié par *bṛhád* en 1a en raison de la grande similarité avec 8.98.1ab (*índrāya sāma gāyata víprāya bṛhaté bṛhát* |) et la présence du locatif *sāman* en 7c (cmtry, VIII.43–103 (1-6-24) : 64) – et non *bráhman* comme l'a proposé Geldner (1951b : 412), bien que plusieurs éléments me paraissent l'autoriser. En effet, d'une part, l'évocation de l'abatement de l'obstacle par Indra, le rappel d'Indra comme *vṛtrahán*, est régulièrement le lieu d'un don de *bráhma* à Indra (1.84.3ab, 8.66.11, 8.90.1cd) tout comme les *bráhma* apparaissent suite à cet abatement (1.52.7-8). Deuxièmement, il est régulier que les Maruts chantent un *bráhman*, néanmoins alors avec *ARC-* (1.37.4c, 8.32.27c) ou *GĀ-* (1.37.4c = 8.32.27c). En outre, qu'Indra se voit qualifié de *gírvaṇase* en 7cd appelle à comprendre *bráhman* derrière *bṛhát*. En 6.50.6ab, alors qu'il est ainsi qualifié et qu'un chanteur (*jaritar*) lui chante (*arca*) une récitation, en dépit de cette insistance sur le caractère chanté, c'est un *bráhman* que lui adresse le poète. Néanmoins, *bṛhát* est un mot générique, aux multiples occurrences dans le RV. : qu'il puisse être ici compris comme succédané de *bráhman* ne tient qu'à l'économie historico-mythique de l'hymne (le rappel des exploits d'Indra connectés au *bráhman*) et au vers 3ab qui consacre ce lien (*bṛhaté māruto bráhmārcata*). Nonobstant, il me semble qu'en 7cd, le locatif *sāman* invite, si ce n'est contraint, à se refuser à

le suppléer derrière *brhát* en cette même strophe : le *bráhma*n voit sa réalisation participée par la chanson. Enfin, dans un autre hymne, l'emploi de *brhát-* peut se traduire comme un rappel détourné de l'efficace particulière du *bráhma*n :

júṣṭī nara bráhmaṇā vaḥ pitṛñām ákṣam avyayaṃ ná kilā riṣātha |

yác chákvarīṣu brhatá ráveṇendre súṣmam ádadātā vasiṣṭhāḥ || 7.33.4

Avec délectation, Hommes (supérieurs), en raison du *bráhma*n de votre père, j'ai entouré l'essieu – assurément, vous ne serez pas blessés,

puisque d'un haut (*brhat*) cri, en mètres *śakvarī*, vous avez établi une (impétueuse) vigueur en Indra, ô Vasiṣṭhas.

Le caractère fortifiant du *bráhma*n à l'égard d'Indra est on ne peut plus attesté (BERGAIGNE, 1963b : 274 et suiv. ; MICHALSKI, 1957 : 399-402). L'établissement de la vigueur (*súṣmam*) en lui rappelle cela, mais en outre *brhatá* se présente ici comme la (*re-*)production de l'acte paternel et mythique. Bref, de nouveau, *brhat-* est ici aveu de toute la difficulté de reproduire un *bráhma*n dressé en modèle – qu'il soit de nature divine ou mythico-poétique.

Au-delà de tous ces arguments en faveur de la proposition de Renou de voir en *brhát-* un succédané, un rappel détourné de *bráhma*n-, une occurrence où le *bráhma*n- est lui-même dit *brhát-* se dresse cependant comme une farouche résistance :

prá samrāje brhád arcā gabhīrām bráhma priyám váruṇāya śrutāya |

ví yó jaghāna śamitéva cármopastīre pṛthivīm sūryāya || 5.85.1

Chante pour le souverain suprême un *bráhma*n haut (*brhád*) et profond, chéri par l'illustre Varuṇa –

qui, comme un boucher la peau d'un animal, a tranché la terre au profit du soleil pour l'étendre en-dessous.

Thieme, en effet, alors qu'il conteste les sens défendus pour *brhát-* par Gonda, observe que :

Die einzige Stelle im RV, an der *brhát* als Adjektiv *bráhma*n qualifiziert, ist V. 85,1. Übrigens wird gerade hier eine unbefangene Exegese auf den Ansatz „hoch“ für *brhát* geführt werden: *prá samrāje brhád arcā gabhīrām bráhma* „Ich will singen dem Herrscher ein hohes (*brhát*) und tiefes (*gabhīrā*) *bráhma*n...“ Wer es befremdlich findet, daß *brhát* hier „hoch“ heißen soll, muß auch an *gabhīrā* Anstoß nehmen. Wer *gabhīrā*

hinnimmt – und es bleibt nichts übrig, als das zu tun –, muß auch „hoch“ ertragen. Offenbar beziehen sich die Worte auf den Gesangsvortrag und meinen soviel wie: „in bewegter Melodie“. (THIEME, 1952 : 97 n.1)

Il me semble bien difficile de contester que *gabhīrā* « profond » appelle à traduire *bṛhāt* par « haut » et d'ignorer le volontaire effet de contraste. Néanmoins, il est tellement organique à la poésie védique de multiplier les strates sémantiques, surajouter du sens, que les positions ne m'apparaissent nullement antinomiques, encore moins inassociables. Dans cette strophe, *bṛhād...gabhīrām* répond à *upastīre pṛthivīm sūryāya* de sorte que la hauteur (*bṛhād*) comme la profondeur (*gabhīrām*) attendue pour le *brāhman* chanté répondent au soleil et à la terre étendue sous ce dernier par la divinité visée. Il s'agit de s'inscrire dans l'acte divin comme d'atteindre la divinité par son *brāhman* en les deux endroits où elle a déployé sa force ; il est question de déployer son *brāhman* en tous lieux de sorte à s'assurer qu'il atteint la divinité tout comme de souligner toute sa majesté et insondabilité, caractère attendu d'une formule dont la superbe tient à son ésotérisme. La qualification de *brāhman* comme *gabhīrām*, terme qui renvoie étymologiquement aux eaux agitées et dangereuses⁵⁵ (NIKOLAEV, 2019 : 200-201), évoque le caractère matriciel, océanique, nocturne, voire obstruant, de Varuṇa (KUIPER, 1961 : 46-52 ; OBERLIES, 1998 : 194-195) dont il est ici question ; mais il traduit également, dans la polysémie propre au terme, le caractère « mystérieux », « insondable » tant que « profond », « abyssal » qui est attendu du *brāhman* (KUIPER, 1983 : 69-70 ; EWA I : 464). Le terme renvoie ici aussi à la terre (*pṛthivīm*) alors que celle-ci est étendue sous le soleil et est lieu de profondeur en raison du contraste ici fait entre elle et le soleil qui la surplombe : elle est *comme une mer jetée sous le soleil*. A contrario, ce soleil, *sūryāya*, lieu éminemment lointain, situé dans le ciel diurne, à l'antinomie de l'océan-Varuṇa, fait écho à *bṛhāt*. Il n'est d'ailleurs pas complètement irrégulier que le soleil soit confondu avec le *brāhman* – ou, plutôt, la confusion se fait avec un astre porté dans le ciel (6.16.36⁵⁶). Ainsi, sans devoir anéantir le sens de « hauteur », *bṛhāt* peut aussi être lu comme succédané de *brāhman*- : il signifie l'accomplissement parfait, le *brāhman* qui se déploie tant au plus haut qu'au plus profond mais aussi celui absolument – doublement – et profondément *brāhman*, mené à son terme le plus absolu. Accepter *bṛhāt*-

⁵⁵ Nikolaev (2009 : 199-201) reconstitue l'étymologie i.-e. de *gabhīrā* comme suit : *g^{wh}émb^hh₁-lo^{-m}. Il le connecte notamment, par l'intermédiaire de cette étymologie, au grec δυσπέμελος, épithète caractérisant les eaux comme tempétueuses et dangereuses, dont le sens est « having depth, which is bad » ou « having too much depth, which is bad », et dont le second membre -πέμελος a pour racine proto-grec *k^{wh}emp^helo^{-m}.

⁵⁶ Cf. III.1.6.

comme succédané de *bráhman*- comme le propose Renou ne saurait donc se faire sans réserve mais ne peut être écarté d'un simple revers de la main. Il est justifié de le comprendre comme tel dans les occurrences de *bṛhát vadema* car les contextes linguistique et mythologique activent *bṛhát*- comme succédané et le syntagme s'y présente comme écho, comme tentative de s'inscrire dans des gestes divins et mythiques. Mais la grande généricité du terme, son importance numérique dans le RV. nous interdit de le comprendre systématiquement comme « écho affaibli ». L'adjectif n'est rappel sémantique et phonique du *bráhman* – présence disséminée – que dans le déploiement d'indices le révélant comme tel.

Enfin, au cours du XX^{ème} siècle, un dernier auteur s'est essayé à résoudre l'énigme du *bráhman* : Stanislav F. Michalski. Celui-ci, qui épouse pleinement l'étymologie de Haug, se livre à un exercice d'élucidation d'une grande précarité. Il procède à une critique fort juste des méthodes employées jusqu'à présent dans l'élucidation du terme – la tendance à vérifier un sens déjà affirmé, l'évitement des strophes trop contrariantes pour le sens défendu, l'absence de prise en compte de toutes les occurrences ainsi que des épithètes et locutions qui précisent le sens de *bráhman*, soit de sa prédication. Et pourtant, il se livre à ces travers alors même qu'il les dénonce (MICHALSKI, 1957 : 388-394). En comparant un nombre réduit des caractérisations du *bráhman*, celles étrangères aux autres récitations, il dégage que celui-ci est le seul à être dit *deváhita*-, *devátta*- et *devákṛta*-, soit « établi, donné, façonné par les dieux », mais aussi inconcevable (*acittam*), ou à la fois au ciel et sur terre, d'un caractère double (MICHALSKI, 1957 : 395). Cette dernière constatation le pousse à comprendre, sans faire état d'éléments réellement corroborants, que *bráhman*- était, dans un premier temps, la dénomination d'une « cérémonie spéciale créée par les prêtres afin de symboliser l'hypostase terrestre de brahman » (MICHALSKI, 1957 : 398) ; et que cette cérémonie, n'ayant pas remporté l'adhésion, se serait effacée au profit du sens d'« Absolu » qu'a *bráhman*- dans les strates textuelles ultérieures. Davantage que certains de ses prédécesseurs, Michalski (1957 : 399-402) accorde une importance notoire à la primauté fortifiante du *bráhman* sur toutes les autres récitations à l'instar de Bergaigne (1963b : 274 et suiv.). Et prenant acte de ce caractère fortifiant, il en vient à définir le terme comme désignant une « force au caractère cosmique qui, créée par les dieux, agrandit miraculeusement leur propre puissance, frappe les démons, anéantit les ennemis, mais, à la fois, semble être l'âme dans l'homme, sa “cuirasse intérieure” » (MICHALSKI, 1957 : 402), tout en affirmant que la distinction entre le *bráhman* du RV. et celui des Upaniṣads n'a pas réellement lieu d'être, que tous deux disent un seul et même phénomène, n'en sont que deux aspects (MICHALSKI, 1957 : 404). En dépit de sa prétention à l'exhaustivité, Michalski (1957 : 394 et suiv.) néglige toutes

les occurrences qui s'accordent mal avec pareille définition. Typiquement, alors que le *bráhman* est régulièrement dit, chanté, il s'oppose au sens de « récitation » sous couvert qu'il serait incongru de dire d'une parole qu'elle brille tel qu'en 6.16.36 (MICHALSKI, 1957 : 393) – serait-il plus aisé de le dire d'une « cérémonie » ou d'une « force cosmique » ? Alors que le *bráhman* est l'objet d'une furieuse prédication, Michalski ne tient compte que des prédicats qui lui permettent de poser une équivalence avec le *bráhman*- post-ṛgvédique. Alors même qu'il dénonce ce travers chez ses prédécesseurs, il procède donc lui aussi à rebours.

À la suite d'Oldenberg (1967b [1916] : 1129 [717]) et de Thieme (1952 : 108-125), dans le tumulte de toutes ces tentatives d'élucidations, des plus heureuses aux plus fragiles, c'est finalement le sens de « formulation » qui s'est imposé, que ce soit chez Renou (EVP I- XVII), « formule-énergie », Mayrhofer (EWA II : 236) « Formung, Gestaltung, Formulierung », Witzel, Gotō et Scarlata (2007 ; 2013), « Formulierung, Gedicht, Dichterwort » ou chez Jamison et Brereton (2014), « formulation, sacred formulation ». De l'aveu de Brereton (2004 : 326), cela ne signifie guère que « formulation » a épuisé le sens de *bráhman*- mais uniquement qu'un consensus a été déclaré sur l'adéquation de cette acception. Quelques résistances, quelques tentatives de mener à l'usure ce mot terrible persistent néanmoins : « I hope to reconcile to the extent possible the positions held by Renou, Gonda, and Thieme, and to show that in the *R̥gveda*, *bráhman* can be a verbal utterance, the power manifested in the words, the ability to formulate reality, and the absolute⁵⁷ » (BAUSCH, 2016 : 27). Finalement, l'irréparable blessure qui s'est ouverte dès lors que s'est posée la question du *bráhman* est encore vive.

⁵⁷ Déjà chez Elizarenkova s'annonçait pareille hypothèse : « this view of an autonomous abstract *bráhman*- in the *R̥g Veda* is confirmed in the subsequent development of its meaning : through the stage of a semi personified notion it evolved into the proper name of a super deity of Hinduism » (ELIZARENKOVA, 1995 : 97).

III. *Bráhma*n divin et mythico-poétique : de l'ailleurs

Du *bráhma*n nous savons donc que le sens de « formulation » peut être conservé. La manière dont les poètes considèrent le *bráhma*n et la caractérisation que nous pouvons en dégager n'appartiennent toutefois guère à ce travail philologique d'élucidation – c'est encore *œuvre à faire*. Assurément, l'indice primordial du rapport qu'entretiennent les poètes avec le *bráhma*n se trouve en ses actes de création divine et leur contraste avec ceux d'ordre humain et poétique. Ces actes rassemblés avec ceux de création poétique, une disparité apparaît : la création divine, dès lors qu'elle se voit précisée, implique systématiquement des phénomènes lumineux alors que pareille présence n'est qu'incidente dans les réalisations poétiques.

La *Rksamhitā* atteste onze occurrences de création divine du *bráhma*n. Ce sont des actes d'engendrement (*JAN-* : 1.113.19cd, 10.61.7c, 10.65.11a), de réalisation (*KṚ-* : 1.105.15a ; *devákṛtasya* : 7.97.3d), d'instauration (*deváhitam* : 5.42.2c, 5.42.4c) de don (*DĀ-* : 2.34.7ab ; *deváttam* : 1.37.4 et 8.32.27) ou d'apport (*ā-BHR-* : 6.16.36a) d'un seul et unique *bráhma*n, à l'exception notoire de 1.105.15a (*bráhmā kṛṇoti...*). Cinq de ces onze actes créatifs ne s'accomplissent qu'en la présence et participation de phénomènes lumineux qui traduisent un processus cognitif. La strophe 1.113.19cd décrit l'engendrement (*JAN-*) du *bráhma*n par l'aurore (*Uṣas*) ; 10.61.7 son engendrement par les dieux (*devās*) en raison du viol incestueux commis par le ciel diurne (*Dyaus*) sur cette dernière, sa fille ; 10.65.11 dépeint l'engendrement (*JAN-*) du *bráhma*n de concert avec l'érection du soleil et le déploiement du *vratá* des *Āryas*. En 2.34.7ab, les *Maruts*, divinités éminemment et doublement lumineuses, à la brillance exacerbée à même l'hymne, en font don (*DĀ-*) ; en 6.16.36, *Agni*, divinité incandescente, feu rituel, l'apporte (*ā-BHR-*) en qualité de *jātvēdas* aux officiants-poètes depuis des lieux matriciels et ténébreux. Les deux actes de création (*KṚ-*) dénotent et détonnent grandement. En 1.105.15a, *Varuṇa* est fait, se fait poète et modèle : sa réalisation de *bráhmā* est démonstration du bon exercice rituel permettant la restauration et maintien du *ṛtá* ; en 7.97.3d, le *bráhma*n dit *devákṛtasya* est objet de l'excellent exercice poétique par *Indra*, sans cesse ramené, dans l'hymne, à sa figure cléricale (SCHMIDT, 1968), *Bṛhaspati* ou *Brahmaṇaspati*. Qui plus est, en contraste des autres actes de création divine, ces actes n'impliquent d'autre capacité de phénoménalisation que celle contenue dans la luminosité des dieux. Quatre actes de création échappent à davantage d'élucidation, les strophes manquant d'informer sur la nature du *bráhma*n divin ; elles le traduisent néanmoins comme objet de visée poétique (*deváhitam*, 5.42.2c, 5.42.4c ; *deváttam* : 1.37.4 et 8.32.27).

A contrario, parmi les quarante-trois actes⁵⁸ de création poétique, que ce soit de réalisation (*KṚ-*), façonnement (*TAKṢ-*) engendrement (*JAN-*), instauration (*DHĀ-*), fixation (*DHR-*), érection (*ut-YAM-*, *ā-ĪR-*), apport (*prá-BHR-*) ou don (*RĀS-*, *HR-*), il n’y a de phénomène lumineux explicitement impliqué qu’en deux strophes, l’une où les poètes se confondent avec les dieux et sont dans un état d’omniscience, l’autre où le caractère manufacturé des *bráhmāṇi* est souligné dans sa relation avec l’apparition d’un des phénomènes lumineux les plus importants du RV., l’aurore :

amitrāyúdhō marútām iva prayāḥ prathamajā́ bráhmaṇo vísvam íd viduḥ |

dyumnávad bráhma kuśikāsa évira éka-eko dáme agniṃ sám īdhire ||3.29.15

Combattant leurs ennemis, l’avant-garde [d’Agni] (est) comme celle des Maruts. Il est le premier né du *bráhman* [= Agni]⁵⁹. Les Kuśikas savent tout.

Ils ont érigé un *bráhman* d’une brillance (céleste). Un à un, (chacun) dans (son) foyer, ils ont allumé le feu (Agni).

vi céd uchánty aśvinā uśásah prá vām bráhmāṇi kāravo bharante | 7.72.4ab

Lorsque brillent les aurores, Ô Aśvins, les poètes [/artisans] vous présentent [leurs] *bráhmāṇi*.

Quant aux quarante-et-une autres strophes de création poétique, elles n’impliquent de lumière que par la présentification vocative de divinités⁶⁰, êtres étymologiquement et

⁵⁸ *KṚ-* sg. : 1.47.2c, 1.88.4c, 1.117.25c, 1.165.11b, 2.39.8b, 4.6.11a, 4.16.20b, 4.16.21c, 4.17.21c et 19-20-21-22-23-24.11c, 7.35.14b, 7.37.4d, 7.97.9b, 7.103.8b ; pl. : 3.41.3a, 5.29.15a, 1.61.16b, 7.22.7b, 8.62.4b, 8.90.3a, 8.32.17c ; *TAKṢ-* : sg. 1.62.13b, 10.80.7a ; pl. 5.29.15a, 5.73.10ac ; *JAN-* : 7.31.11b, 7.22.9b ; *ut-YAM-* : 1.80.9d, 8.69.9d, 10.22.7b, 10.50.6d ; *ā-ĪR-* : 3.29.15c ; *DHĀ-* : pl. 6.38.3c ; *DHR-* : pl. 3.51.6a ; *prá-BHR-*, pl. : 7.72.4b, 8.66.11b ; *RĀS-* : 3.53.13b ; *HR-* : 1.61.1d.

⁵⁹ Le substantif *prayā-* et le composé *prathamajā-* peuvent être interprétés tant comme nominatif singulier que pluriel. En raison des formes assurément plurielles de *amitrāyúdh-* et du parfait *viduḥ*, la plupart des traducteurs, notamment Geldner (1951a : 363), Renou (EVP XII: 70), WGS (2013 : 52) J&B (2014 : 504), identifient *prayā-* et *prathamajā-* comme pluriel. Mais, comme le propose Oldenberg (1909 : 237), il est non seulement possible de comprendre *vísvam íd viduḥ* comme une relative, mais aussi d’interpréter *prathamajā́ bráhmaṇo* comme une locution nominale renvoyant à Agni – c’est là l’option auprès de laquelle finit par se ranger Jamison (cmtry, III (1-6-24) : 53), remarquant que *prathamajā́ bráhmaṇo* fait écho aux appellations d’Agni comme *prathamajā́ rtásya*.

⁶⁰ Agni : 4.6.11a, 10.80.7a ; Indra : 1.61.16b, 1.62.13b, 3.41.3a, 4.16.21c, 4.17.21c et 4.19-20-21-22-23-24.11c, 5.29.15a, 7.22.7b, 7.22.9b, 7.37.4d, 8.32.17c, 8.62.4b, 8.66.11b, 8.90.3a ; Indra-Brahmaṇaspati : 7.97.9b ; les Aśvins : 2.39.8b ; les Maruts : 1.165.11b. En cette dernière strophe, ce sont bien les Maruts, êtres divins, qui créent un *bráhman* mais en tant que poètes soutenant Indra : « La louange m’a délectée, Ô Maruts, le *bráhman* digne d’être entendu que vous avez créé pour moi, Ô homme » (*ámādan mā maruta stómo átra yán me naraḥ śrútyam bráhma cakrá* |ab). D’après Jamison et Brereton (2014 : 361-362), l’hymne narre le conflit entre les Maruts et

phénoménalement lumineux, ou par précision du divin récipiendaire du *bráhman* (Aśvins : 5.73.10ac ; Indra : 1.61.1d, 1.80.9d, 3.51.6a, 3.53.13b = 8.24.1b, 6.38.3c, 7.31.11b, 8.69.9d 10.22.7b, 10.50.6d), via l'arrivée des Aśvins au sacrifice (1.47.2c, 1.117.25c), ou divine dégustation du *bráhman* (7.35.14b), voire n'en n'impliquent que par la luminosité liée à l'extase somique (7.103.8b) – ou n'en impliquent nullement (1.88.4c, 4.16.20b).

III.1 Engendrement, instauration, apport et don : de la phénoménalisation du *bráhman*

En préambule de ce chapitre, je vais montrer que tout phénomène de lumière dans le R̥gveda est l'agent privilégié de la phénoménalisation d'objets et mystères, que la lumière, dans ses différentes manifestations, est le phénomène qui permet aux poètes védiques et leurs contemporains de s'engager dans un processus cognitif. Je procéderai ensuite à une analyse de l'ensemble des occurrences de création divine en soulignant à la fois ce qui fait système dans ces différents actes et – par là même – la particularité de chaque phénoménalisation. J'en dégagerai que les actes d'engendrement, don et apport du *bráhman* reposent sur la collocation de phénomènes lumineux. Autrement dit, qu'aucun de ces actes de création ne s'accomplit sans phénoménalisation et engagement des poètes dans un processus cognitif. Enfin, je montrerai que les deux actes de création (*KṚ-*) et les deux instaurations du *bráhman* (*deváhitam*) ne s'opèrent pas sur le même plan que les autres actes mais participent de la mise en œuvre d'une exemplification de la bonne marche à suivre pour les poètes – soit que les dieux se font officiants-poètes – et que le *bráhman* divin est modèle à imiter. Plus succinctement, dans le pli de ces démonstrations, je montrerai que dire le *bráhman deváhitam* ou *deváttam* traduit également le *bráhman* de création divine comme visée poétique.

Indra sur leurs droits au sacrifice. Les Maruts créent ce *bráhman* après avoir reconnu la supériorité d'Indra (1.165.9). Sous ces rapports, je considère 1.165.11b comme narrante une création poétique davantage que divine.

III.1.1 Lumière : phénoménalisation et métaphore optique

L'association entre phénomène de lumière et manifestation, la confusion entre la perception et l'acte cognitif qui en découle, est universelle⁶¹. Voir, percevoir et tous les actes qui dénotent un acte de vision se trouvent régulièrement employés pour désigner une seule et même chose : la prise de connaissance d'un objet rendu visible et manifeste par la lumière (LIBERA, 2016 : 139). Déjà dans les anciennes communautés et cultures indo-européennes, la connaissance d'objets quotidiens comme de réalités spirituelles résultait de la possibilité de voir (SWEESTER, 1990 : 37-40). Pareille métaphore optique de la connaissance, pareille phénoménalisation, est pleinement à l'œuvre dans la *Rksamhitā*. En son sein, le phénomène de lumière, *jyotis*, non comme tel mais au travers de ses nombreuses manifestations (l'aurore, le soleil, le feu, le suc somique ainsi que leurs déclinaisons métaphoriques et évocations linguistiques), permet aux humains de voir et, par là, de connaître⁶². La lumière phénoménalise les objets et permet que s'engage le processus cognitif (DANDEKAR, 1938 : 65-67 ; ROESLER, 1997 : 1, 247-253 ; MAHONY, 1998 : 12-19 ; JUREWICZ, 2010a). Tout phénomène lumineux met un terme à la cécité provoquée par la nuit, permet de s'orienter et reconnaître les choses, chemins et richesses. Il est également le possible d'une supra-cognition, d'une connaissance des choses abstraites ou cachées (DANDEKAR, 1938 : 66-67 ; MAHONY, 1998 : 36-37). Par exemple, il révèle les « chemins du bien-être » (die « Wege » zur « Wohlfahrt ») (ROESLER, 1997 : 247) ou permet de voir les divinités et les mystères (DANDEKAR, 1938 : 66-67 ; ROESLER, 1997 : 247-258 ;

⁶¹ Des mazdéens à Descartes, des Upaniṣads à la philosophie de la Grèce antique ou encore dans le soufisme, nous retrouvons une confusion volontaire entre vision et connaissance. Dans la philosophie soufie, celle incarnée notamment par Ibn Arabī, « la Lumière est l'agent de la cosmogonie, parce qu'elle est l'agent de la révélation, c'est-à-dire de la connaissance » (CORBIN, 1958 : 142). Dans les *regulae*, la raison cartésienne, à partir de laquelle la connaissance certaine peut s'acquérir, est décrite comme un soleil rayonnant sur tous les objets, toutes les sciences sans discrimination (DESCARTES, 2016 [1701]). En BĀU. 4.3.1 et suiv., la lumière (*jyotis*), tant du soleil (*ādityājyotiḥ*), de la lune (*candramās...jyotiḥ*), du feu (*agnir...jyotiḥ*) que celle émise par la parole (*vāg...jyotiḥ*) ou par l'homme (*pūruṣaḥ svayām jyotiḥ*) – voire par son cœur (*hṛdy antārjyotiḥ pūruṣaḥ*), est une lumière de supra-connaissance. Elle permet à l'homme de connaître et repérer les éléments qui l'entourent. Sous sa clarté, il distingue (*vi-Jñā-*) les choses, et peut ainsi se mouvoir. Alors qu'il devient lumière (*pūruṣaḥ svayāmjyotiḥ bhavati*, BĀU. 4.3.9), il répand (*srjate*) et crée (*kartā*) ce qui n'était advenu jusqu'alors (*nā tātra rāthā nā rāthayogā nā pānthāno bhavanty ātha rāthān rāthayogān pathāḥ srjate...*, BĀU. 4.3.10). Sur les rapports entre lumière et cognition en Grèce antique, cf. BLUMENBERG Hans, « La lumière comme métaphore de la vérité », dans BOUCHER Martine (dir.), *Lumières*, Paris : Vrin, 2003, pp. 201-230, à partir duquel Libera (2016 : 145) rappelle notamment que, dans la Grèce antique, la connaissance et l'accès à la vérité étaient tributaires de la visibilité. Voir également BULTMANN Rudolf, « Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum », *Philologus : Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, no. 97, 1948, pp. 15-16 [1-36].

⁶² Roesler (1997 : 242), suivi de Jurewicz (2010a), note, par ailleurs, qu'au-delà de la possibilité de voir, la lumière est également associée à nombre de bienfaits : expansion territoriale, beauté, chance, vision interne ou encore jour ou vie elle-même. A contrario, les ténèbres sont associées aux antinomies de ces éléments positifs : étroitesse, malheur, cécité, nuit et mort.

MAHONY, 1998 : 36-37). Ainsi, pour les *īśīs* et leurs contemporains, voir consiste à comprendre et intégrer dans leur réalité les éléments que révèle la lumière. Sont ainsi cognoscibles, dans toute leur substance, jusqu'à leur essence et vérité, les éléments qui émergent à l'existence depuis la pénombre et s'offrent désormais au regard (MAHONY, 2008 : 35, 72-74).

Cette prise de connaissance d'un objet rendu visible et manifeste par la lumière à l'œuvre dans la *Rksaṃhitā* est, dans le carcan de la philosophie, une phénoménalisation. Un phénomène lumineux rend manifeste un autre phénomène, le fait apparaître au monde et au regard. Du point de vue de la linguistique cognitive, il s'agit d'un don à la cognition, le phénomène lumineux révèle un objet et permet d'en prendre connaissance – de s'en saisir cognitivement. Quel que soit le cadre interprétatif, la lumière se présente comme manifestation et monstration : elle offre au regard et

assure la visibilité du visible – à savoir qu'une chose se montre à quelque autre chose, qu'on appellera éventuellement « quelqu'un » – quelqu'un qui puisse, justement, percevoir par elle ce qui par elle vient au paraître. La lumière est l'élément de la comparution, le lieu où le perçu et le percevant s'actualisent dans un même acte de perception. La lumière inclut potentiellement la vision, autant que la vision réclame l'actualité de la lumière. C'est cette implication mutuelle, qui est aussi celle du *Scheinen* (briller) et de l'*Erscheinen* (apparaître), qu'exprime la notion de phénomène (*τό φαίνόμενον*), dans son rapport à *φῶς* (« lumière »). (LIBERA, 2016 : 143)

Ce qu'accomplissent les phénomènes lumineux à même le RV. gagne à être saisi sous ces deux angles, celui de la phénoménologie et celui de la linguistique cognitive, car ils permettent d'envisager ce qui s'accomplit par la phénoménalisation dans toute son amplitude. Envisagé du point de vue phénoménologique, du point de vue de la phénoménologie heideggerienne telle qu'à l'œuvre dans *Être et Temps*, la phénoménalisation peut être saisie dans son caractère processuel et ses différentes strates. Du point de vue de la linguistique cognitive appliquée au RV. tel que proposé par Joanna Jurewicz, l'acmé de la phénoménalisation se présente comme prise de connaissance, comme acte cognitif mené à son terme.

En effet, dans *Être et Temps*, le phénomène (*φαίνόμενον*) est ce qui se montre (*φαίνεσθαι*) de soi-même, c'est l'*étant* en tant qu'il se rend manifeste. Et le phénomène contient en son étymologie même ce qui lui permet de se révéler : « *φαίω*, appartient au radical *φα-* comme *φῶς*, la lumière, la transparence de la clarté, c'est-à-dire ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir manifeste, visible de soi-même » (HEIDEGGER, 1986 : 54-55). Le phénomène n'est

pas manifestation et « monstration d'autre chose que lui-même [... mais] s'épuise dans sa propre monstration » (ZARADER, 2012 : 83). Néanmoins, il y a phénomène, monstration, car il y a lumière. Ce qui se montre nécessite un espace d'accueil, un espace où, se montrant, il peut être perçu : une clairière, un lieu *recouvert d'un et découvert par* un phénomène de lumière. Mais le phénomène est de plusieurs visages : il peut également être *apparition* [Erscheinung]. L'*apparition*, c'est le phénomène comme indice, symptôme. C'est le phénomène en tant qu'il indique autre chose, chose à laquelle il n'est pas étranger comme la fièvre du rhume :

Ap-paraître [Erscheinen], c'est *s'annoncer* à travers quelque chose qui se montre [...]. le verbe apparaître [« *erscheinen* »] s'emploie à double sens. Ce dans quoi une chose apparaît [« *erscheint* »] veut dire ce dans quoi une chose s'annonce, et donc ne se montre pas. [...] En définitive, les phénomènes ne sont jamais des apparitions [Erscheinung] mais c'est bien plutôt chaque ap-parition [Erscheinung] qui est tributaire des phénomènes. (HEIDEGGER, 1986 : 55-56)

Un objet peut se faire phénomène – se donner à voir – sous quelque clarté lumineuse, en quelque clairière, comme il peut *apparaître* via un simple indice – comme nous le verrons ci-dessous, ainsi en est-il du *bráhma*n, annoncé en 1.113.19 par son succédané, l'adjectif *brhát*-.

Davantage que la modalité selon laquelle s'accomplit la phénoménalisation, l'approche de linguiste cognitiviste de Joanna Jurewicz permet de rendre compte, d'une part, de la finalité cognitive que traduit la phénoménalisation et, d'autre part, du caractère systématique de l'emploi des phénomènes lumineux pour signifier un processus cognitif. En effet, d'après Jurewicz (2010a : 27-36 ; 2015 : 135-140), il existe dans le R̥gveda un ensemble de modèles culturels employés afin d'exprimer des processus de création et cognition. Autrement dit, ces modèles, qu'elle nomme *defining events*, traduisent des processus créatifs qui sont – en même temps – cognitifs : ils confondent création et révélation, création et prise de connaissance.

Les *defining events* procèdent d'évènements, d'expériences concrètes faites cadre de leur pensée par les poètes ṛgvédiques. Connus et compris de tous, transmis de génération en génération, ces *évènements-expériences*, sans cesse réitérés et réexpérimentés, forment l'*habitus* et le noyau culturel des *ṛṣis* ainsi que de leur audience. Ils sont les axiomes de leur appareil conceptuel, la trame et l'espace mental à partir desquels ils établissent leur langage et rapport au monde (JUREWICZ, 2010a : 27-36 ; 2015 : 135-140). En tant que modèles culturels, ces *defining events* sont des schémas cognitifs partagés de manière intersubjective par les membres d'un même groupe social (D'ANDRADE, 1989 : 809). Ce sont des : « presupposed,

taken-for-granted models of the world that are widely shared [...] by the members of a society and that play an enormous role in their understanding of that world and their behavior in it » (HOLLAND et QUINN, 1987 : 4). À ce titre, ils sont à la fois de nature descriptive et prescriptive. Ils dotent de sens la réalité sociale comme psychologique, mais la façonnent également. Ce sont tant des modèles selon lesquels appréhender, interpréter et comprendre le monde – et tissés à partir de celui-ci – que des modèles selon lesquels interagir *avec* et *en* ce monde (GEERTZ, 2009 : 95 ; JUREWICZ, 2010a : 27).

Si Jurewicz distingue plusieurs *defining events*⁶³, tous procèdent d'un même schéma narratif : un phénomène lumineux et vivifiant⁶⁴ émerge depuis l'obscurité⁶⁵ qui l'obstruait et révèle ce qui était jusqu'alors voilé par la pénombre, l'offre au regard et à la connaissance. En outre, le phénomène peut être tant outil que motif : il peut tant révéler un objet par sa luminosité que se révéler de lui-même⁶⁶ (JUREWICZ, 2010a : 74 ; 2015 : 135). Tout *defining event* est ainsi un modèle culturel qui exprime à la fois un acte de création et de cognition ; et obéissant à un même schéma narratif, la frontière entre ces *événements-expériences* est ténue, de sorte qu'ils peuvent être amenés à se confondre ou être évoqués simultanément (JUREWICZ, 2010a : 37 ; 2015 : 135 ; 2018 : 51). Chaque *defining event* traduit un processus cognitif : la lumière révèle un objet hors de vue du poète, jusqu'alors inconnu et invisible ; une fois détruite l'obscurité, une fois détruit le phénomène obstruant tout visibilité, l'objet dissimulé se voit approprié physiquement et mentalement (JUREWICZ, 2010a : 37-38). Ainsi, tout phénomène de lumière, tout élément à même d'en produire ou de l'évoquer par jeu langagier, traduit un état où la cognition, à l'instar des activités rituelles et humaines telles que la parole, est possible. Tout objet révélé par la lumière est connaissable⁶⁷ (JUREWICZ, 2010a : 74).

⁶³ Jurewicz (2010a : 36 et suiv. ; 2015 : 135 ; 2018 : 51) distingue trois groupes de *defining events* principaux dans le RV. Le premier est d'ordre cosmique, c'est l'apparition de la lumière matinale : l'aurore. Le second est social : il regroupe les événements guerriers, en particulier l'expansion des Āryas, et les événements rituels tels que la production du feu sacrificiel. Le dernier traduit un processus directement cognitif : il comprend l'extraction du suc somique et l'extase révélatrice, cognitive, qui va résulter de sa consommation.

⁶⁴ L'aurore, le feu, le soleil mais aussi tout objet propre à évoquer la luminosité tels que les objets « brillants », « lumineux » ou l'extase somique qui permet aux poètes de faire l'expérience d'un état lumineux, soit de supra-connaissance (JUREWICZ, 2010a ; 2015 : 136).

⁶⁵ L'obscurité est contenue en tout phénomène ou objet propre à la signifier : la nuit, la plante du soma dissimulant son suc, comme tous les phénomènes obstruant, limitant mouvement et activité tels que les ennemis, les contours des montagnes (JUREWICZ, 2010a ; 2015 : 136).

⁶⁶ Typiquement, l'aurore qui révèle les vaches-aurores dans le mythe de Vala.

⁶⁷ Il faut noter par ailleurs que, dans le RV., l'un des objets le plus phénoménalisé par la lumière n'est autre que la parole. Comme au φαίνόμενον, au φαίνεσθαι, se rattache le λόγος (HEIDEGGER, 1986 : 58-61), à la lumière, *jyōtis*, et surtout à ses manifestations (feu, aurore, soleil, jus somique) se rattachent la parole, *vāc*, et certaines de ses déclinaisons (*brāhman*, *arká*, *stōma*, etc.), de même que certains des actes de dire (*ARC-*, *BHĀ-*). Dès le RV., en

III.1.2 1.113.19c : l'aurore engendre le bráhmaṇ

mātā devānām áditer anīkaṃ yajñasya ketúr bṛhatī vi bhāhi |

praśastikṛd bráhmaṇe no vy ūchā no jáne janaya viśvavāre || 1.113.19

Mère des dieux, visage d'Aditi, signe du sacrifice, resplendis, (toi qui es) haute !

(Toi qui es) faiseuse d'éloges, brille (en tous sens) sur nous pour le *bráhmaṇ* ; engendre [le] au sein de notre peuple, ô détentrice de tous les (objets de) désir(s) [/ Ô désirée par tous].

effet, est attestée l'expression récurrente d'une synesthésie, d'un sentiment de synesthésie entre lumière et parole, étymologiquement comme syntaxiquement (TARACENA, 2004 : 461-463). Nombre de termes renvoyant à la parole ou à la lumière se retrouvent employés pour évoquer l'autre et inversement, de sorte que, dans un tourbillon synesthésique, lumière et parole se perdent pour signifier une seule et même chose : voilà que quelque chose se manifeste, voilà un objet à connaître. En effet, « les pouvoirs de la parole consistent en l'imposition-des-noms, le *nāmadhéya*, qui marque l'origine première du discours 10.71, 1. Tout ce qui est « nom » a une substance plus ou moins mystique dans le RV. Mais d'abord le nom est une sorte de matière » (EVP I : 20). Plusieurs racines verbales attestent cette synesthésie. Par exemple, selon Pinault (2014b : 230), *ARC-* (*h.erk^h-*) « briller, rayonner » développe rapidement le sens de « chanter, louer » et atteste un ensemble de substantifs qui connaissent le même développement : *arká-* masc. « rayon, lumière », *arcí-* masc. et *arcíṣ-* nt. « rayon, flamme », v.irl. *erc* « ciel » ; puis *arc-/rc-* « discours versifié », « strophe ». Taracena (2004 : 461) suppose toutefois l'évolution inverse. Au regard des autres développements de l'i.-e. *h.erk^h-*, des tokhariens A *yārk* et B *yarke* « vénération, culte », de l'arménien *erg* « hymne » ou encore de l'hittite *arku-* « chanter, entonner », le sens de « chanter » lui semble s'imposer comme premier. Par ailleurs, une évolution du même ordre se retrouve en *CHAND-* « apparaître visiblement », dont le substantif *chāndas-* passe de « forme visible », « belle mise en forme » à « vers » et, à terme, « discours versifié » (PINAULT, 2014b : 230). Sur ces termes, il me semble que la remarque que faisait Renou sur *arká-* en 1955 s'étend et conserve toute sa pertinence : « il ne faut pas chercher à tout prix, comme jadis Bergaigne, Pischel, Oldenberg, à maintenir une acception unique pour *arká*. Le problème n'est pas d'ordre purement linguistique. L'ambivalence, ici comme si souvent, est au fond même de la pensée, et partant de la sémantique védique » (EVP I : 6). Quant aux expressions déliées, évidentes de la synesthésie, elles sont légion. Comme l'a relevé Taracena (2004 : 462-463), le phénomène est récurrent. Les poètes parlent de « parole de brillance (céleste) » (*dyumātīm vācam*, 10.98.2d et 3a), d'« invocation de brillance (céleste) » (*dyumātīm indrahūtim*, 6.38.1b) ou encore de « brillante louange » (*dyumnī...stōmo*, 8.87.1a). Et *vāc*, divinité amenée à se confondre avec l'aurore, dans une porosité fréquemment observée entre les déesses, laisse entendre sa voix dans le « thunderous roar of the stormclouds » tout comme les dieux peuvent se manifester par la luminosité de leurs corps (ROESLER, 1997 : 247 ; MAHONY, 1998 : 37). Ainsi, comme la parole est réveillée par l'aurore (*vācam...uṣarbūdham*, 9.84.4b), comme de jour en jour elle se voit (re-)nommée (*divé-dive ádhi nāmā dādhanā*, 1.123.4b), à la manifestation lumineuse répond l'expression sonore. En effet, comme l'ont démontré Renou (EVP I : 6-7) et Roesler (1997 : 255 et suiv.) lumière et parole s'entremêlent dans un jeu de réponses : la lumière est illumination de l'esprit, l'inspiration poétique qui permet que se déploie la parole du poète, et celle-ci assertit davantage ce que manifeste la lumière, nomme ce qui est révélé. Toutes deux, phénomènes de monstration, d'indication et révélation, participent d'un même mouvement : reconnaître ce qui habite le monde ; tracer les contours du réel. Les poètes, eux qui abritent dans leur bouche une lumière (*bibhrato jyótir āsā*, 10.67.10d), chantent autant qu'ils brillent vers un objet : ils le manifestent et (re)connaissent – et de leurs bouches jaillissent les mots brillants (*dyumātīm vācam*, 10.98.2cd-3ab). Rappelons par ailleurs que, dans le système de pensée védique, dès le RV., une conception du monde est prégnante : le nom (*nāman*) est la chose (*rūpā*). Les noms étant l'essence des choses, qui connaît le nom connaît l'objet, l'a en sa maîtrise et pouvoir (OLTRAMARE, 1906 : 20 ; SILBURN, 1955 : 21 ; OGUIBÉNINE, 1988 : 158 n. 44). Dès lors, cette synesthésie entre parole et lumière est l'expression d'un processus double de cognition. Sitôt révélées, les choses sont nommées. Au fugace du phénomène répond l'ancrage dans le réel par le nom.

En cette strophe 1.113.19, le poète fait le souhait que l'aurore brille sur le peuple (*no vy ùchā*)⁶⁸ pour le *bráhmaṇ* : qu'elle brille sur le peuple pour révéler le *bráhmaṇ* et l'engendre parmi eux (*no jáne janaya*). Cette strophe d'engendrement du *bráhmaṇ* est organique à un hymne à l'aurore (*Uṣas*) particulièrement homogène où l'aurore apparaît comme ayant toujours existé et toujours existant (1.113.10 et 13) ainsi qu'en contraste avec sa sœur et obscure contrepartie, la nuit :

rúśadvatsā rúśatī śvetiyāgād āraig u kṛṣṇā śadanāni asyāh |

samānābandhū amṛte anūcī dyāvā várṇam carata āmināné || 1.113.2

Avec son veau brillant, (elle-même) de blanc brillant [= l'aurore], est venue. La noire [= la nuit] a abandonné ses sièges pour elle.

D'une même parenté, immortelles, se succédant, les deux, jour (et nuit), (ne) cessent d'effacer la couleur (de l'autre).

III.1.2.1 *Uṣás* : déploiement de la lumière et mise en branle des phénomènes lumineux

L'aurore (*Uṣás*), apparition lumineuse du jour, dont le nom construit sur la racine *VAS-/UṢ-*⁶⁹ dénote l'activité principale, « briller », est la divinité la plus importante de l'hymnaire rgvédique (EWA I : 236 ; TARACENA, 2004 : 457). Elle est la divinité-phénomène qui met en

⁶⁸ La position du pronom personnel *no* (*nas* hors sandhi) est surprenante : **no bráhmaṇe* serait davantage régulier, la seconde place d'un pāda étant généralement réservée aux atones (RENOU, 1936 : 62). Flexion plurielle du pronom personnel *ahám, nas* peut s'analyser comme accusatif, datif ou génitif. Geldner (1951a : 150) et Renou (1942 : 30 ; EVP III : 54) le comprennent comme accusatif et objet de *janaya* dans l'optique de conserver le jeu d'insistance *jáne janaya*. Geldner (1951a : 150) rend ainsi le pāda d : « bring uns unter die Leute, Allbegethe ! » en le comparant à 7.62.5c où l'on retrouve une même structure (*ā no jáne śravayataṁ yuvānā*) qu'il rend ainsi « Machet uns unter dem Volke bekannt, ihre Jugendliche » (GELDNER, 1951b : 238). Renou 1.113.19d traduit comme suit : « engendre-nous dans la race (humaine), ô toi qui possède toutes choses désirables ! » (EVP III : 44), tout en précisant dans son commentaire qu'il faut davantage comprendre « rends-nous prolifiques », soit « provoque la fécondité parmi notre race ! » (EVP III : 54). Witzel et Gotō (2007 : 203) semblent y voir un datif : « Schaffe Zeugung unter unseren Leuten, du alle Güter habende ! ». Tout autre est l'option choisie par Jamison et Brereton (2014 : 265) : « As creator of lauds, dawn forth for our sacred formulation. Beget (it) here among our people, o you who bring all valuables ». Ils comprennent ce second *no* comme un génitif régissant le locatif *jáne*. Partant que l'aurore est ici soulignée dans sa libéralité en tant qu'objet visé par les poètes (*viśvavāre* ; 1.113.18 et 20), tout porte à croire que son engendrement répond à cette visée et que le second *no* est fléchi au génitif comme le proposent J&B. L'aurore est sommée d'engendrer et de briller précisément sur le peuple du poète. La répétition *no vy ùchā no* est donc lieu d'insistance : elle indique et précise le lieu de déploiement des actions aurorales (*no vy ùchā no jáne janaya*).

⁶⁹ À ce titre, elle est l'« éclairceuse », la « lumineuse », la « porteuse de lumière » (PINAULT, 2014b : 18). Sur l'étymologie d'*uṣás-*, voir notamment PIRART Eric, « L'étymologie du nom de l'Aurore et la racine du verbe védique *uchāti* » dans *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*, Leiden : E.J. Brill, 1984, pp.421-432 où Pirart revient sur l'étymologie erronée parfois plaidée, celle de *uchāti* comme dérivé de **ǵlues* « brûler » en lieu et place de **ǵ₂ǵ₁eu* « luire ».

branle l'activité humaine et rituelle ainsi que les premières récitations hymniques. Sur un plan cosmologique, l'aurore annonce la venue des autres phénomènes lumineux. Elle marque la fin de l'obscurité nocturne et ténébreuse et ouvre la voie au soleil depuis l'épaisseur de la nuit ; elle signe la mise en train de la production de feux, domestiques comme sacrificiels (OLDENBERG, 1894 : 237-238 ; KUIPER, 1960 : 225-227 ; OGUIBÉNINE, 1988 : 201 ; OBERLIES, 1998 : 234-236 ; TARACENA, 2004 : 457-467).

Le phénomène auroral, son apparition, est un *defining event* majeur et exprime régulièrement la possibilité pour les poètes de s'engager dans un processus cognitif (JUREWICZ, 2010a : 109 et suiv.). L'aurore permet aux hommes de percevoir, discerner, et donc de connaître ; rendant la cognition possible, elle invite les hommes à s'engager dans ce processus ; rendant le monde visible, elle le rend également lisible : elle y dresse des signes lumineux (*ketú-*) qui balisent le monde et en tracent les contours (JUREWICZ, 2010a : 108-109). L'aurore est l'expression première de la possibilité de ce processus. Alors qu'elle brille (*VAS-*), rien n'échappe à son regard – à sa connaissance :

vísṽāni devī bhúvanābhicákṣyā pratīcī cákṣur urviyā ví bhāti |

vísṽam jīvam carāse bodhāyantī vísvasya vācam avidan manāyóḥ || 1.92.9

La déesse, observant toutes les créations, (pareil à) un œil⁷⁰, face (à ces dernières), brille largement (en tous sens).

⁷⁰L'œil, *cákṣus-*, est ce qui permet aux divinités ainsi qu'à certains *īśis* de percevoir ce qui échappe à la vision humaine : c'est l'instrument d'une vision omnisciente (GONDA, 1969 : 72). D'après Roesler (1997 : 250), en opposition à *ākṣi-*, désignation davantage générique de l'œil, *cákṣus* est la vue, la vision *en tant* que lumière de l'œil. L'hymne 1.164 laisse toutefois à penser que l'œil, *ākṣi*, est aussi émetteur de lumière. Alors qu'y est décrite la nuit, la vérité cachée n'est accessible qu'à celui qui a des yeux (*akṣaṇvāt*, 1.164.16b). En tout état de cause, toute la terminologie attenante à *cákṣus-* et les verbes qui dénotent l'acte de voir (*DṚŚ-*, *CAKṢ-*, etc.) permettent l'expression d'une cognition extraordinaire ; captant, recevant la lumière et ce qu'elle éclaire, il permet d'en prendre connaissance (GONDA, 1969 : 65-69). La racine *CAKṢ-*, par exemple, dénote régulièrement des visions d'une telle pénétrance – il est ainsi dit de Pūṣan (*vísṽam anyó abhicákṣāna eti*, 1.40.5b) ou encore du soleil (*vísṽam éko abhī caṣṭe*, 1.164.4c) que rien n'échappe à leur regard. Gonda (1963 : 30 ; 1969 : 72) insiste toutefois : il s'agit toujours d'un effort motivé des dieux, les choses ne s'offrent pas à leur regard, ils doivent être attentifs et observateurs pour voir. Par ailleurs, l'œil n'est pas simple réception passive de la lumière mais en est aussi émetteur (GONDA, 1969 : 5-6). L'œil d'Agni se confond ainsi avec le beurre clarifié, beurre qui n'est pas lui-même sans éclat : « Je suis Agni, Jātavedas de naissance. Mon œil est le beurre clarifié, l'immortel est ma bouche » (*agnír asmi jánmanā jātávedā ghrítam me cákṣur amṛtam ma āsán*, 3.26.7ab) – il n'y a guère de consensus sur l'étymologie de l'adjectif verbal *ghrítá-* « beurre clarifié », il y a une hésitation entre *GHR-*/*GHR-* « asperger » et une racine *GHR-*² « brûler, briller », dont aucune forme verbale n'est attestée (EWA I : 512-516). Après tout, étant du beurre fondu, il est à la fois ce dont on asperge le feu et ce que l'on fait brûler par ce même feu : il est des plus vraisemblables qu'il soit associé à une forme de brillance. En outre, comme le relève Gonda (1969 : 5 n. 13), le ŚB atteste à foison du caractère lumineux de l'organe oculaire qui illumine ce qu'il observe : « l'œil, assurément,

Éveillant toute vie à l'activité, elle a trouvé la parole de tout être dévoué.

La lumière qu'émet l'aurore est la condition de visibilité des hommes : ceux-ci voient comme se donnent à voir, se manifestent ; elle permet également de percevoir ce qui était jusqu'alors dissimulé ou entouré par les ténèbres. Sous sa luminosité se dévoilent les chemins qui mènent à bon port ; jaillissant des ténèbres de la nuit, libérée de l'emprise du démon-cave Vala, elle révèle ce qui est, l'étant (*sat*) (ROESLER, 1997 : 228 ; HAUDRY, 2009 : 331-332). De surcroît, elle est celle qui réveille (*BUDH-*), si ce n'est éveille à l'attention la parole, *vāc*, outil du sacrifice, outil de cognition, qui existe également avant même que les poètes et officiants du sacrifice n'exercent leur activité : *vācam iṣirām uṣarbúdam* (9.84.4b) (TARACENA, 2004 : 458-465). Et dans sa clarté, son silence, l'aurore permet que la parole achève le processus de cognition (HAUDRY, 2009 : 257) : « Light and speech give form to the formless. The dawning daylight restores the consciousness to the being unconscious during the night, like the poetic inspiration awakes the dreaming mind of the poets » (TARACENA, 2004 : 471).

Au-delà de son caractère éminemment lumineux, Uṣas participe de la cognition et la permet à plusieurs égards qui sont pleinement signifiés à même l'hymne 1.113 : elle est à la fois omnisciente et révélatrice. L'aurore est un phénomène qui ne cesse d'avoir lieu : elle se suit et se précède, ne cesse de se produire et est ainsi connectée tant au passé immémorial qu'au temps à venir (OLDENBERG, 1894 : 238 ; ROESLER, 1997 : 229). Elle est « née encore et encore bien qu'ancienne » (*púnaḥ-punar jāyamānā purāñī*, 1.92.10a) et elle ne cesse de se réitérer : elle connecte ses anciennes actualités à sa présente forme, elle est *yuvatī-* (« jeune »), *punarbhū-* (« revivifiée »), *návyasī-* (« nouvelle ») ou encore *nútna-* (« appartenant à l'instant présent ») tout comme elle ne cesse de recevoir un (nouveau) nom, jour après jour (*divé-dive ádhi nāmā dádhānā*, 1.123.4b) (EVP II : 21 ; TARACENA, 2004 : 466). En 1.113.10, elle apparaît comme conservant le souvenir de tout ce qui a eu lieu : elle se lamente de ses précédentes apparitions tout comme, anticipant, concevant d'abord en pensée, elle va avec joie vers ses prochaines actualités, ses *autres* à advenir : « elle se lamente, poursuivant les premières ; anticipant, elle va avec les autres avec plaisir » (*ánu púrvāḥ kṛpate vāvasānā pradīdhyānā jóṣam anyābhir eti* || 1.113.10cd). Par sa persistance, sa constante réitération et actualisation, l'aurore n'est

brille » (*cákṣur vai dīdāya*, ŚB. 1.4.3.7), « l'œil flamboie » (*cákṣur dīpyate*, ŚB. 6.2.1.5), « l'œil est la lumière » (*cákṣur vai rúc*, ŚB. 6.3.3.11).

qu'érudition⁷¹ : elle connaît les premiers noms, les noms sacrés : « sachant le nom du premier jour » (*jānaty āhnaḥ prathamāsya nāma*, 1.123.9a). En l'hymne 1.113, l'aurore apparaît aussi dans toute sa phénoménalité, sa capacité à manifester et donner à connaître. Elle est révélatrice d'issues (« La brillante est apparue. Elle a ouvert les portes », *āceti citrā ví duro na āvaḥ*, 1.113.4b) mais, aussi, étrangère à l'erreur, observatrice du bon ordre : « L'aurore, brillant (en tous sens), anime (toute) créature (mais) ne réveille aucun mort » (*vyuchāntī jīvām udīrāyanty uṣā mṛtām kām canā bodhāyantī* || 1.113.8cd), « Repoussant l'inimité, gardienne du *ṛtā*⁷², née du *ṛtā*, agréable, provoquant les libéralités » (*yāvayāddveṣā ṛtapā ṛtejāḥ sumnāvārī sūnīṛā īrāyantī* | 1.113.12ab). L'apparition matinale du soleil, l'aurore, traduit donc pleinement en 1.113 le passage d'un état – celui de la nuit – où la cognition, comme tout mouvement, est impossible⁷³ à un état où ces derniers sont rendus possibles.

III.1.2.2 Arrivée de l'aurore, préparation du soma : extase somique

L'apparition de l'aurore annonce également et systématiquement un autre phénomène essentiel à la perception de l'engendrement du *bráhman* et lui-même perçu comme lumineux : la production de suc somique⁷⁴ et l'extase – soit la capacité de supra-cognition – qui en découle

⁷¹ D'après Silburn (1955 : 28), l'aurore est le matériel, l'essence secrète à partir de laquelle Indra engendre passé et avenir, étaye ciel et terre – et donc les distingue – (10.55.1-2) tout comme elle est, par excellence, l'instrument de mesure – la *māyā* – des choses (3.61.7) ; elle est instrument de connaissance.

⁷² Le *ṛtā*- est « that untranslatable term which may be approximately described as the supreme and fundamental order-and-reality conditioning the normal and right, natural and true structure of cosmos, ritual and human conduct » (GONDA, 1977 : 109). Voir en particulier CHATURVEDI Aditi, « Harmonia and *ṛtā* » dans SEAFORD Richard (éd.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016, pp. 40-54.

⁷³ Comme déjà souligné, l'état d'impossibilité de cognition, situation périlleuse et de détresse où toute activité est impossible, est exprimé par la nuit, comme il peut se trouver exprimé par les ténèbres, lorsqu'il est question de la lumière (ROESLER, 1997 : 242 ; JUREWICZ, 2010a : 108). Et seule la lumière, notamment l'aurore, est une digue contre cet état lugubre, cet état d'incognoscibilité : « repoussant l'inimité et les ténèbres, l'aurore, fille du ciel, vint avec sa lumière » (*āpa dvēṣo bādhamānā tāmāṁsy uṣā divó duhitā jyōtiṣāgāt* || 5.80.5cd), « les aurores...repoussèrent les ténèbres de la nuit (*uśāsā* [...] *vī tā bādhanā tāmā ūrmyāyāḥ*, 6.65.2 bd).

⁷⁴ Le soma est une plante dont les officiants rituels védiques tirent, par voie de pressurage, un breuvage psychotrope aux vertus hallucinogènes. Il s'agit également de l'oblation privilégiée des dieux qui garantit leur immortalité et leur permet d'accomplir maints exploits. Sur le soma voir FALK Harry, « Soma I and II », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1989, 52, 1, pp. 77-90 ; OBERLIES Thomas, *Religion des Rgveda : Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Rgveda*, Wien : Institut für Indologie der Universität, 1999 ; NICHOLSON Philip, « The Soma Code, Parts I-III: Luminous Visions in the RIG VEDA; Soma's Birth & Transmutation into Indra; Visions, Myths & Drugs in the RIG VEDA », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2002, 8,) pp. 31-92 ; STUHRMANN Rainer, « Worum handelt es sich beim soma? » *Indo-Iranian Journal*, vol. 28, no. 2, 1985, pp. 85-93 ainsi que « Rgvedische Lichtaufnahmen: Soma botanisch, pharmakologisch, in den Augen der Kavis », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2006, 13, 1, pp. 1-93. Sur les effets hallucinogènes en particulier, voir OBERLIES Thomas, *Die Religion des Rgveda. Erster Teil : Das religiöse System des Rigveda*, Wien : Institut für Indologie der Universität, 1998, pp. 149-150 ; ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, *Language and style of the Vedic Ṛṣis*, Albany : State University of New York, 1995, pp. 350 et suiv. ; STAAL Frits, « How a Psychoactive Substance Becomes a Ritual: The Case of Soma », *Social Research*, 2001, 68, 3, pp. 745-778.

(JUREWICZ 2010a : 174 ; 2018 : 50-51). Dans le RV., la production de soma est décrite comme production d'un élément lumineux : la tige est une cache de laquelle les officiants font jaillir le suc somique à l'aide des pierres à pressurage, elles-mêmes conçues comme des caches (10.94.5) depuis lesquelles va se révéler le suc. Le soma est dit « brillant », « rayonnant », « rouge », voire « d'une couleur mielleuse », et est mélangé à du lait ou du beurre clarifié également signifié dans sa brillance (MAHONY, 1998 : 83 ; JUREWICZ, 2010a : 144-18). Le jus issu du pressurage est une « fontaine dorée [/aurifère] » (*útsa...hiranyáyah*, 9.107.4d), les poètes disent que « pareils aux rayons du soleil qui fait se mouvoir les dormeurs, les (sucs) enivrants se lèvent en même temps depuis le sommeil⁷⁵ » (*súryasyeva raśmáyo drāvayitnávo matsarásah prasúpah sākám īrate* | 9.69.6ab)⁷⁶.

Non seulement la production somique est mise en branle par l'aurore⁷⁷ et est, au même titre qu'elle, production de lumière (JUREWICZ, 2010a : 148) mais, inversement, le soma cause le mouvement des autres phénomènes lumineux dont l'aurore elle-même. Comme l'a relevé Oguibénine (1988 : 28), le soma engendre les aurores (9.10.5), les illumine (9.86.21), les fait briller (9.83.3) tout comme il prolonge l'aurore, le soleil et le jour (9.86.19). Dès lors qu'un officiant jette le soma dans le feu rituel, ce mélange provoque l'érection du soleil levant ; ce mélange devient ce dernier et, une fois au zénith, le soma atteint son état purifié et se déverse sur le monde sous forme de pluie. Le reste de soma est alors propre à la consommation et celui qui en boit atteint un état d'omniscience (MACDONELL, 1897 : 108 ; JUREWICZ, 2010a : 157-161 ; 2018 : 51). La strophe 1.113.9 active la présence du soma sous sa forme solaire et zénithale et, partant, l'état d'inspiration et supra-connaissance qu'il permet : « Aurore, lorsque tu as fait s'embraser le feu, lorsque tu as brillé (en tous sens) concomitamment à l'œil du soleil » (*úšo yád agním samídhe cakártha ví yád ávas cákṣasā súryasya* | 1.113.9ab). Le pāda 9a exprime l'ignition du feu et donc le début de l'activité rituelle. Le pāda b traduit le soleil comme situé au zénith : c'est l'expression de l'apogée du processus de production de breuvage somique, soit de sa consommation et l'euphorie ainsi que l'état de supra-cognition qui en

⁷⁵ Je comprends *prasúpah* (*prasúp-* « endormi, dormant ») à la fois comme acc. pl. et abl. sg., à l'instar de Renou (EVP IX : 78) et J&B (cmtry, IX.68–114 (1-6-24) : 8).

⁷⁶ On retrouve également dans le corpus avestique de manière très explicite l'idée du haoma, équivalent avestique du soma, comme production de lumière : « puisse tu, ô Haoma, voué à l'ordre-harmonieux en brûlant-difficilement, me donner le meilleur état-d'existence (qui est) lumière (de) tous les biens-êtres pour ceux voués à l'ordre-harmonieux » (*pairi mē tūmciṭ daiiā haoma ašauua dūraoša vahištəm ahūm ašaonəm raocanḥəm vīspō xvāḡrəm*, Y11.10c).

⁷⁷ À ce titre, ne devrait-on pas voir les aurores dans les « jeunes filles » auxquelles sont comparés les doigts qui préparent le soma ou le feu sacrificiel (OBERLIES, 1999 : 71) ?

découle et permet de prendre connaissance d’objets jusqu’alors dissimulés, échappant à tout entendement (MAHONY, 1998 : 88 ; JUREWICZ, 2010a : 175 et suiv.) – en outre, sa qualification comme œil traduit derechef l’engagement dans un processus cognitif. Les poètes sommant l’aurore d’engendrer le *bráhman* sont donc dans un état d’extase somique et de capacité cognitive extraordinaire.

III.1.2.3 Processus triptyque d’engendrement : des figures aux actions de l’aurore

En 1.113.19, un triptyque entre les épithètes, qualifications et actions de l’aurore apparaît et celui-ci dessine l’engendrement du *bráhman* comme processuel. Premièrement, Uṣas est qualifiée de *mātā devānām áditer ánīkaṃ yajñāsya ketúr* et, au moment d’accomplir sa première action, *ví bhāhi*, elle est aussi dite *brhatī*. En second lieu, elle est dite *praśastikṛd* lors de sa deuxième action qui consiste à briller (*vy úchā*) au profit du *bráhman* ; enfin, elle est *viśvavāre* lorsque vient le moment d’engendrer (*janaya*) ce *bráhman*.

III.1.2.3.1 1.113.19ab : action générique, brillance générale : déclencher l’activité poético-rituelle, signifier l’absence

Dans les deux premiers pādās, 1.113.19ab, « Mère des dieux, visage d’Aditi, signe du sacrifice, resplendis, (toi qui es) haute ! » (*mātā devānām áditer ánīkaṃ yajñāsya ketúr brhatī ví bhāhi*), l’aurore apparaît comme d’une figure double et néanmoins générique, comme d’un trouble jeté sur tout ce qui la spécifique – son ipséité, soit son « aurorité ».

D’après Renou (EVP III : 53), le syntagme *mātā devānām* est à connecter à 4.2.15 où les enfants de l’aurore sont identifiés comme les sept poètes inspirés, les Aṅgirasas :

a ádhā mātúr uśasaḥ saptá víprā jáyemahi prathamā vedhāso nṛṇ |

divás putrá áṅgirasas bhavema ádriṃ rujema dhanīnam śucántaḥ || 4.2.15

Alors puissions-nous (comme) les sept poètes inspirés [/ tremblants] naître de la mère aurore, (comme) les primordiaux experts-rituels parmi les hommes ;

puissions-nous devenir les fils du ciel, les Aṅgirasas ; puissions-nous, brillant, briser la roche (obstruant) les richesses !

Dite *mātā devānām*, l’aurore est donc présentée dans une connexion avec la création poétique, acte favori des Aṅgirasas et elle introduit par là le motif de l’hymne. C’est une autre figure que lui prête le syntagme *áditer ánīkaṃ* : celui-ci la traduit comme manifestation d’une autre déesse, Aditi. D’après Brereton, Aditi est l’« innocence », l’« irréprochabilité », tel que l’ont défendu

Bergaigne (1963c : 88 et suiv. ; 1884 : 34 et suiv.) et Oldenberg (1923 : 202 et suiv.) et nullement l'« illimité », comme l'ont notamment avancés Roth (« die Ewigkeit , oder das Ewige », 1852 : 68) et Hillebrandt (« das Tageslicht in seiner Unvegänglichkeit », 1927-1929 : 96). Aditi est la déesse personnifiant l'absence d'offenses, de fautes et de leurs conséquences (BRERETON, 1891 : 196-250) ; mais elle est aussi assimilée à la terre (OBERLIES, 1998 : 231-232). Dès lors que l'on considère cette nature double de la déesse, à la fois terre et innocence, que le sens d'« illimité » ait pu être plaidé s'éclairer. Bergaigne a observé qu'Aditi, la « liberté », l'« absence de lien » – soit l'« innocence » une fois posé que ces liens sont ceux du péchés et de l'angoisse comme l'a montré Brereton – est

la forme du bien exactement opposée à une forme du mal désignée dans les hymnes, soit par le terme même de « lien », *pāṇa*, etc., soit par des mots tels que *amhas* « angoisse » ; c'est l'équivalent du « libre espace », *vāriṅas*, *urú*, *u loká*. Et qu'est-ce que l'« angoisse » ou les « liens » ? Dans l'ordre naturaliste, c'est, comme le mal en général, la nuit ou la sécheresse. Dans l'ordre moral, c'est le péché. L'« absence de liens » pourra donc être tour à tour le jour, la fertilité due aux eaux du ciel, l'espace même où s'épanchent la lumière et les eaux, et enfin l'innocence. (BERGAIGNE, 1884 : 36)

Aditi est donc caractérisée par sa largesse. Elle est *urú*- « weit, umfänglich, breit, geräumig », *vāriṅas*- « n. freier, hindernisloser Raum, Freiraum », *u loká* « freier Raum, lichter Raum, Lichtung, Aufhellung, Weltraum, Welt » (EWA I : 227, 481 ; II : 514) ; et, d'après Gonda (1957 : 76-79), elle est aussi « faite de lumière » (*jyótiṣmatīm*, 1.136.3a), tout comme elle est le « support des créatures » (*dhārayátksitīm*, 1.136.3a). Son don est « sans faute, sans entraves, pourvu de lumière solaire, dénué d'agression, muni d'hommages » (*anehó dātrám áditer anarvám huvé súvarvad avadhám námasvat* | 1.185.3ab). Aditi, « though devoid of definite physical features, is the greath mother : identified with the earth or even with the universe, she may be said to represent also width, broadness, deliverance and freedom [...]. She delivers from *amhas*-, guilt-, in short to all lack of freedom and hindrance to earthly life » (GONDA, 1957a : 76). À l'innocence et largeur d'Aditi répond l'étroitesse du péché. Ce dernier, comme toute forme de détresse ou péril (*amhas*-, *amhu*-, etc.), est caractérisé par un sentiment d'étroitesse, d'absence de liberté et de noirceur, soit d'incapacité de cognition⁷⁸ (GONDA, 1957b : 34 ; 1966 :

⁷⁸ Kuiper connecte d'ailleurs *amhas* au *vṛtrahátya* d'Indra, l'abattement du démon-obstacle, en tant que « its religious importance was individually experienced as a break-through of *amhas*, a widening of consciousness »

18 ; JUREWICZ, 2010a : 413 ; 2010b : 24) Par exemple, *ámhas-* et *āgas-* sont opposés à ces mêmes caractéristiques d'Aditi, tant sa largeur que sa luminosité. Le premier, *ámhas-*, « Angst, Bedrängnis » (EWA I : 37), est opposé au lever du soleil (*adyá devā úditā sūriyasya nír ámhasaḥ pipṛtá nír avadyát* | 1.115.6ab) ; le second, *āgas-*, « Angstoß, Fehler, Vergehen, Sünde » (EWA I : 159), à la « large lumière sans frayeur » ([...] *āgaḥ urú...ābhayaṁ jyótir...*, 2.27.14bc) (JUREWICZ, 2010a : 409-413). L'étroitesse d'*ámhas* et des expressions affines, autres dénominations de périls, est régulièrement anéantie par le sentiment de largeur (*urú-*), la conquête du *loká*, espace de sûreté et liberté (GONDA, 1957b : 34-37 ; 1966 : 17-18). Aditi est donc une terre lumineuse et virgine : c'est un espace sans enténébrant périls, non-dessiné par le péché et autres errements, un lieu où peut être déployé l'ordre, le *ṛtá*, dont le *bráhman* est l'excellente manifestation. En tant que visage d'Aditi, l'aurore se révèle ainsi comme manifestation d'un espace étranger au péché, sans ses restrictions⁷⁹, un espace caractérisé par une bonne observance du *ṛtá*. Mais, en outre, *mātá devānām* se voit resignifié en la présence d'Aditi. Cette dernière, en effet, est la mère primordiale, celle des *Ādityas* (OBERLIES, 1998 : 231-232) – toutefois n'est-ce que de manière accidentelle, par un réinvestissement poétique du sens d'*ādityá-* qu'elle occupe une telle place (BRERETON, 1891 : 196-250). L'aurore est donc mère des *Anḡirasas* comme des observateurs du *vratá*, les *Ādityas*, divinités-structures du sacrifice telles que le dieu-contrat Mitra. L'aurore est génitrice divine des éléments essentiels du sacrifice et manifestation de l'innocence, soit de ce que ces mêmes éléments vont participer de préserver.

Quant au dernier syntagme, *yajñásya ketúr*, il est affecté à l'aurore (1.71.2), à Agni (1.96.6) (JUREWICZ, 2010a : 126), voire à soma (9.86.7a) ou au poteau sacrificiel (3.8.8cd). Selon Jurewicz (2010a : 136), *ketú-* est un marqueur de l'état de cognoscibilité du monde. C'est un repère qui nécessite une attention motivée et exprime l'aube du processus de cognition : « to create signs is to make distinctions in the homogenous darkness of the night and to make the world cognisable. That the sign is shining clearly implies a close connection between visible, distinct and cognisable » (JUREWICZ, 2010a : 109). Le syntagme inscrit donc la brillance aurorale dans le contexte rituel tout comme il active elliptiquement la présence du feu sacrificiel

(KUIPER, 1979 : 44). Voir aussi GONDA Jan « The vedic concept of *ámhas* » Indo-Iranian Journal, 1, 1, 1957, pp. 51-52 en particulier sur ce point.

⁷⁹ Bergaigne (1963c : 97-98) va jusqu'à remarquer qu'« Au vers V, 62, 8, Aditi et Diti, aperçues par Mitra et Varuna, désignent probablement, l'une l'espace illimité, le séjour du mystère l'autre espace renfermé dans les limites visibles du monde, c'est-à-dire entre le disque de la terre et la voûte du ciel ».

et de la préparation voire la consommation du soma : sous l'aurore comme « signe du sacrifice », l'extase somique, la supra-cognition qui en découle, est œuvre en cours.

La dernière qualification de l'aurore, *br̥hatī́*, rassemble l'ensemble des épithètes par évocation de ce qui constitue l'acmé de ce que chacune évoque : le *bráhman*. En effet, ce dernier est tant l'ultime création poétique que l'expression verbale privilégiée du *ṛtá* et un motif sacrificiel majeur. Nonobstant, l'adjectif *br̥hát-* traduit ici avant tout la position proéminente de l'aurore. Pour rappel, il s'agit d'un terme des plus génériques : l'épithète est notamment attribuée au ciel (*dyáuv-*), au pouvoir, à la domination (*kṣatrá-*), au *bráhman-*, à la splendeur (*dyumná-*), au *ṛtá-*, à la roche (*ádri-*) (GONDA, 1959 : 144-150), soit à des termes qui dénotent directement, ou par l'intermédiaire de leur étymologie, l'idée d'espace et d'extension. Brillant haut (*br̥hatī́*), Uṣas déploie sa luminosité en tous lieux. Mais l'engendrement du *bráhman* en 1.113.19d autorise à comprendre *br̥hatī́* comme un succédané, une évocation détournée de ce dernier comme l'a proposé Renou (EVP III : 14, 53). Les différents syntagmes de 1.113.19ab traduisent ce qu'ils évoquent, la production poétique, l'innocence et le sacrifice, comme d'un mode d'existence abstrait, *en puissance*. Tous trois sont des choses qui vont avoir lieu par l'intermédiaire de l'aurore, provoquées par elles, mais ne sont pas effectifs par sa simple apparition ; elle en contient le germe mais il s'agit encore de les faire exister. À cet égard, il me semble que la qualification de *br̥hatī́* est indice de ce que l'aurore va engendrer : le *bráhman*. Sous cette figure haute (*br̥hatī́*), l'aurore se fait *apparition*, indice d'un invisible qu'elle va seulement et d'elle-même phénoménaliser.

Dans cette première étape du processus d'engendrement, Uṣas est sommée par un impératif présent, *ví bhāhi*, d'effectuer un acte de brillance marqué d'un aspect duratif⁸⁰ dont elle est l'agente privilégiée⁸¹ (ROESLER, 1997 : 79, 84). Cette action est néanmoins d'un grand contraste avec sa seconde action du même ordre, *vy ùchā́* (19c) où elle accomplit la brillance contenue en son nom. Selon Rix, Kümmel (LIV : 68-69), Mayrhofer (EWA II : 259-260) et Pokorny (1959 : 104-105), *BHĀ-*, racine sur laquelle est formé cet impératif, est issu de la racine i.-e. **b^heh₂*. « briller » sur laquelle sont également construits g. φαίνω et a.r. *fra-uuāiti*. Tous trois postulent une seconde racine **b^heh₂*. de sens « parler, dire » dont ils font notamment dériver le

⁸⁰ Roesler (1997 : 84) note sur la racine de cette action : « In bezug auf Uṣas wird der durative Charakter des Verbs darin deutlich, daß das Part. Präs. geradezu als Epitheton verwendet wird, das häufig eine generelle, andauernde Eigenschaft der Uṣas bezeichnet ».

⁸¹ *ví-BHĀ-* est aussi régulièrement connecté à l'aurore sous forme substantive, l'épithète *vibhātī́* lui étant couramment associée (MASSETTI, 2020 : 100).

g. φημί et le lat. *fērō*. Dans son étude des hymnes à l'aurore, Taracena (2004 : 464) propose au contraire de considérer **b^heh₂* comme exprimant une synesthésie et donc de restituer une seule et même racine **b^heh₂* de sens « briller » et « dire ». Sujette de cette racine préverbée (*vi-BHĀ-*), l'aurore rayonne de manière continue et sans discrimination :

Charakteristisch für das Strahlen der Uṣas ist die Verbindung von BHĀ mit *vi*, die das Ausstrahlen in alle Richtungen beschreibt, das den Himmel, die Erde, und den ganzen Lichtraum (*rocaná-*) erhellt. (ROESLER, 1997 : 80)

BHĀ bezeichnet innerhalb des RV ein helles, weites Erstrahlen in "kosmischen Dimensionen", besonders häufig das morgendliche Erstrahlen. Es hat für den Menschen positiven, glückverheißenden Charakter. In der Regel steht es mit *vi* und bezeichnet das Erstrahlen der Uṣas ; es kann jedoch auch das Scheinen anderer kosmischer Größen bezeichnen, so v.a. des morgendlichen Feuers, das bis zum Himmel strahlt.

Es fällt auf, daß BHĀ formal wie auch inhaltlich stark eingegrenzt ist. Es kann als duratives Gegenstück zum ingressiven VAS (Erstrahlen bzw. Aufleuchten der Uṣas) betrachtet werden [...]. (ROESLER, 1997 : 83)

Par ailleurs, cette brillance est d'une connexion détournée et pourtant privilégiée avec le *bráhman*. Lorsqu'Uṣas brille ainsi (*vi-BHĀ-*), elle est révélatrice de voies et issues, dont le *gātúm* (ROESLER, 1997 : 89-90), cette issue que Renou (1949 : 13-14) comprend comme la solution du *bráhman*, de la devinette rituelle. Elle manifeste notamment trois différents types d'issues par cette brillance (*vi-BHĀ-*) : *vayúna-*, *gātú-* et *pánthā-*. Les deux premiers apparaissent en 4.51.1 avec cette même racine :

*idám u tyát purutámam purástāj jyótis támaso **vayúnāvad** asthāt |*

*nūnáṃ divó duhitáro vibhāṭīr **gātúm** kṛṇavann uṣáso jánāya || 4.51.1*

Ici, cette lumière, plus nombreuse (que toute chose), s'est élevée depuis les ténèbres en Orient, **munie de ses voies (rituelles)**.

Maintenant, les filles du ciel, les aurores, créent une **issue** pour les hommes en brillant.

En cette strophe, l'aurore est lumière (*jyótis*) avant de jaillir des ténèbres (*támaso*) munie des voies (*vayúnāvad*). La strophe 6.21.3 est sans appel à ce propos : aucune voie ne repose dans les ténèbres (*támo 'vayunám*, 6.21.3a) ; c'est donc la sortie de l'aurore depuis ces ténèbres,

lumière aussi à même de cacher ou envelopper cette obscurité⁸², qui révèle ces voies (ROESLER, 1997 : 86). En tant que voies, les *vayúnā* comprennent forcément une destination : ce sont des « voie[s] sacrificielle[s] formée[s] de l'ensemble des moyens rituels ordonnés à une fin » (Silburn, 1955 : 29) ; et sous la lumière aurorale, ce sont « les cheminements ou tissages temporels en même temps que les opérations rituelles » (SILBURN, 1955 : 29, n.1). Et alors qu'elle sort des ténèbres munie de plusieurs voies rituelles (*vayúnāvad*), cette lumière s'accomplit dans sa multitude sororale et ne manifeste qu'une seule et unique issue (*gātūm*) pour les hommes, cette « voie tracée dans l'espace indifférencié, pour marquer l'issue hors des ténèbres » (EVP III : 72).

Quant à la strophe où la brillance de l'aurore révèle des chemins (*pánthā-*), il s'agit de 5.80.3 :

eṣā góbhīr aruṇébhīr yujānāsredhantī rayīm aprāyu cakre |

pathó rādantī suvitāya devī puruṣtutā viśvāvārā ví bhāti || 5.80.3

Elle, s'attelant à ses vaches roses⁸³, sans faillir, a produit inlassablement [/ sans discontinuité] de la richesse.

Ouvrant les **chemins pour un accès facilité**, la déesse, louée par beaucoup, détentrice de tous les (objets de) désir(s) [/ désirée par tous] brille (en tous sens).

Ce dernier accès, *pathó*, « Weg, Pfad, Bahn » (EWA II : 81-82) est ici membre d'une expression bien attestée *pathó RAD-* (EVP III : 82). Le terme désigne le chemin qu'ouvre l'aurore vers sa propre production, la richesse (*rayīm cakre*). Le terme *rayí-*, à l'instar de toute dénomination de trésors et autres biens précieux, est propice à évoquer métonymiquement le soleil (JUREWICZ, 2010a : 94) : ce dernier est un « divin collier doré » (*divó rukmá*, 7.63.4a), une « pierre précieuse » (*pṛśnir ásmā*, 5.47.3), mais est aussi le trésor que cache le ciel (*divó níhitaṃ gúhā nidhīm*, 1.130.3). Il désigne aussi la luminosité produite par l'aurore ou, plutôt, l'état de clarté qui résulte de l'action aurorale (*ví bhāti*). C'est en effet une évocation métonymique, elliptique de la lumière – et de la possibilité de cognition qui lui est attenante – alors révélée par l'aurore⁸⁴

⁸² Thieme (1948 : 17) et Renou (EVP III : 75) proposent de rendre *vayúna* par « enveloppement » eu égard à la strophe 1.92.2 où les aurores cachent les ténèbres.

⁸³ Sur *aruṇá-*, voir notamment SWENNEN Philippe, « Indo-iranien *aruṇá- », *Journal Asiatique*, 291, 2003, pp. 69-96.

⁸⁴ D'après Jurewicz (2010a : 414 ; 2021b : 154), le terme *rayí-*, comme toute évocation de richesse, active diverses métaphores qui traduisent une quête de cognition. Ainsi, le fait que l'aurore produise la richesse (*rayīm...cakre*), puis en ouvre un chemin (*pathó rādantī*) afin d'en faciliter l'accès (*suvitāya*), active chez les auditeurs de l'hymne l'idée d'un objet à connaître grâce à un accès, une voie intellectuelle et cognitive.

(ROESLER, 1997 : 266 ; JUREWICZ, 2010a : 91 ; 2021b : 154). Cette capacité révélatrice, à l’instar du syntagme *mātā devānām*, connecte également l’aurore à l’activité poétique : « la plus Aṅgiras (des Aṅgiras) [= l’aurore] a éveillé les chemins » (*āṅgirastamā pathyā ajīgaḥ*, 7.75.1d).

Dans ces deux premiers pādās (1.113.19ab), l’aurore apparaît donc comme un phénomène dont l’apparition convoque un contexte de création poétique (*mātā devānām*) et d’innocence (*āditer ānīkaṃ*), ainsi que l’outil qui permet de conserver cette dernière, le sacrifice (*āditer ānīkaṃ* resignifié à partir de *mātā devānām* ainsi que *yajñāsya ketūr*). De sa caractérisation comme « signe du sacrifice », les présences d’Agni et de l’extase somique sont activées : le poète est en pleine activité rituelle, propre à consommer le soma et ainsi atteindre un état d’extase et supra-cognition tel qu’amorcé en 1.113.9ab. En sa qualité de *brhatī*, l’aurore se fait *apparition* du *brāhman* : elle est indice de sa venue. Comme dans cette brillance révélatrice d’issues, elle annonce qu’au bout du chemin pointe quelque chose ; par cette brillance, elle est monstration d’autre chose qu’elle-même. Elle signale que quelque chose échappe encore à sa luminosité, elle dégage les voies de la connaissance, le cheminement intellectuel vers un objet. Rappelons à ce propos la remarque de Renou sur les chemins et diverses dénominations de la parole : « à travers le séjour caché ou la piste occulte, c’est bien le “mot” ou le “nom” que cherchaient les vieux poètes : les désignations les plus simples se sont accréditées par le détour de spéculations plus ou moins complexes » (RENOU, 1958 : 22). Il s’agit là d’un premier entendement possible : toute voie, tout accès contraint la recherche du « mot », du « nom », à la sinuosité, aux détours et impasses ; mais elle est une étape vers ce secret : chemin, elle révèle une destination. C’est la voie d’accès au mystère qu’est le *brāhman* que manifeste l’aurore dans sa brillance de type *vī-BHĀ*-.

III.1.2.3.2 1.113.19c : l’aurore s’accomplit, brille comme elle-même

Le troisième pāda, 1.113.19c, « (Toi qui es) faiseuse d’éloges, brille (en tous sens) sur nous, pour le *brāhman* » (*praśastikṛd brāhmaṇe no vy ūchā*) voit l’aurore se réaliser pleinement. Cette seconde épithète de l’aurore est un hapax sous forme de composé (GRASSMANN, 1964 : 882) mais est attestée en deux occurrences (2.41.16d, 5.57.7c) comme syntagme verbal – **praśasti-KṚ*-. Le substantif *praśasti*- désigne un panégyrique essentiellement adressé aux dieux. Mais les quelques occurrences où pareil éloge est adressé à des patrons du sacrifice (1.122.11) ou à des dieux en tant que figures royales (7.6.1, 5.39.4, 6.68.2) informent qu’il s’agit d’un genre d’éloge au départ réservé aux rois en tant qu’ils sont de mortelles évocations des dieux – de plus, cette production est l’apanage des *kavī* (JAMISON, 2007 : 147).

En la première occurrence du syntagme, en 5.57.7c, les poètes demandent ainsi : « faites (bon)⁸⁵ notre panégyrique (*prásastim*), Maruts » (*prásastim naḥ kṛṇuta rudriyāso*, 5.57.7c). Jamison remarque sur ce vers que « it is never the gods' job to produce praise for humans. In order to make sense of the phrase, I have pushed the sense of \sqrt{kr} from 'make' to 'make good' -- that is, act such that the praise we are giving you is true » (cmtry, V (1-6-24) : 117). Il apparaît donc qu'en 5.57.7c le syntagme **prásasti*- *KṚ*- traduit un rapport périphérique au *prásasti* : il s'agit pour les Maruts d'agir sur une production déjà menée à son terme et de la rendre adéquate.

La situation est autre en 2.41.16cd : « nous sommes comme dénués de louange : fais un panégyrique pour nous, mère [= Sarasvatī] » (*aprasastā iva smasi prásastim amba nas kṛdhi*, 2.41.16cd). Les « dénués de louange » (*aprasastā*) dont il est question se trouvent identifiés en deux autres occurrences du terme comme non-observants du *ṛtá*. Il s'agit des ennemis des Āryas qu'Indra mène à ce dénuement de panégyrique (*viśo dāsīr akṛṇor aprasastāḥ*, 4.28.4b) ou du fautif qui échappe à la protection de Mitra et Varuṇa et que punit Aryaman (*pānti mitrāvāruṇāv avadyāc cāyata īm aryamó aprasastān*, 1.167.8ab). Sous ce rapport, il me semble que ce qu'exprime *prásastim amba nas kṛdhi* n'est pas tant la réalisation d'un *prásasti* par Sarasvatī pour célébrer les poètes, mais qu'elle leur offre la possibilité d'en faire l'objet, notamment en réponse aux *bráhma* qu'ils lui offrent en 2.41.18a (*imá bráhma sarasvati*). Notons, par ailleurs, qu'un parallèle, et pourtant lieu d'une ambivalence, apparaît entre cette action de la déesse-rivière, Sarasvatī, et la qualification de l'aurore comme *prásastikṛt*- en 1.113.19c. Toutes deux, qui en leur qualité de déesses sont amenées à se confondre, sont ramenées à une position maternelle avant d'être prises dans le syntagme, nominal ou verbal, **prásasti*-*KṚ*-, l'une comme mère des poètes (Sarasvatī : *āmbitame, amba*, 2.41.16ac) l'autre comme mère des dieux (Uṣas : *mātá devānām*, 1.113.19a). La première est invitée à rendre digne du *prásasti* ses enfants – les poètes – et reçoit des *bráhma* ; la seconde est située comme *prásastikṛt*- « faiseuse d'éloges » et engendre un *bráhman* pour le peuple. Prenant compte de ces éléments et du caractère de consécration royale relevé par Jamison, il me semble que les actions se déroulent ainsi sur deux plans distincts : l'action de Sarasvatī en tant que mère des poètes ne s'effectue que sur le plan rituel et poétique au profit de poètes déjà accomplis – puisque produisant des *bráhma* – et *prásastim amba nas kṛdhi* traduit la volonté d'en être récompensé par un nouveau statut propre à faire l'objet d'un panégyrique. L'action de l'aurore, mère des dieux, se produit

⁸⁵ Je supplée « faire bon » – soit « rendre adéquat » – en lieu et place de « faire » pour *kṛṇuta* à la suite de Jamison (cmtry, V (1-6-24) : 117).

de la sphère divine vers la sphère poético-rituelle (*brhatī* situe la première action de l'aurore dans le ciel diurne alors que la locution *jāne janaya* la localise dans le monde terrestre, humain) et s'inscrit dans le narratif expliquant le possible du *brāhman*. Sa qualification comme *praśastikṛt-* annonce ainsi qu'elle va rendre leur prière digne de renommée puisqu'elle les récompense du *brāhman* propre à les consacrer poètes⁸⁶. Qui plus est, Renou, qui, en 1.113.19c, traduit *praśastikṛd* par « faisant renommée à notre prière » (EVP III : 44) avance que la racine du premier membre du composé, *prá-ŚAMS-*, se précise comme « déclarer qualificativement » eu égard à 7.100.5 (EVP III : 54), occurrence qui lie *prá-ŚAMS-* à une activité révélatrice d'un mystère : « Aujourd'hui, ce nom qui est tien (en tant qu') étranger, je le proclame, ô Śipiviṣṭa, (moi) qui connais les voies (rituelles) » (*prá tát te adyá śipiviṣṭa nāmāryāḥ śamsāmi vayúnāni vidván | 7.100.5ab*)⁸⁷.

Le syntagme **praśasti-KṚ-* connaît ainsi essentiellement pour emploi la célébration des actes conformes au rite et, partant, au *ṛtá* qu'il permet de manifester ainsi que celle des dieux de connexion privilégiée avec le rite. Dès lors, *praśasti-* et *prá-ŚAMS-* se révèlent comme des moyens de célébrer ce qui est conforme au *ṛtá* et aux divinités ou aux humains qui en leur statut royal évoquent les dieux. Les sens exacts de *praśastikṛt-* et du syntagme **praśasti-KṚ-* restent toutefois ambigus. Un fait cependant est assuré : adjoint à la clarté aurorale, phénomène optique, le composé *praśastikṛt-* investit l'aurore d'une dimension orale, phonique – autrement dit, d'une capacité phénoménale synesthésique. Dite *praśastikṛt-*, Uṣas est prête à consacrer les poètes comme tels, à les rendre digne d'éloge – l'aurore *praśastikṛt*, c'est le phénomène lumineux engagé dans une capacité manifestatrice tant optique que verbale.

⁸⁶ Sur le *brāhman* divin comme finalité et acmé de la création et apprentissage poétique, cf. V.1.1.

⁸⁷ Cependant, les autres occurrences de *prá-ŚAMS-* n'ont guère à voir avec une activité révélatrice. Lorsque les poètes sont agents du verbe, il s'agit de déclarations, de louanges à l'égard des dieux, alors objets du verbe (Agni : 1.36.9d, 1.60.1c, 1.66.4a, 2.2.11a, 2.8.3b, 3.3.8d, 4.2.8a, 5.17.4d, 6.48.1d, 7.1.1b, 8.11.2a, 8.19.8a, 8.74.2c ; Agni et Indra : 1.21.2a ; les Aśvins : 5.77.1d ; les Maruts : 1.37.5a ; Aranyānī : 1.146.6d ; Indra : 10.84.19a ; Pūṣan : 1.138.1a ; Soma : 10.160.3d ; Mitra et Varuṇa : 5.68.2c, 8.27.15a ; les deux chevaux bruns (*babhrū*) d'Indra : 4.32.22ab), ou des dons divins (le don (*deṣṇé*) d'Indra : 4.20.10c ; la lignée (*svapatyām*, 7.1.5b) ou la richesse (*rayīm*, 10.91.15d) que le poète souhaite offertes par Agni). En d'autres occurrences, la pensée-poétique (*dhíyam*) de l'auteur de l'hymne est « déclarée », voire « célébrée » (*prá-ŚAMS-* : 7.1.10c), le poète souhaite que le soient ses *brāhmāṇi* parmi les patrons du sacrifice (7.84.3b), ou il mentionne la générosité (*rādhah*) propre à être « célébrée » dont les dieux doivent faire preuve envers l'auteur de l'hymne, Ekadyū (8.80.10c). Enfin, est « déclaré » celui qui a bien servi les Ādityas qui régissent selon le *ṛtá* et s'en est trouvé prospère (2.27.12d). Lorsqu'il revient aux dieux de déclarer, il est question de célébrer celui qui observe bien le rite (8.19.9b), le poète de l'hymne (Agastya, 1.180.8c), celui qui a tendu une offrande somique à Vāyu (7.90.2c). Et en une occurrence, Agni déclare une parole solennelle (4.16.2c) tout comme un poète en 4.6.11b.

L'action qu'accomplit Uṣas en cet état de manifestation synesthésique est exprimée par un impératif présent *vy ùcha* (*vi ucha* hors sandhi) formé sur *VAS-* « briller » qui indique le plein accomplissement de son action aurorale. Comme déjà indiqué, de même étymologie que la dénomination de l'aurore (Uṣas), la racine *VAS-* n'est employée que pour désigner l'apparition matinale de la lumière (« morgendliche Hellwerden ») que ce soit sous l'impulsion de l'aurore ou simplement le jour voire l'éclaircissement de la nuit. Par cet acte de brillance, l'aurore accomplit donc ce qui est contenu jusqu'en son nom, elle se réalise : elle brille et, par là, se manifeste autant qu'elle manifeste ce qui était jusqu'alors dissimulé par l'obscurité (ROESLER, 1997 : 92-228). En contraste de l'aspect duratif de *vi-BHĀ-*, *VAS-* est d'un aspect inchoatif (ROESLER, 1997 : 97) : alors que déjà elle brille, l'aurore entreprend de briller.

En cet hymne 1.113, l'action de brillance de l'aurore est imbriquée dans un jeu amphibologique à l'œuvre tout du long qui la révèle comme manifestation de ce qui se dérobaît jusqu'alors à l'intelligence, comme révélatrice non plus des issues, déjà tracées, mais des mystères qui pointent à leurs termes. En effet, les racines *vi-VR-* « ouvrir, « dé-couvrir », *apa-VR-* « ouvrir », « dé-couvrir » et *vi-VAS-* « briller » sont ici le lieu d'une amphibologie⁸⁸ (PINAULT, 2014a : 16-18), de sorte que l'emploi de *vy ùcha* s'inscrit dans le mouvement conceptuel et sémantique de *vi-VR-* : brillant, elle dévoile ; dévoilant, elle brille.

Le poète exprime la brillance aurorale par un jeu d'alternances entre *vi-VR-*, *apa-VR-* et *vi-VAS-* : « elle a ouvert les portes » (*āceti citrā vi dūro na āvaḥ*, 1.113.4b) ; « brillant (en tous sens), la jeune fille au clair vêtement » (*vyuchāntī yuvatīḥ śukrāvāsāḥ*, 1.113.7b) ; « Aurore bien répartie, brille (en tous sens) en ce jour » (*uṣo adyéhā subhage vy ùcha*, 1.113.7d) ; « l'aurore, brillant, anime (toute) créature » (*vyuchāntī jīvām udīrāyanti*, 1.113.8c) ; « celles qui ont brillé et celles qui brilleront désormais » (*yā vyūśūr yās ca nūnām vyuchān*, 1.113.10b) ; « ils s'en sont allés ces mortels qui virent briller la toute première aurore » (*īyūs té yé pūrvatarām āpaśyan vyuchāntīm uśāsam mārtyāsaḥ*, 1.113.11ab) ; « ici-même, en ce jour, aurore, brille (en tous sens) très splendide » (*ihādyaśaḥ śreṣṭhatamā vy ùcha*, 1.113.12d) ; « sans cesse, la divine aurore a brillé (en tous sens) dans le passé. Ce jour-même elle a brillé (en tous sens), la libérale. Et elle brillera les jours à venir » (*śāsvat purōṣā vy ùvāsa devy ātho adyédām vy āvo maghōnī | ātho vy ùchād úttarām ānu dyūn*, 1.113.13ad) ; « avec ses onguents

⁸⁸ Voir aussi ROESLER Ulrike, *Licht und Leuchten im Rgveda: Untersuchungen zum Wortfeld des Leuchtens und zur Bedeutung des Lichts*, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica-Verlag, 1997, pp. 105-106.

elle a lui aux montants (des portes) du ciel ; la déesse a écarté le noir vêtement » (*vy añjibhir divá átāsv adyaud ápa kṛṣṇām nirñijaṃ devy āvāḥ* | 1.113.14ab) et, enfin, *praśastikṛd bráhmane no vy ùcha* (1.113.19c).

L'important polyptote parmi lequel sont disséminées les occurrences de *vi-VR-* (1.113.4b) et *ápa-VR-* (1.113.14b), dont il faut noter qu'elles expriment l'aspect séminal de l'action aurorale – son dégagement de la nuit et son arrivée dans le ciel –, indique la volonté d'induire une confusion et contamination sémantique entre ces racines et *vi-VAS-*. En cela, la brillance de l'aurore se présente également comme le dégagement d'une issue et dégagement de l'obscurité. Après tout, sa capacité à ouvrir des lieux où se dissimulent mystères et objets inaccessibles tels que dans le mythe de Vala est bien attestée : « brillant (en tous sens), elles [= les aurores] ont ouvert les portes de l'enclos, des ténèbres, (elles) radieuses et pures » (*vy ù vrajásya támaso dvārochántīr avrañ chūcayaḥ pāvakāḥ*, 4.51.2cd), « produisant de la lumière pour toutes les créatures, l'aurore a ouvert les ténèbres comme les vaches leur enclos » (*vyótir vísvasmai bhúvanāya kṛṇvatī gāvo ná vrajāṃ vy ùṣā āvar támaḥ*, 1.92.4cd).

Partant, en 1.113.19c l'aurore, dite *praśastikṛt-*, est propre à se manifester de manière synesthésique comme de faire poète les poètes ; elle est apte à manifester tant optiquement que phoniquement. Par cette nouvelle brillance entreprise, confondue avec des actes de dévoilement et ouverture, elle s'engage davantage dans sa capacité à phénoménaliser : elle achève de creuser les issues dégagées par sa première action de brillance durative, *vi-BHĀ-*, elle ramène sa brillance à sa phénoménalité propre – pleinement elle se fait aurore, lumière de dévoilement des mystères. Elle brille sur le peuple (*no vy ùchā*) et les fait espace d'accueil de toute phénoménalisation accomplie en sa luminosité, elle déploie un espace de comparution où le peuple peut désormais voir le *bráhman* – reste alors à engendrer l'ésotérique formulation.

III.1.2.3.3 1.113.19d : manifester à l'existence

Dans le dernier pāda, « engendre [le] au sein de notre peuple, ô détentrice de tous les (objets de) désir(s) [/Ô désirée par tous] (*no jáne janaya vísvavāre*, 1.113.19), lieu de l'engendrement, Uṣas se voit affirmée comme lieu de tous les possibles, accomplisseuse de tous les désirs ou objet de tous les désirs (*vísvavāre*).

L'épithète *vísvavāra-* est un composé bahuvrīhi qui résiste à une pleine élucidation. Le premier membre *vísva-*, adjectif signifiant « tous », ne pose aucune difficulté mais le second, *vāra-*, est un substantif à l'étymologie incertaine. L'étymologie la plus consensuelle de *vāra-* « trésor, biens » consiste à le faire dériver de *VAR*¹ « auswählen », à l'instar du v.-a. *vāra*

« désir », « volonté » (KELLENS et PIRART, 1990 : 302 ; EWA II : 545-546). Le composé peut s'interpréter de deux manières : « celle qui possède tous les désirs » ou « celle désirée par tous » et, comme le propose Gonda (1959 : 115, 119), il me semble judicieux de conserver les deux sens, chacun participant de l'autre, l'un ayant définitivement contaminé l'autre : l'aurore est « cherished by all » en tant qu'elle est « possessor of all desired objects », « bestowing all wishes », tout comme le fait d'être désirée et sollicitée la rend davantage libérale. Les divinités et objets auxquels est affectée l'épithète sont essentiellement connectés à l'apparition matinale de la lumière et au premier pressurage et sont tous propices à être le lieu de cette même ambivalence : Br̥haspati (7.97.4, 7.10.4), les Ásvins (7.70.1), Indra (1.30.10, 8.46.9), Agni (7.5.8) et Vāyu (7.92.1) sont dits *viśvāvāra-* (GONDA, 1959 : 115, 119, 139) tout comme la richesse (*rayi-*) que sont sommés d'offrir l'aurore (1.48.13cd), Agni (5.4.7c, 8.71.3c), ou Indra et Varuṇa (7.84.4ab). Le chariot (*rātham*) d'Indra est aussi dit *viśvavāra-* (6.37.1a), celui-là même avec lequel il se rend à la première consommation de soma et vient déployer sa libéralité. Qualifiée de *viśvāvāra-*, l'aurore se présente ainsi comme d'une libéralité exacerbée, propre à rendre concret ce qui est l'objet d'humaines et rituelles visées – les désirs des poètes. Elle se présente comme le lieu de manifestation de ce qui n'existe encore qu'*en puissance*, comme pleine abstraction, mentalement visé mais qui doit encore être actualisé dans l'existant. Le *brāhman* qui n'existe que comme annoncé, comme *apparition* (*bṛhatī*), peut se voir ciblé en la capacité d'Uṣas à abriter tous les désirs (*viśvavāre*) : il ne reste qu'à le doter d'une existence concrète.

C'est là ce qu'exprime l'ultime action de l'aurore en 1.113.19, son acte d'engendrement : *ā janaya*. Cet impératif à valeur causative sur *JAN-* « naître » est expression de concrétude et se pose en contraste des impératifs précédents dont le préverbe *vi* indique une action diffuse, typique de l'aurore (DELBRÜCK, 1888 : 464-466). Ainsi fléchi, *JAN-*, n'est attesté qu'en une autre occurrence où le poète somme la divinité-portion, Bhaga, de générer vaches et chevaux, soit des objets matériels (*bhāga prá ṇo janaya góbhīr ásvair*, 7.41.3c).

Mais cet ultime impératif est aussi le lieu d'une volontaire confusion avec la racine *JÑĀ-* « connaître ». En 1921, Meillet note que *JAN-*, i.-e. *ǵenh₁-*, et *JÑĀ-*, i.-e. *ǵenh₃-*, sont d'une surprenante homonymie en indo-européen et ont conservé quelque porosité en plusieurs langues (MEILLET, 1921 : 172-173). Ce phénomène est attesté dans le R̥gveda. Renou a observé à partir de deux pādās, 10.66.14c (*prītāḥ iva jñātāyaḥ kāmam étya*) et 1.109.1b (*indrāgnī jñāsá utá vā sajātán*), que *JÑĀ-* « connaître » se retrouve, dans des cas particuliers, mélangé à des représentations de *JAN-* « naître » et que les deux racines se confondent en certains termes (EVP

IV : 124 ; XIV : 122). Ainsi, sur *jñāti* observe-t-il : « « parent » ou « connaissance » ? [...] *jñāti*, éventuellement *jnās*, ont combiné avec *jñā-* « connaître » des traces d'un autre **jñā-* qui développait *jan-* « engendrer » » (EVP IV : 124). Plus récemment, Elizabeth K. Thornton (2015 : 191, 220-221⁸⁹) a remarqué que pareil jeu était souvent à l'œuvre entre *saṃ-JAN-* et *saṃ-JÑĀ-* lorsqu'il s'agit de décrire la production du feu (1.69.9, 5.7.2 etc.) : la capacité à agir en bonne intelligence (*saṃ-JÑĀ-*) rituelle se confond avec l'action à laquelle elle participe, la capacité collective à produire ce feu (*saṃ-JAN-*).

Sous ces rapports, que l'aurore fasse naître (*janaya*) le *bráhman* revient aussi à signifier qu'elle l'offre à la cognition. Ce qui achève de vérifier cela, ainsi que le *bráhman* engendré comme connaissant alors une existence concrète, c'est l'insistance étymologique : *jáne janaya*. L'action par laquelle le *bráhman* vient à l'existence est identique à celle qui a mené le peuple (*jáne*) à l'existant. Par son engendrement, après avoir été doublement dévoilé, le *bráhman* obtient un statut ontologique similaire à celui du peuple (*jáne*) et lui devient alors phénoménalement et cognitivement accessible.

III.1.2.4 Entre le ciel et les hommes : l'*antárikṣa*, espace imaginal ?

La seconde action de l'aurore (1.113.19c), soit la seconde étape du processus d'engendrement et phénoménalisation du *bráhman*, se produit dans un espace déterminé : l'*antárikṣa-*, « espace-médian », « espace-intermédiaire » qui se situe entre le ciel et la terre (CHRISTOL, 2006 : 49). C'est dans l'opposition entre *bṛhatī*, *vy ùchā* et *no jáne janaya* que réside l'identification de l'*antárikṣa-* comme lieu de cette action. La première brillance de l'aurore est située comme s'effectuant depuis le ciel. Elle est « haute » (*bṛhatī*) et fixée à pareille hauteur par le dieu impulseur Savitar : « Lorsqu'elle [= l'aurore] est mise en mouvement pour (répondre à) l'impulsion de Savitar [= l'Impulseur], la nuit quitta la matrice pour (laisser place à) l'aurore » (*yáthā prásūtā savitúḥ savāyaṃ evā rátrī uśāse yónim āraik* | 1.113.1cd), « le dieu Savitar a fixé le faisceau en hauteur (*bṛhád*) : les feux s'éveillent par embrasement » (*ūrdhvám bhānūṃ savitā devó ásred bṛhád agnáyaḥ samídhā jarante* || 7.72.4cd). Savitar la fixe en hauteur mais, agissant en toute part du monde (MACDONELL, 1897 : 32), cette hauteur ne saurait être assurément associée au ciel diurne si nous manquons de la saisir en contraste avec la seconde action aurorale, *vy ùchā*. En effet, cet exercice de son ipséité (*VAS-*) situe l'aurore en l'*antárikṣa*, lieu de son apparition, lieu-déchirement par lequel elle apparaît : « Fendant (ciel et)

⁸⁹ Cf. également pp. 207 et suiv. sur la capacité génératrice résolument agente de l'aurore.

terre, ils ont dévoilé les roussâtres » (*kṣāmā bhindānto aruṅīr āpa vran*, 4.2.16d) ; lieu qu'elle emplit de sa brillance : « engendrant les divines observances (*vrātāni*), remplissant l'espace-intermédiaire, ils [= les rayons de l'aurore], se sont répandus » (*janáyanto daíviyāni vrātāni āprñānto antárikṣā ví asthuḥ* || 7.75.3cd). D'ailleurs, nous voyons bien dans cette scission (4.2.16d) l'expression et justification de la synesthésie contenue en *praśastikṛt-* : dès lors qu'il y a division du monde, il y a possibilité et nécessité de nommer, les éléments du monde deviennent distinguables et donc à distinguer⁹⁰. L'aurore est *praśastikṛt-* car, par son dévoilement, la parole peut prendre place dans les actes cognitifs. Enfin, que la dernière action aurorale soit sur le peuple (*jāne*) localise indiscutablement l'engendrement sur terre, surface habitée par les hommes. Par ailleurs, l'*antárikṣa* est un étau sans cesse établi entre ciel et terre, le produit d'un acte cosmogonique, réaccompli à chaque aube qui procure espace et, partant, activité et vitalité (ELIZARENKOVA, 1995 : 12-13 ; JUREWICZ, 2010a : 79 et suiv. ; 2019b : 70). Cet acte est notamment œuvre d'Indra et, d'après Silburn, ce qu'il dresse entre ces deux parts du monde, ce qui offre cette nouvelle étendue qu'est *antárikṣa* n'est autre que le lumineux phénomène⁹¹ : « l'aurore est la « grande essence secrète » dont *Indra* se sert pour « engendrer le passé et l'avenir » et étayer ciel et terre, « au moment crucial (*abhīka*), en illuminant les fils du frère » (*Varuṇa* ?) (R.V. X.55.1-2) » (SILBURN, 1955 : 28) :

dūré tán nāma gúhyam parācaír yát tvā bhīté áhvayetām vayodhai |

úd astabhnāḥ pṛthivīm dyām abhīke bhrātuḥ putrān maghavan titviṣāṇāḥ || 10.55.1

D'une lointaine distance est ce nom caché que (vous deux), effrayés, appelez pour instaurer la vigueur.

Tu [= Indra] as étayé la terre et le ciel au moment crucial, alors que tu avais provoqué (l'excitation) des fils de (ton ?) frère, ô libéral.

mahát tán nāma gúhyam puruspr̥g yéna bhūtām janáyo yéna bhávyam |

pratnām jātām jyótir yád asya priyám priyāḥ sám aviśanta páñca || 10.55.2

⁹⁰ « Fintanto che non vi era distinzione non aveva ragion d'essere la parola e non vi era nemmeno l'humus per la dimensione verbale, lo spazio intermedio dove potessero propagarsi i fonemi. Solo dopo la divisione, quella che vedremo essere lo iato di cielo e terra, può esserci l'*antárikṣa*- e, quindi, la parola » (VALENTI, 2015-16 : 165).

⁹¹ L'*antárikṣa* peut aussi prendre d'autres aspects, tels qu'un étau (*skambhá-*) cosmique, mais il n'est alors plus guère le produit de l'aurore (ELIZARENKOVA, 1995 : 12-13 ; MENDOZA 2021 : 9-10).

Merveilleux est ce nom caché (et) fort désiré à l'aide duquel tu as engendré ce qui a eu lieu (et) à l'aide duquel tu (engendreras) ce qui doit advenir.

La lumière ancestrale qui est sienne – les cinq précieux s'immergent dans cette précieuse.

Entre l'action de brillance générique réalisée en hauteur (*brhatī*), dans le ciel diurne, et l'engendrement accompli à même le peuple, sur terre, apparaît donc l'*antárikṣa*, espace qui a lieu par l'aurore même, espace où elle apparaît et se répand, où elle accomplit son ipséité-même. Mais s'il est bien attesté que l'*antárikṣa* n'apparaît que dans la scission des mondes terrestre et céleste (VALENTI, 2015-2016 : 165), que l'aurore est instrument de cette scission, ce qu'est exactement cet espace tant que l'étymologie du terme *antárikṣa*- restent incertains.

Jusqu'à l'article séminal de Pinault (2012) sur la question, l'étymologie qui faisait autorité était celle proposée par Böhtlingk et Roth (1855-75, I : 246) qui décomposent *antárikṣa*-, « *der Luftraum* (unterschieden vom Himmel), nach vedischer Anschauung das mittlere der drei grossen Lebensgebiete » ou « *durchsichtig* », en **antar* et **īkṣa* comme dérivé de *ĪKṢ-* ; soit i.-e. **enter-h₃k^us-o-*, avec le degré zéro de la racine i.-e. **h₃k^us-* « voir » (*ĪKṢ-*) sur laquelle serait également formé *ákṣi-* « œil » (MINARD, 1958 : 69 n. 161a ; EWA I : 77-78). Selon Pinault, cette proposition est intenable en raison de l'absence d'une forme indo-aryenne **īkṣ-*. Il reconnaît *ĪKṢ-* comme racine mais l'analyse, à la suite de Rix et Kümmel, comme une forme de désidératif présent de la racine i.-e. **h₃ek^u-* « ins Auge fassen, erblicken » (LIV : 297) que, toutefois, il connecte également à *ákṣi-* (PINAULT, 2012 : 265).

Et analysant la kyrielle de propositions de sens qui ont été faites, Pinault conclut que le terme *antárikṣa*- est une hypostase d'expressions telles que « entre ciel et terre », « entre les deux mondes » mais surtout, il relève ce qui le caractérise : c'est l'espace du mouvant, de ce qui se meut entre les mondes divin et humain, tout particulièrement Agni, ce « messager d'entre les deux mondes, diseur de vérité » (*antár dūtām ródasī satyavācam*, 7.2.3b), ce feu situé « entre les deux créés [=hommes et divinités] » (*jātām ubháyām antár*, 4.2.2b) (PINAULT, 2012 : 266-272). Outre le lieu de passage d'Agni, l'*antárikṣa* est un espace de transition, de présence éphémère et volatile : « lui qui connaît les traces des oiseaux volant au travers de l'espace-intermédiaire » (*védā yó vīnāam padām antárikṣeṇa pátatām* | 1.25.7ab), « les Maruts vont au travers du ciel, Agni la terre ; ce vent (*vāto*) va au travers de l'espace-intermédiaire » (*divā yānti marúto bhūmiyāgnír ayām vāto antárikṣeṇa yāti* | 1.161.14ab), « voyageant en oblique, ils [=

les oiseaux]⁹² mènent (les Maruts) alors qu'ils volent au travers de l'espace-intermédiaire » (*ākṣṇayāvāno vahanti antārikṣeṇa pātataḥ* | 8.7.35ab), « il [=soma] a attelé *Etāsa*, (le cheval) du soleil, se purifiant auprès de Manu [= dans le ciel] afin d'aller au travers de l'espace-intermédiaire » (*āyukta sūra étaśam | pāvamāno manāv ādhi antārikṣeṇa yātave* || 9.63.8), etc. Seuls les Maruts semblent pouvoir y demeurer :

yé vāvṛdhānta pārthivā yá urāv antārikṣa ā |
vṛjāne vā nadīnaam sadhāsthe vā mahó divāḥ || 5.52.7

Eux qui ont grandi en terriens, eux qui (ont grandi) dans le vaste espace-intermédiaire ou dans le coude des rivières ou dans le siège du grand ciel diurne.

Mais leur activité principale en ce lieu reste résolument d'ordre éphémère et transitoire tels qu'en les strophes précitées, 1.161.14ab et 8.7.35ab, ainsi qu'en 5.53.8ab : « venez-ici depuis le ciel diurne, Maruts, depuis l'espace intermédiaire et depuis (l'espace) à portée de main » (*ā yāta maruto divā āntārikṣād amād utá* |).

Or, comme je l'ai d'ores et déjà souligné, les poètes sommant l'aurore en 1.113.19 sont en état d'extase somique. Comme tout impératif à la deuxième personne du singulier dans le RV., les ordres que ceux-ci adressent à l'aurore ne sont que des requêtes (BAUM, 2006 : 16) : *vī bhāhi*, *vy ūchā* et *janaya* ne sont que des actions souhaitées et rien n'assure qu'elles auront lieu – elles n'appartiennent qu'au champ des possibles. Et alors qu'ils sont contraints à l'expectative, les poètes s'assurent d'être en capacité de saisir la phénoménalisation du *brāhman* si elle venait à avoir lieu. Autrement dit, ils se mettent en état d'extase somique. En effet, non seulement la strophe 1.113.9 active la présence du soma, mais elle annonce également le terme des préparatifs rituels :

úṣo yád agnīm samídhe cakārtha vī yád āvaś cakṣasā sūryasya |
yán mānuṣān yakṣyamāṇām ājīgas tād devēsu cakṛṣe bhadrām āpnaḥ || 1.113.9

Aurore, lorsque tu as fait s'embraser le feu, lorsque tu as brillé (en tous sens) concomitamment à l'œil du soleil,

⁹² Je suis Jamison et comprends *váyah* (*dhātāra stuvaté váyah*, 8.7.35c) comme lieu d'un jeu de mots, soit à la fois comme nominatif pluriel de *vī*- « oiseau » et accusatif neutre de *váyas* « vitalité » (cmtry, VIII.1-42 (1-6-24) : 34).

lorsque tu as éveillé les descendants de Manu [= les êtres humains] sur le point de sacrifier, tu t'es là fait un heureux acquis parmi les divinités.

Le processus de mise en branle et préparation de l'activité rituelle est ici narré jusqu'à son terme : l'aurore apparaît, provoque l'allumage du feu rituel, elle brille de concorde avec son amant, le soleil, alors au zénith, et les hommes sont éveillés et prêts à sacrifier. L'aurore provoque l'allumage des feux et l'activité qui lui est attenante, le pressurage matinal du soma dont une part va être mélangée au feu :

In the morning, he [= the ritual officiant] pours Soma, ritually pressed and purified, into fire. Mixed with Soma, fires become the rising sun. When the sun reaches its zenith, the Soma of which it is comprised becomes finally purified and falls on the earth in the form of rain. At the same time man, having poured Soma into fire, drinks what remains and exulted with it, enters a supra-natural state of omniscience, freedom and immortality. [...] The realisation of the supranatural state is mentally realised when the sun is at its zenith. (JUREWICZ, 2018 : 51)

L'évocation du soleil comme œil (*cákṣasā*) suivi de l'éveil des hommes poursuit de signifier la présence somique et, surtout, l'état de supra-connaissance, de capacité à percevoir les mystères. Le soma est régulièrement identifié au soleil tout comme il provoque lui-même son érection⁹³ ainsi que le déploiement des autres phénomènes lumineux – le processus est cyclique, il provoque autant qu'il est provoqué par les manifestations lumineuses. Toute production lumineuse du soma est d'ailleurs d'une double entente : c'est tant un acte d'ordre cosmique⁹⁴ qu'une illumination interne⁹⁵ (LÜDERS, 1951 : 267 ; ROESLER, 1997 : 240 ; STUHRMANN, 2006 : 52-59). Que le soleil, feu imprégné de soma, soit ici qualifié d'œil – et donc situé dans le zénith –, cela traduit nettement la cognition dont bénéficie quiconque est sous sa lumière. Non

⁹³ Voir III.1.3.3.1.

⁹⁴ Stuhmann émet toutefois quelques réserves quant à la confusion entre production lumineuse cosmique et spirituelle : « Zunächst einmal können jetzt auch die zahlreichen Verse, die von der Lichterzeugung Somas und seiner Lichtnatur künden, ohne daß dies im Vers selbst klar als die eintretende Wirkung des Rauschtranks beschrieben wird, eben als Abstraktion einer realen Rauschwirkung betrachtet werden, sei es, daß Soma in diesen Versen mehr als kosmogonisch wirkender Gott oder als eine eher abstrakte, allumfassende Wirksubstanz in Erscheinung tritt – es sei denn man wollte annehmen, daß die Veder sich zunächst einen Lichtgenius im Himmel vorstellen, aus dessen Wesen und Wirken sie sich dann einen dazu passenden – wenn auch sonst harmlosen – Rauschtrank nebst Zubereitungsritual erfinden. » (STUHRMANN, 2006 : 59)

⁹⁵ « Kurz, die von Lüders mit allerlei Interpretationskunst auf den himmlischen Soma bezogenen Lichtwelten Somas und seine Lichterzeugung sind der dichterische Ausdruck von lichtintensiven Halluzinationen » (STUHRMANN, 2006 : 59).

seulement la qualification du soleil comme *cákṣus*- traduit la possibilité pour les dieux et poètes d'une vision omnisciente mais voir le soleil qualifié d'« œil » traduit bien que l'acte rituel est désormais en cours, l'œil est en effet objet d'embrassement par les poètes⁹⁶ (GONDA, 1969 : 6 et suiv. ; JUREWICZ, 2010a : 388).

Qui plus est, le fait que l'aurore éveille les hommes (*yán mānuṣān yakṣyamāṇām ājīgas*, 1.113.9c) alors que le feu rituel a déjà été allumé – ce qui est œuvre humaine et non aurorale – autorise à comprendre l'éveil qu'elle accomplit comme lié à la présence somique, en tant que son apparition l'implique, outre les faits déjà précités. D'après Falk (1989 : 79-80), le soma est un breuvage consommé la nuit, à l'aube du jour, qui permet aux hommes comme aux divinités de ne pas succomber au sommeil, d'être éveillés, et les met en pleine capacité de création poétique⁹⁷. L'extase somique, ici annoncée très elliptiquement, si ce n'est subrepticement, se laisse à voir davantage en 1.113.16 :

úd īrdhuvam̐ jīvo ásur na āgād ápa prāgāt táma ā jyótir eti |

āraik pánthām yātave sūriyāya áganma yātra pratiránta āyuh̐ || 1.113.16

Dressez-vous ! le souffle vital est venu à nous. Les ténèbres s'en sont allés au loin, la lumière vient (au plus) près.

Elle a laissé un chemin pour que s'y déplace le soleil. Nous sommes venus là où ils prolongent la durée de vie.

D'après Jurewicz, cette strophe, qu'elle met en parallèle avec 8.48.1 de pāda d identique, pourrait exprimer « the ecstatic feeling experienced when the sun rises after a long cold, dark night and the experience derived from using a drug. [...] experiences caused by the daybreak and the drug could reinforce each other, and this in turn could result in equivalent descriptions »

⁹⁶ Dans le paradigme rituel, le soleil est un objet façonné et érigé comme phénomène en tant qu'œil solaire, il est feu igné et astre resplendissant dans le ciel :

tād viṣṇoḥ paramám padám sádā paśyanti sūrāyah |

divīva cākṣur ātatam || 1.22.20

Cela est le plus haut pas de Viṣṇu. Les patrons (du sacrifice) le regardent constamment étendu comme l'œil dans le ciel diurne.

tād viprāso vipanyávo jāgrvāmsaḥ sám indhate |

viṣṇor yāt paramám padám || 1.22.21

Celui-là que les poètes inspirés [/ tremblants], admirant et éveillés embrassent – celui qui est le plus haut pas de Viṣṇu.

⁹⁷ Cf. 1.53.1 où les poètes endormis, assommés de sommeil, ne sont pas à même de composer correctement et ne sont pas récompensés des dieux.

(JUREWICZ, 2010a : 174). Ces deux strophes, 1.113.16 et 8.48.11, procèdent d'une expérience conjointe – l'apparition de l'aurore et l'extase somique (JUREWICZ, 2010a : 174) et, dans cette connexion, dans les intentions partagées qui se voient cristallisées en ce pāda d, la consommation somique est explicite :

ápa tyá asthur ánirā ámīvā nír atrasan támiṣcīr ábhaiṣuḥ |

á sómo asmám aruhad víhāyā áganma yátra pratiránta áyuh || 8.48.11

S'en sont allés épuisements et détresses ; ont fui-en-tremblant les éléments des ténèbres : ils ont pris peur.

Le soma nous a monté de toute son envergure. Nous sommes venus là où ils prolongent la durée de vie.

Conséquemment, les actions aurorales en 1.113.19 s'accomplissent assurément face à des poètes en état d'extase somique. Qui plus est, il faut noter que, vraisemblablement par l'acte cosmogonique que constitue son pressurage, le soma participe de la distinction entre ciel et terre qu'est l'*antárikṣa-*, où il se situe – l'*antárikṣa-* est son tamis (« Seihe »), ciel et terre ses pierres à pressurage et son récipient (« Preßbrett und Mischgefäße »)⁹⁸ (OBERLIES, 1999 : 158).

Sous tous ces rapports, il me semble que l'*antárikṣa-* gagne à être entendu comme un *monde imaginal*. Ce concept issu de la philosophie soufie, grandement investi par Henry Corbin – et plus récemment Cynthia Fleury et Matthieu Terrier⁹⁹ –, traduit fort adéquatement le rapport qu'entretiennent les poètes védiques avec les objets transitionnant en cet espace-intermédiaire qu'est l'*antárikṣa-*.

L'espace imaginal ou *mundus imaginalis* est un espace-intermédiaire, un monde-médian qui se situe entre le monde de l'entendement abstrait et le monde empirique, entre le monde du mystère et celui du visible ; et c'est un espace aussi réel que ces derniers, d'un même statut ontologique (CORBIN, 1958 : 141 ; 1983 : 8-15). En son sein se trouvent des objets *en suspens* que Corbin qualifie de *corps subtils*, de *corps imaginale* voire, en conservant l'héritage soufi,

⁹⁸ À cet égard, il me semble que la peau qu'étend l'aurore sur le ciel, soit le vêtement que tisse sa sœur, la nuit (CHRISTOL, 2006 : 38-41 ; 2008 : 240-241), gagnerait à être interprétée comme le filtre somique : tous deux semblent être déployés et passer par le même espace, l'*antárikṣa*.

⁹⁹ FLEURY Cynthia, *Imagination, imaginaire, imaginal*, Paris : Presses universitaires de France, 2006 ; TERRIER Mathieu, *Le guide du monde imaginal: présentation, édition et traduction de la « Risāla mithāliyya » (Épître sur l'imaginal) de Quṭb al-Dīn Ashkevarī*, Turnhout : Brepols, 2023.

d' « Images en suspens » (*mothol mo'allaga*). Ce sont des objets à même de passer de l'intelligible au sensible, ou inversement, par l'intermédiaire du monde imaginal. Ils se caractérisent par ce mode d'être spécifique, l'« être en suspens ». Ces objets sont saisis par un mode de connaissance, une fonction noétique spécifique : l'*imagination active* ou *conscience imaginative, imagination cognitive*¹⁰⁰ (CORBIN, 1983 : 15-20 ; FLEURY, 2006 : 21). Cette imagination affère à l'imaginal et ne relève guère du caractère de fantasme parfois prêté à l'imagination dans son entendement générique ; c'est une fonction qui permet de « fonder une connaissance analogique rigoureuse, échappant au dilemme du rationalisme courant, lequel ne laisse le choix qu'entre les deux termes du dualisme banal : ou la “matière” ou l'“esprit” » (CORBIN, 1983 : 19). L'espace imaginal est un monde du *laisser-advénir* : les objets y transitent, du sensible à l'abstrait, du visible au mystère, et peuvent être perçus *imaginalemment*, par des « sens psycho-spirituels », et être saisis par la conscience imaginative (CORBIN, 1983 : 16-26) – et ils ont le drame de toute perception : rien ne garantit leur saisie.

En suspens, c'est là ce qu'est le *bráhman* lorsque l'aurore brille (*vy ùcha*) depuis l'*antárikṣa* après s'en être fait indice (*brhatī*), évocation détournée et elliptique. Comme l'accès aux corps subtils ne se fait que par l'emploi des « sens psycho-spirituels », les poètes ne sont en position de saisir cognitivement le *bráhman* qu'en raison de leur qualité altérée : l'extase somique. C'est en cela que l'engendrement auroral tient toute sa concrétude : extatiques, les poètes sont capables de l'imagination cognitive qui permet de faire passer un objet spirituel, abstrait, à une réalité ontologique identique à la leur. À peine annoncé (*brhatī*), le *bráhman* transite depuis le ciel et voit son existence à même d'être saisie par les poètes extatiques lorsque l'aurore se fait pleinement phénomène au sein de l'*antárikṣa*. Il est alors pleinement phénoménalisé, fait corps, lorsqu'il est engendré pour le peuple et en son sein.

¹⁰⁰ Dans son ouvrage sur l'imagination (*The artful universe: an introduction to the Vedic religious imagination*, Albany : State University of New York Press, 1998), Mahony manque de préciser l'entente qu'il a du concept d'imagination mais, me semble-t-il, celui-ci laisse néanmoins transparaître ce lien essentiel entre imagination et connaissance, voire entre imagination active et cognition, processus tout autant actif et motivé.

III.1.3 10.65.11a : les divinités *sudānava* engendrent le *brāhman* alors qu'elles érigent le soleil

brāhma gām āsvaṃ janāyanta óṣadhīr vānaspātīn pṛthivīm pārvatām apāḥ |

sūryaṃ divi rohāyantaḥ sudānava āryā vratā visrjānto ādhi kṣāmi || 10.65.11

Les fort libéraux [/ dégoulinants] engendrant le *brāhman*, la vache, le cheval, les plantes, les forêts, la terre, les montagnes, les eaux,

provoquant l'ascension du soleil au sein du ciel (lumineux), relâchant (en tous sens) l'observation (rituelle) (*vratā*) des Āryas sur terre.

En cette strophe 10.65.11, des dieux dits *sudānava* engendrent divers éléments essentiels à la vie et au sacrifice, dont le *brāhman*, en même temps qu'ils érigent le soleil et répandent le *vratā* des Āryas sur terre. Elle fait partie d'un hymne à tous-les-dieux (*visvedevāḥ*) de quinze strophes qui se divisent en deux séquences, chacune comprenant deux strophes d'énumérations (10.65.1-2 ; 10.65.9-10) suivies d'évocations et descriptions d'actes cosmogoniques (10.65.2-8 ; 10.65.11-14). La strophe finale rassemble toutes les divinités via le rappel d'un geste poétique, celui de l'illustre poète Vasiṣṭha : « Vasiṣṭha a célébré les dieux immortels qui se dressent au-dessus des êtres vivants » (*devān vasiṣṭho amṛtān vavande yé viśvā bhūvanābhi pratasthūḥ | 10.65.15ab*).

III.1.3.1 Les agents de l'engendrement : *sudānava* et les divinités énumérées

Les agents exacts de l'engendrement du *brāhman* ne sont pas explicitement identifiés à même l'hymne mais peuvent être déterminés. D'après Mayrhofer, le substantif neutre *dānu-* à partir duquel est construit l'adjectif *su-dānu-* « freigebig » désigne la pluie en ce sens qu'il s'agit d'un « träufelnd, träufelnde Flüssigkeit » ou d'un « Gabe », en tant que don du ciel (« Regen ~ Himmelsgabe »). Tous les composés sur *dānu-* sont à même de signifier ce qui se donne l'apparence de la dualité mais ne désigne qu'une seule et même chose : le don liquide du ciel (EWA I : 719). Selon le dictionnaire de Grassmann (1964 : 1534), *sudānu-* est une qualification essentiellement affectée à diverses divinités mais, en quelques occurrences, cela peut aussi être dit des prêtres lorsqu'ils versent des libations¹⁰¹. D'après Oberlies (1999 : 181),

¹⁰¹ L'adjectif *sudānu-* est affecté à une kyrielle de divinités. Ne serait-ce que fléchi au nominatif pluriel comme c'est ici le cas, il désigne, entre autres, les Maruts (1.40.1c, etc.), Varuṇa, Mitra et Aryamaṇ (1.141.9ab, etc.), les patrons du sacrifice (8.103.7a), les « hommes (à-la-vessie)-gonflée urinant le déchargé » (*nāro hitām āva mehanti pēravah*, 9.74.4d) – soit les officiants rituels préparant le soma ou les Maruts faisant pleuvoir (EVP IX : 24 ;

sudānu-, comme *hudānu-*, son équivalent avestique, traduit la capacité d'un souverain à entraîner des pluies et la libéralité qui en découle, grâce à sa bonne gouvernance. D'ailleurs, *hudānu-*, initialement traduit par « généreux » par Kellens et Pirart (1990b : 329), prend le sens de « dégoulinant » en certains hymnes¹⁰² (Y 44.9) d'après Kellens (2020 : 62) qui remarque que « le *dānu* désigne l'embrun, c'est-à-dire un liquide qui n'est pas compact, une sorte de vapeur humide » (KELLENS, 13 janvier 2013). Être *hudānu-*, c'est aussi être « dégoulinant » des offrandes reçues, dire le feu *hudānu-*, par exemple, c'est, entre autres, « dire l'aptitude du feu à recevoir enfin l'offrande carnée, qui couvrira son socle de coulées grasses » (KELLENS, 2014a : 289). La qualification comme *sudānu-* contient ainsi en elle toute la relation de don à contre-don propre au rite : le dieu débordant de libéralité sera mené à être débordant d'oblations et réciproquement.

Jamison propose de comprendre ces dieux dits *sudānava*, ceux qui procèdent aux actes d'engendrement (*janáyanta*), d'érection (*roháyantaḥ*) et relâchement (*visrjānto*), comme tous les dieux, quelques sous-ensembles de ces derniers ou ceux énumérés dans les vers précédents (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 43). Dès lors que l'on considère les sphères d'actions de ces derniers et le triptyque d'actions accomplies en 10.65.11, il est évident que ces divinités dégoulinantes et libérales (*sudānava*) ne sont autres que celles énumérées. En effet, dans la première séquence de l'hymne (10.65.1-8), la strophe 10.65.1 énumère près de seize divinités avant que ne soient narrés les bienfaits cosmogoniques de divers dieux (Agni, Indra, Varuṇa, etc. 10.65.2-8) ; dans la seconde (10.65.9-14), celle qui devance les exploits de 10.65.11, une nouvelle énumération est effectuée. Elle comprend deux strophes. La première (10.65.9) liste des dieux de connexion privilégiée avec le ciel diurne et l'observance et maintien des lois humaines (Parjanya, Vāta, Vāyu, Varuṇa, Mitra, Aryaman) (BRERETON, 1981 : 16-192) avant de les rassembler, les confondre, dans une relative qui épouse tous les pans du divin (*yé pārthivāso diviyāso apśú yé*). Mais cette relative réitère par là même l'espace d'action privilégié tant des divinités énumérées que de celles directement invoquées (les Ādityas et Aditi) :

parjanyaṅvātā vṛṣabhā purīṣiṅā indravāyú vāruṇo mitró aryamā |

JAMISON et BRERETON, 2014 : 1308) ou, plutôt, les deux : les officiants agissant au niveau rituel, les Maruts au niveau cosmologique.

¹⁰² Pirart s'y oppose toutefois : « KELLENS, 2006-20, vol. VI p. 62, propose « dégoulinant » pour Y 44.6c1, mais j'ai gardé « généreux » qui, dans le contexte, fonctionne bien, faute de comprendre ce que ferait ici la mention d'un fleuve » (PIRART, 2022 : 126 n. 85).

devāṃ ādityāṃ āditīm havāmahe yé pārthivāso diviyāso apsú yé || 10.65.9

Parjanya et Vāta, les (deux) taureaux débordants, Indra et Vāyu, Varuṇa,

Mitra, et Aryaman –

Nous invoquons les dieux Ādityas et Aditi – ceux qui sont terrestres (*pārthivāso*), célestes (*diviyāso*) et ceux qui se trouvent dans les eaux (*apsú*)¹⁰³.

En la deuxième strophe énumérative (10.65.10), c’est un contexte de création, éminemment rituel, qui est introduit :

tvāṣṭāraṃ vāyūm ṛbhavo yá óhate daívyā hótārā uśásam svastáye |

bṛhaspátim vṛtrakhādám sumedhásam indriyám sómaṃ dhanasā́ u īmahe || 10.65.10

Ô Ṛbhus, (nous invoquons)¹⁰⁴ Tvaṣṭar et Vāyu, (comme) qui se loue [/ déclare], les deux divins Hotars, l’aurore, pour notre bien-être ;

Bṛhaspati, destructeur de *vṛtrá*, (dieu) de bon intellect, Soma, propre à Indra – en quête de richesses, nous les implorons.

Chacune de ces divinités est d’un rapport privilégié avec les trois actions accomplies en 10.65.11. L’énumération et invocation (10.65.9-10) est récit. Chaque dieu est évocation, description elliptique encapsulant le schéma narratif du bon exercice du rite décrit en la strophe qui nous occupe, 10.65.11.

III.1.3.2 Les divinités liées aux engendrements (10.65.11ab)

La première action (10.65.11ab) de ces dieux dits *sudānava* est l’engendrement du *bráhman* et d’éléments organiques : « Les fort libéraux [/ dégoulinants] engendrant le *bráhman*, la vache, le cheval, les plantes, les forêts, la terre, les montagnes, les eaux » (*bráhma gām ásvaṃ janáyanta óśadhīr vānaspátīn pṛthivīm párvatām apáh* | 10.65.11ab). Il s’agit de la création des

¹⁰³ Le pāda c, *devāṃ ādityāṃ āditīm havāmahe*, est un interlude dans l’énumération, ou, plutôt, 10.65.9 comprend une énumération avec anacoluthie (BERGAIGNE, 1963c : 102 ; EVP IV : 122) ; et « the final pāda is an expansion of the enumeration in a relative clause – a variant of the “X and which Y” type, without overt conjunction. It is oddly framed by a rel. prn. at the beginning and the end: #yé ... yé# » (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 42).

¹⁰⁴ Je supplée *havāmahe* eu égard à 10.65.9c mais il est aussi possible de comprendre *īmahe* du dernier pāda comme les régissant.

objets essentiels tant au rite qu'à la vie¹⁰⁵. Des divinités énumérées en 10.65-9-10, quatre sont ouvriers de la vie organique et participent de sa subsistance : Parjanya et Vāta, Tvaṣṭar, les Ṛbhus. L'une est le support même de cette vie, la terre : Aditi. Enfin, Indra occupe une position double : il est libérateur des eaux comme il est engendreur de tous les *bráhma* en tant que Brhaspati (*janitā bráhmanām asi*, 2.23.2d).

III.1.3.2.1 Dieux fertiliseurs et artisans de la vie

Parjanya et Vāta, ici dits *vṛṣabhā purīṣiṇā* (« taureaux débordants »), sont liés à la fertilité. Parjanya est le dieu de la pluie, fertiliseur des terres et producteur des plantes, dont le soma. Il est le fils du ciel et place le germe – le souffle – de la vie dans la terre, comme dans les femmes et toute créature femelle. Vāta est le vent lui-même, dans sa nature élémentaire, sur lequel préside Vāyu. Contrairement à Parjanya, il n'a aucune connexion particulière avec la vie organique (OBERLIES, 1998 : 200-201, 217 n. 323). C'est leur qualification comme *vṛṣabhā purīṣiṇā* qui réalise ce couple divin comme essentiel aux engendrements organiques. Il s'agit toutefois d'un syntagme difficile. Le substantif *vṛṣabhā-* « Stier, Bulle, Besamer, Gatte, Gebieter » (EWA II : 575) est bien élucidé mais il en est autrement de *purīṣin*. Cet adjectif, « etwa : reicht, Fülle besitzend, quellenreich », est dérivé d'un substantif lui-même non-élucidé, *purīṣa-* « umstrittenes ved. Wort, vielleicht « Quelle, Wohnsitz (des Reichtums) », « Fülle » (jünger « Kot, Dung ») » (EWA II : 148). Geldner (1951c : 239) rend la lexie *vṛṣabhā purīṣiṇā* par « wasserquellenden Bullen¹⁰⁶ » en raison de 6.49.6 où ces mêmes taureaux, alors précisés de la terre (*pṛthivyāḥ*) sont sommés de vivifier les espaces déferlants d'eau (*párjanyaavātā vṛṣabhā pṛthivyāḥ púrīṣāṇi jinvatam ápyāni*, 6.49.6ab). Parjanya et Vāta sont donc convoqués en leur capacité à fertiliser.

Tvaṣṭar est un dieu forgeron, de compétences artisanales éprouvées. Il est l'artisan de toute vie organique, humaine comme animale, ainsi que de *vṛtrā* lui-même, démon-obstacle créé en renversant du soma. Il a également façonné le bol-soma, autrement dit, le bol transformé en soma que boit Indra (OBERLIES, 1998 : 255-258). Quant aux Ṛbhus, seules divinités à faire l'objet d'une adresse directe – au vocatif – de tout l'hymne, ce sont d'anciens humains devenus dieux grâce à leurs prouesses artisanales. Leur capacité créative fait écho à celle de Tvaṣṭar : ils

¹⁰⁵ Notons qu'au-delà de son importance capitale parmi les divers types de récitation, la présence du *bráhman* peut aussi s'expliquer par un sentiment de proximité avec les autres éléments organiques en raison de l'étymologie (*BRH-*) qui lui est prêtée comme son association régulière avec *VRDH-*.

¹⁰⁶ Renou (EVP V : 58) rend le syntagme par « les deux taureaux fertiliseurs » ; J&B (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 42) suivent Geldner et traduisent par « the two overflowing bulls » (JAMISON et BRERETON, 2014 : 1485).

ont façonné les chevaux alezans d’Indra (1.20.2, 1.111.1, 3.60.2, 4.33.10, 4.34.9, 4.35.5), le char des Aśvins (1.20.3, 1.111.1, 1.161.3; 4.33.8), une vache – ou lui ont fait donner du lait – (1.20.3, 1.110.8, 1.161.7, 10, 4.33.4), rajeuni leurs parents (1,20.4, 1.110.8, 1.111.1, 4.33.3, 4.35.5, 4.36.3) – autrement dit, ils ont façonné tous les éléments essentiels du sacrifice¹⁰⁷ (MACDONELL, 1897 : 131-132 ; JAMISON et BRERETON, 2014 : 51). Les Ṛbhus et Tvaṣṭar entretiennent une relation ambiguë, voire conflictuelle : à la demande des dieux, ils ont réussi l’exploit de diviser en quatre l’unique coupe façonnée par Tvaṣṭar ; et ce dernier les en félicite (4.33.5-6) ou cherche à punir du mortel châtement leur acte de désacralisation (1.161.4-5) (MACDONELL, 1897 : 133).

III.1.3.2.2 D’Indra à Brhaspati : libérer les eaux, déployer la parole

Indra est le parangon des guerriers et archétype de l’officiant rituel sous la forme de Brhaspati. Sous extase somique, seul, sous sa forme cléricale, accompagné des Aṅgirasas ou de la chienne Saramā, il a libéré les eaux en défaisant le démon-obstacle (*vr̥trā*) qui obstruait les sept rivières, et, par cet abatement, il conquiert le soleil. Il a vaincu les Paṇis, gardiens du démon-cave Vala et en délivre les vaches-aurores, ou les eaux, le soleil, voire la lumière quand tous ne se confondent pas (MACDONELL, 1897 : 6, 54-55 ; OLDENBERG, 1923 : 133-149 ; SCHMIDT, 1968 : 163, 237 ; OGUIBÉNINE, 1988 : 169). Indra est une figure guerrière dans la violence exercée à l’encontre de ces obstacles et ennemis, il se fait prêtre-poète en consommant du soma et, dès lors que ces actions sont conjuguées, devient ordonnateur du monde (SCHMIDT, 1968 : 218 et suiv. ; JUREWICZ, 2010a : 342). En tant que Brhaspati, il est aussi l’engendreur des *brāhma* : « tel le grand soleil est (l’engendreur) des aurores par ses rayons, tu es l’engendreur de tous les *brāhma* » *usrā iva sūriyo jyōtiṣā mahó viśveṣām ij janitā brāhmaṇām asi* || 2.23.2cd). Seule l’aurore partage nominalement le privilège de pareil engendrement : les autres divinités liées aux engendres n’ont aucune connexion privilégiée avec le *brāhman*¹⁰⁸.

¹⁰⁷ « The Aśvins’ chariot can represent the sacrifice, and therefore the chariot they made could be the sacrifice in general. The creation of the fallow bays of Indra is reflected by a special soma offering in the Third Pressing that marks the departure of the two horses of Indra. The cow over which they work may represent the soma stalks from the previous soma-pressings, which are pressed again at the Third Pressing. The Ṛbhus cause these depleted “cows” to release even more milk, which is the soma juice. Their last deed, the rejuvenation of their parents, is more mysterious, but it might represent the return or “rejuvenation” of the Aśvins » (JAMISON et BRERETON, 2014: 51).

¹⁰⁸ Parjanya et Tvaṣṭar n’en sont jamais ni concepteurs ni destinataires. Les Ṛbhus n’en réalisent qu’en une seule occurrence et c’est alors un acte de façonnement (*TAKṢ-*) fait modèle et nullement de création *ex-nihilo* ; la réalisation d’un *brāhman* par les Ṛbhus est geste à imiter : « les Ṛbhus ont façonné un *brāhman* pour Agni – nous avons dit, à Agni, un excellent [*brāhman*] bien tourné » (*agnāye brāhma ṛbhāvas tataḥsur agnīm mahām avocāmā suvr̥ktīm* |10.80.7ab).

III.1.3.2.3 Aditi, terre et innocence : espace virginal, lieu de déploiement du *vrata*

Le lieu de déploiement de cette vie organique et du *bráhma*n est également évoqué en la figure double d'Aditi, mère des *Ādityas*. Comme déjà souligné, Aditi est l'innocence et la terre, elle est l'absence d'offenses et des liens qu'elles entraînent. Rappelons que Bergaigne dit de ces liens que « dans l'ordre naturaliste, c'est, comme le mal en général, la nuit ou la sécheresse. Dans l'ordre moral, c'est le péché. L'« absence de liens » pourra donc être tour à tour le jour, la fertilité due aux eaux du ciel, l'espace même où s'épanchent la lumière et les eaux, et enfin l'innocence » (BERGAIGNE, 1884 : 36). Aditi est une terre virginale et un espace lumineux : c'est une terre vierge sur laquelle déployer cette nouvelle vie organique ainsi que l'observance des *Āryas* (*āryā vratā*) qui va participer d'affirmer et conserver cette virginité.

III.1.3.3 Les divinités liées à l'érection solaire (10.65.11c)

La seconde action des *sudānava* est l'érection du soleil dans le ciel diurne : *sūryam divi roháyantaḥ sudānava* (10.65.11c). Dans le RV., le soleil est la lumineuse manifestation du *ṛtá* mais aussi un symbole de domination royale et expansion territoriale. Les rayons solaires sont les rênes du pouvoir étendues jusqu'aux confins de sa luminosité et lieu d'exercice de sa souveraineté. L'expansion de la lumière est perçue comme extension territoriale : l'espace où elle se répand est territoire conquis, désormais habitable et refusé aux ténèbres, autrement dit, aux ennemis (LÜDERS, 1959 : 620 ; ROESLER, 1997 : 245-247 ; JUREWICZ, 2010a : 74, 81). L'autorité royale est régulièrement symbolisée par le soleil :

The motif of the sun blazing down from above across all regions and throughout all peoples articulated both the hierarchical nature of a great king's suzerainty as well as the (no-doubt exaggerated) claim for the universality of his rule ; at its zenith the sun reaches the highest point in the cosmos, while in its journey each day it encompasses the breath of the world. The splendid image of the sun provided an image to express al-eclipsing power and charisma. (PROFERES, 2018 : 46)

Le soleil, *sūrya-*, est capable de s'élever de lui-même dans le ciel diurne (*div*)¹⁰⁹ mais nullement de s'ériger – soit se fixer à même le ciel. Les érecteurs du soleil sont identifiés en quatre autres strophes. Comme l'ont relevé Oberlies (1998 : 225), Jurewicz (2010a : 160 n. 53), Jamison et Brereton (2014 : 45), Soma a engendré le soleil (*janitá divó janitá pṛthivyāḥ*

¹⁰⁹ « Cet *Āditya* [= le soleil] s'est élevé, de concert avec toute sa puissance » (*úd agād ayám ādityó víšvena sāhasā sahá* | 1.50.13ab).

janitāgnér janitā sūriyasya, 9.96.5bc ; *ājījano hí pavamāna sūryam*, 9.110.3a), engendré sa lumière (*ājanayat sūrye jyótir induh*, 9.97.41d) ou l'a placée en son sein (*ayám sūrye adadhāj jyótir antáh*, 6.44.23b). Indra et Viṣṇu l'ont également engendré (*janáyantā sūryam uṣāsam agním*, 7.99.4b) ; un pluriel de dieux l'ont créé (*KṚ-*) en tant que « créateurs » (*krátvā kṛtāḥ súkṛtāḥ kartṛbhir bhūt*, 7.62.1d). Agni en a fixé haut le faisceau (*ūrdhvám bhānīm sūriyasya stabhāyán*, 10.3.2c), à l'instar de Savitar (4.13.2a, cf. ci-dessous). Mais l'érection du soleil dans le ciel diurne est le fait d'un nombre réduit d'acteurs, tous énumérés ou invoqués en 10.65.9 : Soma, le couple Indra-Varuṇa, les Ādityas.

III.1.3.3.1 Ériger le soleil : acmé du processus de création et consommation somique

Soma fait monter le soleil au ciel en deux occurrences, toujours avec le syntagme suivant : *sūrya-* acc. *dyú-* loc. (*ā-*)*RUH-* caus. prés. tel qu'en 10.65.11c (*sūryam divi roháyantaḥ sudānava*).

pávasva soma diviyéṣu dhāmasu sṛjāná indo kaláše pavitra á |

sídann índrasya jaṭhāre kánikradan nṛbhir yatáh sūryam árohayo divi || 9.86.22

Purifie-toi, Soma, dans les établissements célestes, te répandant dans le vase, ô goutte.

Assis dans le ventre d'Indra, rugissant sans cesse, guidé par les hommes, tu as provoqué l'ascension du soleil.

sómo mīdhván pavate gātuvítama ṛṣir vípro vicakṣaṇáh |

tuvám kavír acbhavo devavítama á sūryam rohayo divi || 9.107.7

Soma, le libéral, se purifie, (lui) le meilleur trouveur d'issues, le *ṛṣi*, poète inspiré [/ tremblant] de large perception [/ de large manifestation].

Tu es devenu le poète (*kavír*) le plus apte à quérir les dieux. Tu as provoqué l'ascension du soleil.

Le soma n'est pas acteur unique et solitaire de l'érection. En premier lieu, il se purifie – soit se réalise – de lui-même (*pávasva soma diviyéṣu dhāmasu*, 9.86.22a ; *pavate*, 9.107.7a) et devient alors matériellement disponible et propre à la consommation (*sṛjāná indo kaláše pavitra á*, 9.86.22b). Secondement, il est consommé (*sídann índrasya jaṭhāre*, 9.86.22a). Il intervient alors dans la sphère poético-rituelle et fait l'objet d'une intervention extérieure (*nṛbhir yatáh*, 9.86.22c ; *tuvám kavír acbhavo devavítama*, 9.107.7c). Ce qui réalise l'érection du soleil n'est pas le soma de son propre chef, mais le processus de création et consommation dans lequel il

est pris. En outre, une intervention extérieure – humaine – est nécessaire pour porter le soleil au faite du ciel. Jurewicz a d’ailleurs remarqué que l’érection solaire exprime l’acmé de la création du breuvage somique, entendue à la fois comme cause et résultat :

the stanza expresses the sunrise as the reflexive process during which Soma creates himself. [...] Verse a [= 9.86.22a] evokes the meaning of soma which is juice drunk by Indra during the morning ritual. The expression *nṛbhir yatāḥ* activates conceptualisation of Soma in terms of a horse, used in the descriptions of pressing the juice and cosmic transformations: in both cases Soma is conceptualised as a horse guided by men. [...] Soma corresponds to both charioteer and the sun ; thus the recipient understands that the efficient and the causal cause of the process is the same. (JUREWICZ, 2010a : 160-161)

L’acte d’érection du soleil par le soma, parallèle à sa purification, exprime les résultats qui peuvent être attendus de l’observation adéquate du rite tout comme ce qui l’autorise : le soleil dressé est la lumineuse manifestation du *ṛtá*, œuvre divine à préserver par le bon comportement rituel, c’est aussi le symbole de l’euphorie somique qui va permettre au poète de composer adéquatement pour le rituel¹¹⁰. Les deux strophes (9.86.22, 9.107.7) ne décrivent pas un acte pleinement divin mais le processus de préparation du breuvage permettant de (ré-)accomplir ce geste.

III.1.3.3.2 Ériger le soleil : œuvre royale d’Indra et Varuṇa

L’érection de l’astre par Indra et Varuṇa (7.82.3) est d’ailleurs participée par cette consommation somique. Une fois le soleil au zénith, ceux-ci sont en état d’euphorie somique. C’est toutefois par un syntagme différent qu’est exprimée leur érection : *sūrya* acc. *á-ĪR-* caus. prés. *dyú-* loc.

ánu apám khāni atrntam ójasā á sūriyam airayatam divi prabhúm |

indrāvaruṇā máde asya māyíno ápinvatam apítaḥ pínvatam dhíyaḥ || 7.82.3

¹¹⁰ « Sehr häufig wird der Soma in Beziehung zu den Vorstellungen von Himmel, Licht, Sonne gesetzt. Er hat die Sonne aufgehen lassen, leuchtet wie die Sonne, läutert sich am Himmel, blickt vom Himmel herab, wehrt durch sein Licht das Dunkel ab ; das Amṛta (der Unsterblichkeitstrank) ist unter den Lichtern des dritten Himmels verborgen. Man sieht, wo über den allgemeinen Vorstellungskreis von Licht und Himmel hinaus eine Hindeutung auf ein bestimmtes Himmelslicht vorliegt, ist es die Sonne, zu welcher der Soma in mystischer Beziehung gedacht wird. » (OLDENBERG, 1894 : 183)

Vous (deux) avez percé les trous pour les eaux de votre puissance, vous deux avez érigé le soleil prééminent dans le ciel diurne.

Indra et Varuṇa dans l'exaltation [l'être-mouillé] de l'artificieux, vous avez fait gonfler les (eaux) ne gonflant pas. Faites gonfler (nos) pensées-poétiques !

L'érection solaire est ici un acte double : expression d'instauration d'une domination et d'euphorie somique. L'adjectif *prabhú-*, ici épithète de *súriyam*, traduit un état de prééminence¹¹¹ et fait écho aux royautés d'Indra et de Varuṇa, soulignées et contrastées en la strophe précédente (« l'un de vous est nommé souverain [= Varuṇa], l'autre roi-autonome [= Indra] », *samrāj anyāḥ svarāj anyá ucyate vām*, 7.82.2a)¹¹². C'est aussi un rappel de leur supériorité martiale et leur position de surplomb propre à tout divin créateur sur son œuvre : « en tant que conducteurs de chars, nous vous invoquons lors des affrontements et batailles, les genoux fixés, (nous vous invoquons) afin d'encourager l'établissement-de-la-paix » (*yuvām id yutsú pṛtanāsu váhnayo yuvām kṣémasya prasavé mitájñavaḥ...havāmahe*, 7.82.4), « ô Indra et Varuṇa, lorsque vous eûtes créés toutes ces créatures de l'existant au moyen de votre majesté » (*indrāvaruṇā yád imāni cakrāthur víśvā jātāni bhúvanasya majmánā* | 7.82.5ab), « (vous), dont la puissance s'exerce sur les hommes » (*kṛṣṭyojasā*, 7.82.9b). Le double exploit de 7.82.3ab est une expression de la divine puissance d'agir d'Indra et de Varuṇa qui dotent ainsi les hommes de deux éléments essentiels à leur survie ; et la qualification du soleil comme *prabhú-* ainsi que le contexte de domination royale de l'hymne le signifient comme expression de leur royale domination.

Par l'intermédiaire de *māde*, 7.82.3ab se présente aussi comme une description de la préparation et consommation du breuvage somique. Le contexte aqueux (*apām*) et la présence d'une cavité propre à recevoir les eaux (*khāni*) traduit la présence du soma sous forme liquide et encore à consommer. L'érection solaire et l'état de prééminence de l'astre signifient l'atteinte de l'extase somique, alors consacrée en *māde* qui rassemble en sa polysémie ce caractère aqueux ainsi que l'euphorie, soit deux étapes du processus de création et consommation du soma. En effet, *MAD-* « s. erfreuen, s. berauschen » a pour racine étymologique **MAD-* « nass,

¹¹¹ Cf. 1.188.9ab où Tvaṣṭar apparaît comme *prabhú-* en tant qu'artisan de tous les êtres vivants (*tvāṣṭā rūpāni hí prabhúḥ pasūn víśvān samānajé*).

¹¹² Le terme *samrāj-* désigne le tenant d'une royauté qui s'exerce sur l'entièreté de l'univers, un « roi total » ; *svarāj-* renvoie à un roi ayant conquis son titre par l'exercice de la violence, un roi conquérant (DUMÉZIL, 1939 : 45-46).

feucht sein ». Ce sens étymologique se réalise dans certains composés nominaux, notamment *somamád-* qui est dit des pierres à pressurage du soma, où s'impose alors ce sens (SCARLATA, 1999 : 380- 383). Indra et Varuṇa sont à la fois dans un état dit d'« être-mouillé » (*máde*) des eaux dans lesquels ils exercent leur première action et en état de pleine euphorie (*máde*) et omniscience, tel que consacré par la prééminence du soleil et sa position zénithale (JUREWICZ, 2018 : 50-51).

Hormis 7.82.2cd, « tous les dieux au plus haut du firmament ont rassemblé en vous (deux) puissance et force, ô taureaux » (*viśve devásah paramé vyòmani sám vām ójo vṛṣañā sám bálam dadhuḥ* ||), 7.82.3 est la seule strophe de l'hymne où Indra et Varuṇa agissent de concert. Ils se voient néanmoins rassemblés avec plusieurs Ādityas en la strophe finale, par leur capacité partagée à croître à l'aide du *ṛtá* et à apporter la lumière d'Aditi et protection :

asmé indro váruṇo mitró aryamā dyumnám yachantu máhi sárma sapráthaḥ |
avadhrám jyótir áditer ṛtāvṛdho devásya ślókam savitúr manāmahe || 7.82.10

Qu'Indra, Varuṇa, Mitra et Aryaman déploient pour nous leur brillance, leur grande et étendue protection,

l'indestructible lumière d'Aditi – (ceux-là) qui croient à l'aide du *ṛtá*. Nous songerons à l'appel du dieu Savitar.

III.1.3.3 Ériger le soleil : d'Ādityas en Ādityas

En 4.13.2 les Ādityas sont identifiés comme érecteurs du soleil ; et ce dans le même syntagme que 10.65.11c et les strophes d'érection du soma (9.86.22d, 9.107.7d) : *súrya-* acc. *dyú-* loc. (*ā-*)*RUH-* caus. prés.

ūrdhvám bhānīm savitā devó ásred drapsám dávidhavad gaviṣó ná sátvā |
ánu vratám váruṇo yanti mitró yát súriyam diví āroháyanti || 4.13.2

Le dieu Savitar a fixé haut le faisceau [du soleil¹¹³], remuant (cette) bannière comme un guerrier en quête de vaches.

¹¹³ Identifié en 4.13.1d (*út súriyo jyótiṣā devá eti*).

Varuṇa, Mitra [et les autres Ādityas] suivent leurs observances lorsqu'ils provoquent l'érection du soleil.

Les Ādityas ne sont pas nominalement identifiés, mais la forme plurielle *yanti* contraint à suppléer d'autres divinités. Outre le fait que Varuṇa et Mitra en soient les sujets, plusieurs éléments indiquent que les Ādityas sont les dieux ici réduits à la suggestion. Dans la strophe suivante, le soleil se voit doublement connecté à ces derniers. Il est identifié comme « espion de tout ce qui se meut » (*spásam vísvasya jágato*, 4.13.3d) de Mitra et Varuṇa, soit comme leur œil solaire, phénomène bien attesté (BRERETON, 1981 : 314), mais il est aussi lui-même identifié comme Āditya. En effet, 4.13.3a précise du soleil qu'il est « celui qu'ils ont créé afin qu'il vide les ténèbres » (*yám sīm ákrṇvan támase vip'ce*). Cela l'identifie comme Āditya¹¹⁴ eu égard à 1.191.9d où il est précisé, en tant qu'Āditya, « destructeur de ce qui ne se voit pas » (*adrṣṭahā*). La présence de Savitar à même la strophe, également Āditya (BRERETON, 1981 : 308 et suiv.), entérine l'identification des agents de l'érection solaire comme les Ādityas.

III.1.3.3.4 L'érection solaire comme d'un triple plan

L'érection du soleil en 10.65.11 est donc réalisée sur trois plans. La présence de soma (10.65.10d) traduit cette érection comme l'acmé du processus somique : l'euphorie et état de supra-cognition qui lui est attendant. La convocation de Mitra et Varuṇa (10.65.9b) active le soleil comme symbole de domination royale, ici instauration de la domination des Āryas. Corrélativement, l'invocation des Ādityas (10.65.9c) exprime cette même domination en tant que déploiement du *vratá* des Āryas, soit les actes rituels de participations et conservations des *vratāni* divins, dont le soleil, en tant que visage du *ṛtá*, est explicite manifestation. L'érection solaire est extase somique et état de supra-connaissance, extension et domination territoriale, déploiement du *vratá* des Āryas.

En outre, il faut noter que, si le soleil ne s'érige pas de son propre chef, il est celui qui permet l'existence du ciel. D'après Christol (2006 : 38-39 ; 2008 : 228-229), le ciel diurne est tendu (*TAN-*), si ce n'est tissé par le soleil, voire par l'aurore ou Agni en tant que substituts solaires, comme on tend un voile sur les poteaux d'une hutte en construction. Ainsi le poète de l'hymne 1.35 s'interroge comme suit : « où est maintenant le soleil ? Qui le perçoit ? Lequel de

¹¹⁴ Sur le soleil comme Āditya, voir BRERETON Joel P., *The Rgvedic Ādityas*, New Haven/ Connecticut : American Oriental Society, 1981, pp. 314-317.

ces cieux a-t-il tendu à l'aide de ses rayons ? » (*kúvedānīm sūriyaḥ kás ciketa katamām dyām raśmír asyā tatāna* | 1.35.7cd) ou encore :

ā dyām tanoṣi raśmíbhír āntárikṣam urú priyám |

úṣaḥ śukréṇa śociṣā || 4.52.7

Tu as étendu le ciel de tes rayons, le large et précieux espace intermédiaire,

Ô aurore, de ta resplendissante brillance¹¹⁵.

III.1.3.4 Les divinités liées au relâchement de l'observance rituelle (10.65.11d)

L'ultime action des divinités *sudānava* est le relâchement de l'observance rituelle (*vratā*) des Āryas sur terre : « relâchant (en tous sens) l'observation (rituelle) (*vratā*) des Āryas sur terre » (*āryā vratā visrjānto ādhi kṣāmi*, 10.65.11d). Le substantif *vratā-* est un terme resté longtemps mal élucidé et qui fit l'objet de nombreuses discussions¹¹⁶. D'après Lubin (2001 : 565), il s'agit d'un dérivé du p.i.-e. **wer-/ wrē-* « parler », notamment connecté à l'av. *uruuāta-* « commandement, domination » – tel que proposé par Meillet (1907 : 157) et Schmidt (1958 : 9, 146). Le terme connaît un double sens dépendant de la sphère dans laquelle il est déployé. Le *vratā* divin « constitute a manifestation of divine will in the "natural" patterns and processes of phenomena (such as the flow of water) in the observable world. The "way the world is" then is seen as a confirmation of divine agency. More particularly, the *vratās* of individual gods reflect the primary attribute or special function associated with each deity » (LUBIN, 2001: 574). Le *vratā* divin est tant le cours naturel d'un phénomène cosmique qu'une imposition divine correspondant à sa fonction et qui façonne ces mêmes phénomènes. Et ce *vratā* divin appelle un *vratā* humain : ce dernier est l'observation des rites propres à participer aux *vratāni* divins¹¹⁷ (LUBIN, 2001 : 575-578).

La majorité des divinités énumérées ont pour sphère d'action privilégiée l'observance et maintien du *vratā*, tout comme du *ṛtā* auquel ce dernier participe : Varuṇa, Mitra, Aryaman et

¹¹⁵ Cf. 10.88.3 et 12 où Agni étend le ciel.

¹¹⁶ Pour une revue de ces discussions, cf. SCHMIDT Hanns-Peter, *Brhaspati und Indra : Untersuchungen zur Vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1968, pp. 7-14, BRERETON Joel P., *The Rgvedic Ādityas*, New Haven (Connecticut) : American Oriental Society, 1981, pp. 70-81.

¹¹⁷ Que le terme *vratā-* puisse désigner une oblation s'explique ainsi sans encombre : par son intermédiaire, les officiants participent de la puissance divine et des *vratāni* divins. Cf. LUBIN Timothy, « *Vratā* Divine and Human in the Early Veda », *Journal of the American Oriental Society*, 2001, 121, 4, p. 577. Voir aussi SWENNEN Philippe, « Aux origines du vœu alimentaire dans le monde brahmanique : une interprétation archaïque du *vratā-* védique », *Problèmes d'Histoire des Religions*, 2020, pp. 167-172.

leur groupe divin, les Ādityas, ainsi que leur mère, Aditi. Plusieurs sont également liées à l'activité rituelle, outil de maintien, observation et exercice du *vratá* humain : Mitra, Aryaman, Vāyu, les Ṛbhus, « celui qui se loue » (*yá óhate*), les deux « divins hotars » (*daívyā hótārā*), l'aurore, Brhaspati, et, enfin, Soma.

III.1.3.4.1 Ādityas et Aditi : observateurs du *vratá*

Les Ādityas, en particulier Mitra et Varuṇa, sont les divinités qui régissent l'univers et le *ṛtá* conformément à leurs *vratāni*. Ils veillent également au respect des règles sociétales incarnées en leurs noms (OLDENBERG, 1923 : 188-199 ; LUBIN, 2001 : 569-572). Oldenberg avance ainsi que « deckt sich der Inhalt des Ṛtabegriffs mit den Satzungen (*dhāman*), den Geboten (*vratā*) des Mitra und Varuṇa » (OLDENBERG, 1923 : 200). Varuṇa est le garant du respect du *ṛtá*, il a ordonné les éléments et phénomènes cosmologiques qui manifestent ce dernier ; Mitra est le dieu-contrat qui veille au respect des paroles, récompense de pluies celui qui respecte les normes et se fait vengeur envers quiconque les viole ; tous deux ont pour œil le soleil (OBERLIES, 1998 : 183-195). Aryaman est le dieu de l'hospitalité, il protège l'étranger comme il récompense celui qui se montre hospitalier, s'il est un dieu de la sphère domestique, il garantit aussi des pluies aux observateurs de son *vratá*, autrement dit, de l'hospitalité (THIEME, 1938 : 141-144 ; 1957 : 82 ; OBERLIES, 1998 : 183-185). Aditi est convoquée en sa qualité d'innocence, soit comme espace mental virginal de déploiement de l'ordre, comme relevé ci-dessus. Les Ādityas sont donc convoqués en leur nature de garants du *vratá*, Aditi en tant que lieu de déploiement des *vratāni*.

III.1.3.4.2 Divinités-officiantes, divinités-structures-du-rite

Des divinités énumérées en 10.65.9-10, toutes le sont pour des raisons à la fois spécifiques et diverses. Les rôles primordiaux que jouent l'aurore et le soma dans le rite ont déjà fait l'objet de commentaires et n'en nécessitent pas davantage : Uṣas est l'impulsion du sacrifice, le soma y participe à plusieurs degrés, comme motif et outil. Mitra et Aryaman sont inhérents au rituel védique. D'après Thieme (1957 : 56), le sacrifice repose sur les fonctions – soit les *vratāni* – de Mitra, le dieu-contrat et Aryaman, dieu-hospitalité. Le sacrifice est le lieu d'exercice de la relation contractuelle qu'entretiennent dieux et hommes, chacun s'engageant à observer certains vœux ; c'est aussi un lieu d'hospitalité – c'est en cet espace que les hommes accueillent les dieux.

Vāyu et « celui qui se loue » (*yá óhate*) occupent des positions de consommateurs et spectateurs. Présidant au vent, Vāyu est le premier des dieux à consommer le soma ou le consomme avec Indra. Cette première consommation est une évocation symbolique de l'arrivée

du soma depuis le ciel via le filtre que constitue pour lui l'*antárikṣa*, espace d'action de Vāyu. Ce dernier participe en outre de mettre en branle le rite à l'instar de l'aurore (OBERLIES, 1998 : 217-219 ; 1999 : 155 ; JAMISON et BRERETON, 2014 : 47).

L'identification de « celui qui se loue » (*yá óhate*) pose quelques difficultés. Le pronom relatif *yá* peut, en 10.65.10a, en raison du traitement du sandhi, se lire tant comme un nom. sg. (*yáh*) qu'un nom. pl. (*yé*). Pareille hésitation numérique se retrouve en *óhate*. Le relatif peut renvoyer aux Ṛbhū, à Tvaṣṭar ou Vāyu, voire à une autre personne comme le propose Renou : « celui qui revendique la qualité de Ṛbhu » (EVP V : 58). Quant au présent *óhate*, il est dérivé de *UH-/ OH-* « verkündigen, feirelich aussprechen, rühmen » (EWA I : 283). En première analyse, il s'agit d'un subjonctif présent, mais cette valeur s'est effacée au profit d'un indicatif présent de thème *óha-* (NARTEN, 1995 : 98-100 ; GOTŌ, 1987 : 81). À partir de 5.52.10, où *óhate* occure également, Jamison remarque que la racine et cette flexion en particulier sont généralement auto-réfléchissantes et qu'*óhate* peut donc être, notamment en 10.65.10, sans sujet bien déterminé, tout dieu étant à même de faire son éloge (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 42-43 ; V (1-6-24) : 99). Au-delà de son analyse grammaticale, la détermination du sens même d'*óhate* est problématique. De racine i.-e. **h₁ueg^{uh}-*, la racine sur laquelle est formé *óhate*, *UH-/ OH-*, est rapprochée du gr. εὔχομαι¹¹⁸ et de l'av. *aoj-* (LIV : 253, VILLANUEVA SVENSSON 2012 : 335 ; GRESTENBERGER, 2016 : 113-114). Ce dernier rapprochement apporte quelques lumières. Kellens et Pirart (1990b : 198) dégagent d'*AOJ-* le sens de « déclarer qu'on est *nom.* à *dat.* » ou « prononcer *acc.* » mais déparent de cette proposition par la suite. Kellens (1995 : 9) finit par lui préférer le sens de « dire ». Pirart (1995 : 358) conserve ce sens à partir du parfait *ūhé*. Typiquement, si l'on observe le premier vers de Y41.5, il est frappant que l'idée de déclaration et d'affirmation de sa personne est prédominante : « Nous déclarons être, désirons être et acceptons d'être, ô Ahura Mazda, tes laudateurs et poètes (*māṣranas*) [= litt. les instruments de ta pensée] » (*ḡβōi Staotarascā māṣranascā ahurā mazdā aogamadaēcā usmahicā vīsāmadaēcā* = Y7.24c). Ainsi, il me semble que le relatif *yá óhate* peut être compris en relation avec la précédente relative (*yé pāṛthivāso diviyāso apsú yé*, 10.65.10d), puisqu'on est derechef face à une formule qui traduit une indétermination en contraste avec les énumérations de dieux. Je comprends donc *yá óhate* comme ne renvoyant pas à un dieu spécifique mais signifiant

¹¹⁸ Εὔχομαι : « adresser un vœu, une prière », « faire vœu de, promettre », « se flatter, se glorifier de », « affirmer, déclarer, dire » (BAILLY, 2000 : 864).

« celui qui se déclare », « celui qui se loue » – autrement dit, toute divinité qui se rend verbalement manifeste au sein de l’espace rituel.

Enfin, deux énumérations renvoient à l’activité d’officiant rituel : les deux « divins hotars » (*daívyā hótārā*) et Bṛhaspati. L’appellation *daívyā hótārā* ne laisse aucun doute quant à la participation rituelle des êtres qu’elles dénomment. L’expression est issue des hymnes à Āprī (EVP IV : 122) et est d’ordinaire comprise comme renvoyant soit au hotar et à un autre prêtre, soit au hotar et à Agni en tant qu’hotar archétypal (VAN DEN BOSCH, 1985 : 106). En 9.5.7 toutefois, Jamison et Brereton préfèrent comprendre le syntagme comme renvoyant à Indra et Soma :

ubhā devā nṛcákṣasā hótārā daíviyā huve ||

pávamāna indro vṛṣā | 9.5.7

Both gods who have the gaze of men, the two *Divine Hotars*, do

I summon —

the self-purifying one and Indra the bull. (trad. de JAMISON et BRERETON, 2014: 1240)

Or, si l’option est légitime, elle n’a rien de contraignant. Dans le vers qui nous occupe, la présence de Vāyu appelle à comprendre en *daívyā hótārā* une évocation d’Agni et du hotar eu égard à 5.5.7 où ceux-ci sont aisément identifiables comme tels. En effet, dans cette dernière, ceux-ci se déplacent dans l’élément que Vāyu préside : « dans le vol du vent, les (deux) divins hotars de Manu, invoqués » (*vátasya pátmann īlitā daívyā hótārā mánuṣaḥ | 5.5.7ab*). Enfin, Bṛhaspati est – essentiellement – le pendant sacerdotal d’Indra. Il est le premier des Aṅgirasas, celui qui, de la seule puissance de sa parole, notamment à l’aide du *bráhman*¹¹⁹, brise le démon-cave Vala. C’est la figure prototypique du *brahmán* dès lors que ce dernier est envisagé dans sa relation avec la royauté (SCHMIDT, 1968 ; PINAULT, 2016 : 996-997).

Comme déjà signalé, les Ṛbhus sont des artisans devenus dieux par la seule splendeur de leur art et, surtout, ce sont, de tout l’hymne 10.65, les seules divinités à être convoquées au vocatif. Par là-même, ils sont présentifiés. D’après Brereton, le RV. atteste que les Ṛbhus sont particulièrement liés au troisième pressurage de soma et « such insistence on a connection

¹¹⁹ « Il mena les vaches hors (de la cave). Il (pour)fendit le démon-cave [/ Vala] à l’aide du *bráhman*. Il cachât les ténèbres, rendit visible le soleil » (*úd gá ājad ábhinaḍ bráhmaṇā valám ágūhat támo vy ácakṣayat svàḥ || 2.24.3cd*).

between a particular soma pressing and a deity or group of deities is unusual. The reason for it is not just that they were offered soma only then, although that was true enough, but that their deeds and their very divinity itself derived from that pressing » (BRERETON, 2012 : 116). À cet égard, l'adresse vocative peut s'interpréter de deux manières. D'une part, elle peut signifier que l'hymne 10.65 fut destiné à être récité lors du troisième pressurage. Aucun élément ne corrobore néanmoins cela : le pāda 10.65.10a (*tvāṣṭāraṃ vāyúm ṛbhavo yá óhate*) où apparaît le vocatif ne survit pas au RV. D'autre part, le vocatif peut ici avoir une valeur démarcative par rapport aux autres énumérations et traduire la volonté de s'accompagner des Ṛbhus lors de l'exercice rituel et reproduire par là leur exploit : rejoindre les rangs des dieux grâce à leur compétence artisanale, compétence qui, défaite de son travestissement, n'est autre que celle du bon exercice du rite. En effet, Brereton (2012 : 125-128) a démontré que tout le narratif des quatre haut-faits des Ṛbhus, celui de leurs actes de création artisanale, fait œuvre de métaphore pour leur qualité sacerdotale. Typiquement, un de leurs exploits est d'avoir façonné une vache, souvent à partir de sa peau, ou, d'une vache, avoir façonné une donneuse de lait. L'acte a une correspondance rituelle bien attestée dans le troisième pressurage. Lors de ce dernier, après l'ādityagraha, l'adhvaryu se saisit des tiges des pressurages du matin et de midi. Il les plonge dans l'eau puis les dépose sur le cuir à pressurer afin d'en extraire le jus à l'aide des pierres à pressurage avant d'être filtré et mélangé au lait caillé (CALAND et HENRY, 1907 : 334–337 ; BRERETON, 2012 : 125-128). Avant de souligner la fréquente assimilation du soma avec le lait, Brereton explicite le parallèle entre l'acte rituel et son référent artisanal :

The constituents of this rite are reflected in the Ṛbhus' creation of a milkgiving cow. The *carman*, the hide, from which the Ṛbhus create the cow, represents the *adhiṣavaṇa carman*, the rawhide on which the soma is pressed, or the hide may be the used *soma* stalks themselves, which are, in a sense, the mangled skin and bones of the previous pressings. In either case, it is the special skill of the Ṛbhus that they are able to convert this hide and these *soma* dregs into a cow by making it once again yield its milk, the *soma*. (BRERETON, 2012 : 126)

Exception faite du façonnage du chariot qui fonctionne comme métaphore d'une création poétique ou de la réalisation du sacrifice, tous les exploits artisanaux des Ṛbhus ont un écho

rituel dans le troisième pressurage¹²⁰. Sous les traits d'artisans, les Ṛbhus sont des officiants d'exception qui ont atteint la divine immortalité par leur service poético-rituel (BRERETON, 2012 : 115-134). Ainsi, il est vraisemblable que l'invocation des Ṛbhus en 10.65.10a trahisse leur sollicitation comme modèles, voire observateurs. Présentifiés, les Ṛbhus peuvent participer de l'action rituelle : ils ont tracé les ornières de la bonne marche à suivre et sont réactualisés comme tels.

III.1.3.1 Du schéma narratif contenu dans les énumérations ou de l'acte cosmogonique à l'observance rituelle : des différentes strates du geste divin

Dans le pluriel d'énumérations et les deux invocations des strophes 10.65.9-10 est donc contenu tout le schéma narratif, la substance conceptuelle et annonciatrice des actes accomplis en 10.65.11.

(1) Les invocations de Parjanya et Vāta en tant que *vṛṣabhā purīṣiṇā*, de Tvaṣṭar et des Ṛbhus activent les dieux confondus en l'adjectif *sudānava* comme à même de procéder à des engendrement organiques tels qu'effectué en 10.61.11ab. Aditi en tant que déesse-terre est le lieu de déploiement de ces advenues à l'existence. L'invocation de Bṛhaspati dote le collectif *sudānava* de la capacité à procéder à l'engendrement du *brāhman* – à l'instar de l'aurore en 1.113.19, ici aussi invoquée – toutefois est-ce dans la pluralité d'engendrement propre aux poètes (*brāhmaṇām*, 2.23.2d).

(2) La convocation des Ādityas, l'énumération d'Indra, Varuṇa et Soma traduit l'érection solaire comme d'un triple plan – rituel-cognitif, cosmogonique-social et rituel-social. Elle est l'acmé du processus de préparation et de consommation somique, de l'instauration d'une divine, souveraine et guerrière domination, et de l'instauration des *vratāni* humains et divins, du

¹²⁰ « They created *soma* cups in order to receive the *soma*, which in the Rgvedic rite they did at the third pressing. The creation of four *soma* cups from one complemented and completed the work of the god Tvaṣṭr, the fashioner of the one *soma* cup. After the Ṛbhus created their cups from his, Tvaṣṭr entered among the wives of the gods and thereby indirectly brought *soma* to the wives of the gods. This story has a parallel in the rites of the third pressing, in which the wife of the sacrifice gains indirect access to soma. The Ṛbhus also created a chariot, which is the sacrifice itself or the hymns of the sacrifice. They created the two fallowbay horses of Indra, which convey the god to and from the sacrifice and which receive ritual recognition at the third pressing. They recreated a milkgiving cow or butchered a cow, in both cases signifying the additional extraction of the *soma* juice from the tattered stalks of the used *soma* plants in the third pressing. And they rejuvenated their parents, which might—with emphasis on “might”—reflect the return of the Ásvins at the end of the rite or the revitalizing of the sacrificer and sacrificer's wife at the third pressing » (BRERETON, 2012 : 132-133).

déploiement de tout ce qui caractérise culturellement les Āryas comme de ce qui les assoit sur le monde et permet leur subsistance.

(3) La convocation des Ādityas et d'Aditi indique le déploiement de ces mêmes *vratāni* sur un espace défait de tout acte qui leur serait contraire. L'invocation de Mitra et Aryaman précise le lieu d'exercice de ce déploiement : le rite, dont ils sont des structures conceptuelles. Les énumérations d'Uṣas, Soma, Vāyu, de « celui qui se loue » (*yá óhate*), des « deux divins hotars » (*daívyā hótārā*) et des Ṛbhus traduisent les divers plans de l'exercice rituel. Uṣas et Soma en sont les impulseurs ; « celui qui se loue » (*yá óhate*) un récipiendaire. Vāyu est motif autant qu'acteur : il consomme le soma mais est aussi celui qui l'apporte depuis le ciel, via l'*antárikṣa*. Les « deux divins hotars » (*daívyā hótārā*) sont des officiants rituels et donc ouvriers privilégiés et archétypaux du *vratá*. L'adresse vocative des Ṛbhus, artisans-officiants d'excellence, soit leur présentification dans l'espace rituel, traduit une volonté de réitération de leurs hauts-faits qui n'est finalement autre que la parfaite observation du rite. En sa qualité d'innocence, Aditi occupe ici encore l'état d'espace à habiter : elle n'est plus terre à peupler mais espace virginal à cerner et conserver par déploiement du *vratá* des Āryas. Enfin, la figure de Soma rassemble tous les paramètres rituels : il est motif, acteur et résultat. Il permet les engendremens en sa qualité de pluie nourrissante comme ces éléments organiques permettent son processus de production ; il est éracteur du soleil comme le soleil lui-même, symbole de son extase ; sa consommation permet tant l'exercice du *vratá* que son déploiement.

La triple action divine est création des éléments essentiels à la vie, érection de l'astre qui permet leur survie et diffusion de l'observance rituelle qui participe de leur maintien. La strophe qui la décrit s'offre au mode de lecture cher à Renou : les actions sont tant d'ordre rituel que cosmologique et social. Le vers 10.65.11ab narre la production des outils du sacrifice (*bráhman*, vache, cheval, etc.), aussi éléments essentiels à la vie, au rite, et lieux de valeur économique. Le pāda 10.65.11c décrit l'érection du soleil qui permet à ces éléments organiques de vivre, et constitue une métaphore du rite mené à son faite – l'euphorie somique¹²¹ – ce qui permet son excellent exercice, et elle est aussi manifestation régulière du *ṛtá*. Le dernier pāda, 10.65.11d,

¹²¹ Il est bien attesté que la pluie somique résulte de l'érection du soleil au zénith : après avoir été mélangé au feu, le soma devient soleil, puis tombe du ciel sous la forme de pluie. Il fait alors croître les plantes et toute vie comme il permet un état d'extraordinaire cognition à ceux qu'il atteint de sa pluie lumineuse (*dyumnávat*, 9.66.30a) (OBERLIES, 1999 : 35-36 ; JUREWICZ, 2010a : 161-163 ; 2016a : 36).

dépeint le déploiement du *vratá* des *Āryas*, soit leurs observances rituelles et leurs correspondances divines, l'instauration de leur communauté sur terre.

Les dieux dits *sudānava* peuvent ainsi faire l'objet d'une nouvelle interprétation. Rassemblant tous ceux énumérés (10.61.9-10), ils sont « dégoulinants » d'oblations, « dégoulinants » d'une liquide libéralité, tant la pluie nutritive que son parallèle somique, fruit de la substance dont ils sont eux-mêmes les excellents consommateurs de leur bouche ignée¹²². À ce titre, tout porte à croire qu'ils sont aussi en état d'euphorie somique et que leurs actions sont participées, si ce n'est rendues possibles par ce même état.

Mais, en dépit de l'identification des *sudānava*, une fois ceux-ci défaits du flou du rassemblement nominal, une question reste entière : qui répond de l'engendrement du *bráhman* ? Les *sudānava* sont les agents assurés de l'engendrement. Cependant, leurs actions ne sont pas pleinement portées collectivement puisque l'érection solaire, par exemple, n'est connectée qu'à Indra-Varuṇa (10.65.9b), les *Ādityas* (10.65.9c) et Soma (10.65.10d). Les divinités liées aux engendrements, exception faite de *Bṛhaspati*, ne sont jamais créatrices du *bráhman*¹²³.

Seule l'aurore (1.113.19c) et les dieux, perdus dans un flou collectif (*devā́*, 10.61.c), en sont des géniteurs reconnus qui portent le faix de cette action. Si *Bṛhaspati* est célébré comme « engendreur de tous les *bráhma* » comme le soleil des aurores (2.23.2cd), c'est uniquement en tant qu'il est célébré dans sa position de poète-archétypal – il est un « engendreur » en contraste avec les poètes, réduits à une capacité de façonnement (*KṚ-*, *TAKṢ-*, etc.).

Dès lors que l'on considère la capacité créatrice et révélatrice des phénomènes lumineux, leur emploi poétique comme *defining events*, la question s'éclaire toutefois. L'engendrement du *bráhman*, acte créatif par excellence, est ici réalisé dans la collocation de différents phénomènes lumineux : le *bráhman* est éclairé d'une triple brillance, celle des dieux *sudānava*, celle du soleil (*sūrya-*) et celle du ciel diurne (*dīv*) dans lequel ce dernier est érigé. Il est phénoménalisé.

¹²² Autrement dit, *sudānu-* traduit la capacité à recevoir une offrande et rendre sa consommation manifeste par quelque émanation liquide, transformation du don humain. C'est l'expression de l'accomplissement de la relation de don à contre-don propre au rite : le dieu consomme une offrande et déploie en retour sa libéralité, figurée sous forme de graisse ou quelque liquide produit à partir de l'offrande, dont la pluie, parangon de la libéralité divine.

¹²³ Comme susmentionné, les *Rbhus* en sont réduits à un acte de façonnement.

III.1.3.2 Collocation de phénomènes : devá, dív, sūrya

L'engendrement du *bráhma*n s'accomplit *par* et *dans* la collocation de trois phénomènes éminemment lumineux : les dieux (*devá-*) *sudānava*, le ciel diurne (*dív*) et le soleil (*sūrya-*). Les dieux sont des corps lumineux, ouvriers de la manifestation qu'il faut travailler à percevoir ; le soleil est l'astre par lequel se déploie et s'autorise la connaissance comme tout processus cognitif ; le ciel diurne est l'espace dans lequel les choses deviennent perceptibles et connaissables.

III.1.3.2.1 Devá- : corps lumineux

Toute divinité, dans ses atours comme l'étymologie de son nom générique, *devá-*, est être de lumière. Le substantif *devá-* « divinité », de l'i.-e. **deǵuó-*, est dérivé de l'i.-i. **dǵeu* « ciel, jour ». La racine est attestée en védique via un développement secondaire avec variation phonétique, *DYUT-/DYOT-* « briller », tel que l'i.-e. **dǵeut-* à partir du p.i.-e. **dǵeu*, racine depuis laquelle est notamment dérivé le nom du phénomène lumineux primordial, *jyótis-* « lumière » (GOTŌ, 1987 : 176 ; EWA I : 742-743 ; LIV : 125). L'appellation *devá-* traduit la manière dont les divinités se manifestent aux hommes. Elles se phénoménalisent de leur éclat et les hommes doivent travailler à percevoir ce dernier¹²⁴. Le corps lumineux des dieux ne se révèle comme tel qu'aux plus sagaces :

Those with less visionary ability might have described the sparkling fire burning in the hearth, the dawn, the sun, the bright sky, lightning in the storm, and sparkling rivers in the valleys as, for example, *citra* (“sparkling, shimmering, beautiful”). Vedic seers, on the other hand, saw in these same objects the reflection of the deities Agni, Usas, Sūrya, the Maruts, Indra, Sarasvatī, and other gods and goddess of the shimmering pantheon. (MAHONY, 1998 : 72)

Outre par le biais de leur nom générique, de leur corporalité propre, la phénoménalité lumineuse des divinités est régulièrement signifiée par les poètes. Ceux-ci soulignent la brillance de leurs atours divins, des chemins qu'empruntent les dieux ou du produit de leur action. Et les divinités énumérées en 10.65.9-10 ne font nullement exception, en particulier les divinités érectrices du soleil.

¹²⁴ Müller (1909 : 122-123) proposa d'ailleurs de rendre *devá-* par « bright ones », notant que « people of antiquity called these eternal lights of heaven their gods ». Appréhender les divinités védiques par le simple prisme de leur phénoménalité lumineuse serait toutefois une position aujourd'hui intenable.

En effet, les Ādityas sont d'un « undisputed character as gods of light » (HILLEBRANDT, 1999a : 60). L'ordre dont ils ont la responsabilité, tant le *ṛtá* que la bonne observation (*vrata-*) du rite et des règles sociétales qui en participent, est un phénomène qui ne se constate et n'a lieu que sous la lumière, sous le soleil, œil lumineux de Mitra et Varuṇa (LÜDERS, 1959 : 620). Ceux-ci en particulier surveillent nuit et jour les malfaisants, ce sont les « seigneurs du *ṛtá* et de la lumière » (*ṛtásya jyótiṣas páti*, 1.23.5b) en raison de leur *māyā*¹²⁵ et leur qualité de gardien du *ṛtá*, « conjointly concerted with daybreak and the light of heaven » (GONDA, 1974 : 152). Il n'est donc guère étonnant que leur caractère lumineux fasse l'objet d'insistance. Les Ādityas sont dotés des mêmes attributs que la lumière solaire, Aditi est « faite de lumière » (*jyótiṣmatīm*, 1.136.3) à l'instar de la domination de Mitra et Varuṇa (*jyótiṣmat kṣatrām*, 1.136.3d) (OLDENBERG, 1894 : 188 ; LÜDERS, 1959 : 651). Le chemin qu'emprunte Aryaman est celui du soleil ou de la voie lactée. Les divinités-portions Bhaga et Aṃśa, sont de régulières évocations des richesses et trésors, dont la brillance aurifère est une métonymie de la lumière (HILLEBRANDT, 1999b : 60 ; BERETON, 1984 : 298-308). Seul Dakṣa « pouvoir mental, talent » fait exception. Outre en sa qualité de *devá*, il ne semble pas connecté à quelque phénomène lumineux. Il est toutefois directement lié à leur perception. Il n'est autre, selon Keith (1925 : 99-100), que « the product of priestly ingenuity ».

Le caractère lumineux de Soma et l'aurore ont déjà fait l'objet de commentaires et n'en nécessitent pas davantage. Hormis Brhaspati, les autres divinités énumérées sont davantage mineures et pourtant bien signifiées dans leur lumineux éclat. Tvaṣṭar est une figure effacée du RV., peu caractérisé physiquement mais il est notamment l'artisan de deux éléments lumineux essentiels. Il est le façonneur du foudre (*vájra-*) d'Indra (*tváṣṭāsmāi vājraṃ svaryāṃ tatakṣa*, 1.32.2b) et il a engendré Agni de ses dix doigts (*dáśemām tváṣṭur janayanta gárbham*, 1.95.2a) (MACDONELL, 1897 : 55, 116). Les Ṛbhus ont façonné le chariot des Aśvins qui est « d'une peau solaire » (*ráthena sūryatvacā*, 8.8.2b) et « doré » (*hiranyáyena...ráthena*, 4.44.4a et 5b). Ils sont d'atours éminemment lumineux : ils ont « pour yeux le soleil » (*sūracakṣasaḥ*, 1.110.4c), ils sont « ceux avec de gras chevaux et brillants chariots, de lèvres de bronze et d'ornements » (*pṛvoaśvāḥ śucádrathā hí bhūtáyaḥśiprā...suniṣkāḥ* | 4.37.4ab)

¹²⁵ Minard d'observer sur *māyā-* : « Dérivé de la rac. *mā(y)-* 'échanger, changer', particulièrement 'changer de forme' [...]. C'est proprement la force par laquelle les dieux, et spécialement Varuṇa, réalisent certaines structures efficaces » (MINARD, 1958 : 320-321 n. 871). La « *māyā* est la magie mensuratrice particulièrement efficace des *Asuras* et des *Āditya*. [...] La *māyā* est la puissance mystérieuse qui fait surgir hors de l'inagencé (*anṛta*), où tout est encore lié et indiscriminé (*apraketa*), les formes successives et alternantes qu'elle crée tout en les mesurant » (SILBURN, 1955 : 22).

(MACDONELL, 1897 : 50 ; 131). La pluie de Parjanya est le liquide de soma pavamāna, ce suc lumineux qu'il a pour fils, alors déversé en « ondées de miels » (*párjanya drapsá mádhumanta īrate*, 5.73.4d) ; et soma prend ses traits, se faisant lui-même divine figure relâchant la pluie (*pávasva vr̥ṣtīm á sú no apám ūrmīm divás pári* | 9.49.1ab, etc.) (OLDENBERG, 1894 : 459). L'activité de Vāta est associée au tonnerre (*vāto ná jūtá stanáyadbhir abhraiḥ*, 4.17.12d ; *prá vātā vānti patáyanti vidyúta*, 5.83.4a ; *rujānn eti stanáyann asya ghóṣaḥ*, 10.168.1b) et il est dit, à l'instar de son supérieur Vāyu, « créant les rosâtres [=aurores] » (*aruṇāni kṛṇvānn*, 10.168.1c) (MACDONELL, 1897 : 83 ; OLDENBERG, 1894 : 225). En outre, Parjanya et Vāta sont « les [maîtres] du buffle-tonnerre ¹²⁶ (*vātāparjanya mahiṣasya tanyatōḥ*, 10.66.10b) (MACDONELL, 1897 : 84). Présidant au vent, Vāyu fait luire les aurores (*prá cakṣaya ródasī vāsayośasaḥ śrāvase vāsayośasaḥ*, 10.134.3fg) (MACDONELL, 1897 : 83). Son char est brillant (*candrēṇa ráthena*, 4.48.2c) et « d'un siège en or » (*rátham hiraṇyavandhuram*, 4.46.4a) (MACDONELL, 1897 : 82). Br̥haspati est « brillant » (*śúcim*, 3.62.5a), « brillant dans la demeure, de couleur or, rougeâtre » (...*dāma á dīdivāmsam hiraṇyavarṇam aruṣām*... 5.43.12cd), « il est brillant, (oiseau) aux cent ailes, muni d'une hâche d'or, vaillant, conquérant le soleil » (*sá hí śuciḥ śatápatraḥ sá śundhy hiraṇyavāśīr iṣirāḥ suvarṣāḥ*, 7.97.7ab), il a des chevaux rougeâtres (*aruṣāso áśvā*, 7.97.6a) et « il a trouvé l'aurore, (trouvé) le ciel-solaire, (trouvé) le feu. Il a repoussé au loin les ténèbres de ses chants [/rayons] » (*sóśám avindat sá súvaḥ só agnīm só arkēṇa ví babādhe támāmsi* | 10.68.9ab). (MACDONELL, 1897 : 48, 101). Et, selon Jurewicz (2021b : 155), Br̥haspati n'est autre qu'Agni combattant en tant qu'Indra.

En revanche, outre leur nature divine, il est difficile de pleinement statuer sur le caractère éminemment lumineux ou non des deux « divins hotars (*daívyā hótārā*) » et de « celui qui se loue » (*yá óhate*). Néanmoins, Agni, membre du duo d'officiants, est un parangon assuré de la luminosité.

Dans le nom des dieux védiques réside ainsi toute leur œuvre manifestative. Les dieux énumérés et rassemblés sous le terme *sudánava* sont ouvriers de lumière : ils la déploient corporellement, l'émettent par de rutilants et éclatants ornements, de leurs armes ou véhicules, ils confondent leur action principale avec une production de lumière ou encore écartent les ténèbres qui la voilent et découvrent alors ses manifestations les plus essentielles. Toute action de ces divinités est donc participée de leur brillance : engendrant le *bráhmaṇ*, elles le révèlent

¹²⁶ Il s'agit du ciel diurne d'après Macdonell (1897 : 129).

aussi de leur corps lumineux comme ils le font phénomène, corps qui peut désormais s'épuiser dans sa propre monstration.

III.1.3.2.2 *Sūrya-* : astre omniscient

D'un caractère lumineux indiscutable, le soleil (*sūrya-*) est, conjointement à l'aurore, l'astre qui met en branle l'activité humaine et rituelle (7.63.2-4) et qui permet à la vie organique de se déployer (1.115.1, 7.60.2, 8.48.7, 4.25.4, etc.). Il est l'ouvrier de tout ce qui est (*viśvākarmaṇā*, 10.170.4d) et le support du ciel (10.85.51). De sa luminosité, il chasse les ténèbres (10.37.4), les enroule comme une peau (7.63.1, 1.115.4) et s'en débarrasse dans les eaux (4.13.4) (MACDONELL, 1897 : 30-31 ; CHRISTOL, 2008 : 239). Il est aussi l'astre qui permet la prise de connaissance des choses qu'il illumine : voyant tout, il étend son omniscience aux êtres humains (JUREWICZ, 2010a : 180).

Œil des dieux, œil de Mitra et Varuṇa ou simplement de Varuṇa, « espion de tout ce qui se meut » (*spāsam viśvasya jágato*, 4.13.3d), rien n'échappe à la vision du soleil (*viśvácakṣase*, 1.50.2c), ni les bienfaits et méfaits humains (6.51.2, 7.60.2, etc.) ni les mystères (MACDONELL, 1897 : 30 ; DANDEKAR, 1979 : 10 ; OBERLIES, 1998 : 225). C'est un astre qui à la fois se manifeste et manifeste les éléments qu'il couvre de sa brillance. Typiquement, il est dit *ketú-* « Erscheinung, Kennzeichen, Lichterscheinung, Helle, Gestalt » (EWA I : 339), comme *praketá-* « appearance, apparition, sight » (MONIER-WILLIAMS et CAPPELLER, 1964 : 654), deux termes dérivés de l'ambivalente racine *CIT-* (ROESLER, 1997 : 213, SILBURN, 1955 : 29). De cette racine, Gotō (1987 : 137-138) distingue deux acceptions, l'une transitive, « erkennen, (auf etwas) achthaben », l'autre intransitive, « sich auszeichnen ». Cela mène Mayrhofer (EWA I : 548-549) à distinguer ainsi deux racines : « erkennen, (auf etwas) achthaben » et « glänzen, leuchten, sich zeigen, sich auszeichnen ». Considérant l'importance de la connexion entre vision et connaissance, cristallisée en des termes comme *ketú-* et *citrá-* « Erscheinung, augenfälliger Gegenstand » (EWA I : 542), ainsi que l'association extrêmement récurrente de *CIT-* à des phénomènes lumineux, Roesler précise *CIT-* comme signifiant « sehen, wahrnehmen ; (hell) ins Auge springen » et nullement « glänzen » (ROESLER, 1997 : 213-221) sans refuser pleinement ce sens pour autant : « Wie sich gezeigt, steht CIT ast immer in Zusammenhang mit dem Wahrnehmen oder der Wahrnehmbarkeit, bedeutet also 'erkennen' (optisch, akustisch, kognitiv) und 'erscheinen, sichtbar/ hörbar sein, auffallen' etc. Dies gilt auch für die Belege zu *citáya-* oder zum Perf., die Gotō zu *CIT*₂ 'glänzen' stellt » (ROESLER, 1997 : 221). D'après Silburn, la discrimination de *ketú-* et *praketá-* porte « sur le début des périodes temporelles [...] ou encore sur les articulations rituelles (*rtu*) [...] ». Non moins que le

discriminateur de l'instant initial, *ketú* est le discriminateur d'un but ainsi que du parcours qui mène à ce but [...]. [Ces deux signes sont] ce qui sert à discriminer l'être du non-être en posant les normes de la parfaite activité (*satya*), à savoir le sacrifice [...] » (SILBURN, 1955 : 29).

En tant que *ketú* et *praket-*, le soleil est donc révélateur de mystères. Dandekar l'a bien observé, la brillance du *ketú*, du *praketá*, par leur rattachement à *CIT-*, est manifestation et offre à la connaissance :

Vom objektiven Standpunkt aus verleiht die *cit*-Fähigkeit ihrem Gegenstande einen eigentümlichen Glanz, ohne dem er unbemerkt geblieben und nicht bewusst geworden wäre; vom subjektiven Standpunkt aus verleiht die *cit*-Fähigkeit dem Menschen die Kraft der Wahrnehmung, ohne die er diese oder jene Vorgänge in seinem Dasein nicht gewahren oder ergreifen würde.[...] Der Gegenstand des Erkennens liegt an sich im Dunkeln und ist darum nicht wahrnehmbar, es bedarf der *cit*-Fähigkeit als eines psychischen Lichtes, ihn dem Menschen greifbar zu machen. Daher bezeichnet *cit* insbesondere die geistigseelische Kraft, mit der Geheimnisse der Götter ergriffen werden. (DANDEKAR, 1938 : 66)

D'après Jurewicz, le soleil est le marqueur de la frontière entre « L'Un » (10.129), qui se refuse à la connaissance, et ce qui est manifeste. Le lever du soleil, son mouvement, trace cette frontière et met en branle l'activité humaine. Il permet par-là aux *ṛsis* de prendre part à l'activité cognitive. Sur le plan ontologique, ces derniers s'éveillent comme le soleil ; sur le plan épistémologique, ils déploient la même capacité omnisciente (JUREWICZ, 2019c : 15-16). Et, pour rappel, la capacité révélatrice du soleil est d'ailleurs contenue en son caractère oculaire : c'est un œil qui se manifeste lumineusement mais, voyant les choses, il se fait œil pour les êtres humains – sous sa lumière, ceux-ci voient *comme* à travers lui.

III.1.3.2.3 *Dív* : espace de phénoménalisation

Le ciel diurne, *dyaús-* (*dív* au locatif singulier), est un espace lumineux mais aussi l'espace de déploiement privilégié de la plupart des phénomènes lumineux. Le substantif *dyaús-* dénote un ciel éminemment lumineux de par son étymologie. Issu de la même racine i.-i. que *devá-*, *dyaú-s*, est, selon Haudry (2012 : 613 et suiv.), le « ciel diurne alternant » par rapport au ciel nocturne qu'il associe au ciel étoilé (*nāka-*) ou aux ténèbres (*tamás-*). Le ciel dit *dyaús-* est une figure effacée, véritable divinité-phénomène. Pareil aux héritiers de ses fonctions – les *Ādityas* – il veille au respect des contrats, des vœux et à l'ordonnance. Père d'Asura, de l'aurore, il est libéral, omniscient et omniprésent : il offre aux hommes la lumière et la pluie, conjointement à

la terre, il leur fait don de nourriture ; il est contour et frontière du réel dans son contact avec la terre ; c'est une présence qui ne faillit jamais (OLDENBERG, 1894 : 240 ; OBERLIES, 1998 : 258-264). Le ciel diurne est l'espace où demeurent les divinités majeures comme en atteste la prépondérance des flexions locatives telles que *dív – dyaús* est lieu avant tout (WITZEL, 1984 : 241-245 ; ROESLER, 1997 : 232). Mais c'est en particulier dans le contraste avec son pendant obscur, le ciel nocturne, à peine nommé dans le RV., que le ciel diurne se révèle comme un espace où la cognition est possible. En effet, le ciel nocturne est l'une des expressions privilégiées de l'impossibilité de toute cognition comme de toute activité humaine. C'est l'espace qui évoque le chaos avant le retour, par l'arrivée du jour, du cosmos, l'espace où rien ne se distingue, dénué de signe¹²⁷ (JUREWICZ, 2010a : 404 ; BODEWITZ, 2019a : 41). Si la brillance du ciel diurne est parfois soulignée (ROESLER, 1997 : 232), il est agent de phénoménalisation essentiellement de manière contingente : c'est le lieu où le soleil, l'aurore ou les dieux qui y résident phénoménalisent, c'est le lieu où les hommes sont capables de prendre connaissance des éléments manifestés par la lumière, quel que soit sa source – *dív* est la clairière où peut s'accomplir toute phénoménalisation.

III.1.3.2.4 Comparution phénoménale : le *bráhman* au-devant de la collocation lumineuse

L'engendrement du *bráhman* en 10.65.11 n'est ainsi autre que comparution : comparution du *bráhman* devant les dieux, devant le soleil, comparution en l'espace de clarté et d'accueil des phénomènes lumineux – le ciel diurne (*dív*) –, comparution des officiants-poètes devant ces éléments de lumière (dieux, soleil, ciel diurne), comparution des phénomènes lumineux devant le *bráhman*. Les divinités procédant à l'engendrement sont de lumineuses manifestations qui teintent leurs actions de toute leur luminosité et la mise au monde du *bráhman* ne fait guère exception : c'est un acte de phénoménalisation. Le ciel diurne est l'espace où se déploie tout ce processus ainsi que les autres phénomènes : c'est la clairière où les engendrements s'offrent au regard. Le soleil déploie de toute sa phénoménalité la possibilité de vision et connaissance et, signifiant l'état d'extase somique, exprime la capacité de supra-cognition temporairement acquise par les poètes. Dans la collocation de ces différents phénomènes, le *bráhman* est phénoménalisé et les poètes sont, dès lors, à même de s'engager dans le processus cognitif qui leur permettra de s'en saisir.

¹²⁷ Cf. l'analyse de Jurewicz sur l'hymne à la création, 10.129 : JUREWICZ Joanna, *Fire and cognition in the Rgveda*, Warszawa : Elipsa, 2010, pp. 44-59.

III.1.4 10.61.7c : les divinités engendrent le *bráhman* en réponse à un inceste

pitá yát svám duhitáram adhiškán kṣmayá rétaḥ saṃjagmānó ní šiñcat |

svādhyò 'janayan bráhma devá vástoṣ pátiṃ vratapám nír atakṣan || 10.61.7

Lorsque le père jaillit sur sa propre fille, s'unissant avec [elle], il répandit sa semence sur terre.

Fort soucieux, les divinités engendrèrent le *bráhman* et façonnèrent le maître de l'habitat (*vástoṣ pátiṃ*), gardien de l'ordre (*vratapám*).

L'hymne 10.61 duquel cette strophe est organique a pour destinataire tous-les-dieux (*viśvedevāḥ*) et est composé de 27 strophes. Les quatre premiers vers décrivent la production d'un *bráhman* rudraïque par un poète du nom de Tūrvayāṇa. Les vers 10.61.5-8 sont une narration elliptique de l'inceste commis par le ciel, Dyaus, sur sa fille, Uṣas. Ce mythe est régulièrement mentionné dans le RV (1.71.5 et 8, 6.12.4d, 10.61.5 et 8, 1.164.33 et 5.42.13)¹²⁸. Il est toujours d'une structure identique – le ciel viole sa fille et du sperme coule sur la terre – mais connaît quelques variations quant à la réparation divine qui lui est apportée (JACKSON, 2006 : 64-66). Ici, la narration est particulièrement précise. Le ciel viole sa fille de son membre viril (10.61.5) et de la semence s'échappe sur la matrice rituelle (10.61.6), autrement dit, sur l'espace du sacrifice, la *védi* qui se trouve sur terre (10.61.6). Uṣas parvient à s'échapper (10.61.9) et du sperme tombé sur la matrice est façonné le feu rituel, Agni en tant que *vástoṣ pátiṃ* (10.61.7-8). Mais les dieux engendrent également le *bráhman* (10.61.7). En dépit de son abjection, l'inceste consiste donc en la création de la substance du rite : le feu rituel qui participe du maintien du *vratá* (*vratapám*, 10.61.7d) et le *bráhman*, acmé de toutes les paroles poétiques déployées dans la liturgie védique. Le vers 9 de l'hymne est connecté tant à l'inceste qu'au mythe narré en 10.10-13, la libération de l'aurore de la cave de Vala par les Aṅgirasas et les Navagvas. La strophe 11 évoque de nouveau l'inceste en associant la semence abandonnée sur terre à l'aurore – sous ses traits bovins (*usríyāyāḥ*) – et son lait. Les autres strophes de l'hymne sont déconnectées du récit incestueux et de l'engendrement du *bráhman*. Elles investissent toutefois derechef la figure de Rudra (en tant que parent de ces mêmes Aśvins (10.61.15) que

¹²⁸ Voir aussi en 3.31.1-3 mais l'évocation est tellement elliptique qu'elle ne peut être assurée comme référence à l'inceste (JACKSON, 2006 : 64 n. 124 ; JAMISON et BRERETON, 2014 : 508).

Tūrvayāṇa invoquent en 10.61.3-4), ainsi que les figures de l'aurore (10.61.21) et d'Agni (10.61.18-20 et 23-26), voire d'Agni en tant que confondu avec le poète (10.61.25).

III.1.4.1 Inceste : enténébrement du monde

III.1.4.1.1 L'inceste comme acte *āpavrata*-

À l'instar des autres occurrences d'engendrement, le *brāhman* vient au jour au-devant de plusieurs phénomènes lumineux : les dieux, la semence (*rētaḥ*), et ce qui en est façonné, le feu rituel, *vāstoṣ pātīm*. L'engendrement est toutefois distinct des autres : il participe de l'anéantissement des ténèbres, il participe du rétablissement du monde lumineux, lieu de manifestation de l'observance rituelle (*vrata-*) et du *ṛtá* (LÜDERS, 1959 : 620 et suiv.).

Hormis l'inceste entre les adelphe Yama et Yamī qui est fidèle aux *vratāni* de Tvaṣṭar¹²⁹, dieu lui-même incestueux (KULIKOV, 2021 : 72), dans le RV. comme dans la littérature post-RV., tout inceste fait l'objet d'une condamnation. De fait, celui qu'Uṣas subit de ses différentes figures paternelles (Dyaus, Sūrya, Prajāpati)¹³⁰ est moralement condamné et nécessite une expiation (*prāyaścittim*, KS. 1.5 = TS. 2 1.2.2, PB. 23.6.2) (JAMISON, 1991 : 288-289 ; JACKSON, 2006 : 70-71). Jamison (1991 : 293) a relevé que les poètes le qualifient d'*āpavrata*- « contraire à l'ordre » (5.40.6c, MS. 4.2.12), d'*āgas*- « transgression, péché » (« c'était une transgression pour les dieux », *tád vai devānām āga āsa*, ŚB. 1.7.4.2), d'acte *atisaṃdha*- « contraire au commun accord » (« celui -ci accomplit un acte contraire au commun accord », *atisaṃdham vā ayam carati*, ŚB. 1.7.4.3) ou encore de « transgression » (« celui-ci transgresse », ...*ati vā ayam pādayati*, JB. 3.262.16), voire d'acte *ākṛta*- « qui ne doit être fait » (« les dieux (le) virent : Prajāpati fit ce qu'il ne fallait aucunement faire », *taṃ devā apaśyann ākṛtaṃ vai prajāpatiḥ karotīti*, AB. 3.33).

Dans la *R̥ksaṃhitā*, hormis en 5.40.6c¹³¹, le caractère condamnable n'est jamais directement signifié mais il est toutefois incontestable que c'est un acte qui entraîne la nécessité

¹²⁹ Ainsi parle la jumelle Yamī :

*gārbhe nū nau janitā dāmpatī kar devās tvāṣṭā savitā viśvárūpaḥ |
nākir asya prā minanti vratāni véda nāv asyā pṛthivī utá dyaúḥ || 10.10.5*

Au sein de la matrice-même, l'Engendreur nous fit mari et femme, le dieu Tvaṣṭar, l'Impulseur aux multiples formes.

Nul n'enfreint ses observances (*vratāni*) : Ciel et Terre nous en sont témoins.

¹³⁰ Geldner (1951b : 44 n. 13cd), commentant 5.42.13, suppose que Dyaus peut se voir occasionnellement remplacé par Tvaṣṭar.

¹³¹ « Le soleil, caché par les ténèbres par effet d'un (acte) extérieur à l'observance (rituelle) » (*gūlhām sūryam támasāpavratena || 5.40.6c*). Voir ci-dessous.

de rétablir l'observance rituelle, le *vratá*. Cela est explicite en 10.61.7d puisque, constatant l'inceste, les dieux sont amenés à façonner « le maître de l'habitat (*vástoṣ pátiṃ*), gardien de l'ordre (*vratapáṃ*) » mais 1.71.5 est aussi sans ambages. L'inceste y est une transgression qui entraîne une punition : « l'archer [= Agni-Rudra] relâcha hardiment le projectile (céleste) vers lui (lorsque) le dieu établit son éclat sur sa propre fille » (*srjád ástā dhr̥ṣatā didyúm asmai sváyāṃ devó duhitári tvīṣiṃ dhāt* || 1.71.5cd). L'incestueux acte de chair dont il est ici question est donc un acte transgressif qui nécessite réparation.

III.1.4.1.2 L'absence d'observance rituelle (*ápavrata-*) est lieu de ténèbres

Tout acte contraire à l'ordre, tout acte *ápavrata-* cause l'enténébrement du monde. Il s'agit d'une sanction divine déployée envers quiconque pervertit le *vratá*. Le substantif *ápavrata-* occure à seulement trois reprises dans le RV. (1.51.9, 5.40.6c, 5.42.9) et entraîne systématiquement pareil obscurcissement. L'hymne 5.40 est le plus explicite à ce propos. Suite à l'inceste commis sur l'aurore par un autre de ses pères, le soleil (*sūrya-*), Agni punit ce dernier en le perçant à l'aide des ténèbres (*támasāvidhyad*, 5.40.5b) qui sont vraisemblablement sa fumée, au regard de 5.40.6ab¹³² (JAMISON et BRERETON, 2014 : 706) :

*yát tvā sūrya svàrbhānus támasāvidhyad*¹³³ *āsuráh* |

ákṣetravid yáthā mugdhó bhúvanāny adīdhayuh || 5.40.5

Ô Soleil, lorsque Svarbhānu, [un] *āsurá*, t'a atteint à l'aide des ténèbres,

Les créatures regardaient – pareilles à un (individu) égaré, ignorant du territoire.

¹³² « Dès lors, Indra, lorsque depuis les cieux tu as frappé les artifices tournoyants de Svarbhānu » (*svàrbhānor ádha yád indra māyā avó divó vārtamānā avāhan* | 5.40.6ab).

¹³³ D'après Mayrhofer (EWA II : 591), *VYADH-* comprend les significations suivantes : « beschädigen, verwunden, durchbohren, treffen, erschießen ». Bodewitz s'oppose à une simple traduction de *VYADH-* par « percer » tel que le proposent J&B (« When, o Sun, Svarbhānu Āsura pierced you with darkness » (trad. de JAMISON et BRERETON, 2014 : 706), estimant que certains passages du RV. dénotent bien une éclipse du soleil (BODEWITZ, 1997 : 63-64) – le soleil, après tout, en 5.40.7ab, supplie Atri de ne pas le laisser être dévoré par Svarbhānu : *mām...ní gārīt*. Jamison (1991 : 142-143) n'y voit pourtant guère d'opposition : elle relève que *VYADH-* dénote généralement une action accomplie à l'aide d'un objet tranchant et qui implique une attaque brutale vers le centre de sa cible et, néanmoins, elle comprend le mythe comme narrant une éclipse. Comme le relève Carmen Spiers, il n'est sans doute pas nécessaire d'opérer une nette distinction entre ces deux sens. En effet, *VYADH-*, c'est tant « percer » qu'« éclipser » : « Au plan mythique, il [= Svarbhānu] punit le soleil pour son inceste ; au plan naturel, il occasionne l'éclipse du soleil » (SPIERS, 2020 : 193). Renou, dans ses EVP, relevait déjà, bien moins explicitement, la possibilité de ces différents plans de significations. Il soulignait que *VYADH-* peut avoir le sens « de « percer » ou « atteindre » (physiquement ou figurément) » (EVP IX : 85 n.8). Dès lors que l'on considère que c'est de sa fumée qu'Agni perce le soleil, les sens apparaissent aisément conciliables : sa fumée s'élève progressivement vers le soleil et, de nuage en nuage, de coup en coup, éclipse peu à peu l'astre solaire.

Sous la forme de Svarbhānu, Agni atteint et voile le soleil à l'aide des ténèbres, *tāmas-*. Ce terme traduit un état où aucune cognition ni activité, tant humaine que rituelle, n'est possible. C'est là ce que consacre pleinement l'hymne à la création (10.129). D'après Jurewicz (2010a : 46), les ténèbres y sont l'expression d'un état chaotique où rien n'est distinguable, jusqu'aux ténèbres elles-mêmes : « au commencement, les ténèbres étaient cachées par les ténèbres » (*tāma āsīt tāmasā gūḷhām āgre*, 10.129.3a). C'est cette même impossibilité de cognition qu'exprime 5.40.5cd. Les vivants, privés de l'astre¹³⁴ dont j'ai noté plus haut toute l'importance dans le processus cognitif, se trouvent réduits à un état d'hébétude et d'ignorance qui s'étend jusqu'à leur propre territoire. En la seconde occurrence de *āpavrata-* (5.42.9), les ténèbres ne sont pas directement évoquées mais les non-observateurs du *vrāta* sont mis à l'écart de la lumière et de toute possibilité de connaissance :

visarmāṇaṃ kṛṇuhi vittāṃ eṣāṃ yé bhuñjāte āpṛṇanto na ukthaiḥ |

āpavratān prasavé vāvṛdhānān brahmadviṣaḥ sūryād yāvayasva || 5.42.9

Dissous les possessions de ceux qui tirent bénéfice de nos paroles-solennelles sans (rien) fournir [d'efforts rituels ? de richesses ?].

Ceux non-observants (du rite), s'étant fortifiés pour la mise en branle [/ l'impulsion] [poétique ? compétitive ?], les ennemis du *brāhman*, tiens-les éloignés du soleil.

Le poète somme Bṛhaspati, soit Indra sous sa forme cléricale (SCHMIDT, 1968), de dissoudre les possessions (*vittāṃ*) de ceux qui profitent des résultats de l'activité rituelle sans y participer, vraisemblablement cléricalement ou financièrement, et de les tenir à l'écart du soleil. L'enténébrement du monde est donc ici doublement manifesté. Tout d'abord, le pāda a (*visarmāṇaṃ kṛṇuhi vittāṃ*) traduit une remise à zéro de toute acquisition et de connaissance. Le substantif *vittā-* est construit sur *VID-* « finden, entdecken, erlangen », « wissen, kennen » (EWA II : 581-582). Il exprime davantage l'objet trouvé que la connaissance acquise dans le RV. (GOTŌ, 1987 : 205) et il me semble que c'est l'acceptation qui doit être ici privilégiée. Ce sont des richesses tirées du rite auquel ils ne prennent guère part dont doivent être dépossédés les *āpavratān*. Toutefois, l'injonction de les tenir éloignés du soleil active également le sens de « connaissance » pour *vittā-* : l'objet trouvé, acquis c'est aussi l'objet optiquement et

¹³⁴ « Atri, à l'aide du quatrième *brāhman*, trouva le soleil, caché par les ténèbres par effet d'un (acte) extérieur à l'observance » (*gūḷhām sūryaṃ tāmasāpavratena turīyena brāhmaṇāvindad ātriḥ || 5.40.6cd*).

cognitivement saisi sous la clarté de l'astre. Dépossédés de cette dernière, ils perdent aussi la connaissance acquise grâce à celle-ci : ils sont plongés dans les ténèbres de l'ignorance. Le comportement contraire à l'ordre résulte donc en un enténébrement double : il est confiscation de tout objet et de toute connaissance (*vittám*) acquise sous la lumière ainsi que mise à l'écart du lumineux phénomène, le soleil.

La dernière occurrence d'*ápavrata-* dénomme des individus défaits par Indra de son foudre : « Assujettissant ceux n'observant pas (le rite) à ceux observant (le rite), Indra, perçant ceux qui ne se tiennent pas à ses côtés à l'aide de ceux qui s'y tiennent » (*ánuvratāya randháyann ápavratān ābhūbhir indraḥ śnatháyann ánābhuvāḥ* | 1.51.9ab). Ceux dits *ápavratān* sont identifiés en 1.51.8ab comme les Dasyus : « distingue les Āryas de ceux qui sont des Dasyus, châtie ceux non-observateurs (du rite). Assujettis-les à ceux qui étendent de la litière sacrificielle » (*vī jānīthy āryān yé ca dásyavo barhiṣmate randhayā śásad avratān* |¹³⁵). Ils ne sont toutefois pas déconnectés de tout *vrāta* mais, davantage, ils observent le leur et non celui des Āryas : « à l'aide de tes tours [/ artifices] (*māyābhir*), tu as soufflé au loin les artificieux (*māyīno*) qui, en vertu de leurs propres mœurs, offraient des oblations par-dessus leurs épaules » *tvām māyābhir āpa māyīno 'dhamāḥ svadhābhir yé ādhi śúptāv ájuhvata* | 1.51.5ab). Les Dasyus sont une peuplade ennemie des Āryas qui occupent le territoire que ces derniers entendent conquérir (ELIZARENKOVA, 2000 : 127). À l'instar des Dāsas et Paṇis, ils sont noirs et associés à la nuit¹³⁶ (ROESLER, 1997 : 238, 249 ; PARPOLA, 2015 : 94-96). Tout ennemi étant associé à l'obscurité dans le RV. (JUREWICZ, 2010a : 80-82), ils sont l'élément confinant d'un *defining event* : l'obstacle, la noirceur encerclant les Āryas, bon observants rituels. Par ailleurs, c'est d'un élément de lumière qu'ils sont vaincus : le foudre (*vájra-*) d'Indra. Ce dernier, arme privilégiée d'Indra, au caractère brillant et doré régulièrement souligné (MACDONELL, 1897 : 55), est l'outil avec lequel il vient à bout de tout élément qui obstrue, enferme ou plonge dans l'obscurité¹³⁷. De ce foudre il abat le symbole archétypal des ténèbres, *vṛtrá*, le démon-obstacle

¹³⁵ Sur l'opposition Āryas/ Dasyus, voir WHITAKER Jarrod L., « Does Pressing Soma Make You an Āryan ? A Brief Review of *Súṣvi-* and *Ásuṣvi-* in the Ṛgveda », *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 157, n. 2, 2007, pp. 417–26.

¹³⁶ Voir également HALE Wash Edward, *Aśura- in Early Vedic Religion*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1986, pp. 146-69.

¹³⁷ Jurewicz (2010a : 350) observe d'ailleurs que « Indra and his thunderbolt, *vájra*, are the two symbols of light in the *vṛtrahatya* myth which function as the efficient cause of the process. [...] Indra is presented as radiant [...] ; his brightness is strengthened by brightness of his horses [...]. The thunderbolt too is described as bright (*śubhrá*), shining (*dyumánt*), yellow (*hárīta*), yellowish (*hári*) and golden (*hiranyáya*). [...] it is shining (*dyumín*), it has a thousand flames (*sahásraśoka*) and golden lips (*háriśipra*) and is compared to the sun (*diví ná ketúr ādhi dhāyi*) ».

qui, plus qu'aucun, entoure et restreint. En effet, *vṛtrá* est dit *vṛtratáram* « le meilleur obstacle » (1.32.5a), *paridhīm nadīnām* l'« enclosure des rivières » (3.33.6b) ou encore, l'enveloppe des montagnes (« (là) se tenaient les ténèbres dont les remous étaient le fondement des eaux, une montagne dans le ventre de *vṛtrá* [l'obstacle] » *apām atiṣṭhad dharúnahvaram támo 'ntár vṛtrásya jathāreṣu párvataḥ*, 1.54.10ab). (OLDENBERG, 1894 : 136-137 ; BERGAIGNE, 1963a : 201 ; JUREWICZ, 2010a : 344). De ce foudre, de la violence qu'il déploie par son usage, il fait apparaître la lumière : « Indra, lorsque par la force tu as frappé le serpent-obstacle, tu as par-là fait s'élever le soleil dans le ciel (lumineux) afin qu'il soit visible » *vṛtrám yád indra śavasāvadhīr áhim ád ít sūryam divy árohayo dṛśé*, 1.51.4cd). En outre, le *vájra* est ici signifié dans toute sa capacité manifestatrice. Avant qu'Indra ne perce les *ápavratān* (« non-observants du rite ») dits *ánābhavaḥ* (« ceux qui ne se tiennent pas à ses côtés », 1.51.9ab), le poète précise : « ton foudre devint visible, placé entre tes (mains) » (*táva vájras cikite bāhvór hitó*, 1.5.7c). Les individus *ápavratān* sont donc les Dasyus, figures ennemies associées à l'obscurité, et ceux-ci sont vaincus par un phénomène de lumière : le foudre d'Indra, outil d'abattage de tout obstacle à la lumière. À travers les Dasyus, ce qu'atteint Indra de son *vájra*, ce sont les ténèbres mêmes qui trahissent l'absence d'observance rituelle.

Au-delà de la *saṃhitā* ṛgvédique, nombre de textes ultérieurs présentent aussi les ténèbres, l'obscur voilement du monde, comme le résultat de tout acte dit *ápavrata-*. Ainsi, en RVKh. 3.21.1 et AV. 3.2.6¹³⁸ :

asaú yá sénā marutaḥ páreṣām abhyaíti na ójasā spárdhamānā |

tām gūhata támasápavratena yáthāmīṣām anyó anyán ná jánāt | RVKh. 3.21.1

Cette armée-là, ô Maruts, celle des adversaires, qui vient contre nous, rivalisant de puissance,

cachez-la à l'aide des ténèbres (dues à un acte) contraire à l'observance afin que, parmi eux, l'un ne reconnaisse plus l'autre.

asaú yá sénā marutaḥ páreṣām asmān aítý abhy ójasā spárdhamānā |

¹³⁸ Mais également en ŚS. 3.2.6; SV. 2.1210; VS. 17.47, où la connexion entre ténèbres et actes contraires à l'ordre est identique, mais dont l'expression connaît quelques nuances. Cf. SPIERS Carmen, *Magie et poésie dans l'Inde ancienne : édition, traduction et commentaire de la Paippalādasamhitā de l'Atharvaveda*, livre 3, Paris : Université Paris sciences et lettres, École doctorale de l'École pratique des hautes études, 2020, pp. 201-202.

tām vidhyata támasāpavratena yáthaiṣām anyó anyám ná jānāt || AV. 3.2.6

Cette armée-là, ô Maruts, celle des adversaires, qui vient contre nous, rivalisant de puissance,

Percez-la des ténèbres (dues à un acte) contraire à l'observance afin que, parmi eux, l'un ne reconnaisse plus l'autre.

Il n'y a donc guère de doute : l'inceste perpétré par le ciel sur sa fille en 10.61.7, méfait contraire à l'observance (*āpavrata-*) divine, jette les ténèbres sur le monde. Mais alors qu'il commet ce crime, alors qu'il déploie par-là même l'obscurité, Dyaus en produit par accident la solution : la semence échappée sur la *vēdi*, trace et rappel constant du péché commis.

III.1.4.2 Réponse à l'inceste : tir d'archerie, projection séminale

Avant que les dieux ne donnent naissance au *bráhman*, le sperme du ciel manque la matrice aurorale mais tombe sur la matrice rituelle, soit la *vēdi* : « (Alors) qu'ils se séparaient, ils laissèrent (derrière eux) un peu de semence projetée sur la surface (le dos) et la matrice du [rite] bien performé » (*manānág réto jahatur viyántā sánau niṣiktaṃ sukṛtásya yónau* | 10.61.6cd), « lorsque le père jaillit sur sa propre fille, s'unissant avec [elle], il répandit sa semence sur terre » (*pitā yát svām duhitāram adhiṣkán kṣmayá rétaḥ saṃjagmāno ní ṣiñcat* | 10.61.7ab).

Le rétablissement de l'ordre, sa possibilité même, est le fruit d'un incident : de cette semence (*rétaḥ*) manquant sa cible est façonné le feu rituel, le « seigneur de la demeure » (*vāstoṣ pátiṃ*), gardien du *vratá* (*vratapāṃ*), en même temps qu'est divinement engendré le *bráhman* (10.61.7). D'aucuns ont préféré voir le façonnement comme se faisant à partir du *bráhman*. Ainsi en est-il de Geldner (1951c : 228) ou de Thieme (1955 : 113) notamment, qui note : « Wenn *bráhman* im RV die (dichterische) Formulierung, also eine sprachliche Formung, bezeichnet, werden wir ohne weiteres vermuten, daß es ursprünglich „Formung“ überhaupt bedeutete, und weiter die Möglichkeit erwägen, daß es auch im RV noch diese Bedeutung hatte, das heißt : die dichterische Formung bezeichnete, indem es den Begriff „Formung“ nannte. ». Mais comme je vais le montrer, et comme Jamison l'a déjà bien observé (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 7-8), l'objet, le matériau façonné n'est assurément autre que le sperme céleste.

III.1.4.2.1 Sperme divin : cible ratée, ordre instauré

Dans toutes les versions du mythe, l'éclat séminal qui s'échappe sur la terre apparaît comme un élément de lumière et chaleur. En 1.71, c'est un éclat (*tvīṣiṃ*, 1.71.5d), il est brillant (*chúci réto* 1.71.8b) et créé par Agni-Rudra (*mahé yát pitrá īm rásam divé kár*, 1.71.5a) :

mahé yát pitrá īṃ rásam divé kár áva tsarat pṛśanyàs cikitvān |

sṛjád ástā dhṛṣatā didyúm asmai svāyām devó duhitári tvīṣim dhāt || 1.71.5

Lorsqu'il fit la sève pour le haut Père, le ciel, remarquant la caresse, il monta furtivement (vers lui).

L'archer relâcha hardiment le projectile (céleste ?) vers lui (lorsque) le dieu établit son éclat sur sa propre fille.

ā yád iṣé nṛpátim téja ānaṭ chúci réto niṣiktaṃ dyaúr abhīke |

agnih sárdham anavadyām yúvānaṃ svādhyāṃ janayat sūdāyac ca || 1.71.8

Lorsque la pointe acérée (du projectile) atteint le seigneur des hommes [= Agni] pour (qu'il) la délivre, le ciel, au moment du contact (délivra) le brillant liquide (séminal) émis.

Agni engendra la jeune, irréprochable et soucieuse troupe [= les Anگیرases] puis la prépara.

Le substantif *tvīṣi-* « Erregung, Flackern, Funkeln, Strahlen » est dérivé de *TVES-* « erregt sein, in Bewegung sein, ungestüm sein, entbrennen, glühen » et a un équivalent avestique qui conserve toute la qualité lumineuse dénotée par le terme, *ḡbisra-* « Strahl, Glanz » (EWA I : 686). Le syntagme *chúci réto* traduit une double brillance et ardeur, celle de *rétas-*, sperme « de braises » (ROESLER, 1997 : 267 n. 6), mais aussi celle de *chúci* (*súci-* hors sandhi). Cet adjectif, « leuchtend, hell, rein », dérivé de *ŚOC-* « leuchten, glühen, brennen » (EWA I : 656-657), exprime essentiellement une clarté dénotant un état de pureté (ROESLER, 1997 : 68).

En 10.61, le liquide séminal n'est nominalement signifié que comme *rétas-* (10.61.6c et 7b) mais il est l'objet de précisions absentes de toutes les autres versions du mythe. Premièrement, il est localisé. Le sperme est un reste issu de la séparation entre le ciel et l'aurore (« lui dont le (membre) étendu, qui accomplit l'acte viril, ayant émis (la semence), (celui-là), le viril, retira (son membre, qui était) posé (sur elle) » (*práthiṣṭa yásya vīrākarmam iṣṇád ánuṣṭhitam nú náryo ápauhat | 10.61.5ab*), qui tombe sur terre (« lorsque le père jaillit sur sa propre fille, s'unissant avec [elle], il répandit sa semence sur terre », *pitā yát svām duhitāram adhiṣkán kṣmayā rétaḥ saṃjagmānó ní ṣiñcat | 10.61.7ab*), sur la *védi* (« (alors) qu'ils se séparaient, ils laissèrent (derrière eux) un peu de semence projetée sur la surface (le dos) et la matrice du [rite] bien performé » (*manānág réto jahatur viyántā sánau niṣiktaṃ sukṛtásya yónau | 10.61.6cd*).

Réinvesti et resignifié dans le mythe de Vala (10.61.10-13), c'est un don qui n'est autre que le *ṛtá* (*rádho ná réta ṛtám*) – soit, métonymiquement, ce qui permet de conserver ce dernier –, ainsi qu'un legs brillant (*śúci...rékṇa*) :

makṣú kanáyāḥ sakhyám návagvā ṛtám vādanta ṛtáyuktim agman | 10.61.10ab

D'emblée, les Navagvas vinrent à la compagnie de la fille, disant le *ṛtá* pour l'attèlement du *ṛtá*.

makṣú kanáyāḥ sakhyám návīyo rádho ná réta ṛtám ít turāṇyan |

śúci yát te rékṇa áyajanta sabardúghāyāḥ páya usríyāyāḥ || 10.61.11

D'emblée, ils se sont dépêchés à nouveau vers la compagnie de la fille (et) vers la semence qui est pareil à un don, qui est assurément le *ṛtá*,

Ton brillant legs, en faisant des oblations, et le lait [/sperme] de la roussâtre dont on trait le nectar.

Secondement, ce qui naît du sperme est précisé. De lui, les dieux façonnent *vástoṣ pátiṃ*, le « seigneur de la demeure » (*vástoṣ pátiṃ vratapám nír atakṣan*, 10.61.7d). Le verbe *TAKṢ-* « ciseler, façonner » exige toujours un matériau brut à partir duquel l'acte de création peut s'accomplir¹³⁹. Et, comme le relève Jamison (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 7), ce matériau est ici tout trouvé : il s'agit du liquide séminal répandu sur terre, sur l'espace rituel. L'identité exacte de *vástoṣ pátiṃ* pose davantage de difficulté. Considérée génériquement, *vástoṣpáti-* est une divinité qui se caractérise par le fait de demeurer dans les habitats et d'en être le génie (*genius loci*). Dans la littérature ultérieure, elle voit son emprise, sa demeure, étendue à la terre (KEITH, 1925a : 63-64 ; HEESTERMAN, 1988 : 267 ; MADAN, 1988 : 246). En 10.61.7, Geldner (1951c : 228 : 7d) l'a identifiée comme Rudra ; Oldenberg (1912 : 265) refuse d'y voir Rudra et l'entend – sans grande conviction – comme un génie du foyer ; Jamison et Brereton (2014 : 1474) l'identifient comme Agni. Jamison (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 7) avance notamment que nulle divinité n'est plus qualifiée de *vrata-pá-* qu'Agni et que *vástoṣ pátiṃ* est certainement une variante d'une des épithètes récurrentes de ce dernier, *grhápati-* « seigneur de la maison ». Et, surtout, elle note que le dieu ignescent est le vengeur privilégié de cet inceste (JAMISON, 1991 : 364-373). En effet, dans la version du mythe la plus proche de 10.61 où il est question du

¹³⁹ Je développe cette idée en IV.1.2.

vengeur (JACKSON, 2006 : 64), soit 1.71, Agni est identifié comme tel. Dès lors que nous sortons du RV., Rudra est la divinité vengeresse mais – toujours – dans une assimilation avec Agni (JAMISON, 1991 : 296 ; JAMISON et BRERETON, 2014 : 194). Cependant, deux éléments me poussent à comprendre le *vāstoṣ pātiṃ* façonné par les dieux non pas uniquement comme Agni, mais comme ce dernier assumant la fonction de Rudra, autrement dit, comme Agni-Rudra.

D'une part, l'importance accordée à Rudra dans l'hymne et, surtout, le parallèle entre le *brāhman* rudraïque présenté en 10.61.1a par le poète (*idām itthā raúdraṃ...*) et celui engendré par les dieux en même temps qu'ils façonnent *vāstoṣ pātiṃ*, imposent la présence de Rudra dans ce dernier acte. Ensuite, la semence à partir de laquelle est réalisé le façonnement n'est pas entière mais un résidu (*manānág réto*, 10.61.6c). Ce caractère résiduel fait particulièrement écho à la nature de Rudra. D'après Ducœur, la figure ṛgvédique de ce dernier est ambivalente¹⁴⁰ : divinité vengeresse, maléfique, mais aussi miséricordieuse, Rudra est tant un chasseur redoutable que le parangon des médecins (2.33.4). Les Āryas craignent son courroux, sa néfaste puissance, et travaillent à le maintenir à l'écart du clan ainsi que des animaux qu'il est capable d'empoisonner. Il est décrit comme adoptant de multiples formes (3.33.9), comme archer (2.33.10) ou, plus rarement comme porteur de foudre (2.33.3) et, entre autres, ordonnateur du culte (7.46.1). La forme adjectivale de son nom, *raúdra-*, bien attestée en latin, *rūdris* « brut, non-travaillé », traduit bien ce qu'il en est : est dit rudraïque ce qui est « sauvage », soit « non-ordonné », « extérieur au culte ». Il s'agit, souligne Ducœur, de qualifier ce qui n'a pas été dompté, conquis – fait sien par les Āryas (DUCŒUR, 2009a : 43-45). Dans la littérature ultérieure, *vāstu-*, premier membre du syntagme *vāstoṣ pāti*, est le « site », la « demeure » mais aussi l'espace sacrificiel abandonné par les dieux¹⁴¹, ceux-ci retournant vers le ciel une fois le rite accompli. Rudra y est alors le « laissé pour compte » (*vāstavya-*), maître d'une demeure (*vāstoṣ pāti-*) qui ne connaît plus d'usage (MALAMOUD, 1980 : 256). La semence divine à partir de laquelle est engendré *vāstoṣ pātiṃ* est un résidu qui échappe à la matrice aurorale dans laquelle le ciel cherchait à l'émettre et qui est intégré dans l'exercice rituel par sa transformation en

¹⁴⁰ Le RV. s'embarrasse peu de décrire Rudra ou d'en développer la figure, mais il n'est guère secondaire pour autant. Comme le relève Ducœur (2009a : 44 n. 9), Gonda a bien noté que « le nombre restreint des hymnes à Rudra ne doit pas faire croire que ce personnage sombre et redoutable ait été secondaire dans les croyances védiques » (GONDA, 1962b : 106).

¹⁴¹ Kyoko Amano (2016 : 61), à partir de MS II 2,4, propose d'ailleurs de *vāstu-* une interprétation élargie, non limitée à la sphère sacrificielle. Elle l'entend comme désignant « an [abandoned] dwelling place », autrement dit, comme marquant le fait de demeurer à l'extérieur du village, de faire partie d'un groupe social sédentaire – bref, d'appartenir à ceux qui vivent en périphérie.

vāstoṣ pátim. Il me semble que nous sommes ainsi face à Rudra transformé en Agni, fait ouvrier du rite et non plus menace, nous sommes face à un élément chaotique, expression cristallisée du crime divin, intégré dans le rite pour que puisse être rétabli la bonne observance rituelle et, partant, le bon déroulement du monde, le *ṛtá*.

III.1.4.2.2 Du sperme au *bráhman* rudraïque, reproduction poétique du geste divin : le sperme s’accomplit dans l’échec, la parole atteint sa cible

Commentant 10.61.1 et 7, Jamison (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 1-7) avance que le *bráhman* engendré par les dieux est celui présenté et présentifié par Tūrvayāṇa en 10.61.1a (*idám itthá raúdraṁ...*) ou qu’il lui sert de modèle et que la capacité rudraïque de ce dernier s’explique sans doute par la volonté de déployer l’hostilité propre à Rudra envers les autres compétiteurs poétiques. C’est là ce qu’avançait également Geldner qui comprend l’inceste comme un heureux évènement (« Der Inzest wird ausdrücklich als Guttat bezeugt (6), denn er ist wohl als erster Schöpfungsakt aufzufassen ») :

Wer eine Anspielung auf *raúdrau* in 15 sehen möchte, muß erst dieses dunkle Beiwort der *Aśvin* aufhellen. Vielleicht o zu erklären: Rudra ist der Gott, dessen Name aus ominöser Scheu gern unterdrückt wird, bes. in der Geschichte vom Inzest. Er ist, wie später der theologische Kunstaussdruck ist, ein *anirukta*. Dieses *aniruktatvam* ist aber eine Eigenart unseres Liedes. – Es wird sodann der Anlaß des Liedes angegeben. Es wurde in einem Sängerwettkampf (gelegentlich eines Opfers) vorgetragen, in dem die geistigen Kräfte sich messen (1b). Und der Sänger hofft zugleich für seine Verwandten und Amtskollegen auf den Siegerpreis (1cd) » (GELDNER, 1951c : 226).

Oldenberg (1912 : 262) le suit sur ces derniers points, mais avance que *raúdrau* est à connecter au Rudra, père des *Aśvins*, dont il est question en 15a eu égard aux importantes connexions entre les strophes 1-15. Dès lors que l’on considère comme organique les strophes 1-8 – à minima –, il devient évident que le *bráhman* rudraïque présenté par Tūrvayāṇa est une reproduction de celui engendré par les dieux, mais aussi que tout le geste qui l’accompagne est une reconstitution de tout l’acte incestueux, porté cette fois à une fin heureuse, sans le détour du crime.

III.1.4.2.2.1 *Virilité consacrée : du ciel à Tūrvayāṇa*

La virilité du ciel, *Dyaus*, fait l’objet d’une surenchère de 10.61.5 à 7. Il est évidemment présenté en tant que père (*pitár-*) : « lorsque ce qui devait être fait en fut à sa moitié, lors du rapport, alors que le père agissait de désir envers la jeune fille » (*madhyá yát kártvam ábhavad*

abhīke kāmam kṛṇvāné pitāri yuvatyām | 10.61.6ab), « lorsque le père jaillit sur sa propre fille, s'unissant avec [elle], il répandit sa semence sur terre » (*pitā yāt svām duhitāram adhiṣkān kṣmayā rétaḥ saṃjagmānó ní śiñcat* | 10.61.7ab). Mais c'est surtout par l'intermédiaire de sa verge que sa virilité est signifiée. Le poète le décrit comme suit : « Lui dont le (membre) étendu (*práthiṣṭa*), qui accomplit l'acte viril (*vīrákarmam*), ayant émis (la semence), (celui-là), le viril (*náryo*), retira (son membre, qui était) posé (sur elle) » (*práthiṣṭa yásya vīrákarmam iṣṇád ánuṣṭhitam nú náryo ápauhat* | 10.61.5ab). Le ciel est père (*pitár-*), en érection (*práthiṣṭa-*) – soit doublement en capacité d'engendrer –, viril (*nárya-*), et à même d'exercer sa virilité (*vīrákarmam*). Le terme *nárya-* est un adjectif formé sur *nár-*, « homme », de l'i.-e. **h₂ner-*, d'une racine verbale i.-e. **h₂ner-* « être fort » (EWA II : 19-20). Quant au bahuvrīhi *vīrákarmam*, il s'agit d'une désignation euphémique du pénis, un hapax ṛgvédique. Le premier membre est le substantif *vīrá-* « Mann, kfratvoller Mann, Held Sohn », le second, *kárman-*, un substantif dérivé de *KṚ-* « faire », qui signifie « Handlung, Werk, Tat, Opferhandlung » (EWA I : 318 ; II : 569). Pinault opère la distinction suivante entre *nár-* et *vīrá-*¹⁴² : le premier signale la possession de qualités viriles exemplaires et est essentiellement employé pour désigner les prêtres ; le second est un homme objectifié, en ce sens qu'il est propice à être soumis à autrui, et désigne généralement les hommes de guerre. Indra est, des deux, le modèle prototypique (PINAULT, 2002 : 201). L'homme dit *nár-*, celui à la virilité exprimée par *nárya-*, est homme de rite. A contrario, l'homme dit *vīrá-* est celui qui éprouve sa virilité dans la martialité et ce dans une optique bien spécifique : l'acquisition de richesses et la conquête territoriale (WHITAKER, 2018 : 62-63). À cet égard, la désignation du pénis par *vīrákarmam* traduit la violence de l'action auquel il prend part – l'organe du ciel est instrument de violence, la matrice aurorale territoire colonisé.

La figure de Tūrvayāṇa, ouvrier du *bráhmaṇ* rudraïque, se déploie dans ce même carcan de virilité. Le poète le célèbre, disant : « Tūrvayāṇa, dont la parole est la plus appréciée, émis de la semence durable comme un flot » (*tūrvayāṇo gūrtávacastamaḥ kṣódo ná réta itáūti śiñcat* | 10.61.2cd), mais il décrit aussi sa virilité comme d'ordre guerrier : « lui qui, puissamment viril, des flèches dans les mains, a mené sa visée à la réalisation » (*á yáḥ sáryābhis tuvinṛmṇó*

¹⁴² Voir aussi KAZAZI Kerstin, « Mann » und « Frau » im Rgveda: mit einem Excurs über Wörter für « Frau » im Atharvaveda, Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, 2001.

*asyāśrīñītādīśam*¹⁴³ *gābhastau* |10.61.3cd). Il est donc pérenne producteur séminal (*kṣódo ná réta itáūti siñcat*), pérenne producteur de cette semence qui est aussi le soma, comme l'est le sperme céleste (OBERLIES, 1999 : 148), et d'atours guerriers (*śáryābhis*) bien que poète, et puissamment viril (*tuvīñmñó*). Spiers (2020 : 282) a relevé que le maniement de l'arc, ici évoqué par *śáryābhis*, est une régulière métaphore de la fécondation. Tirer une flèche ou la poser dans son carquois est l'expression du liquide séminal déposé en une matrice – typiquement, en ŚS. 3.23.2 : « qu'un embryon aille en ta matrice, un homme, telle une flèche dans un carquois » (*ā te yónim gārbha etu púmān bāṇa iveśudhīm*, ŚS. 3.23.2). Muni de flèches, Tūrvayāṇa se révèle donc prêt à entreprendre une action de fécondation. D'après le dictionnaire de Grassmann (1964 : 544), le terme *tuvīñmñá-* se rencontre en huit occurrences dans le RV. Whitaker observe que le second membre, *ñmñá-*, est un presque synonyme de *nár-*. Il traduit une connexion particulière avec l'expertise rituelle, et en particulier la louange d'Indra et Agni. Est *ñmñá-*, « homme », celui qui se réalise comme tel par l'exercice du sacrifice – qui réalise par-là même sa virilité (WHITAKER, 2018 : 58-62). D'ailleurs, *tuvīñmñá* est essentiellement une épithète d'Indra mais le terme peut aussi s'appliquer aux hommes en état d'extase somique (1.43.7, 10.148.1) – état grâce auquel Indra lui-même accomplit ses exploits :

asmé soma śríyam ádhi ní dhehi śatásya ññám |

máhi śrávas tuvīñmñám || (1.43.7)

En nous, Ô Soma, dépose la gloire de cent hommes,

une grande (et) puissamment virile renommée !

Ainsi, dans le carcan de la virilité, cette *expression de puissance*¹⁴⁴, le poète agit dans le sillage de la divinité. Dyaus est père, d'une virilité double – rituelle comme guerrière – et performateur affirmé de sa virilité ; Tūrvayāṇa est producteur séminal, mâle guerrier et parangon de la virilité.

III.1.4.2.2.2 De l'émission séminale à l'acte langagier : engendrer l'ordre

Enraciné dans le geste divin par sa virilité, Tūrvayāṇa reproduit également l'émission séminale par l'exercice de son activité rituelle et poétique. Les différentes qualifications qui lui

¹⁴³ Selon Narten (1995 : 340 et suiv.), *śrī-* désigne le fait de parfaire, de porter un objet à sa perfection. Ainsi, note-t-elle que, en RVKh. 1.7.7 et 2.6.28, *śrī-* est employé pour désigner le fait de rendre le lait parfait, comme en AV. 4.1.2 de parfaire une boisson chaude. Et dans nombre d'occurrences, c'est le soma qui est porté à sa perfection.

¹⁴⁴ Cf. RENOUE Louis, *Grammaire de la langue védique*, Lyon : IAC, 1952, p. 121 §163.

sont affectées autorisent, voire contraignent, à interpréter cette émission doublement et circulairement. Comme du sperme divin est façonné le feu rituel sous la forme de *vāstoṣ pátiṃ*, en sa qualité de gardien du *vratá* (*vratapāṃ*), l'émission séminale de Tūrvayāṇa est production des outils essentiels du rite : elle est tant création poétique que somique. L'activité rituelle s'engageant par la production du feu, elle n'est possible que dans la suite de la projection séminale : l'inceste divin entraîne la production tant cosmologique que rituelle des outils à même de défaire sa perversion – la divinité ignescente *vāstoṣ pátiṃ* et le *bráhman* divin ; le soma et le *bráhman* poétique.

Toutes les différentes sections de l'hymne sont liées par un seul et même fil : le premier pressurage matinal, le rite accompli à l'aurore (JAMISON et BRERETON, 2014 : 1473). Le contexte rituel est d'ailleurs bien signifié en 10.61.2ab : « lui [= Tūrvayāṇa], assurément, gagnant, au profit de celui qui peut être abusé afin d'offrir – Cyavāna a mesuré l'aire sacrificielle à l'aide des préparations-à-ajouter (au soma)¹⁴⁵ » (*sá id dānāya dābhiyāya vanváñ cyāvānaḥ súdair amimīta védim*). D'après Mucciarelli (2014 :24-25), l'emploi de *VAN-* « conquérir » (*vanváñ*) traduit l'entrée dans la sphère sacrificielle. Contrairement à ce qu'elle avance toutefois, il me semble que ce n'est pas Cyavāna qui procède de cette entrée, mais Tūrvayāṇa. En effet, Cyavāna est un mauvais sacrifiant reconnu. D'après Pischel, MBh. 3.122-123 est explicite à ce propos : Cyavāna, s'étant emparé du soma, promet aux Aśvins de les aider à en consommer sous les yeux d'Indra, en dépit de la volonté de ce dernier. A contrario, Tūrvayāṇa est un prince et protégé d'Indra (1.53.10, 1.174.3, 6.18.13) (PISCHEL et GELDNER, 1889-97, vol I : 71-72). À même 10.61, ce dernier est « celui dont la parole est la plus appréciée » (*gūrtāvacastamaḥ*, 10.61.2c) comme le producteur du *bráhman* rudraïque est « celui dont la parole est appréciée » (*gūrtāvacā*, 10.61.1a) :

idám itthā raúdraṃ gūrtāvacā bráhma krátvā śácyām antár ājaú |

krāñā yád asya pitārā maṃhaneṣṭhāḥ pársat pakthé áhann ā saptá hótīn || 10.61.1

Voici, là, un *bráhman rudraïque* (que) celui dont la parole est appréciée (a réalisé) à l'aide de sa capacité de réalisation mentale lors d'un concours d'habileté,

¹⁴⁵ Sur *súda-*, voir PISCHEL Richard et GELDNER Karl Friedrich, *Vedische Studien*, Stuttgart : W. Kohlhammer, 1889-97, vol I, pp. 71-77 ainsi que le bref état de l'art des discussions sur ce terme que fait Jamison dans son commentaire : <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/VII-1-6-24.pdf>, p. 49.

(un *bráhma*n) qui, dressé pour la libéralité, va délivrer [/guider] ses géniteurs et, au cinquième jour, les sept hotars.

Tūrvayāṇa produit donc un *bráhma*n efficace qui entraîne une divine libéralité à son profit et sauve ses proches et des officiants rituels, mais il attire aussi les Ásvins à son sacrifice : « (Tūrvayāṇa) aux invocations – pareilles, grâce à sa virtuosité, à de la pensée pénétrante – auxquelles vous accourez et acquérez des mots-inspirés [/ tremblements] » (*māno ná yēṣu hávaneṣu tigṃám vípaḥ śáciyā vanuthó drávantā* | 10.61.3ab). Il faut noter que ces mots-inspirés (*vípaḥ*) se révèlent d'un double entendement dès lors que l'on considère l'émission séminale de Tūrvayāṇa, l'émission de *rétas*. En effet, comme le souligne Jamison (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 4), celui-ci est non seulement la matière séminale, mais peut aussi être confondu avec le soma, comme l'atteste 1.164.35c : « ce soma est la semence du taureau-cheval » (*ayám sómo víṣṇo ásvasya réto*). Tūrvayāṇa se révèle donc comme triple émetteur de trois éléments essentiels au rite : une descendance, enjeu rituel, des productions poétiques, et le soma. Dans sa virilité exacerbée, il est producteur séminal propre à engendrer ; en sa qualité de poète et producteur d'un *bráhma*n, il est producteur d'une semence-verbale, embryon du *ṛtá*¹⁴⁶ ; via la confusion de *rétas*- avec le soma, il est producteur somique – mais aussi consommateur. De fait, le substantif *víp*- « begeisterte Rede », est dérivé de *VEP*- « zittern, sich erregen » (EWA II : 583), racine privilégiée de l'expression de l'extase somique. Il s'agit donc d'une production verbale impliquant les tremblements euphoriques de la consommation somique – c'est une création poétique réalisée sous extase. Mais, étant donné la confusion du *rétas* avec le soma et le fait que Cyavāna n'intervienne dans le rite qu'au moyen de « préparations-à-ajouter (au soma) » (*sūḍair*) – ce qui suppose donc le soma comme déjà-là –, *vípaḥ* traduit à la fois les mots-inspirés que Tūrvayāṇa offre aux Ásvins mais aussi les tremblements qu'il leur procure en leur faisant don de soma. Assurément, Tūrvayāṇa est le poète qui sacrifie correctement et Cyavāna celui réduit à une position de participant (JAMISON et BRERETON, 2014 : 1473-1474).

En outre, le parallèle entre l'activité poético-rituelle de Tūrvayāṇa et l'inceste divin est plus profond : comme le ciel, Dyaus, dès lors qu'il viole Uṣas, projette sur le sol une semence qui devient le feu rituel et préserve le *vratá*, le poète produit du feu au lever de l'aurore et exerce sa propre observance rituelle. Toutefois, il y a une nette différence entre les deux actes :

¹⁴⁶ « In the verbal contest *rétas* can represent well-formulated words that reflect *ṛtá*- and produce results. And of course in the account of the divine incest myth that follows in this hymn *rétas* is actually semen » (cmtry, X.61-94 (1-6-24) : 4).

l'émission séminale de Tūrvayāṇa, elle, ne manque pas sa cible – il est, pour rappel, « celui qui, puissamment viril, des flèches dans les mains, a mené sa visée à la réalisation », *á yáh śáryābhis tuvinṛmṇó asyáśrīñītādísam gābhastau* |10.61.3cd). Et que sa parole, son *bráhman*, son émission séminale voit son achèvement exprimé par une métaphore relevant de l'archerie¹⁴⁷ est fort de sens dès lors qu'on considère son correspondant divin. En effet, comme déjà souligné, le punisseur phare de l'inceste est Rudra, archer d'excellence. Le *bráhman* rudraïque est la reproduction poétique de l'ultime acte de résolution de l'enténébrement dû à l'inceste : c'est une flèche tendue vers le fautif, réparatrice de l'ordre mis à mal.

III.1.4.3 Du sperme au feu : manifester le *bráhman*

Le *bráhman* engendré par les dieux est donc l'objet d'une quintuple phénoménalisation. Il apparaît dans la séparation des deux divinités-phénomènes dont j'ai déjà souligné tout le caractère lumineux, le ciel diurne (Dyaus) et l'aurore (Uṣas), tout comme les divinités engendrées, assemblées et effacées en un collectif, déploient leur luminosité sur ce dernier. Et, surtout, le sperme (*rétas-*) et le feu rituel (Agni-*vástospáti*) le phénoménalisent et permettent aux poètes de s'engager dans un processus cognitif.

Comme souligné, le sperme est un élément de lumière et de chaleur. Dès lors que les dieux le façonnent comme *vástos pátim*, il atteint sa pleine phénoménalité et capacité de phénoménalisation, celle du feu¹⁴⁸. Agni est l'outil de connaissance par excellence¹⁴⁹, c'est la lumière qui illumine les ténèbres, omniprésente et universelle (OBERLIES, 1998 : 358-360). De sa lueur, omniscient (*viśvavid-*), il révèle les objets les plus sacrés et dissimulés tels que le *ṛtá*, les secrets des hommes (8.39.6b) ou les noms cachés des vaches (10.169.2b) ; de sa lueur, « sage

¹⁴⁷ Sur ce type de métaphores, récurrentes dans le RV., voir notamment JAMISON Stéphanie, « Vedic *iśudhyá-* and Old Avestan *iśud-*, *iśūdiia-*: The Aim of Praise » dans LE FEUVRE Clair et PETIT Daniel (éd.), *Όνομάτων Ἰστορῶν Mélanges offerts à Charles de Lamberterie*, Louvain/ Paris : Peeters, 2020, pp. 483-494.

¹⁴⁸ Bachelard (2002 : 38-42) l'a démontré avec envergure : nul n'est plus grand enseignant, nul n'est plus grand lieu et universel outil de connaissance que le feu. Il est de forme changeante, habitant tous les supports, tous les lieux : le feu, c'est celui de la torche penchée sur un objet, découvert à sa lueur ; c'est celui qui brûle et menace, et laisse dans sa brûlure la trace indélébile d'un enseignement ; c'est celui du repos, dansant dans le foyer, alors médium et interface de la rêverie, révélant dans ses ombres les traces d'une présence jusqu'alors ignorée. Et surtout, peut-être, le feu est celui qui transforme ce qu'il avale de sa bouche : il livre aux mystères ce qu'il dévore.

¹⁴⁹ « The Ṛgvedic scenario of producing fire is the same as that of other defining events in that it is a process of producing a life-giving light from darkness which hides and encloses it. [...] In the descriptions of producing fire the hiding places of Agni function as symbol of darkness and Agni as the symbol of light. The scenario of producing fire, seen as a two-phased process during which Agni firstly remains in his hiding place and then manifests itself himself, is convergent with the scenario of creation in the *Nāsadīya* [...] and we can assume that the former motivated the latter » (JUREWICZ, 2010a : 123).

connaissant les mystères » (*cikivás*-¹⁵⁰), il révèle les chemins et issues, tant ceux matériels que poétiques et spirituels, mentaux, qui mènent à ces mêmes objets – il est celui qui « jour après jour ne ferme pas les yeux » (*ná ní miṣati...divé-dive*, 3.29.14c) (ROESLER, 1997 : 249 ; MAHONY, 1998 : 91 ; HAUDRY, 2009 : 205-211). « Agni ist objektiv *cetana* „glänzend“, darum kann er dem Dichter die *cit*-Kraft als ein ihn subjektiv erhellendes Element verleihen, mit dem der Dichter Erkennen auf die verborgenen Dinge strahlt (RV. II. 2. 10) » (DANDEKAR, 1938 : 67). Dans le RV., Agni est un phénomène lumineux qui permet aux hommes de s’engager dans un processus cognitif. Penché sur un objet, il en permet la saisie mentale et cognitive ; il fait œuvre de signal dans la nuit (*ketúm*, 5.7.4), permet le discernement dans l’obscurité ; il se déploie en tout lieu, dans les ténèbres, les eaux, la nuit, les pierres à presser le Soma (*ásman*-, *ádri*-) ou les bâtons d’allumages (*aráṇi*-, *aráṇī*-). Il se cache dans les espaces qui échappent à l’entendement et, alors qu’il est allumé ou qu’il s’allume de lui-même, il permet que ce même entendement se réalise. À la luminosité de ses flammes, rien ne se soustrait ni ne se dérobe (JUREWICZ, 2010a : 50, 123-127).

La connaissance des issues d’Agni est par ailleurs particulièrement connectée au *bráhman* : il est le révélateur privilégié de l’accès (*gātú*-) à ce dernier, celui capable d’en trouver l’accès (« Vaíśvānara, trouve une issue pour le *bráhman* », *vaiśvānara bráhmaṇe vinda gātúm*, 7.13.3c), comme d’en procurer un pour le *bráhman* – et la question reste chaque fois toute entière de savoir s’il s’agit d’un *bráhman* divin ou de poétique facture¹⁵¹.

¹⁵⁰ « Nur wer *cikivān* ist, vermag alles zu sehen und zu verstehen (I.25.11). Der Gegenstand des Erkennens liegt an sich im Dunkeln und ist darum nicht wahrnehmbar, es bedarf der *cit*-Fähigkeit als eines psychischen Lichtes, ihn dem Menschen greifbar zu machen. Daher bezeichnet *cit* insbesondere die geistigseeelische Kraft, mit der Geheimnisse der Götter ergriffen werden » (DANDEKAR, 1938 : 66).

¹⁵¹ Les autres occurrences datives de *bráhman* où, pour toutes, exception faite de 1.113.19c et 7.60.11a, il est question de trouver une issue ou de faciliter l’accès du *bráhman* sont aussi lieux de cette ambivalence : « Celui qui connaît ta [= Agni] bonne disposition, ô très jeune, met en branle l’issue pour pareil *bráhman* » (*sá te jānāti sumatīm yaviṣṭha yá ívate bráhmaṇe gātúm airat* | 4.4.6ab), « Vaíśvānara [= Agni], trouve une issue pour le *bráhman* » (*vaiśvānara bráhmaṇe vinda gātúm*, 7.13.3c), « camarades, agissez adéquatement pour celui qui mérite d’être satisfait par des actes adéquats. Il fera de bons gués, faciles à traverser, pour le *bráhman* » (*dakṣāyāya dakṣatā sakhāyaḥ kárad bráhmaṇe sutārā sugādhá* || 7.97.8cd), « Que l’issue pour le *bráhman* aille vers les eaux parmi les dieux » (*prá devatrā bráhmaṇe gātúr etv apó áchā* [...] | 10.30.1ab), « Toi [= Indra], à l’esprit réellement impétueux, tu as fait relâcher la roche, tu as fait la vache facile à trouver au profit du *bráhman* » (*satīnāmanyur aśrathāyo ádriṃ suvedanām akr̥ṇor bráhmaṇe gām* || 10.112.8cd) ou encore :

*sá pūrvyó vasuvij jāyamāno mr̥jānó apśú duduhānó ádrau |
abhiśastipā bhūvanasya rājā vidád gātúm bráhmaṇe pūyāmānaḥ* || 9.96.10

Le primordial [= soma] qui trouve des richesses alors [même] qu’il naît, est lavé dans les eaux, trait sur la pierre ;
Protégeant des prédications, roi de la création, il a trouvé l’issue pour le *bráhman* alors qu’il était purifié.

juṣāṇó agne práti harya me váco víśvāni vidvān vayúnāni sukrato |

ghṛtanirṇig bráhmaṇe gātúm éraya táva devā ajanayann ánu vratám || 10.122.2

Te délectant, Agni, tu accueilles ma voix. Instruit de toutes les voies (rituelles), (toi) de bonne conception-mentale¹⁵².

Dans ton habit de beurre clarifié, tu as mis en branle l'issue pour le *bráhmaṇ* – suivant ton observance (*vratá*), les dieux l'engendrèrent¹⁵³.

L'engendrement du *bráhmaṇ* repose donc, comme en 10.61.7, sur sa comparution au-devant de phénomènes lumineux, en particulier le feu, qui en dégage l'accès cognitif aux poètes. Contrairement au *bráhmaṇ* divin, le *bráhmaṇ* rudraïque n'est pas engendré ni révélé dans la lueur du sperme divin, du feu, mais est toutefois présentifié dans un état d'extase somique et de capacité cognitive exacerbée. C'est là ce qu'implique le sperme (*rétas*), dans sa capacité à se confondre avec le soma, dont *vípaḥ* active l'idée de consommation. De sa capacité à émettre cette semence, en laquelle est cristallisée l'extase somique, vient le *bráhmaṇ* comme via la brillance séminale du sperme divin il y a phénoménalisation du *bráhmaṇ* divin.

¹⁵² Selon Bausch (2016 : 37), le terme *krātu-* réfère au processus mental précédant une action. À cet égard, je le comprends et traduis comme la capacité de concevoir une action juste avant son accomplissement. Cf. également KÖHLER Frank, « *Kavíkratu* », *Lingua Posnaniensis*, 2019, 61, 2, pp. 73-82, RÖNNOW Kasten, « Ved. *kratu-*. Eine wortgeschichtliche Untersuchung », *Le monde oriental*, 1932, 26, pp. 1-90.

¹⁵³ Il n'y a aucun consensus sur l'objet de *ajanayann*. Geldner (1951c : 349), avec hésitation, opte pour le *bráhmaṇ*, et est suivi de Renou (EVP XIV : 28) ; Thieme (1948 : 21 n. 1) et Schmidt (1958 : 66) optent pour le *vratá-*. Jamison et Brereton (2014 : 1594) y virent le *bráhmaṇ* mais finissent par préférer le *vratá*, notant que « it would be unusual for gods to create *bráhmaṇ-* ; [...] I would therefore now suggest an alt. tr. "Following your commandment, the gods begot (their commandment(s))." » (cmtry, X.94-191 (1-6-24) : 82). Comme le montrent les trois strophes analysées et comme je l'ai explicité plus haut, il n'y a rien d'inhabituel à ce que les dieux engendrent le *bráhmaṇ*. C'est leur action de création privilégiée envers ce dernier. Néanmoins, ce qui est accompli en 10.122 ne tient guère la mesure des actes cosmogoniques et révélateurs accomplis dans les engendres divins : Agni est ici déjà inscrit dans la sphère rituelle et comme officiant (*hótā grhápatiḥ*, 10.122.1d), il est restreint à cette aire, là où les autres engendres du *bráhmaṇ* impliquent systématiquement et à minima, outre l'espace rituel, le ciel – ou plutôt la présence divine dans le ciel.

III.1.5 2.34.7ab : le *bráhman* comme un don : manifestation progressive

tám no dāta maruto vājīnaṃ rátha āpānám bráhma citáyad divé-dive |

íṣaṃ stotṛbhyo vṛjāneṣu kārāve saním medhám áriṣṭaṃ duṣṭáraṃ sáhaḥ || 2.34.7

Vous nous donnez-à-l'instant, Ô Maruts, ce vainqueur au char (qu'est) le *bráhman* qui atteint [son but], que l'on comprend [/qui brille] jour après jour.

(Donnez-nous) un rafraîchissement pour les laudateurs au sein de l'enclos, pour les artisans (poétiques), un gain de (vivacité) intellectuelle ainsi qu'une force sans faille, insurpassable¹⁵⁴.

En cette strophe, les Maruts sont sommés par les poètes de faire don d'un *bráhman* spécifié comme « vainqueur au char » (*vājīnaṃ rátha*), « atteignant [son but] » (*āpānám*), et « que l'on comprend [/qui brille] jour après jour » (*citáyad divé-dive*) en même temps que d'autres libéralités, d'ordre matérielle (*íṣaṃ*), intellectuelle (*medhám*) ou corporelle, vitale (*áriṣṭaṃ duṣṭáraṃ sáhaḥ*). L'hymne 2.34, dont fait partie la strophe, est adressé aux Maruts et consiste

¹⁵⁴ Renou, qui traduit les pādās cd comme suit, « la jouissance-concrète pour les laudateurs dans les cercles (dévots), pour le barde (enfin) le gain (par excellence, à savoir) la sagesse, force indestructible, insurpassable ! » (EVP X : 26) propose d'y comprendre un renvoi aux trois fonctions pour autant que l'on admette une acception économique à *íṣ-* (EVP X : 76). Si, de prime abord, l'hypothèse semble difficile à accepter étant donné que la strophe insiste sur l'activité poétique (*stotṛbhyo, kārāve*), certains éléments corroborent la proposition de Renou. Premièrement, Burrow (1955 : 326-329) a démontré que le nom-racine *íṣ-* « Labung, Labertrunk, Opferspende, Opferguss, Kraft, Frische » (EWA I : 198), n'est pas épuisé par le sens de « rafraîchissement, nourriture », induit notamment par sa récurrente association à *DUH-* « traire », *PI-* « gonfler », *MAD-* « se réjouir, se délecter », mais que celui-ci est contesté par un pluriel d'épithètes, outre celles de sens génériques, qui dégagent d'*íṣ-* le sens de « prospérité, abondance ». La comparaison avec son équivalent avestique, *īš-* (EWA I : 198 ; KELLENS et PIRART, 1990 : 224), traduit également une acception plus large. Bartholomae (1904 : 373) rend *īš-* par « Wunsch » ; Insler (1975 : 127) en dégage le sens de « power », en raison de sa connexion particulière avec *xšaθrəm* « master, sovereignty » ; Humbach (1959 : 10, 17) le comprend comme signifiant « Kraft, KRAFTLabe, Stärkung », et souligne, à l'instar d'Insler, que *īš* exerce, notamment en Y28.7 et 29.9, une rection possessive sur *xšaθrəm*. Kellens et Pirart (1990 : 224) le rendent par « vigueur ». Ainsi, en Y28.9 :

*anāiš vā nōiṭ ahurā mazdā ašəm cā yānāiš zaranaēmā
manascā hiiṭ vahištəm yōi vā yōiḡamā dasəmē stūtəm
yūžəm zəuuštiiṭhō īšō xšaθrəm cā Sauuanḡam ||*

Puissions-nous ne pas vous irriter, Ô Maître Mazdā, ô ordre harmonieux (*ašəm*) et excellente pensée (*manas vahištəm*) par ces requêtes, nous qui avons pris place [= la place rituellement adéquate] dans l'offrande des louanges pour vous – Vous qui êtes les plus rapides de (par) la vigueur (*īšō*) et la capacité de réalisation des bénéfices.

Le locatif *vṛjāneṣu* peut également connecter *íṣ-* au domaine économique, à l'espace clanique. En effet, *vṛjāna-* traduit une idée d'appartenance communautaire – « Gemeinschaft, Territorium einer Gemeinschaft, Niederlassung » (EWA II : 573) et y situe donc les laudateurs (*stotṛbhyo*). Les deux autres classes se livrent d'elles-mêmes, puisque la classe sacerdotale se voit aisément identifiée par la demande, pour les artisans-poètes (*kārāve*), de gagner en vivacité intellectuelle – soit poétique –, et les *kṣatriyas*, non-nommés, par celle d'acquérir une force sans égale.

essentiellement en une description de cette troupe de dieux. Par le biais d'une phraséologie luxuriante et d'un caractère naturalisant, les Maruts y apparaissent dans tous leurs atours lumineux. La strophe 2.34.7 de don divin du *bráhman* est insérée dans une série de strophes (2.34.6-9, 11 et 14-15) qui font état de tous les bénéfices que peuvent apporter les Maruts. Il est dans cet hymne question du *bráhman* à trois reprises. Au *bráhman* de facture divine (2.34.7ab), qui ne se manifeste que de manière progressive (*citáyad divé-dive*), répond celui poétique – pluriel (*bráhmāṇi*), possédé par les poètes (*no*) et œuvre définitivement humaine (*brahmanyántaḥ*) :

ā no bráhmāṇi marutaḥ samanyavo narām ná śámsaḥ sávanāni gantana |

ásvām iva pipyata dhenúm údhani kártā dhīyaṃ jaritré vājapeśasam | 2.34.6

(Venez) vers nos *bráhmāṇi*, vous, Maruts, dont l'esprit est solidaire, tel Narāśaṃsa [= Agni / la louange des hommes¹⁵⁵], venez à [notre] pressurage.

Gonflez-(les) comme une jument, comme une vache-laitière en sa mamelle ! Pour le chanteur, faites que la pensée-poétique ait pour ornement la récompense !

tān vo mahó marúta evayāvano viṣṇor eśásya prabhṛthé havāmahe |

hiraṇyavarṇān kakuhān yatásruco brahmanyántaḥ śámsyaṃ rādha īmahe || 2.34.11

Ces grands Maruts, sillonnant (les chemins), nous les invoquons pour votre offrande rituelle pour le rapide Viṣṇu.

Les cuillers oblatoires tendues, affairés aux *bráhman*, nous implorons les immenses à la teinte dorée pour une libéralité digne d'être louée.

¹⁵⁵ Le syntagme *narām (ná) śámsaḥ* « « zu n° [= *nár-*] gehorig » est une variante du composé *nārā-śámsa-*, « Beiwort des Agni, auch des Pūṣan », dont le premier membre est *nár-* « Mann, Mensch, Held, Krieger », le second *śámsa-* « Preis, Lob, Meinung, Urteil [in Form eines wohlformulierten Spruches » (EWA II : 19-21, 600). Si le composé *nārā-śámsa* est une épithète régulière d'Agni, voire de Pūṣan (MACDONELL, 1897 : 100), sous forme de syntagme il est à comprendre comme « la récitation faite par les officiants » d'après Renou, *nārā-śámsa-* étant probablement « la Récitation personnifiée » (EVP X : 75-76). Jamison, qui en 2.34.7b rend *narām ná śámsaḥ* par « like Narāśaṃsa [him who receives men's praise = Agni ?] » (JAMISON et BRERETON, 2014 : 450), revient sur sa traduction dans son commentaire et rejoint Renou, proposant cette nouvelle traduction : « like the Laud of Men ». Elle note que les poètes comparent les Maruts à une figure divine qui devrait être présente au sacrifice, Agni, ou, suivant Renou, un élément rituel, la louange (cmtry, II (1-6-24) : 104). Partant que les Maruts sont dits « d'un esprit solidaire », la convocation conceptuelle de Narāśaṃsa traduit leur solidarité dans l'action rituelle – leur venue. L'ambiguïté du syntagme me semble donc devoir être conservée : le feu rituel comme la louange sont le produit d'une action collective.

III.1.5.1 Maruts : divinités-phénomènes et d'atours lumineux

Les Maruts sont des divinités mineures, excellents alliés d'Indra, fils de Rudra et de la vache céleste *Pr̥ṣni*, et d'une beauté régulièrement soulignée¹⁵⁶ (OBERLIES, 1998 : 206). Ils sont d'une apparence lumineuse, tant par leurs brillants atours, leur peau ointe que leur arme de jet ; ils sont, à l'instar de soma et de la foudre, producteurs de l'orage, ce phénomène naturel décrit comme lumineux (ROESLER, 1997 : 34, 237, 264). Dans l'hymne 2.34, ils apparaissent de « lèvres dorées » (*śiprā*, 2.34.3c), accompagnés de leurs « vaches brûlantes aux grouillantes mamelles » et « munis de leurs lances scintillantes » (*indhānvabhir dhenúbhī rapsádūdhabhir...bhrājadṛṣṭayaḥ*, 2.34.5a), ils sont dits « aux ornements dorés sur leur poitrine » (*rukṃāvakṣasó*, 2.34.8a) ou encore d'une « brillante avancée » (*citrām...yāma* 2.34.10 a). Ils sont décrits comme d'atours lumineux, dorés, ardents, mais leur capacité lumineuse est aussi comprise comme lieu de manifestation révélatrice : « brûlant comme des feux, possédant la boisson argentée [= soma], soufflant comme des ouragans, ayant dévoilé les vaches » (*agnāyo ná śusucānā rjīśīṇo bhṛmim dhāmanto āpa gā avṛṇvata* || 2.34.1cd), « pareils aux cieux qui se manifestent avec leurs étoiles, ils se manifestent, ornés d'anneaux. Comme depuis les nuages brillent les pluies, ils brillent » (*dyāvō ná stṛbhīś citayanta khādīno vy ābhriyā ná dyutayanta vṛṣṭāyaḥ* | 2.34.2ab), ou encore :

té kṣoṇībhir aruṇébhīr nāñjībhī rudrā ṛtāsya sādaneṣu vāvṛdhuḥ |

uṣā ná rāmīr aruṇair āporṇute mahó jyótiṣā śucatā góarṇasā || 2.34.12

De leurs cris [= grondements du tonnerre], comme (les aurores) avec leurs (rayons) roussâtres les Rudras [= les Maruts] se sont fortifiés dans le siège du *ṛtā* ;

comme les aurores de leur rousseur dévoilent les nuits, grandement, (ils ont dévoilé les vaches) de leur brûlante lumière affluant de vaches.

Brillant, pareils aux aurores et leurs roussâtres (*aruṇébhīr*), comme le ciel diurne (*dyāvō ná*), en état d'euphorie somique (*rjīśīṇo*), soit de capacité de cognition extraordinaire, ce sont des divinités dont la brillance est lieu de phénoménalisation et permet à un processus cognitif de s'engager : ils sont phénomènes dévoilant – entre autres – les vaches.

¹⁵⁶ La beauté n'est nullement caractéristique des autres divinités : « Dem vedischen Gott kommt Schönheit ja keineswegs als selbstverständlicher Besitz zu » (OLDENBERG, 1918 : 62).

III.1.5.2 Distinction temporelle : du *bráhma*n divin à sa reproduction poétique

Le don du *bráhma*n par les Maruts (*tám no dáta maruto vājinaṃ rátha āpānám bráhma citáyad divé-dive*, 2.34.7ab), l'invitation des poètes à venir à leurs *bráhmāṇi* (*ā no bráhmāṇi marutaḥ samanyavo narām ná śámsaḥ sávanāni gantana*, 2.34.6ab) et leur affairément à ces derniers (*hiraṇyavarṇān kakuhān yatásruco brahmaṇyántaḥ śámsyaṃ rādha īmahe* || 2.34.11cd) ne s'accomplissent pas dans une même temporalité.

De prime abord, le don des Maruts est exprimé par un impératif aoriste (*dāta*) à la deuxième personne sur *DĀ-* « donner » : c'est là l'analyse la plus consensuelle (MACDONELL, 1916 : 389¹⁵⁷). Cependant, Baum (37 et suiv., 104, 124, 180) a remarqué qu'aucune des racines suivantes ne connaît d'impératif aoriste : *DHĀ-*, *DĀ-*, *GĀ-*, *STHĀ-*. Il note que, pour *DHĀ*, *GĀ*- et *STHĀ*, cette absence est palliée par des formes injonctives. Rien ne s'oppose à pareille analyse pour *dāta* : je l'interprète donc ici comme un injonctif aoriste la deuxième personne du pluriel. D'ailleurs, les trois occurrences de cette flexion partagent des mêmes intentions qui corroborent l'identification comme injonctif : le poète y demande un objet d'une temporalité *intempesitive*, voire atemporel – soit le *bráhma*n qui ne cesse de briller (2.34.7ab), la demeure qui ne vieillit pas (*kṣáyam dātājāram*, 6.49.15c), une richesse faite de héros que personne ne pourra blesser (*makṣú rāyāḥ suvīryasya dāta nú cid yám anyá ādābhad árāvā*, 7.56.15cd).

En effet, la caractéristique première de l'injonctif aoriste est qu'il inscrit l'action hors du temps. D'après Hoffmann (1967 : 267), cet injonctif permet l'expression de faits intemporels : il sert à exprimer non pas une action passée mais son résultat et la constante et perpétuelle effectivité de ce dernier. A contrario, les poètes invitent et supplient les Maruts sur des modes temporels qui inscrivent définitivement leurs actions dans l'actualité de leur récitation hymnique et supplique. Il est en effet propre aux injonctifs d'alterner avec des impératifs pour les requêtes (HOFFMANN, 1967 : 264-269). En 2.34.6, la sommation des poètes à venir vers

¹⁵⁷ Oldenberg ne se prononce guère dessus, et, que ce soit Geldner (1951a : 319 ; 1951b : 151, 231), Renou (EVP V : 33 ; X : 26, 42), Witzel et Gotō (2007 : 408) ou Jamison et Brereton (2014 : 451, 853, 950), aucun traducteur du RV. ne fait part de son analyse de *dāta*, peu importe l'occurrence (2.34.7a, 6.49.15c, 7.56.15c). Tous semblent toutefois l'identifier comme un impératif aoriste. Ainsi Geldner (1951a : 319) rend 2.34.7ab comme suit : « Schenket uns, ihr Marut, den Siegeshelden zu Wagen, erfolgreiches Segenswort, das Tag für Tag Eindruck macht »; Renou (EVP X : 26) le rend ainsi : « Donnez-nous, ô Marut's, ce (cheval) victorieux au char, (à savoir) la Formule qui atteint (son but et) s'impose jour après jour ». Witzel et Gotō (2007 : 408) rendent ces *pādās* par : « Gebt uns, ihr Maruts, einen (Mann) mit dem Siegespreis auf dem Streitwagen, ein erfolgreiches Gedicht das Tag für Tag leuchtet ». Quant à Jamison et Brereton (2014 : 451), ils donnent une traduction similaire : « Give us, o Maruts, a prizewinner (attached) to a chariot, a sacred formulation that attains its object, conspicuous day after day ».

leurs *bráhmāṇi* est signifiée par un impératif aoriste, *gantana*. Le souhait de gonflement qui lui fait suite est exprimé par un impératif présent, *pipyata*, formé sur un thème de parfait, construit sur *Pī-* « gonfler ». En 2.34.11cd, en tant que *brahmanyántaḥ*, « affairés au *bráhman* », les poètes supplient la troupe à l'indicatif présent : *īmahe*. L'injonctif se distingue par le flottement temporel qu'il établit : « the Rigvedic injunctive occurs conjoined with, and in the meaning of, every other tense/mood category, [...] there is no environment where it occurs exclusively. This indicates that it has no tense/mood features, as opposed to merely having the unmarked values of those features. Thus, being non-distinct from all tense-mood categories, injunctives are compatible with all of them » (KIPARSKY, 2005 : 232). Les requêtes autres que celles du don apparaissent alors comme d'une actualité affirmée et consacrée.

Outre cette différenciation temporelle, il faut noter que le don des Maruts est celui d'un objet singulier, unique, alors que les poètes en offrent une pluralité dont ils ont pleine possession (*no bráhmāṇi*) et auxquels ils sont affairés (*brahmanyántaḥ*). Leurs *bráhmāṇi* déjà créés (2.34.6a), les poètes somment les Maruts de leur faire don d'un *bráhman* « que l'on comprend, qui se manifeste, jour après jour » (*bráhma citáyad divé-dive*). En d'autres termes, les poètes ne possèdent pas le *bráhman* qu'ils demandent au Maruts et ne peuvent s'en saisir cognitivement que de manière progressive. Par l'usage de l'injonctif en contraste avec des impératifs, ils actualisent leur production de *bráhmāṇi* dans la suite de ce *bráhman* de don divin et primordial : il apparaît comme source et modèle.

III.1.5.3 *citáyad divé-dive* : phénoménaliser et offrir à l'intelligence progressivement

Le *bráhman* est donc donné par des dieux doublement phénoménaux : ceux-ci le sont en leur qualité de *devá-* mais aussi par leur caractère éminemment lumineux et révélateur souligné à foison dans l'hymne – les Maruts sont lieux de brillance.

La polysémie contenue en *citáyad* souligne bien qu'à lieu une phénoménalisation du *bráhman* : il se manifeste brillamment comme il est intellectuellement saisi. La plupart des traducteurs ont choisi de faire fi de l'ambivalence de la racine que j'ai soulignée en III.1.3.2.2. Geldner et Jamison et Brereton ont tenté de la conserver dans leurs options traductives : « erfolgreiches Segenswort, das Tag für Tag Eindruck macht » (Geldner, 1951a : 319), « a sacred formulation [...] conspicuous day after day » (JAMISON et BRERETON, 2014 : 451). Witzel, Gotō et Renou firent des choix plus radicaux. Le duo préfère le sens de « briller » : « eine erfolgreiches Gedicht, das Tag für Tag leuchtet » (WITZEL et GOTŌ, 2007 : 408). Quant à Renou qui, dans son article sur le *bráhman*, traduisait par « le *bráhman* que l'on comprend

jour après jour¹⁵⁸ » (RENOU, 1949a : 14), il en vient à rendre le syntagme par « la Formule qui [...] s'impose jour après jour » (EVP X : 26).

Oldenberg avait bien remarqué que « wird das Gewicht darauf gelegt, dass es durch seinen Glanz sich der Beachtung aufdrängt » (OLDENBERG, 1967b : 1154) et, dès lors, il me semble que nous devons préférer le sens de « percevoir, comprendre » tout en conservant l'idée de brillance – car c'est par cet éclat qu'il s'offre à la perception et connaissance. D'autant plus que *CIT-* signifie la brillance qui s'impose à l'esprit, tout comme « bezeichnet *cit* insbesondere die geistigseelische Kraft, mit der Geheimnisse der Götter ergriffen werden » (DANDEKAR, 1938 : 66).

En outre, le contexte compétitif signifié par le syntagme *vājīnaṃ rātha āpānām* appelle aussi à conserver la polysémie de *CIT-*. Le *brāhman* se présente comme formulation dont toute la superbe repose sur le haut ésotérisme, l'impossible saisie immédiate pour ses auditeurs, ainsi que comme outil de distinction parmi les poètes, lumineux éclat propre à attirer les dieux. C'est là ce que consacre également le vers 2.2.10ab, où l'on retrouve *CIT-* auprès du *brāhman* : « Puissions-nous, Agni, grâce à notre coursier, briller d'abondance en héros ou, grâce à notre *brāhman*, briller au-dessus des hommes » (*vayām agne ārvatā vā suvīryam brāhmaṇā vā citayemā jānām āti*). Il faut d'ailleurs noter que cette même ambivalence se retrouve dans les emplois de l'itératif *divé-dive*. Il est essentiellement employé pour signifier la pérennité et constante réactualisation des phénomènes lumineux (Agni : 2.9.5b , 3.29.2. ; l'aurore : 1.123.4ab, 2.30.2d), des dieux (1.89.1cd), la conquête progressive d'Agni (1.1.17ab), l'accompagnement quotidien par Mitra et de Varuṇa d'Aditi en tant que « faite de lumière...faite de soleil » (*jyōtiṣmatīm āditīm...súvarvatīm...*, 1.136.3ab) comme la manière dont les poètes acquièrent richesse et prospérité grâce à Agni (*agnīnā rayīm aśnavat poṣam evā divé-dive*, 1.1.3bc) ou la perduration du renom offert par ce dernier (... *śrāvase divé-dive*, 1.31.7b)¹⁵⁹.

Le *brāhman* donné par les Maruts est un objet hors du temps, sur lequel ces derniers déploient toute leur brillance. Il se manifeste progressivement par voie de luminosité et est, jour

¹⁵⁸ Silburn (1955 : 23, 33, 66), qui collabore à l'article, rend *CIT-* par « percer un mystère » et fait apparaître toute la phénoménalité qui rend possible cette saisie intellectuelle : elle avance que tous les dérivés sur *CIT* (*vicetas*, *prācetas*, *cikitvas*) traduisent Agni comme prenant connaissance d'objets et mystères par le biais de sa luminosité.

¹⁵⁹ Les trois autres occurrences de l'itératif concernent l'observance quotidienne du rite (1.34.7ab, 3.4.2ab) ou la renommée offerte par les Maruts (2.30.11d).

après jour, cognitivement appréhendé par les poètes. Une fois pleinement phénoménalisé, pleinement connu et intelligé, il fait office de modèle pour les productions des poètes qui, plurielles, possédées, d’humaine facture, apparaissent comme tentatives vouées à l’échec d’imiter le geste divin, réactualisations défectueuses de l’objet de don divin. Le *bráhman* des Maruts comme modèle à reproduire, c’est là ce que soulignent aussi les deux occurrences de *deváttam bráhma*, sommaire évocation du don divin, où les Kaṇvas – un clan de poètes – se somment de chanter le *bráhman* donné par les dieux – soit par les Maruts, dans des hymnes destinés à ces derniers (1.37) ou à Indra (8.32) :

prá vaḥ sárdhāya ghṛśvaye tveśádyumnāya śuśmīne |

deváttam bráhma gāyata || 1.37.4

Vous (autres), au profit de la turbulente troupe, fouguese, d’un impétueux éclat (céleste),

chantez le *bráhman* offert par les dieux.

prá va ugrāya niṣṭūre áṣālhāya prasakṣīne |

deváttam bráhma gāyata || 8.32.27

Au puissant qui met-à-terre [les ennemis], l’invincible vainqueur,

Chantez le *bráhman* offert par les dieux.

De surcroît, le *bráhman* divin comme une visée, c’est également ce que traduisent les deux occurrences où le *bráhman* est dit *deváhita*- « établi par les dieux ». Ainsi, dans un hymne à tous-les-dieux (5.42), le poète fait cette double requête :

práti me stómam áditir jagṛbhyāt sūnúṃ ná mātá hṛdyaṃ susévam |

bráhma priyáṃ deváhitaṃ yád ásty ahám mitré váruṇe yán mayobhú || 5.42.2

Puisse Aditi [se] saisir de ma louange, comme une mère [se saisit] d’un fils cher à son cœur.

Le réjouissant *bráhman* établi par les dieux, dont l’existence est un délice pour Mitra et Varuṇa – Moi, [puissé-je m’en saisir].

sám indra ṇo mánasā neṣi góbhiḥ sám sūrībhir harivaḥ sám svastí |

sám bráhmaṇā deváhitaṃ yád ásti sám devānāṃ sumatyá yajñīyānām || 5.42.4

À l'aide de la pensée, Indra, rejoins-nous avec des vaches, des patrons, ô (toi) aux chevaux alezans, pour le bien-être ;

à l'aide du *bráhman* établi par les dieux, à l'aide la bonne-disposition des dieux dignes du sacrifice.

Le *bráhman* ne fait l'objet d'aucune précision à même l'hymne¹⁶⁰, mais toute l'intention dirigée en son endroit est exprimée en 5.42.2. Il est objet de désir : *práti...jagr̥bhyāt*. La difficulté de cette strophe consiste en l'absence de verbe pour le nominatif *ahám*, absence sur laquelle Jamison observe :

Keeping in mind the theme of divine/human reciprocity that runs through the last hymn [= 5.41] and the rest of this one and employing our usual method of attempting to supply missing material from context, it seems best to supply a form of *práti* √*grabh* complementary to *práti...jagr̥bhyāt* in a with Aditi as subject. The poet wishes to grasp the *bráhman*- produced by the gods (c) in order to turn it into praise (*stóma*-) for the gods (a). This reciprocal relationship may be signaled by the first word in the vs. *práti* 'in return, in response'. (cmtry, V (1-6-24) : 54)

La forme conjuguée *práti...jagr̥bhyāt* est un optatif parfait actif à la troisième personne du singulier et est donc l'expression d'une requête. Transporté à la personne du poète, le *bráhman* « établi par les dieux » et pourtant lieu de jouissance pour ceux-ci (*mitré váruṇe yán mayobhú*, 5.42.2c), se révèle ainsi comme objet d'une requête, objet dont le poète souhaite se saisir et, par là, perpétuer son existence comme un délice pour les dieux, le produisant pour eux dans la relation de don à contre-don propre au rite.

¹⁶⁰ Simplement en 5.42.9cd apprend-on qu'il peut faire l'objet d'inimitié : « Ceux non-observants (du rite), s'étant fortifiés pour la mise en branle [/ l'impulsion] [poétique ? compétitive ?], les ennemis du *bráhman*, tiens-les éloignés du soleil » (*ápavratān prasavé vāvṛdhānān brahmadviśaḥ sūryād yāvayasva* || 5.42.9).

III.1.6 6.16.36a : Agni *jātavedas* apporte (BHR-) un *bráhman* qui brille dans le ciel

gárbhe mātúḥ pitúṣ pitá vididyutānó akṣáre |

sídann ṛtásya yónim á | 6.16.35

Dans l’utérus de sa mère, père de (son) père, ayant brillé au sein de l’impérissable-syllabe,

Assis en la matrice du *ṛtá* ;

bráhma prajāvad á bhara jātavedo vícarṣaṇe |

ágne yád dīdáyad diví || 6.16.36

Apporte ici un *bráhman* pourvoyeur de descendance, ô *jātavedas*, (toi qui) agis en toutes directions ;

ô Agni, [un *bráhman*] qui brillera dans le ciel.

Cette série de deux strophes s’imbrique dans un long hymne à Agni fait d’un matériel particulièrement composite (PROFERES, 2007 : 9), mais qui se concentre toutefois sur la dimension rituelle du divin feu. Alors qu’Agni est situé en 6.13.35 dans « l’utérus de sa mère » (*gárbhe mātúḥ*), « l’impérissable-syllabe » (*akṣáre*), et « la matrice du *ṛtá* » (*ṛtásya yónim á*), le poète le somme, en tant que *jātavedas* (6.16.36), d’apporter un *bráhman* « pourvoyeur de descendance » (*bráhma prajāvad*) et « qui brillera dans le ciel » (*yád dīdáyad diví*).

III.1.6.1 Agni, feu rituel : annihilateur de l’obscurité, révélateur d’issues

Des strophes 6.16.3 à 34, le poète présente Agni comme, d’une part, celui qui connaît les issues et chemins (« car tu connais, ô oblateur, ô dieu, les routes et chemins (qui sont) directs », *vétthā hí vedho ádhvanaḥ pathás ca devāñjasā*, 6.16.3ab), ainsi que comme celui qui étend sa lumière (« ô Agni, primordialement comme derechef, d’une brillance continue, tu t’es étendu largement à l’aide de ta radiance » (*sá pratnaván návīyasāgne dyumnéna samyātā | brhát tatantha bhānúnā* || 6.16.21). Il est aussi présenté comme destructeur d’éléments ténébreux, d’obstacles et, fait notoire, du seul peuple, de tout le RV., dit « dénué du *bráhman* », les Dasyus (*ábrahmā dásyur*, 4.16.9d) : « c’est toi que Vṛṣaṇ Pāthya a embrasé, (toi qui es) l’excellent abatteur de Dasyus » (*tám u tvā pāthyó vṛṣā sám īdhe dasyuhántamam* | 6.16.15ab),

« abats les démons [/ gardiens]¹⁶¹, ô (divinité) de bonne conception-mentale ! » (*jahí rákṣāmsi sukrato* || 6.16.29cd), « Agni brisera les obstacles, désireux de richesses, en (plein) enthousiasme » (*agnír vṛtrāṇi jaṅghanad draviṇasyúr vipanyáyā*¹⁶² | 6.16.34ab).

Agni, dont j'ai souligné toute la capacité phénoménale dans l'analyse de la strophe d'engendrement du *bráhman* en 10.61.7c, est ici convoqué et réaffirmé comme tenant de cette capacité. Il apparaît comme lieu de lumière, révélateur d'issues et destructeur de l'obscurité – autrement dit, établisseur de la clarté sous laquelle la cognition est possible.

III.1.6.2 Localisation d'Agni : des trois espaces matriciels

Avant d'être sommé d'apporter le *bráhman*, la divinité ignescente est localisée en trois endroits selon la strophe 6.16.35 : l'« utérus de sa mère » (*gárbhe mātúḥ*), l'« impérissable-syllabe » (*akṣáre*) et la « matrice du *ṛtá* » (*ṛtásya yónim*). Ces trois espaces sont des lieux de naissance, de génération, et tous échappent à une localisation fixe, temporellement et spatialement déterminée.

III.1.6.2.1 *Gárbhe mātúḥ* : l'utérus de sa mère

Le premier locatif, *gárbhe* (*gárbha-*), est un terme polysémique. C'est à la fois l'utérus et l'embryon (ELIZARENKOVA, 1995 : 35 ; EWA I : 476). En 6.16.35, partant que la flexion est locative, le sens d'utérus s'impose. Trouvant un écho conceptuel en *akṣáre* et *yónim*, le terme localise le feu dans une position d'advenir : Agni, le feu rituel, va naître. Cela est corroboré par la strophe 6.16.42a, où sont distingués deux stades du feu, celui né, *á jātám*, et celui à naître, le feu à venir, *jātávedasi* (EVP XIII : 137). Quant à la mère dont il est l'embryon, il s'agit vraisemblablement de la terre elle-même¹⁶³. En effet, Agni est le fils bien attesté des eaux et des plantes (OLDENBERG, 1894 : 106 et suiv.), mais la flexion est ici singulière (*mātúḥ*). La

¹⁶¹ *RAKṢ-*, racine à partir de laquelle est dérivé *rákṣas*, est ambiguë et lieu d'une antinomie. Renou en dégage deux sens « garder, défendre » et « léser » – voire « tenir prisonnier » (EVP VII : 50-57 ; XV : 71-86). Il observe que : « les verbes « protéger » ont souvent un aspect connexe « interdire » : [...] *rakṣ-* signifie AV. V 71 « priver (le juste) d'(un bien) » : pour satisfaire à cette acception il a été posé à tort une deuxième racine *rakṣ-* « endommager ». Comme il arrive souvent, les dérivés nominaux anticipent sur le développement sémantique du verbe : *rákṣas- rakṣás-* [...] fait prévaloir l'aspect funeste, qui d'ailleurs était préindien [...]. Inversement *rakṣ-* « protéger » met d'ordinaire l'idée du mal dont on se garde plus en évidence que celle du bien qu'on défend, et en skt bouddh. l'emploi commun est même « se préserver de » » (RENOU, 1997 : 187).

¹⁶² Sur *vipanyá-*, voir GOTŌ Toshifumi « R̥gvedisch 'vipanyá-', 'vipanyú-' und 'vipanyámahe' », *Indo-Iranian Journal*, vol. 32, no. 4, 1989, pp. 281–84 où Gotō réfute la proposition de Thieme (1986 : 114) de rendre *vipanyáyā* par « compétition, rivalité » (« Wettstreit »).

¹⁶³ L'aurore causant son ignition et le début de l'activité rituelle, et Agni étant compris dans un rapport filial et paternel avec les officiants rituels (voir ci-dessous), une volonté de confondre la terre avec l'aurore est aussi vraisemblable – les déesses se confondant régulièrement dans le RV.

strophe 1.173.3 nous informe : « qu’approche l’hotar, faisant le tour des sièges érigés, qu’il [/elle]¹⁶⁴ porte l’embryon de la terre à travers les ans » (*nákṣad dhótā pári sádma mitá yán bhárad gárbham á śarádaḥ prthivyāḥ* | 1.173.3cd). D’après Jamison, la terre est identifiée comme sa mère car ses mères les plus régulières, les plantes, en sont elles-mêmes ses produits (cmtry, Comm. I.100–191 : 148). Localisé dans « l’utérus de sa mère » (*gárbhe mātúḥ*), Agni est donc dissimulé dans l’espace terrestre, dans un espace qui, en son caractère matriciel, doit seulement révéler ce qui va sortir de son sein : Agni n’y existe encore que comme phénomène à advenir.

III.1.6.2.2 *Akṣáre* : l’impérissable-syllabe

La seconde localisation d’Agni, *akṣáre* (*akṣára-*), est, de prime abord, particulièrement trouble. Ce substantif a le sens d’« unvergänglich » dans le RV. et est dérivé de *KṢAR-* « fließen, strössen ». Nombre de traducteurs favorisent néanmoins le sens de « syllabe » qui n’est assuré que dans la littérature postérieure (EWA I : 42, 428). Geldner (1951b : 111), Oldenberg (1909a : 293-295) ainsi que Van Buitenen (1959 : 179) qui le définit comme « the principle of continuity to which everything can be reduced and from which everything can be derived », le privilégient, de même que Jamison et Brereton qui observent notamment que « the meaning ‘syllable’ for *akṣára-* is quite stable in later Skt., but in the RV it sometimes has its literal sense ‘imperishable’. Nonetheless in our passage [= 6.16.35] I think ‘syllable’ is meant: the ritual fire is kindled when the hymn (here represented by the syllable) is recited » (cmtry, VI.1–29 (1-6-24) : 69). Renou se distingue en lui préférant, en 6.16.35, le sens d’« (espace) inépuisable » (EVP XIII : 51).

Bausch et Jurewicz ont montré que ces deux sens sont facilement conciliables et tous deux à préserver. À la suite de Buitenen (1959), Bausch avance que

the word literally means imperishable and, simultaneously, a syllable. When considered to be something flowing, the syllable evokes the rushing streams experienced by the *ṛṣi*

¹⁶⁴ « The phrase *bhárad gárbham* probably has two senses. On the one hand, it is an idiom meaning ‘be pregnant’, and the acc. extent of time *śarádaḥ* is appropriate to this sense: “(s/he) carried/carries the embryo for years.” Cf. V.2.2 *pūrvīr hí gárbhaḥ śarádo vavárdha* “For the embryo grew for many years,” in a clear pregnancy context. The question then is who is the subject; I suggest the Earth, whose embryo it probably is [...]. On the other, this can refer to a particular ritual moment, when the Āhavanīya fire is taken out of the Gārhapatya and carried to the east to be set down (*puróhita-*) as the offering fire. In this reading the *śarádaḥ* may refer to the regular repetition of the ritual year after year, and the subject would be the priest, perhaps the human Hotar » (cmtry, Comm. I.100–191 : 147-148).

from his mind open to the primordial reality. This seems to suggest that in the most basic sense language is what organically flows from the source. (BAUSCH, 2016 : 49-50)

The term *akṣára* in the Ṛgveda is a oneness that is located in the highest heaven because it includes the farthest limits of the triple world and all things manifest ; it is also the creative potential to manifest further. [...] In this way, the term *akṣára* is an ontological principle in Vedic that describes language as the nature of being. (BAUSCH, 2016 : 52)

Quant à Jurewicz (2010a : 85-86), elle départ du sens de la racine dont est dérivé *akṣára-*, *KṢAR-* « couler ». Elle pose comme sens originel, pour *akṣára-* comme pour son doublet féminin *akṣárā-*, « not flowing » et avance que ce sens apparaît en deux strates sémantiques. En la première strate, *akṣára-* et *akṣárā-* renvoient à quelque chose de non-liquide – soit antérieur aux eaux primitives, ce qui est la base du sens « impérissable ». L'état de non-liquidité n'existant qu'en contraste de l'idée même de l'eau, partant que cette dernière se distingue par son mouvement (*KṢAR-*), elle postule que le second sens est « eau ». Ces doublets sont ainsi les lieux d'une opposition entre ce qui ne coule pas et l'eau, caractérisée par son mouvement. Les sens de « vache » et « parole » donnés au doublet *akṣárā-* reposent ainsi sur des jeux métonymiques bien attestés : la parole confondue avec la vache, les mots avec les flots de lait. Après tout, « le mot en tant qu'élément « impérissable » [...] est l'*akṣára*, c'est « le grand vocable » qu'on trouve à l'origine des temps « sur le pas de la vache » 3.55, 1. La variante phonique *akṣárā* est à la fois « parole » et « vache » [...]. C'est la vache en effet qui détient les noms » (EVP I : 9-10).

L'*akṣára* est donc l'impérissable et la syllabe, c'est l'élément chaotique à partir duquel peut se produire la vie, la parole, à partir duquel toute chose peut venir à se manifester. Par ailleurs, il est localisé dans l'espace céleste, au plus haut :

rcó akṣáre paramé víoman yásmín devá ádhi víśve niṣedúḥ |

yás tán ná véda kím ṛcá kariṣyati yá ít tád vidús tá imé sám āsate || 1.164.39

L'impérissable-syllabe du vers (*rcó*) sur laquelle tous les dieux se sont assis, se trouve dans le plus haut firmament.

Celui qui ne la connaît pas, qu'accomplira-t-il de son vers ? Seuls ceux sachant s'assoient là ensemble.

Connaître l'*akṣára* revient à connaître jusqu'aux recoins les plus insondables de l'univers, cela revient à atteindre un état d'omniscience (BAUSCH, 2016 : 51). En son sein, Agni se trouve par

là situé dans un espace échappant aux ignorants, inaccessibles à ceux qui n'ont pas une connaissance pointue de ce même espace – Agni y est inaccessible à qui ne peut déployer, oraliser cet espace dans lequel il se trouve, l'impérissable-syllabe. Et y ayant brillé (*vididyutāno akṣāre*, 6.16.35b), dévoilé par là ce qui s'y dissimulait, Agni est connaisseur de toutes choses : du manifeste au non-manifeste, de l'état primordial du monde à partir duquel toute création peut se déployer (BAUSCH, 2016 : 52).

L'ambiguïté d'*akṣāra*- doit dès lors être conservée. C'est l'expression d'une contradiction interne : à l'espace « impérissable », sans mouvement, qui passe, dans son propre pli, sa propre substance, à un état aqueux, caractérisé par son allant, correspond la syllabe, qui agitée par la langue (*jihvā*), cet élément si connecté à l'aquosité qu'il en est venu à signifier la louche (*juhū*)¹⁶⁵, devient un mot, une parole, est délié comme telle, comme l'un de ces éléments si souvent confondus avec des flux¹⁶⁶. Ainsi, au calme de la syllabe, encore inexprimé, répond le déliement en mots, en paroles – en flux langagier ; comme au calme de l'impérissable répond l'agitation des eaux primordiales¹⁶⁷. La localisation d'Agni au sein de l'*akṣāra*, de l'impérissable-syllabe, traduit donc qu'une révélation va avoir lieu : le dieu igné va phénoménaliser de sa lumière et offrir à la connaissance l'objet qui s'y dissimule.

III.1.6.2.3 *Rtāsya yónim* : la matrice du *rtá*

L'ultime localisation d'Agni est dans la matrice du *rtá*, *rtāsya yónim*. Le premier membre de ce syntagme est *rtá*- « ordre », le second est un substantif de sens davantage débattu, *yóni*- « matrice » ou « siège » selon d'aucuns¹⁶⁸. En 1940, Renou dégageait que le sens premier du terme est « emplacement, siège, réceptacle », mais nuança finalement à partir de 10.30.10 et 3.1.6 « où le voisinage de *gārbha* indique que *yónim* est à entendre au sens de « matrice » [en effet,] ce sens se développe au Livre X, mais est attesté dès le RV. ancien, au moins comme valeur latente sous quelque image » (EVP XV : 129). D'après Spiers, la comparaison avec les occurrences atharvavédiques contraint à comprendre « matrice » comme sens premier. Dans

¹⁶⁵ « Un synonyme partiel de ce mot *jihvā* « langue » est *juhū* : on a cherché à ne maintenir que le sens de « cuiller sacrificielle », qui est en effet attesté et doit dériver de la rac. *hu-*, mais il a dû exister un (homonyme ?) *juhū* = *jihvā*, c'est-à-dire une ancienne forme **jihū* qui répond à l'av. *hizū*. » (EVP I : 9). Comme la louche dépose l'offrande oblatoire en prélevant une partie du breuvage, la langue est lieu d'oblation verbale : elle offre des mots qu'elle prélève depuis l'espace primordial.

¹⁶⁶ Cf. V.2.2.

¹⁶⁷ Sur l'existence d'un état pré-créatif, non-déterminé et antérieur aux eaux primordiales, cf. l'analyse de 10.129 par Jurewicz : JUREWICZ Joanna, *Fire and cognition in the Rgveda*, Warszawa : Elipsa, 2010, pp. 44-59.

¹⁶⁸ Mayrhofer en retient les acceptions suivantes: « Sitz, Stätte, Heimstätte, Aufenthaltsort, Heimat, Mutterleib, Schoß » (EWA II : 419).

nombre de strophes en AV., Agni n'est pas sommé de s'asseoir auprès de la *yóni*, mais d'y monter (*RUH-*) : « le fait que l'AV a remplacé *sīda* « assieds-toi ! » par *roha* « monte ! » suggère encore plus que *yóni* était compris de manière sexuelle [...], en 3.39.3c, Agni est exhorté au moyen du même impératif à monter sur une femme pour l'imprégner » (SPIERS, 2020 : 497).

Le syntagme *ṛtásya yónim* se retrouve en onze occurrences dans le RV. et toujours dans une locution similaire à *sīdann ṛtásya yónim ā*¹⁶⁹. C'est un lieu auprès duquel il faut prendre place. Toutes ces occurrences concernent soit Agni soit Soma¹⁷⁰ et « la matrice du *ṛtá* » y désigne

the place of beginning. Most often, it refers to the place where Agni and Soma appear in their ritual (fire, juice) and cosmic forms (the sun) [...] It also names the place where the sky and the earth begin (10.65.8) and this usage highlights the ontological meaning of *ṛtá*, i.e. cosmos [...]. The meaning of *ṛtásya yóni* is not only the place where final exultation is realized but also can be the beginning of cognition (truth for true cognition). (JUREWICZ, 2021b : 158-159).

Le *ṛtásya yóni* est un espace d'engendrement et, en sa qualité de *yóni*, est lieu de ténèbres. Ce vocable désigne un pluriel de lieux propices à évoquer l'obscurité, relevés notamment par Renou (1940 : 19 ; 1954 : 19). Il peut dénommer la cavité au-devant de la *védi* où l'officiant allume le feu rituel, la *védi* elle-même, mais aussi la cavité de l'*araṇi* (l'« allume-feu à tourniquet ») dans laquelle est insérée une tige de forme phallique (*cātra-*), ou encore le récipient dans lequel est versé le soma pressuré ou le beurre fondu. Ces éléments rituels sont à pénétrer, allumer ou remplir : ce sont des cavités, des espaces propices à évoquer les ténèbres¹⁷¹

¹⁶⁹ Le syntagme apparaît dans les locutions suivantes : *sīdann ṛtásya yónim ā* (6.16.35c, 9.64.11c), *sīdann ṛtásya yónim ā* (9.32.4c), *ṛtásya yónim āsādam* (3.62.13c, 9.8.3c, 9.64.22c) *āgmann ṛtásya yónim ā* (9.64.17c, 9.66.12c), *ṛtásya yónim āsadaḥ* (5.21.4ab), *ṛtásya yónim vimṛśanta āsate* (10.65.7b), *āpruṣāyān...ṛtásya yónim* (10.68.4a).

¹⁷⁰ En 10.68.4a, le soma n'est pas identifié directement, mais l'aspersion de la matrice de miel par Bṛhaspati la connecte au soma – couverte de miel, elle est entourée du soma : « Aspergeant la matrice du *ṛtá* de miel en le jetant vers le bas, comme un météore depuis le ciel, lorsque le chant [est entonné] » (*āpruṣāyān mādhuba ṛtásya yónim avakṣipān arkā ulkāṁ iva dyóh*, 10.68.4ab). En effet, le soma est d'une connexion singulière avec le miel, il est régulièrement dit *mādhumat(tama-)* « (très) riche en miel », *svādú-* « doux », etc. (TAKEZAKI, 2018 : 975).

¹⁷¹ Désignant la cavité au-devant de la *védi* où l'officiant allume le feu ou la *védi* elle-même, le caractère profondément obscur et génératif de *yóni* est sans équivoque : c'est l'espace où est igné le feu et, dans ce revers, celui qui en est dénué jusque-là ; assimilé à la *védi*, le *yóni* est enclos dans la hutte (*śālā-*), cette hutte qui abrite les assistants du sacrifiant et qui, dans une déclinaison particulière (Āśv. 4.10.1), est la *patnīsāla-* « cabane de l'épouse du sacrifiant » (RENOU, 1939 : 489-491 ; 1954 : 142) – notons d'ailleurs que la hutte est une métaphore récurrente du ciel nocturne, son correspondant rituel (CHRISTOL, 2006 : 37 et suiv.). Par métonymie, *yóni-* peut ainsi désigner tant l'organe matriciel de l'épouse que la cabane elle-même. Lorsque qu'il désigne la cavité de l'*araṇi-*, c'est le néant à partir duquel va advenir le feu et sa nature matricielle ne fait aucun doute : un outil ithyphallique y est inséré, le *cātra-*. Lorsqu'il désigne le récipient dans lequel les officiants versent le soma – ou le beurre fondu –, le *yóni* est l'espace dans lequel est dissimulé le soma : comme les vaches sont enfermées dans l'enclos, dans le démon-cave Vala, les eaux, le jus somique, le sont dans le récipient (JUREWICZ, 2010a : 260-261).

ou à les activer métonymiquement, des espaces dans lesquels les officiants vont déverser des éléments permettant la cognition – le feu et le soma.

Renou (1940 : 19 ; 1954 : 19) relève aussi quelques occurrences où le terme peut désigner divers « séjours » divins : celui de Varuṇa (2.38.8), Vāc (10.125.7), Yama (10.123.6), Indra (1.104.1, 7.24.1), Indra et Kutsa (4.16.10), des ennemis d’Indra (1.63.4, 1.104.7, 1.174.4), des vaches détenues par les Paṇis (4.50.2) et, dans deux occurrences abstruses, le sexe d’une femme (10.34.11) et la couche de l’inceste adelphique où Yamī invite Yama (10.10.7). Outre *ṛtāsya yónim*, le terme se retrouve aussi au sein de deux autres syntagmes : le « séjour de l’espace (sombre) » (*rājaso yónau*, 4.1.11b, 4.17.14d), le « séjour du chant [/ éclat] » (*arkāsya yónim*, 9.25.6c, 9.50.4c).

Les matrices de Varuṇa et de la parole, Vāc, évoquent pleinement et sans détours des espaces obscurs échappant à toute possibilité de cognition. Elles se trouvent dans les eaux : « Autant que (l’autorise)¹⁷² la faveur (de Savitar), Varuṇa s’est agité au sein de (sa) matrice aqueuse d’un seul clin (d’œil humain)¹⁷³(*yādrādhyam vāruṇo yónim āpyam ānīṣitam nimīṣi jārbhurāṇaḥ* | 2.38.8ab) « ma [= Vāc] matrice est dans les eaux, au sein de l’océan » (*māma yónir apsv āntāḥ samudré*, 10.125.7b). Les eaux (*āpyam*, *apsv*), l’océan (*samudré*) activent par leur simple évocation « the general domain of Water in terms of which the nocturnal sky and lack of cognition are conceived » (JUREWICZ, 2010a : 408) – ce sont des métaphores régulières de l’obscurité¹⁷⁴.

¹⁷² Sur ce terme difficile, *yādrādhyam*, Oldenberg d’observer : « In *yādrādhia* Part. *yāt* „der Gehende“ zu finden ist gewiss verfehlt. Ebenso Änderung *yād* („er ging“) *rādhiam* [...]. Meine Auffassung steht der von BR. Nah. Es liegt vor *yāt* « wie weit ». Zweites Element schwerlich Gerundiv (Wackern. 2, 324), da solche auf *-ia* in einiger Häufigkeit erst im Av. auftreten (RV. hat tatsächlich *rādhiā*), sondern von *rādha* (= *rādhas*) sekundäre Ableitung *rādhiā*. Letzteres muß etwa bedeuten « auf Verleihung, Schenkung beruhend », das ganze Komp also: „sofern es verliehen ist“ d.h. sofern Savitars *rādhaḥ* (v. 11b) vorliegt (Adj zu *yónim* oder Adverb ?) » (OLDENBERG 1909b : 220). J&B qui traduisent comme suit : « As far as (Savitar’s) benefit extends, Varuṇa (has come) to his watery womb, restlessly darting about at (every) blink (of the eye) », notent que *yādrādhyam*, bien qu’obscur, semble traduire que la présence de Varuṇa en sa matrice se fait en la faveur de Savitar et, de ce fait, traduit également la dépendance des dieux, du moins de Varuṇa aux ordres de Savitar, voire à son *vratā* (JAMISON et BRERETON, 2014 : 457 ; cmtry, II (1-6-24) : 117) C’est également la proposition auprès de laquelle se rangent Witzel et Gotō (2007 : 416, 819) : « Soweit es (ihm) verliehen ist (geht) Varuṇa zu (seiner) Heimstätte im Wasser, der (Varuṇa) beim Blinzeln (der Menschen) sich rastlos rasch bewegt » (trad. de WITZEL et GOTŌ, 2007 : 416).

¹⁷³ Selon Witzel et Gotō (2007 : 819), *nimīṣi* ne peut renvoyer qu’à un clignement humain, les divinités ne clignent pas des yeux. Geldner (1951a : 326 n.8) comprend qu’est ainsi évoquée la nuit.

¹⁷⁴ La pleine expression de ce rapport entre eaux et absence de cognition, son activation chez le récipiendaire de l’hymne se trouve en 10.129.3ab, strophe de l’hymne à la création : « Au commencement, les ténèbres étaient cachées par les ténèbres. Tout cet (Univers) était une onde dénuée de signe » (*tāma āsīt tāmasā gūḥām āgre ’prakatām salilām sārvaṃ ā idām* /). Jurewicz (2010a : 48-49) observe que le pāda a exprime l’absence totale de possibilité de cognition, tout en annonçant le début de cette dernière : les ténèbres, espace sans lumière, traduisent

La matrice des Paṇis (4.50.2) – ou des Aṅgirases selon les interprétations¹⁷⁵ – est la cave de Vala où ils abritent leurs trésors, élément confinant par excellence des *defining events* (JUREWICZ, 2010a : 72 et suiv.). C’est assurément un espace obscur à dévoiler – Bṛhaspati va en délivrer les vaches-aurores :

dhunétayaḥ supraketaṁ mādanto bṛhaspate abhi yé nas tatasré |

pr̥śantaṁ sr̥pr̥āṁ ādabdhāṁ ūrvāṁ bṛhaspate rākṣatād asya yónim || 4.50.2

Ceux à la marche tonitruante, se réjouissant de l’heureuse manifestation, Ô Bṛhaspati, qui pour nous se sont emparés

cet état d’impossibilité mais la distinction entre deux strates ténébreuses, la première voilée par l’autre (*tāma āsīt tāmasā gūlham*) marque le début d’un processus cognitif – l’aube de son possible. Le pāda b, traduit le réel, la forme la plus primitive, première, du monde comme une « onde dénuée de signe » (*apraketaṁ salilāṁ*) – soit dénuée de toute repère qui permettrait la mise en œuvre de la cognition. Ainsi conclut-elle : « The recipient can then enlarge the semantic range of *salilā*, ‘flood’, and refer to the unmanifested aspect of reality. On this ground he can assume, that when the *Nāsadiya* describes the state of reality naming it as the unmarked flood, it also describes the cognitive act of That One which cognizes its own primeval homogeneity in two aspects and also the unknowability of these two aspects. In this way the internally contradictory character of reality is preserved: although reality cognise itself, it remains uncognisable » (JUREWICZ, 2010a : 49). Cristallisation du rapport entre eaux, océan, et absence de cognition, l’occurrence de *salilā-* en 10.129.3b, révèle cette onde, cette mer, en tant qu’espace échappant à la cognition, comme lieu des possibles, matrice et *origine du monde*. En effet, J. Sorba (2011 : 171-183) a mis en exergue que trois acceptions se dégagent de *salilā-*, parmi les cinq occurrences du terme dans le RV., dans des contextes de libération des eaux ou de création du monde : « réservoir des Eaux primordiales » (7.49.1), « océan de la libation » (10.109.1, 1.164.41), « milieu aqueux originel » (10.72.6ab, 10.129.3ab) – milieu qui n’est autre que le réceptacle des dieux, qui les contient et d’où ils émergent. Sorba note d’ailleurs, qu’en 7.49.1, *salilā-* connaît différentes strates de sens : c’est à la fois le « réservoir des Eaux primordiales », mais également celui de l’oblation liquide, nommément le jus somique :

samudrājyeṣṭhāḥ salilāsya mādhyāt punānā yanty āniviśamānāḥ |

īndro yā vajrī vṛṣabhó rarāda tā āpo devīr ihā mām avantu || 7.49.1

Du milieu de la mer, celles qui ont pour chef l’océan vont en se purifiant sans repos –

(elles) dont Indra, porteur du foudre, taureau, a creusé (l’issue), Que ces eaux, déesses, me viennent ici en aide !

L’importance de *salilā-* dans les actes de création et cognition semble pouvoir s’expliquer par les manières d’alors de récolter le sel. Comme le relèvent Witzel et Slaje, le sel était soit « *found* in fissured earth, in crack and salt pans (*iriṇa*), which develop from quick evaporation of shallows ponds, or by capillary evaporation of underground water » (WITZEL, 1986 : 198) soit « *artificially obtained* from waters by evaporation » (SLAJE, 2001 : 30). Slaje (2001 : 30) souligne d’ailleurs que la chaleur, essentiellement solaire, était nécessaire à la production du sel. La mer, *salilā-*, se présente ainsi comme un espace aqueux à partir duquel le sel peut être engendré à l’aide du soleil, astre sans lequel la matière saline resterait inconnue, non réalisée – n’existerait qu’*en puissance* dans les eaux de l’ignorance. Sur *salilā-*, voir également THIEME Paul, « Idg. *sal- ,Salz‘ im Sanskrit » dans THIEME Paul, *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1971, vol. I, pp. 170-193.

¹⁷⁵ Si Renou identifie les Paṇis comme référents d’*asya yónim*, Jamison et Brereton (2014 : 633-634), au contraire, y voient les Aṅgirases. L’ambiguïté s’explique par le contraste entre les éléments qui dénotent une action positive et *abhi tatasré* (*abhi-TAMS-* « dérober ») qui dénote un acte hostile : « La difficulté est que le mouvement général du vers implique qu’il s’adresse aux protégés de Bṛhaspati, alors qu’*abhi-tams-* appartient à la zone hostile du vocabulaire, cf. 10.89,15 ; un compromis est d’entendre « ont attaqué à notre profit = pour les recapturer » (EVP XV : 63). L’ambiguïté est également supportée par *rākṣatād*, cf. note sur *RAKṢ-*.

de l'enclos tacheté (de vaches), brillant, inviolé. Ô Bṛhaspati, protège [/ attaque] la matrice de [ce troupeau].

La cave de Vala est une représentation allégorique du ciel nocturne et des nuages de pluie, comme tout enclos de vache – c'est le ciel nocturne depuis lequel apparaissent les vaches-aurores une fois délivrées (JUREWICZ, 2010a : 260, 370). La localisation du démon-cave (*valá-*) est trouble et malaisée : c'est un lieu inaccessible à qui n'est pas d'une capacité cognitive sublimée par le soma¹⁷⁶.

¹⁷⁶ La localisation de la cave et, partant, de la matrice des Paṇis, est signifiée en un seul hymne, 10.108, où l'on apprend qu'elle se trouve au-delà de la rivière Rasā qui sépare ciel et terre. Selon Schmidt (1968 : 241), cela signifie qu'elle se situe dans le ciel, celui-ci démarrant à l'horizon lointain (« den man sich als am fernen Horizont beginnend vorstelle »), eu égard à 5.45.8cd où Saramā, chienne alliée d'Indra-Bṛhaspati, se trouve au plus haut siège (*paramé sadhāstha*) et à proximité des vaches qui sont sur le chemin du *ṛtá* (*ṛtāsya pathā*), ainsi que de 1.130.3, où il est dit que le contenu de Vala est un trésor céleste et, enfin, de 10.111.2 où l'intuition-poétique brille depuis le siège du *ṛtá* (*ṛtāsya hí sádaso dhītír ádyaut*, 10.112.2a). Cependant, deux éléments vont à l'encontre de pareille conclusion. En 5.45.3a, un autre indice de localisation du démon-cave est donné : il est l'utérus d'une montagne (*párvatasya gárbho*) – y est enclos. En l'hymne 10.108 même, le *yóni* des Paṇis, Vala, auprès duquel se meut Saramā est précisé par les étapes que parcourt la chienne : « avec la peur de franchir – qui nous a aidée ! – de cette manière j'ai traversé les eaux de Rasā » (*atiškádo bhiyāsā tán na āvat táthā rasāyā ataram páyāmsi* || 10.108.2cd), « ces troupeaux que tu convoitais, Saramā, volant autour des extrémités du ciel, ô Bienheureuse » (*imā gāvah sarame yá áichaḥ pári divó ántān subhage pátantī* | 10.108.5ab) et, enfin : *ayám nidhíḥ sarame ádribudhno góbhír áśvebhír vásubhír nyṣṣṭah* | *rákṣanti tám paṇāyo yé sugopā réku padám álakam á jagantha* || 10.108.7

Ce trésor, Saramā, avec son fondement de pierre, rempli de vaches, chevaux et biens.

Les Paṇis, qui sont de bon gardien de troupeaux, le protègent (*rákṣanti*). Vous avez suivi une trace vide, en vain.

La cave se voit localisée au-delà de Rasā, cette rivière qui trace la frontière entre ciel et terre, et, juste après l'avoir traversée, *Saramā* est en mouvement près des extrémités célestes, plus encore elle vole (*pátantī*) autour de celles-ci ; et toutefois, elle n'est encore qu'à son orée. La cave, alors évoquée par *nidhíḥ* (10.108.7a), apparaît comme encore inaccessible, elle est barrée d'un fondement de pierre (*ádribudhno*) – et la pierre, *ádri-*, est une métaphore récurrente du ciel nocturne (JUREWICZ, 2010a : 260). En outre, Saramā a suivi, sans succès (*álakam*), une trace vide (*réku padám*) : elle n'est parvenue qu'au lieu de l'évanescence de la présence bovine. Jurewicz, précise ainsi : « here, the footprint is 'empty' (*réku*) because – as the Paṇis presume – it will not lead to the cattle desired » (JUREWICZ, 2010a : 93). La caverne échappe à Saramā, son intériorité lui reste un mystère : seuls Bṛhaspati et ses accompagnateurs, les Aṅgirasés et Navagvas, d'une capacité cognitive affûtée par le soma, vont ouvrir Vala (...*ṛṣayah sómaśitāḥ ayāsyo ángiraso návagvāḥ tá etám ūrvám ví bhajanta gónām* 10.108.8ac), seuls les *víprāḥ*, poètes en état d'euphorie somique :

dūrám ita paṇayo várīya úd gāvo yantu minatír ṛténa |

bṛhaspátir yá ávīndan níḡūḥhāḥ sómo grāvāna ṛṣayaś ca víprāḥ || 10.108.11

Allez au loin, Paṇis, très loin ! Soustraites avec le *ṛtá*, que partent les vaches

que Bṛhaspati a trouvées cachées – (lui) ainsi que le soma, les pierres de pressurage et les ṛṣis inspirés [/tremblants] (*víprāḥ*).

La matrice des Paṇis est donc un lieu inaccessible à celui qui n'est pas d'une capacité cognitive sublimée par le soma, c'est est un lieu sans accès direct, aisé, et à la localisation trouble. Ce qui le caractérise est davantage une position relationnelle d'extériorité. Il est au-delà de la terre mais au plus haut siège (*paramé sadhāstha*, 5.45.8c) soit au sein de la montagne, dont il est l'utérus (*párvatasya gárbho*, 5.45.3a) mais en son plus haut point puisque *Saramā* y suit le chemin du *ṛtá* (*ṛtāsya pathā*, 5.45.8d), hors du pourtour céleste – car, après avoir dépassé la rivière-frontière (*rasāyā ataram páyāmsi*, 10.108.2cd), soit avoir dépassé la terre, la chienne y vole (*pári divó ántān...pátantī*, 10.108.5ab) mais n'atteint pas la cave. Il se manifeste dans l'évanescence et la déroboade de ce qu'il contient (*réku padám*, 10.108.7d), et il a pour fondement un élément obscur (*ádribudhno*, 10.108.7a). Il ne

D'un autre côté, la matrice dont il est question en 4.16.10 est celle d'une femme. D'après Bergaigne (1963a : 272), il s'agit de celle de l'épouse d'Indra, que ce dernier et le poète Kutsa, d'une apparence identique à Indra (*sárūpā*, 4.16.10c), partageraient dans un adultère. Jamison (cmtry, IV (1-6-24) : 48) voit cette interprétation comme un développement secondaire due à la version de JB. 3.199-202, c'est-à-dire comme une tentative de résoudre l'abstrusion de la strophe. Elle avance que la tentative de la femme (*nārī*, 4.16.10d) de distinguer les deux mâles est évidente – ce qui ne me semble pas pour autant ébranler l'hypothèse d'un adultère, simplement ne paraît-t-il pas sciemment consommé par l'épouse. Néanmoins, la matrice se révèle ici comme un lieu où la cognition est impossible, puisqu'alors même que l'épouse est soulignée dans sa capacité à distinguer le *ṛtā* (*ṛtacīd*, 4.16.10d), soit ce qu'il est juste d'accomplir en ce contexte, elle en est réduite à s'essayer à les différencier (*vī vāṃ cikitsad*, 4.16.10d).

En 1.104.1 et 7.24.1, le *yóni* est lieu du sacrifice, c'est la *védi*, lieu d'accueil du feu rituel, où Indra se voit sommé de se rendre : « une matrice a été faite pour que tu t'asseyes, Indra. Assieds-toi là comme un coursier procréant [/ hennissant/ pressant]¹⁷⁷ » (*yóniṣ ṭa indra niśāde akāri tām ā ní śīda svānó nārvā*, 1.104.1ab), « une matrice a été faite pour toi Indra, sur le siège (du sacrifice). Rapproche-toi avec tes hommes, ô très invoqué » (*yóniṣ ṭa indra sādane akāri tām ā nṛbhiḥ puruhūta prá yāhi*, 7.24.1a-b).

Quant aux matrices des ennemis d'Indra (1.63.4, 1.104.7, 1.174.4), elles sont connectées à l'obscurité par ces figures auxquelles elles appartiennent, qui, en leur inimité, sont lieux de ténèbres (JUREWICZ, 2010a : 69).

tvāṃ ha tyād indra codīḥ sákhā vṛtrám yád vajrin vṛṣakarmann ubhnāḥ |

yád dha sūra vṛṣamaṇaḥ parācair ví dásyūṃr yónāv ákrto vṛthāṣāt || 1.63.4

connaît pas de position exacte : sans cesse il se dérobe à toute localisation précise, il est ce qui ne peut être situé. Rappelons par ailleurs, que les vaches sont également les aurores, elles qui échappent à la connaissance avant de naître et de resplendir. En effet, 5.45.1 est sans équivoque. Situer la cave dans le ciel ne peut se faire, les aurores naissent en dehors du firmament, ce toit qui empêche de les voir : « Par la connaissance, libérant la roche du ciel (lumineux) à l'aide de paroles-solennelles, le brillant (rayon) de l'aurore approchante, (en) vient » (*vidā divó viṣyānn ádrim ukthair āyatyā uśáso arcīno guḥ*, 5.45.1ab).

¹⁷⁷ Comme relevé par Jamison et Brereton (2014 : 246 ; cmtry, I.100–191 (1-6-24) : 9), il y a un jeu de mots sur *svānó*. Il peut être analysé comme nominatif singulier de l'adjectif *svāná-* « faisant du bruit », participe présent moyen sur *SŪ-* « exciter, mettre en branle, engendrer » et participe présent moyen sur *SU-* « presser, pressurer ». Je privilégie la seconde analyse dans ma traduction eu égard à 1.104.1c, puisque le poète y somme Indra de s'asseoir « une fois délivrée sa vigueur » (*vimúcyā váyo*, 1.104.1c).

Toi seul, Indra, tu as fourni comme un partenaire l'aiguillon lorsque, porteur du foudre aux œuvres taurines, tu as fait un nœud de *vṛtrá* [/ l'obstacle] ;

lorsque, champion à l'esprit taurin, tu as scindé les Dasyus dans leur matrice au loin, vainqueur à ton gré.

Le fait de repousser les Dasyus, cette tribu ennemie, au loin et vers leur matrice peut se traduire ainsi : Indra, par sa violence, repousse jusqu'à la possibilité pour les Dasyus d'exprimer à son rencontre, à celle des récitants, leur inimité – de leur matrice ennemie, il ne permet à rien de naître. L'occurrence 1.104.7c de *yóni-* s'inscrit dans une série de trois strophes où le poète exhorte Indra de ne pas le confondre avec des ennemis et, partant, exercer sa violence à leur rencontre : « ne heurte pas notre joie intérieure ! » (*māntarām bhūjam ā rīṣo naḥ*, 1.104.6c). Le *yóni* y est *vēdi*, mais aussi utérus :

*mā no ákṛte puruhūta yónāv indra kṣúdhya**db**hyo váya āsutīm dāḥ* || 1.104.7cd

Ne nous (mets) pas dans une matrice non préparée [/apprêtée], (Divinité) très invoquée. Offre à ceux qui ont faim de la vitalité et du breuvage (samique).

mā no vadhīr indra mā pārá dā mā naḥ priyā bhójanāni prá moṣṭh |

āṇḍā mā no maghavañ chakra nīr bhen mā naḥ pātrā bhet saḥájānuṣāni || 1.104.8

Ne nous tue pas, Indra, ne nous livre pas, ne dérobe pas nos précieuses jouissances.

Ne fends pas nos « œufs » [/ testicules], Ô libéral, puissant ; ne fends pas nos « récipients » remplis de progénitures.

Le jeu de mots *āṇḍā...pātrā*, « œufs-testicules...récipients-testicules », dote *ákṛte...yónāv* d'un double sens : c'est tant l'aire sacrificielle non-préparée qu'un utérus impropre à l'acte, voire à la consommation condamnée. En outre, il me semble que le participe *kṣúdhya**db**hyo*, dérivé de *KṢODH-* « hungern, hungrig sein » (EWA I : 440) ainsi que *váyas* « Kraft Lebenskraft » (EWA II : 509) et *āsutí-* « mélange, breuvage », peuvent signifier également l'appétence sexuelle, la fécondité et la cyprine. Le *yóni* est là lieu de ténèbres comme lieu matriciel. Quant à la dernière strophe, 1.174.4, la matrice s'y présente comme le lieu de l'inimité et de la mort. Après avoir mentionné la multitude de victoires du *vṛtrahán* à l'encontre d'ennemis, son asservissement des clans à la parole injurieuse (*dāno vísa indra mṛdhrāvācaḥ*, 1.174.2a), ou encore l'assujettissement de *vṛtrá* (*vṛtrám... randhīḥ*, 1.174.2d), le poète s'adresse comme suit au dieu : « ils vont maintenant reposer dans la même matrice, Indra » (*śéṣan nú tá indra sásmin yónau*,

1.174.4a). Cette matrice est le lieu où reposent ceux abattu par Indra, les ennemis des Āryas (JAMISON et BRERETON 2014 : 374). Les tuant, les condamnant au repos dans une même matrice — dont la connexion avec celle de Yama, dieu du royaume des morts, s'impose —, il les confine ainsi à l'inconnu.

La dernière matrice divine relevée par Renou est d'ailleurs celle de cette divinité liée à la mort, Yama. En un hymne particulièrement abstrus, 10.123, alors que le *vená-* (« celui qui cherche »), qui est tant Agni que Soma (GELDNER, 1951a : 350) a trouvé, en tant que Gandharva, les noms des immortels (*vidád gandharvó amṛtāni nāma*, 10.123.4d) et, précieux, s'est mu dans le séjour du précieux (*cárat priyásya yóniṣu priyāḥ sán*, 10.123.5c), le poète dit des Apsaras¹⁷⁸ que :

nāke suparṇám úpa yát pátantaṃ hṛdā vénanto abhy ácaḡṣata tvā |

hiraṇyapakṣaṃ váruṇasya dūtáṃ yamásya yónau śakunám bhuraṇyúm || (10.123.6)

Lorsque, cherchant de leur cœur, ils te virent, aigle volant vers le firmament, messager aux ailes dorées de Varuṇa, oiseau s'agitant dans la matrice de Yama.

ūrdhvó gandharvó ádhi nāke asthāt pratyān citrá bibhrad asyāyudhāni |

vāsāno átkam surabhīm dṛśé kām svār ṇá nāma janata priyāṇi || (10.123.7)

Le Gandharva se tint érigé par-dessus le firmament, tourné vers l'ouest, portant ses armes éclatantes,

vêtu d'un linge parfumé, afin d'être (bien) vu comme le soleil, il a engendré (ses) précieux noms.

L'oiseau qui se trouve dans la matrice de Yama (*yamásya yónau*) est dit à l'extérieur du firmament, puisqu'il vole *vers* ce dernier (*nāke suparṇám úpa yát pátantaṃ*), et, davantage, il est signifié comme se tenant au-dessus du firmament (*ádhi nāke*), la préposition *ádhi* avec *STHĀ-*, exprimant une position d'ascendance (DELBRÜCK, 1888 : 441). A cet égard, puisqu'il est en son sein, la matrice de Yama est localisée comme au-dessus du firmament, qui est la strate ultime du monde des morts – du paradis – dont Yama a la charge (WITZEL, 1984 : 219) – et,

¹⁷⁸ Les Apsaras sont des « water-spirits, aqueous women, celestial nymphs » et ont pour contrepartie masculine les Gandharvas, célestes dieux liés au vent (HILLEBRANDT, 1999b : 251-253).

durant la nuit, obscure coupe du temps intimement liée à Yama¹⁷⁹, le *ṛtá* est situé au firmament (KUIPER, 1983 : 80-83). De nouveau, *yóni* se présente donc comme un lieu qui nécessite un processus de cognition et recèle de mystères. Le soleil-soma, sous les traits d'un oiseau aux ailes dorées, éclaire le séjour de Yama par sa présence et, dans un jeu d'insistance, engendre des noms¹⁸⁰ « comme le soleil » (*svàr ṇá*). Et *yóni* est consacré comme un espace échappant à la cognition via le terme *vená*-: « The concept of longing (*vená*) activates the input space of cognition ; in RV 9.97.22 the activity of the mind is expressed by the verb *ven-*, ‘to long’ » (JUREWICZ, 2010a : 233). *VEN-*, de sens premier « voir », secondairement « chercher, traquer », traduit un acte similaire à une révélation (GONDA, 1963 : 349-352) : il s'agit de porter sur un objet « un regard immatériel confinant à une connaissance spirituelle » (EVP XIV : 165).

Quant aux deux matrices restantes, il s'agit de celle d'une épouse (10.34.11) et celle où Yamī invite Yama (10.10.7b). En 10.34.11ab, strophe de l'hymne au parieur, il n'y a aucun consensus sur l'identification de la matrice ni de la femme à laquelle elle appartient : « (Cela) consuma le parieur lorsqu'il vit une femme – épouse et matrice bien apprêtée d'autres » (*stríyaṃ dṛṣṭvāya kitavāṃ tatāpānyēsāṃ jāyāṃ sūkṛtaṃ ca yónim* | 10.34.11ab). D'après Falk (1986 : 186), la femme est l'épouse du parieur désormais devenue celle des adversaires de ce dernier. Geldner (1951c : 185 n.11) et Jamison (cmtry, X.30–60 (1-6-24) : 26) estiment au contraire qu'il faut y voir la femme des adversaires du parieur, *strī-* ne désignant jamais une épouse. Le sens de matrice pour *yónim* peut en tout cas se voir difficilement refusé : le poète insiste sur la capacité à susciter le désir et à engendrer des femmes. Il désigne une femme, si ce n'est sa femme, comme un objet de désir charnel abandonné à d'autres (« d'autres caressent la femme d'autrui », *anyé jāyāṃ pári mṛśanti asya*, 10.34.4a), ou encore compare-t-il son désir pour le jeu à celui pour une amante (« à peine les (dès) bruns, jetés, sitôt je vais à leur rendez-vous, comme une femme avec un amant », *nyùptās ca babhrávo vācam ákrataṃ émíd eṣāṃ niṣkṛtāṃ jāriṇīva* | 10.34.5cd). En outre, 10.34.11ab est le lieu d'une métonymie graduelle : *stríyaṃ... jāyāṃ sūkṛtaṃ ca yónim*. La femme, l'épouse générique (*stríyaṃ*) se voit définie et enfermée, restreinte à une fonction génitrice : elle est *jāyā-*, femme à même d'engendrer, et finalement se voit destituée de son statut de femme, elle n'est plus qu'un lieu de naissance, une

¹⁷⁹ Selon la littérature post-ṛgvédique (MS. 1.5.12, cf. MS. 4.6.7 : 89.17 ; JB. 3.361), la nuit fut engendrée par les dieux suite à la mort de Yama dans l'espoir de consoler Yamī (WITZEL, 1984 : 240 n. 13).

¹⁸⁰ Renou propose de comprendre « évoquer des noms » (EVP XIV : 166).

capacité à donner à naître (*súkrtaṃ yónim*)¹⁸¹. Quant à l'occurrence 10.10.7b de *yóni-*, c'est une désignation à la fois de la couche de Yamī et de son utérus :

yamásya mā yamyàṃ káma ágan samāné yónau sahaséyyāya |

jāyēva pátye tanvāṃ riricyāṃ ví cid vṛheva ráhyeva cakrá || 10.10.7

Le désir pour Yama est venu à moi, Yamī, pour coucher ensemble dans la même matrice.

Comme une femme pour son époux, je souhaite livrer mon corps. Nous les mettrons même en pièces comme les deux roues d'un chariot.

Comme le composé *sahaséyyāya* le laisse entendre, les adelphe Yamī et Yama sont couchés dans une même couche. Mais, comme le stipule le vers 7cd, ils s'apprêtent à consommer pleinement l'acte incestueux¹⁸² et sont ainsi également unis à travers l'utérus de Yamī, lieu de la consommation et du déchirement par lequel ils se confondent en un même corps (*ví cid vṛheva ráhyeva cakrá*).

Enfin, le syntagme *rájaso yónau* est une évocation assurée de *yóni* comme lieu de ténèbres : « Il naquit en premier au sein des demeures, à la base de ce grand obscur (espace), en sa matrice » (*sá jāyata prathamāḥ pastyāsu mahó budhné rájaso asyá yónau | 4.1.11ab*), « marchant de travers, il [Agni] l'asperge à la base de la noire cache, en la matrice de cet obscur (espace) » (*á kṛṣṇá īṃ juhurāṇó jigharti tvacó budhné rájaso asyá yónau || 4.17.14cd*). Le génitif régi par *yónau*, *rájaso*, est mal élucidé. Mayrhofer (EWA II : 424-426) distingue deux homonymes : *rájas*¹ - « Raum, Luftraum, Raum zwischen Himmel und Erde », connecté à l'i.-e. **h₃reg-es-*, *RAJ*² - « sich gerade ausstrecken, sich in gestreckte Bewegung setzen » et *rájas*²-

¹⁸¹ La femme, sous de multiples statuts, est un thème majeur de l'hymne. Le parieur fait mention de son épouse, bienveillante malgré son délaissement et sa perte dans le jeu :

nā mā mimetha nā jihīḷa eṣā śivā sákhībhyā utá máhyam āsīt |

akṣásyāhám ekaparásya hetór ánuvratām ápa jāyám arodham || 10.34.2

Elle ne m'a pas querellé ni ne s'est mise en colère. Elle a été bienveillante envers mes amis et moi-même.

À cause d'un dé de trop, j'ai repoussé ma dévouée épouse.

jāyá tapyate kitavásya hīnā mātā putrásya cārataḥ kvà svit | 10.34.10ab

L'épouse du parieur se consume, délaissée, mère d'un fils errant qui sait où.

Mais le parieur mentionne également la colère de sa belle-mère comme celle de son épouse, provoquée par sa perte dans le jeu (« (sa) belle-mère me déteste, mon épouse me repousse », *dvéṣṭi śvaśrūr ápa jāyá ruṇaddhi, 10.34.3a*).

¹⁸² Si comme susmentionné l'inceste ne fait pas l'objet d'une condamnation aussi forte que celui entre le ciel et l'aurore, le vers 10.10.9cd précise toutefois qu'il est une perversion du lien adelphe, mais alors supportable, non condamnable et non condamné : « (notre) couple est d'une parenté similaire à celle du ciel et de la terre. Yamī seule peut porter la familiarité interdite de Yama » (*divā pṛthivyā mithunā sábandhū yamír yamásya bibhryād ájāmi ||*).

« Staub, Nebel, Dunst, Düsterteit, Schmutz », de l'i.-e. **(h₁?)regues-*, *RAJ*¹- « sich färben, sich röten, rot werden ». Le sens d'« espace » a fini par s'imposer, mais le terme n'a cessé d'être réinterprété, les philologues oscillant entre ces deux *rájas-*. Bergaigne (1963a : 123-124) le comprit avec hésitations comme renvoyant à un « séjour mystérieux » : celui qui, lorsque le monde visible est divisé en seulement deux parties, ciel et terre, serait le monde invisible. Burrow (1948 : 648), qui le rapprocha de *RAJ*²-, le confina au sens de « space, region ». Geldner (1951b : 414), à l'instar de Bergaigne, tente de conjuguer les deux sens et traduit *rájas-*, en 4.1.11, par « Dunkelraumes ». Le sens d'espace finit toutefois par s'imposer, tant auprès de Renou (EVP XIII : 2) que Witzel, Gotō, Scarlata (2013 : 115, 466), et Jamison et Brereton (2014 : 557). Nonobstant, tout comme 4.1.11ab précise la matrice au sein d'une demeure (*pastyāsu*), la strophe 4.17.14cd la traduit comme celle d'un espace sombre. Elle se situe au sein d'une cache, d'une peau obscure : *kṛṣṇá...tvacó*. Le *rájaso yónau* est une matrice dissimulée. Quant à l'*arkásya yónim* dont il est question en deux occurrences (9.25.6, 9.50.4), il s'agit d'un lieu matriciel auquel le poète accède par l'euphorie somique et peut alors déployer sa capacité poétique comme cognitive, cristallisées en l'ambivalent *arká-* qui dénote ce qui peut s'accomplir depuis cette matrice :

á pavasva madintama pavítram dhárayā kave |

arkásya yónim āśadam || 9.25.6 = 9.50.4

Purifie-toi d'une coulée dans le filtre, ô très réjouissant, ô poète,

Afin de t'asseoir dans la matrice du chant [/ de l'éclat].

Tout *yóni* est ainsi matrice, lieu caché, obscur et propre à engendrer la vie, des trésors et des mystères voire des ennemis. Le syntagme *ṛtásya yónim* est donc le toponyme d'un lieu à l'accès malaisé qui nécessite l'état d'omniscience fourni par l'extase somique, c'est le lieu à partir duquel le *ṛtá* va pouvoir venir à l'existence.

III.1.6.1 Les différents stades d'Agni, de *vididyutānó* à *jātavedas* : faire œuvre de révélation

L'apport du *bráhman* est effectué par Agni à partir de cette triple localisation, *gárbhe mātúḥ*, *akṣáre* et *ṛtásya yónim*. Il apparaît en ces lieux en trois temporalités différentes : il est compris dans son caractère engendré (*gárbhe mātúḥ*) et pourtant d'immanence (*pitúṣ pitā*) – il est saisi dans son advenue au monde ; il est inscrit dans une temporalité primordiale – ayant brillé (*vididyutānó*) au sein de l'*akṣára-* – ; il est d'un temps présent et néanmoins voué à l'éphémérité – il est assis (*sídann á*) auprès du *ṛtásya yónim*. En contraste, lorsqu'il est sommé d'apporter le

bráhmaṇ, il est d'une qualité particulière (*jātvēdas*) et n'est exhorté qu'à l'impératif présent (*á bhara*), mode condamné à l'éventualité.

III.1.6.1.1 6.16.35a *gárbhe mātúḥ pitús pitá* : devenir feu

En premier lieu, Agni est souligné dans sa capacité à s'inscrire dans un rapport à la fois de filiation et de paternité : il est « père de son père » (*pitús pitá*) – il est engendré autant qu'immanent. Oertel (1937 : 8 et suiv.) a démontré toute la difficulté de dégager un consensus de ce syntagme, Agni étant régulièrement considéré et investi dans divers rapports de filiation. Le contexte de génération permet toutefois d'avancer que

The paradox “father of his father” (*pitús pitá* [note close sandhi effect]) probably reflects two themes -- 1) that the priest who kindles the fire is in some sense his/its father, but Agni the god has a fatherly relationship to his mortal worshipers, 2) that the offering fire (later called the *Āhavanīya*) is “taken out” of what is later called the *Gārhapatya*¹⁸³ and is therefore in some sense its son, but the offering fire is more important than the other fires on the ritual ground and can therefore be considered their father. (cmtry, VI.1–29 (1-6-24) : 69)

Avant toute action de sa part concernant l'apport du *bráhmaṇ*, Agni est donc envisagé dans son aspect d'advenir : il est au sein de l'utérus (*gárbhe*) de sa mère, vraisemblablement la terre en sa capacité à subsumer les autres mères du feu, et père du père (*pitús pitá*), objet à engendrer par les poètes, divin motif qui à son tour occupe une position paternelle. Agni est un feu qui a lieu par autrui autant que par lui-même depuis cet espace matriciel (*gárbhe mātúḥ*).

III.1.6.1.2 6.16.35b *vididyutānó akṣára* : révéler les possibles

La première action d'Agni est un acte de brillance au sein de l'*akṣára*- : *vididyutānó*. Il s'agit d'un participe parfait moyen sur *DYUT*- « « (auf)blitzen, glänzen, leuchten » (EWA I : 753) précédé de *vi*. C'est un acte de valeur inchoative : l'acte de briller est envisagé *dans* et *par* son commencement (ROESLER, 1997 : 42). Du fait de la polysémie d'*akṣára*-, l'action du *pāda* b s'accomplit sur deux plans : rituel et cosmique.

Rituellement, l'acte de brillance répond à celui de la parole officiante : l'intervenant rituel déploie sa parole, la laisse *couler* (*KṢAR*-) alors que s'allume le feu – à l'aube ignée répond celle du langage, la syllabe. Sur le plan cosmique, Agni commence à briller – et par là révéler

¹⁸³ Il s'agit du feu domestique du sacrificiant (CALAND et HENRY, 1906 : XXX).

– ce qui se trouve dans l'*akṣára* : l'espace chaotique à partir duquel peut se déployer la vie. Y ayant brillé, il a atteint un état d'omniscience, ni le manifeste ni le non-manifeste abrités par l'*akṣára* n'échappent à sa connaissance.

III.1.6.1.3 *sídann rtásya yónim á* : présence rituelle, voici venu le feu

À cette aube d'action, cette action comme aube, répond un geste qui comporte en lui l'idée de sa finitude, accompli dans l'idée de son terme : *sídann á*. Participe présent sur *SAD-* « s'asseoir », *sídann á* indique la présence d'Agni dans la sphère rituelle, la *védi*. Y étant assis, il y est demeurant – mais s'asseyant toujours on se relève : l'éphémérité de la *védi*, espace n'existant que dans une succincte découpe temporelle, se retrouve dans le geste d'Agni et réciproquement. Le feu rituel est donc bien installé dans la matrice du *rtá* et, dès lors, propice à dévoiler, le temps de l'action rituelle, ce qui s'y dissimule.

III.1.6.1.4 *Agni jātavedas* : feu de la connaissance

L'ultime stade d'Agni, celui là-même qu'il occupe alors qu'il est sommé d'apporter ce « *bráhman* pourvoyeur de descendance...qui brillera dans le ciel » (*bráhma prajávad...yád dīdayad divi*, 6.16.36ac), est le fruit de son passage en ces trois espaces : il est alors *jātavedas*, Agni comme tout-connaissant.

L'action d'apport du *bráhman* par Agni (*á bhara*) contraste nettement avec les précédentes dont l'effectivité est signifiée et assurée (*vididyutānó, sídann á*). Il s'agit d'un impératif à la deuxième personne du singulier ce qui indique une requête, un acte condamné à l'éventualité : *á bhara*, dérivé de *BHR-* « porter ». Préverbe par *á-*, il implique une idée de mouvement comme le consacre *vīcarṣaṇe* (« (toi qui) agis en toutes directions ») : le *bráhman* à apporter ne se trouve pas dans la sphère rituelle. En outre, ce verbe implique un précédent : ne saurait être porté ce qui n'est pas encore advenu. Assurément, le *bráhman* se trouvait dans l'*akṣára* : Agni n'est en 6.16.35a qu'envisagé dans son advenir et ne se fait pleinement phénomène (*vididyutānó*) qu'une fois dans cette espace qui, dans sa capacité à évoquer l'aube de toute expression verbale – la syllabe –, est consacré comme lieu où se dissimule le *bráhman*.

Alors qu'il est ainsi sommé d'apporter le *bráhman*, Agni est identifié comme d'une figure spécifique : il est dit *jātavedas-*. D'après Mayrhofer (EWA I : 583), ce composé *bahuvrīhi*, de premier membre *jāta-*, second *vēda-*, signifie probablement « der Kenntnis (*vēdas-*) von den Wesen (*jāta-*) hat ». Mais limiter ainsi l'épithète à la connaissance des créatures, c'est omettre la légion d'engendremens de choses inanimées, phénomènes et paroles, accomplis par les

poètes et les divinités¹⁸⁴. Dire Agni *jātavedas*, c’est souligner sa connaissance particulière (KÖHLER, 2013 : 164 n. 27), c’est relever sa connaissance de tout ce qui a été engendré : « (en tant que) *jātavedas*, il [= Agni] connaît tous les engendremets » (*viśvā veda jānimā jātāvedāḥ*, 6.15.13b)¹⁸⁵. Et cette connaissance particulière, comme l’a noté Silburn (1955 : 18), porte notamment sur les connexions causales, sacrificielles – *bāndhu-* « Verwandter, Angehöriger ; Verwandtschaft, Genossenschaft, nahe Verbindung, Beziehung » (EWA I : 208). *Jātavedas* traduit l’état d’omniscience nécessaire pour porter les oblations aux divinités : ainsi nommé, Agni est celui « aux bonnes connections » (*subandhú-*), celui qui connaît les naissances et les connexions sacrificielles, connexions qui, d’après Renou (1949 : 18), ne sont autres que « les révélations « connectives » qui sont la solution du *bráhman*-énigme ». Agni est donc connaisseur de cette solution.

S’il n’y a guère de connexion privilégiée entre le *bāndhu* et le *bráhman* dans le RV., une abstruse strophe de l’AV. renseigne sur leur relation :

sārve gārbhād avepanta jāyamānād asūsvāḥ |

sasūva hí tām āhú vaśéti bráhmabhiḥ kl̥ptāḥ sá hy àsyā bāndhuḥ || AV.10.10.23

Tous tremblèrent lorsqu’(il) naquît depuis l’utérus de la femelle stérile.

¹⁸⁴ Findly rejoint Mayrhofer, préférant toutefois voir en le second membre du composé, *vēda-*, l’expression d’une possession : « *jāta* is not an adjective but a noun here, referring quite literally to ‘what has been born,’ human offspring (preferably male) who in all they do uphold the custom of Aryan culture [...] as well as, by implication, ‘what will be born,’ the offspring of today’s parents who will continue as bearers of this culture into the future. That *jāta* in *Jātavedas* is human and generational in intent is confirmed in the specific content of his *vēdas* ‘possessions,’ usually itemized as horses, cows and particularly children and heroes [...] That the poet also attributed the notion of knowledge to *Jātavedas* is well documented, but it seems clear from the use of *vēdas* out of this compound and from the overall intent of *Jātavedas*’s thematic material that the original and enduring sense of *vēdas* here is ‘possession’ » (FINDLY, 1981 : 372). D’après Köhler, pareille restriction du sens de *jātavedas-* ne rend pas compte de la réception d’alors du terme, qui est une mise en exergue de la connaissance particulière d’Agni : « It seems therefore plausible to assume, that even if Findly’s explanation of *jātāvedas* is historically correct, the contemporary audience was likely to have perceived an indication of Agni’s knowledge in it » (KÖHLER, 2013 : 164 n. 27).

¹⁸⁵ D’un tout autre côté, un mot proche, à la familiarité éprouvée, permet de saisir plus finement ce qu’est le feu en tant que *jātavedas-*. Il s’agit de *jātavidyā-*. Ce terme, connecté à l’épithète d’Agni par Gonda (1986 : 13 n. 18), Mayrhofer (EWA I : 583), Köhler (2013 : 164 n. 27) et Bodewitz (2019a : 56 n. 33), connu des interprétations variées. À partir de 10.71.11c (« l’un, le *brahmán*, dit la science des engendremets », *brahmā tvo vādati jātavidyām*), Bloomfield (1897 : lixv) et Renou (1949 : 18) assimilent *jāta* à *bráhman*. Le premier y voit l’expression d’une possession, « the ‘own wisdom’ is the *bráhma* », le second un renvoi direct au *bráhman*, ce qui le mène à rendre *jātavidyā* par « science des origines, des connexions-causales ». Bodewitz (2019a : 56 n. 33) finit par émettre la supposition suivante : « Perhaps *jāta-* in the compounds *jātavidyā* and *jātavedas* refers to what exists in general rather than to births ; cf. *-jāta* at the end of compounds denoting totality », – il suit là Gonda (1963 : 109) qui rend ainsi 10.71.11c « the *brahman*, enunciates the knowledge of what exists ».

Elle a mis bas, la Vache, dirent-ils ainsi d'elle. Disposé-en-ordre par les *bráhma* il est assurément sa progéniture (*bándhuḥ*) (à elle).

Dans cet hymne dédié à la vache stérile (*vaśá-*), le *bándhu* naît depuis un animal imparfait. La *vaśá-* est une vache¹⁸⁶ qui a été saillie mais n'a pas vêlée – soit doit-elle seulement mettre bas, soit est-elle stérile (FALK, 1982 : 175 ; JAMISON, 1991 : 259). Elle se trouve ici précisée d'un terme à l'analyse difficile, *asūsvàḥ*¹⁸⁷, « qui n'enfante pas ». Et alors même qu'elle est ainsi dite, la *vaśá* engendre sa progéniture, sa « connexion-causale » – et cette vache qui, incapable d'enfanter, enfante, est principe cosmique¹⁸⁸ (RENOU, 1949a : 13 n. 2).

La *vaśá* est un animal lié aux ténèbres : elle est lieu d'obscurité. Dans le mythe de Svarbhānu, mythe de la terre stérile où le soleil est voilé par les ténèbres à cause de son inceste avec Uṣas, l'élimination de ces dernières, à l'aide d'une action dite quatrième, produit un résultat singulier : des moutons de différentes couleurs (JAMISON, 1991 : 258-261). Cette production et coloration s'explique, selon Jamison, par la forte pilosité des moutons :

In the context of the myth this particular transformation makes perfect sense. Sheep are the hairy animal par excellence. [...] the skin affliction of the sun is transformed into hair – the hair/ wool of the sheep – which in turn undergoes a further transformation into the 'hair' of the earth, namely, plants.

¹⁸⁶ Voire un autre animal domestique (JAMISON, 1991 : 259).

¹⁸⁷ Une des premières analyses du terme est celle de Whitney (1879 : 375 §1147b), qui estime, avec une certaine réserve, qu'il faut lire *asū-sū-* et traduit ainsi le terme par « giving birth to one who does not herself give birth » (WHITNEY, 1905b : 607). Griffith (1962 : 48) le suit en rendant ainsi les pādās AV. 10.10.23ab : « All trembled at the babe that came from him who brings not to the birth ». Henry (1896 : 88) s'oppose à pareille analyse, eu égard à la conviction philologique suivante : « [stérile,] tel est, à n'en pas douter, et malgré l'hésitation de Whitney, le sens de *asū-sū*. Il s'agit d'un miracle ou d'une devinette : « quel est le petit qui naît de la femelle stérile ? » ; ou « qui est la vache (*vaçá* c) qui met bas sans avoir été pleine » ou « fécondée ? » ».

¹⁸⁸ L'hymne AV 10.10 présente toute l'étendue de cette cosmicité : la *vaśá-* est « celle par qui est le ciel, par qui est la terre, par qui ces eaux sont préservées » (*yáyā dyaúr yáyā pṛthiví yáyāpo gupitá imáh*, 4ab), elle est (AV.10.10.8) celle qui fournit les eaux (*apás*), les terres fertiles (*urvárā*) la royauté (*rāṣṭrām*), la nourriture (*annam*) et le lait (*kṣīrām*), mais aussi (AV.10.10.20) les chants (*gāthā*), la force (*bálam*), le sacrifice (*yajñá*) et les (ses ?) rênes (*raśmāyas*) ainsi (AV.10.10.21) que le mouvement (*áyanam*), les aliments (*atrā*) et les plantes (*vīrúdhah*) ; elle a appréhendé le sacrifice et fixé le soleil (*vaśá yajñám práty agrhñād vaśá sūryam adhārayat*, 25ab), elle est l'immortalité et contient tout l'existant en son sein : dieux, hommes, Asuras, Pères et *ṛṣis* (*vaśám evāmṛtam...vaśédām sáravam abhavad devá manuṣyā 3 ásurāḥ pitára ṛṣayah*, 26) ; en son sein réside le *ṛt*, l'ascèse (*tápah*) et le *bráhman* (*ṛtām hy ásyām árpitam ápi bráhmātho tápah*, 33cd) ; elle est « devenue tout ce qui est – tout ce que contemple le soleil » (*vaśédām sáravam abhavad yávat sūryo vipásyati*, 34cd).

The sequence of colors makes sense, too. Whatever the particular color terms chosen, the series progresses from dark to light, as the darknesses are successively purged from the sun, and we get closer to his true brilliance. (JAMISON, 1991 : 261)

Mais la situation est autre dans les différentes versions du YJN. (MS. 2.5.2, KS. 12.13, TS. 2.1.2.2-3). Ce n'est pas un mouton que produit cette quatrième action, mais une *vasā́*. Celle-ci se voit découpée d'un placenta offert afin d'acquérir des cheveux pour la terre, tout comme les poils des moutons deviennent les plantes (JAMISON, 1991 : 258-259). Sous ces rapports, il est évident que la pilosité de l'animal engendré correspond à celle souhaitée pour la terre. La stérilité est lieu d'un même parallèle : comme la *vasā́* met bas bien qu'elle soit doublement infertile – en tant que *vasā́* et *asūsvāḥ* –, pareille attente est dirigée vers la terre. Bien que stérile, elle doit être lieu de fertilité. En outre, par son caractère imparfait, son échec à engendrer correctement, la *vasā́*, parfois qualifiée de « quatrième », est rapprochée du quatrième quart de la parole, celle des humains (TS 3.4.2.2, KS. 13.11) (JAMISON, 1991 : 258-259). Cette quadruple dimension se retrouve également dans les ténèbres qui voilent le soleil, qui se présentent en quatre strates enlevées une par une par les dieux (KS.12.13). La première strate devient un mouton noir, la deuxième un mouton rougeâtre, la troisième un mouton blanc et la dernière une *vasā́* (LÜDERS, 1959 : 542). À la suite de Geldner (1951c : 38) qui suggère, en 5.40.6d, une équivalence entre le quatrième *brāhman* (*turīyeṇa brāhmaṇā*), grâce auquel Atri trouve le soleil, et la quatrième couche des ténèbres, Jamison estime que la *vasā́*, en tant que produit de ces quatrièmes ténèbres, peut être identifiée avec ce *turīyeṇa brāhmaṇā*. Elle observe, en effet que :

this identification of the fourth formulation with the *vasā́* is supported by the features they share. Each is an imperfect object: the human fourth formulation or portion of speech in comparison with the three parts of divine speech, the potentially barren *vasā́* in comparison with female animals that have already produced. Yet perhaps because of this imperfection, each is the tool that accomplish a major cosmic task: the fourth brahman in restoring the sun to heaven, the sacrificed *vasā́* in giving the earth 'hair'. And each, of course, is the fourth in its series, a spot apparently reserved for the human and imperfect. (JAMISON, 1991 : 259-260)

La *vasā́* est donc un animal raté, imparfait, qui résulte de la condamnation ténébreuse – soit d'une privation de la possibilité de cognition – effectuée par la forme terrestre du soleil, Agni-Svarbhānu. Comme le quatrième *brāhman*, elle est un outil imparfait réservé aux humains. De nature cosmique, principielle, elle contient en elle la possibilité de mettre un terme à sa propre obscurité. En son apparente incapacité à donner naissance, sa fertilité réprimée se dissimule,

comme en contrecoup, une capacité générative bien plus conséquente, d'ordre cosmique : « Gerade wer seine generativen Kraft entweder freiwillig als Asket, gezwungener massen als Kastrat oder aufgrund angeborener Sterilität zurückhält, der steht im Ruf, ein besonderes intensives Verhältnis zur Fruchtbarkeit » (FALK, 1984 : 17 n. 10). En cette capacité de rétablissement, elle est un mystère, un objet dont la connaissance immédiate n'est guère possible, comme l'atteste explicitement la formule *yá évam vidyāt*, cristallisation de la nécessité de la connaissance rituellement adéquate¹⁸⁹ : elle est « difficile à saisir » (*duspratigrāhā*, AV. 10.10.28d), seul « celui qui sait ainsi se saisit de la vache » (*yá évam vidyāt sá vaśām prāti grhñīyāt*, AV. 10.10.27ab).

Et de tous les engendremets dont elle est capable, le seul enfantement qui soit spécifié comme tel est celui du *bándhuḥ*, dont la strophe AV. 10.10.16cd laisse entendre qu'il a pour géniteur l'océan : « l'océan, devenu étalon, t'a saillie, ô Vache » (*ásvaḥ samudró bhūtvādhy askandad vaśe tvā*). Dans la strophe suivant son engendrement, sa relation avec la *vaśā* est précisée, il l'a en son contrôle : « il est l'unique qui lance les combattants en mêlée, lui l'unique maître de celle-là » (*yúdha ékaḥ sám sṛjati yó asyā éka id vaśī*, AV. 10.10.24ab). Le *bándhu* est donc issu de deux éléments symbolisant les ténèbres, l'océan (*samudró*) et un animal imparfait, la *vaśā*, vache infertile. Issu d'une vache stérile qui engendre tout de même, il provient d'un ventre qui dissimule son advenue jusqu'à sa réalisation concrète – d'un corps qui fait la surprise d'engendrer. La *vaśā* peut ainsi se voir interprétée comme suit : elle est un réservoir de possibles, l'*utérus du monde* – et réalisée comme tel par l'enfantement du *bándhu* – comme la terre infertile pourra malgré tout être lieu de fertilité par la bonne exécution rituelle.

Dès lors, en AV. 10.10.23, le *bándhu* issu de la *vaśā* et disposé en ordre par les *bráhma* apparaît comme ce qui fait lien entre les ténèbres, l'inconnu et sa réalisation verbale : le *bráhman*. Ce qu'Agni connaît en tant que *játavedas*, c'est ce qui fait lien (*bándhu-*) entre les espaces inconnus possédant une capacité génératrice (*gárbhe mātúḥ, akṣāre, ṛtāsya yónim*) et le *bráhman*, saillie verbale depuis les ténèbres. Le *bándhu-* est la solution au *bráhman*-énigme en tant que chemin qui mène à sa résolution ; et l'énigme, en tant que tel, est l'indice de ce dernier. Les mots de Renou à l'égard du *brahmán*, résumant bien ce qu'il en est de la relation

¹⁸⁹ Comme le souligne Amano (2020 : 61-62) pour la MS., la formule, *yá evam̐ véda/ yá evam̐ vidvān*, est employée pour signifier au sacrificant ce qu'il est à même d'obtenir par l'observation de telle action rituelle. L'hymne est d'ailleurs d'un usage rituel bien attesté : il est attaché à la cérémonie de l'anupravesāna que l'on retrouve également en AV 10.2.20-21 (EVP II : 96).

qu'entretient Agni – divinité la plus confondue avec l'officiant-*brahmán*¹⁹⁰ – avec le *bándhu* et le *bráhman* : « le *brahmán* est le possesseur de ces révélations « connectives » qui sont la solution du *bráhman*-énigme. Il est le *bándhu* vivant. Il est « celui qui sait ainsi » (approximation de langage consacrée, pour dire **yó bráhmanā véda* « celui qui sait selon les voies du *bráhman* ») » (RENOU, 1949a : 18).

Par ailleurs, au sein de l'hymne 6.16, Agni apparaît comme *jātavedas* en contraste avec *jātá-*, en contraste avec une temporalité où il apparaît comme déjà pleinement engendré, igné :

ā jātám jātávedasi priyám śiśītātithim |

syoná ā grhāpatim || 6.16.42

Aiguisez le précieux invité, né en *jātavedas*,

(aiguisez) le maître de maison (*grhāpatim*), en sa confortable (matrice¹⁹¹).

Il s'agit du « seul passage où soit distingué (avec accompagnement d'un jeu verbal) le feu né (*jātá*) et le feu à naître (*Jātavedas*) ; le feu « qui naît » est *Narāśaṃsa* d'après 3.29, 11¹⁹². *Jātavedas*, quand le nom n'est pas simplement accolé à Agni, désigne parfois un stade, soit plus général, soit "ultérieur", de l'idée d'Agni » (EVP XIII : 137). En deux autres strophes de 6.16, Agni est aussi présent en tant que *jātavedas* :

suvīram rayim ā bhara jātavedo vicarṣaṇe |

jahí rákṣāṃsi sukrato | 6.16.29

Apporte une richesse faite de héros, ô *jātavedas*, (toi qui) agis en toutes directions.

Abats les démons [/ gardiens], ô (divinité) de bonne conception-mentale !

tuvám naḥ pāhi āmhaso jātavedo aghāyatāḥ |

rākṣā ṇo brahmaṇas kave || 6.16.30

Protège-nous de l'étroitesse, ô *jātavedas*, de celui qui (cherche à nous) blesser.

¹⁹⁰ Si les divinités sont souvent dites poètes ou prêtres, se voir dire *brahmán-* est chose rare : Agni l'est dit à cinq reprises, Indra, deux, Soma, les Maruts et *Ṛhaspati* en une seule occurrence chacun (KÖHLER, 2018 : 119).

¹⁹¹ Comme relevé par Renou (EVP XIII : 137), *syoná-*, terme propice à la substantivation, renvoie à *ā své yónau* du vers précédent (6.16.41c).

¹⁹² « Lorsqu'il est né (*vijáyate*), il devient *Narāśaṃsa* » (*nārāśaṃso bhavati yád vijáyate*, 3.29.11b).

Garde-nous, ô poète du *bráhman*.

Agni en tant que *jātavedas* est donc un feu qui se distingue du feu déjà né (*jātá-*), apparaît en son contraste, et est libéral ainsi qu'abatteur des éléments ténébreux mettant à mal toute possibilité de cognition : les démons (*rákṣāmsi*, 6.16.29b) et l'étroitesse (*ámhaso*, 6.16.30a). De plus, il est *brahmaṇas kave* (6.16.30c) : il a la science du *bráhman* et est consacré dans sa capacité à l'amener vers une réalisation verbale.

En contraste du feu de la demeure (*grhápatim*), déjà né (*jātá*), feu de facture humaine, produit de la collectivité (*Narāsaṃsa*), Agni *jātavedas* est donc d'un stade davantage primordial tout comme il est saisi dans son absolue omniscience. Il est connaisseur de tous les engendremens, dont la « connexion-causale » (*bāndhu-*) entre les lieux matriciels et ténébreux. Il a brillé dans l'*akṣára*, espace depuis lequel tout vient au monde, et y a manifesté ce qui s'y dissimulait avant d'apparaître dans l'espace de rencontre avec les hommes, la matrice du *ṛtá* (*ṛtásya yónim*).

III.1.6.2 Phénoménalisation : de *vididyutānó* à *ágne yád dīdáyad diví*

Agni est donc sommé d'apporter le *bráhman* alors qu'il est dans une capacité d'omniscience, depuis divers espaces matriciels, dont l'*akṣára*, chaos depuis lequel les éléments du réel peuvent advenir à l'existant. Saisi dans l'éphémérité rituelle (*sīdann ṛtásya yónim á*), saisi dans sa figure omnisciente (*jātavedas*), il apparaît à même de manifester en l'espace rituel, la *védi* – soit aux officiants-poètes –, ce qu'il porte depuis l'*akṣára*, espace inaccessible sans capacité supra-cognitive.

Apportant le *bráhman*, Agni le phénoménalise dans une triple comparution : la sienne, celle du ciel (*diví*), et celle du *bráhman* lui-même. Agni devient d'abord lui-même et pleinement phénomène lumineux, il est igné comme il s'allume de lui-même (*gárbhe mātúḥ pitúṣ pitá*). Suivant le scénario propre à tout *defining event* : il brille (*vididyutānó*) dans un espace obscur (*akṣáre*) et en révèle un objet, le *bráhman*. Il le rend alors momentanément accessible aux hommes en le manifestant dans l'espace rituel : *sīdann ṛtásya yónim á*. L'emploi de *á bhara* n'est par ailleurs guère anodin. De *gárbhe* à *akṣáre*, en passant par *pitúṣ pitá*, *yónim* et *prajāvad*, l'entente qu'a le poète de l'apport du *bráhman* par Agni est claire : c'est un acte de parturiente, l'apport est enfantement depuis un lieu matriciel. Enfin, le ciel occupe ici sa place déjà rencontrée : il est la clairière lumineuse dans laquelle le *bráhman* est porté et s'offre à la perception. Autrement dit, le *bráhman* apporté par Agni est l'objet d'une phénoménalisation.

Par ailleurs, bien que le *bráhman* soit objet de l'action d'Agni-*jā́tavedas*, il accomplit un acte de brillance de lui-même, pareil à un astre fixé dans le ciel : *yád dī́dayad diví* (6.16.36c). Construit sur *DĪ-* « briller », la position antépénultième de l'accent de *dī́dayat* permet de l'identifier avec certitude comme un subjonctif parfait – alors aisément distinguable du subjonctif présent, *dī́dayat*, que l'absence d'attestation d'une forme accentuée de *dī́dayatam* ne permet pas d'identifier assurément comme présent (BAUM, 2006 : 121). Néanmoins, ce parfait a une valeur de présent : la reduplication vocalique est propre aux racines à voyelle longue de degré zéro comme à celles dont le parfait a un sens de présent (KÜMMEL, 2000 : 21 ; BAUM, 2006 : 121). Narten a démontré que les anciennes formes parfaites de *DĪ-* ont été réinterprétées comme des présents et sont produites comme tels (NARTEN, 1995 : 367-379). La brillance du *bráhman* est de son propre fait, néanmoins, le choix de *DĪ-* pour exprimer cette brillance, l'insistance *dī́dayad diví* traduit une et une seule chose : le *bráhman* doit sa brillance à ce qu'elle s'accomplit dans l'espace privilégié d'accueil des phénomènes lumineux ; une fois dans le ciel, le *bráhman* est pleinement phénoménalisé : non seulement est-il phénomène mais il se manifeste tel un phénomène lumineux – porté par Agni jusque dans le ciel lumineux, le voilà immanquable. Et comme cette brillance est de valeur durative (ROESLER, 1997 : 42), il est assuré que le *bráhman* continuera à pouvoir être cognitivement saisi.

III.2 Création (KR-) d'un *bráhman* : faire modèle, faire œuvre de poète

En contraste de ces neuf actes de création divine du *bráhman*, ces actes d'engendrement, de don, apport et instauration, les deux réalisations du *bráhman* par des divinités (KR- : 7.97.3d, 1.105.15a) dénotent et détonnent fortement et ressemblent bien davantage aux actes de création poétique de la formulation ésotérique. Elles n'impliquent d'autres phénomènes lumineux que les divinités elles-mêmes et, toutes deux, sont un théâtre où les dieux se font poètes et réparateurs, ouvriers du maintien du *ṛtá* par le bon exercice poétique, par la réalisation d'un *bráhman* – ces deux créations sont ainsi d'ordre poético-rituelle.

III.2.1 1.105.15a : Varuṇa comme poète, le *bráhman* comme outil de réparation du *ṛtá*

bráhmā kṛṇoti váruṇo gātuvídaṃ tám īmahe |

vy ūṛṇoti hṛdā matim návyo jāyatām ṛtām vittám me asyá rodasī ||1.105.15

Varuṇa réalise des *bráhmā* – nous le sollicitons en tant que trouveur de l'issue (*gātuvídaṃ*).

Il dévoile la pensée à travers [notre] cœur : que naisse de nouveau le *ṛtá* – prenez connaissance de ce [*bráhman*]¹⁹³ (qui est) mien, (vous deux), ciel et terre.

En cette occurrence, la réalisation (KR-) du *bráhman* est le fait d'une divinité bien identifiée, Varuṇa. Cette réalisation non d'un *bráhman* mais de *bráhmā*, pluralité déjà en elle-même singulière pour une divinité, est narrée dans un hymne aux Viśvedevāḥ de dix-neuf vers où le poète formule la crainte d'un effondrement du *ṛtá* en raison d'une absence d'efficacité rituelle¹⁹⁴ :

mó śú devā adāḥ svār áva pādi divás pári |

¹⁹³ Je supplée *bráhman* eu égard à 1.105.15, mais aussi car le *bráhman* est le seul type de récitation qui paraît dans l'hymne et car il s'impose par sa qualité réparatrice du *ṛtá* – cette qualité bien assurée dans l'AV. qui se vérifie dans les engendres divins du *bráhman*.

¹⁹⁴ Les enjeux exacts de l'hymne furent matière à débat. Oldenberg (1909 : 100), l'interprète comme la lamentation d'un homme malade, Lüders (1959 : 576-578) comme un charme contre une éclipse solaire. Selon Jamison et Brereton (2014 : 249), il s'agit de l'expression des doutes du poète quant à l'efficace rituelle et, surtout, de sa propre parole rituelle, et de leurs capacités à maintenir le *ṛtá*. Dès lors que nous considérons le caractère réparateur du *bráhman*, sa capacité à exprimer et participer du *ṛtá*, il est évident que la crainte concerne l'effondrement de ce dernier. Sur ce point, voir en particulier SPIERS Carmen, *Magie et poésie dans l'Inde ancienne : édition, traduction et commentaire de la Paippalādasamhitā de l'Atharvaveda, livre 3*, Littératures, Université Paris sciences et lettres, École doctorale de l'École pratique des hautes études (Paris), 2020, pp. 75 et suiv.

mā somyāsya sambhúvaḥ śūne bhūma kádā caná vittám me asyá rodasī ||1.105.3

Dieux, ne laissez pas le soleil là-haut être laissé tomber depuis le ciel [/être une fausse couche du ciel]¹⁹⁵.

Que nous ne soyons jamais dépourvus du bénéfique (jus) somique – prenez connaissance de ce [*bráhma*n] (qui est) mien, (vous deux), ciel et terre.

À la suite de la formulation de cette crainte, tant de l'effondrement du *ṛtá* (3ab) que des outils qui participent de son maintien (3cd), Varuṇa est fait, se fait poète en l'ultime strophe, 1.105.15, qui intervient avant que ne soit réinstauré l'ordre (1.105.16-17). En tant que divin garant du *ṛtá* (LÜDERS, 1951 : 28-35 ; OBERLIES, 1998 :193-194), que « trouveur de l'issue » (*gātuvidam*, 1.105.15b), Varuṇa est mise en œuvre et exemplification de la marche à suivre par les poètes afin de restaurer l'ordre (*ṛtám*, 1.105.15d). Avant cela, avant que tel un poète Varuṇa ne réalise des *bráhmā*, les éléments qui participent de l'ordre et du sacrifice se voient réinstaurés ou, plutôt, réaffirmés de 1.105.12 en 14. La parole est ré-établie (« une nouvelle (parole) digne d'être exclamée a été établie, [dès lors] bien digne d'être proclamée, ô divinités », *návyam tād ukthyam hitam devāsaḥ supravācanam* | 1.105.12ab), et le *ṛtá* et la vérité (*satyam*) sont re-déployés (« les rivières écoulent le *ṛtá*. Le soleil a étendu la vérité (*satyam*) », *ṛtam arṣanti sindhavaḥ satyam tātāna sūryo*, 1.105.12cd). En 1.105.13-14, la bonne tenue du sacrifice se voit assurée par Agni en sa position d'hotar archétypal :

agne tāva tyād ukthyam devēsv asty āpyam |

sá naḥ sattó manuṣvād ā devān yakṣi vidúṣṭaro vittám me asyá rodasī || 1.105.13

Ô Agni, ton amitié avec les dieux, digne d'être exclamée – elle existe.

Assis, sacrifie pour nous aux dieux tel que tu (l'as fait pour) Manu, (toi qui es) très savant – prenez connaissance de ce [*bráhma*n] (qui est) mien, (vous deux), ciel et terre.

sattó hótā manuṣvād ā devām āchā vidúṣṭarah |

agnír havyā suṣūdati devó devēsu médhiro vittám me asyá rodasī || 1.105.14

Assis, (comme) Hotar, tel que pour Manu, face aux dieux, très savant,

¹⁹⁵ *áva pādi*, injonctif aoriste passif sur *áva-PAD-*, est un verbe fréquemment employé pour signifier une fausse couche (JAMISON, 1991 : 203-204).

Agni prépare les oblations, sage divinité parmi les divinités – prenez connaissance de ce [*bráhman*] (qui est) mien, (vous deux), ciel et terre.

C'est une fois ces éléments réinstaurés, leur efficace resignifiée, que Varuṇa réalise des *bráhmā* en tant que « trouveur de l'issue (*gātuvidam*, 1.105.15b) et qu'il accomplit par là le souhait des poètes : la restauration du *ṛtá* (*vy ũṛṇoti hṛdā matim návyo jāyatām ṛtām*, 1.105.cd). Seulement après cette action, après la réalisation de cette formulation à l'efficace réparatrice bien attestée dans l'AV., l'ordre, le *ṛtá* est rétabli (1.105.15d) –peuvent alors cesser les inquiétudes des poètes.

Dans ce carcan de réparation et maintien du *ṛtá*, enjeu rituel par excellence, Varuṇa œuvre donc comme un poète. C'est là ce que souligne notamment l'emploi de l'indicatif présent à suffixe alternant *-no-/ -nu-*, *kṛṇoti*, dérivé de *KṚ-* « créer, faire¹⁹⁶ », racine favorite pour exprimer la création poétique. Cette racine implique un matériau à partir duquel créer¹⁹⁷, et il est ici tout trouvé : il s'agit de la pensée (*matim*, 1.105.15c) des poètes comme pour toute création effectuée par ces derniers. Mais sa spécification comme *gātuvid-*, épithète d'ordinaire affectée à soma¹⁹⁸ en tant qu'il « pourvoit l'issue », la découvre au profit du poète, traduit aussi son état d'extase somique, celui là-même par lequel les poètes peuvent mener à son faite la création poétique ; et il traduit également sa connexion privilégiée avec le *bráhman* dont le RV. atteste pour seule et unique issue le *gātú-*. En effet, l'épithète et composé *gātuvid-* est bien attesté sous forme de syntagme verbal. Ce sont alors Agni et Soma qui en sont les acteurs : Agni est sommé de trouver une issue pour le *bráhman* (*vaiśvānara bráhmaṇe vinda gātúm*, 7.13.3c) ; Soma l'a trouvée alors qu'il était purifié (*vidád gātúm bráhmaṇe pūyámāṇaḥ*, 9.96.10d). La présence de Soma, elliptiquement annoncée par sa connexion privilégiée avec *gātuvid-*, doit se lire en rapport avec *vy ũṛṇoti hṛdā matim* (« Il dévoile la pensée à travers [notre] cœur »). D'après Takezaki, le soma, tout comme la création poétique, entretient une relation particulière avec le cœur (*hṛd-*)¹⁹⁹. Le cœur est le filtre par lequel l'hymne à présenter aux dieux est extrait de la pensée, comme le filtre est l'instrument par lequel le soma devient propre à la consommation et lieu d'extase (TAKEZAKI, 2017 : 1054 [16] ; 2018 : 976). Fait poète et dit

¹⁹⁶ Sur la distinction entre les présents *kṛṇoti* et *karoti*, voir HOFFMANN Karl, « Ved. *karóti* », in *Aufsätze zur Indoiranistik*, Band 2, 1976, Wiesbaden : Dr. Ludwig Reichert Verlag, pp. 575-588.

¹⁹⁷ Cf. IV.1.1.

¹⁹⁸ Elle est affectée à soma en huit occurrences (9.44.6b, 9.46.5c, 9.65.13c, 9.92.3a, 9.101.10b, 9.104.5c, 9.106.6a, 9.107.7a), Indra en deux (8.66.14d, 1.51.33), Agni (8.103.1a), Mitra et Varuṇa (8.25.9a) en une chacun. Il est aussi question des poètes qui, aidés d'Indra, souhaitent être *gātuvid-* (8.19.16c).

¹⁹⁹ Cf. également SELLMER Sven, « The heart in the Rg-Veda » dans *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*, ed. Piotr Balcerowicz and Marek Mejer, Delhi : Motilal Banarsidass, 2004, pp.72–83.

gātuvid-, soit en état d’euphorie somique, Varuṇa connaît l’issue des *brāhmā* à l’instar d’Agni et Soma : il est confondu avec ces derniers comme les poètes travaillent à imiter les dieux, réaccomplir certains de leurs gestes. Dévoiler la pensée (*matīm*) qu’abrite le cœur des poètes se confond ainsi avec le processus de préparation du soma : Varuṇa la dévoile en tant que (*gātuvid*) soit comme à même de dégager l’issue des *brāhmā* qui sont l’expression de cette pensée. Dans la confusion entre ces activités, la réalisation de *brāhmā* constitue l’équivalent processuel de la consommation somique : Varuṇa les réalise en état d’extase²⁰⁰.

Par ailleurs, le vœu contenu en cette pensée (*matīm*) exprime la finalité même de la réalisation de ces *brāhmā*, leur lieu d’effectivité verbale : la réinstauration de l’ordre (*nāvyo jāyatām ṛtām*, 1.105.15d), exprimé en 1.105.16-17 alors que sont sécurisées des issues vers le ciel, en dehors des lieux à même d’évoquer les ténèbres – et, partant, les actes contraires à l’ordre – et les relations entre hommes et divinités restaurées :

asaū yāḥ pānthā ādityó divi pravācyam kṛtāḥ |

nā sá devā atikráme tām martāso ná paśyatha vittám me asyá rodasī || 1.105.16

Ce chemin-là, propre aux Ādityas, réalisé comme digne d’être loué dans le ciel.

Il ne doit pas être trépassé, ô divinités. Vous ne le percevez pas, ô Mortels – prenez connaissance de ce [*brāhman*] (qui est) mien, (vous deux), ciel et terre.

tritāḥ kúpé 'vahito devān havata ūtāye |

tác chuśrāva bṛhaspátīḥ kṛṇvānn aṃhūraṇād urú vittám me asyá rodasī || 1.105.17

Trita, établie dans un trou, appelle les dieux à l’aide ;

Bṛhaspati a entendu cela, faisant une large [issue] depuis l’étroitesse – prenez connaissance de ce [*brāhman*] (qui est) mien, (vous deux), ciel et terre.

La strophe 1.105.15 est ainsi une description narrative de la création poétique et encapsule ce qui fait l’efficace du *brāhman* alors que l’hymne narre le (r)établissement de ce qui permet la restauration du *ṛtā*. Varuṇa est d’abord sollicité en tant que *gātuvid* (*gātuvidaṃ tām īmahe*,

²⁰⁰ À cet égard, l’emploi de *vy ūṛṇoti* n’a rien d’anodin : *ví-VR-* est l’une des expressions verbales privilégiées du dévoilement des mystères réalisés sous extase somique tel que l’ouverture de la cave de Vala par Indra (1.62.5a, 1.63.5c, 6.17.6c, 5.31.3d, 10.67.4d), voire de l’action de dévoilement de Soma lui-même (1.91.22d, 9.45.33c, 9.91.4b, 9.94.22a, 9.97.38b, 9.110.6c).

15b) ce qui active la présence de soma. Le dévoilement de la pensée (*vy ūṛṇoti hṛdā matim*, c), soit de la glaise mentale du *brāhman*, à travers le cœur, traduit la consommation de jus somique et l'extase qui en découle. Les *brāhmā* de réalisation divine (*KṚ-*) sont donc réalisés par Varuṇa en tant qu'il se fait officiant-poète – qu'il est fait modèle du bon exercice poétique : il se fait ouvrier de la restauration et du maintien du *ṛtā* et trace par-là les ornières de la marche à suivre.

III.2.1 7.97.3d : Indra, dieu-poète : viser la suprématie divine sur le *brāhman*

tām u jyāyiṣṭhaṁ nāmasā havīrbhiḥ susēvam brāhmaṇas pātim gṛṇīṣe |

īndraṁ ślōko māhi daīvyah siṣaktu yō brāhmaṇo devākṛtasya rājā || 7.97.3

Lui le prééminent, fort favorable seigneur du *brāhman*, avec révérence, à l'aide d'oblations, je le chante.

Que le divin appel accompagne grandement Indra, (lui) qui est le roi du *brāhman* réalisé par les dieux !

Cette divine réalisation (*KṚ-*) d'un *brāhman*, qui renvoie en sa formulation même (*devākṛtasya*) à un événement extérieur à la temporalité dans lequel s'accomplit l'action de la strophe, est organique à un hymne (7.97) dédié à Indra et ses figures cléricales, Bṛhaspati et Brahmanaspati. Ces trois aspects du démiurge alternent leur présence (1-2, 4-8), sont imbriqués dans un même plan sans se fondre l'un dans l'autre (7.91.3) avant d'être nettement distingués (9-10).

Il est question du « *brāhman* réalisé par les dieux » en tant que lieu d'exercice d'une suprématie divine (*rājā*), celle d'Indra. Le composé tatpuruṣa *devākṛta-* « réalisé par les dieux » qui exprime la réalisation du *brāhman* se retrouve dans la *Ṛksaṃhitā* en uniquement quatre occurrences. Outre le *brāhman*, ce composé qualifie la matrice que suivent les rivières *vipās* et *śutudrī* (*ānu yōnim devākṛtaṁ cārantīḥ*, 3.33.4b) – soit leur lit (JAMISON et BRERETON, 2014 : 514) –, la matrice d'Agni (*yōnim devākṛtaṁ*, 7.4.5a) ou encore un péril, une privation de liberté (*āmho devākṛtaṁ*, 8.19.6c). Le composé *devākṛta-* est donc affecté à des objets temporaires, soumis à fluctuations : il est propre aux lits des rivières de fluctuer, se faire et défaire ; le feu est sans cesse réinstauré, réallumé et voit donc sa matrice sans cesse réinitialisée ; le voile jeté

suite à une faute indiquée par l'état d'*ámhas* est voué à être défait par une bonne observation du rite et est toujours envisagé dans l'idée de son terme²⁰¹.

Avant de procéder à l'invocation d'Indra en tant que « roi du *bráhman* réalisé par les dieux » (*bráhmaṇo devákṛtasya rājā*, 7.97.3d), le poète de l'hymne inscrit sa demande dans un contexte éminemment rituel :

yajñé divó nṛṣádane pṛthivyā náro yátra devayávo mādanti |

indrāya yátra sávanāni sunvé gáman mādāya prathamám váyaś ca || 7.97.1

Au sacrifice, siège des hommes du ciel et de ceux de la terre, là où les hommes en quête des divinités se réjouissent,

là où les pressurages sont pressés pour Indra – qu'il vienne en premier pour l'ivresse et la vitalité !

Il accomplit alors son invocation (7.97.3) juste avant de réaffirmer ce contexte : « Qu'il s'asseye en notre matrice, le si chéri Bṛhaspati, (lui) qui est détenteur de tous les (objets de) désir(s) [/désiré par tous] » (*sá ā no yónim sadatu prēṣtho bṛhaspátir viśvāvāro yó ásti | 7.97.4ab*). Pleinement saisi dans ce contexte, Indra apparaît alors tant comme motif du rite qu'officiant-*brahmán* archétypal : « Lui le prééminent, fort favorable seigneur du *bráhman*, avec révérence, à l'aide d'oblations, je le chante » (*tám u jyáyiṣṭham námasā havírbhiḥ suśévam bráhmaṇas pátim grṇīṣe | 7.97.3ab*). Cette position s'éclaire dès lors que l'on considère 7.97.8cd où Bṛhaspati, dans le rappel de son exploit phare, la libération des vaches-aurores et du soleil de la cave de Vala (7.97.6-7ab), est amené à faciliter l'accès au *bráhman* : « camarades, agissez adéquatement pour celui qui mérite d'être satisfait par des actes adéquats. Il fera de bons gués, faciles à traverser pour le *bráhman* » (*dakṣāyyāya dakṣatā sakhāyaḥ kárad bráhmaṇe sutārā sugādhā || 7.97.8cd*) – et il me semble que, dans ce rappel, ce qui est signifié est qu'il rend le *bráhman* accessible aux poètes et nullement qu'il aide leur *bráhman* à parvenir plus aisément aux divinités, Bṛhaspati étant un libérateur par excellence.

Indra, ou l'une des figures cléricales, apparaît donc dans l'hymne, alors qu'il fait œuvre de poète, comme « roi du *bráhman* réalisé par les dieux » (*bráhmaṇo devákṛtasya rājā*, 7.97.3d),

²⁰¹ Dans la littérature post-RV., cet état dit *ámhas*- est produit par les dieux en résultat de fautes commises par les hommes (BODEWITZ, 2019c : 322-335), voire par l'animal sacrificiel (RODHE, 1946 : 153) : l'état sanctionné par *ámhas* est toujours objet à défaire.

facilitateur de l'accès au *bráhman* (7.97.8cd) ou simplement « seigneur du *bráhman* » (*bráhmanas pátim*, 7.97.3b). Alors que ces figures jusque-là confondues ou imbriquées sont désunies, qu'Indra se voit ramené à sa figure guerrière et sa position de récipiendaire de l'oblation et du *bráhman*, le poète parle ainsi : « en voici un bien tourné, Brahmanaspati : un *bráhman* a été réalisé pour Indra, le porteur de foudre » (*iyám vām brahmanas pate suvṛktír bráhméndrāya vajrīṇe akāri* | 7.97.9ab). Comme le souligne l'emploi de *suvṛktí*-²⁰², la création poétique est ici tentative de reproduire le geste de création poético-divin dont est maître Indra en son aspect clérical, tentative d'imiter le poète-archétypale dont la maîtrise du *bráhman* est assurée – là où le poète en est réduit à une bonne tournure, *suvṛktí*-. Le *bráhman* dit *devákṛta*- est un *bráhman* de facture divine, mais réalisé par un dieu faisant démonstration du bon exercice poétique. C'est un *bráhman* réalisé par un dieu en position de poète-archétypal : ce n'est pas le *bráhman* qui est à imiter, ici objet éphémère comme le sanctionne l'emploi de *devákṛta*-, mais son geste de création. Comme Indra se fait officiant-poète, les auditeurs de l'hymne sont amenés à imiter ce dernier, à faire œuvre de poète dans le sillage de Brahmanaspati.

III.3 Des actes de création divine : conclusion

Les onze actes de création divines du *bráhman* révèlent ainsi ce dernier comme envisagé – dès lors que produit par les divinités – sur trois plans.

En 1.113.9c, 2.34.7ab et 6.16.36a, le *bráhman* est un objet de requête poétique accessible uniquement par une phénoménalisation progressive : il échappe à l'intelligence immédiate et demande l'intervention de phénomènes lumineux pour pouvoir être cognitivement saisi. En 1.113.19c, le poète somme l'aurore de briller sur le peuple pour le *bráhman* puis de l'engendrer. Cet acte de création repose sur une phénoménalisation et un engagement, pour les poètes en état d'extase somique (1.113.9ab), dans un processus cognitif de trois étapes. En 1.113.19ab, située dans le ciel, l'aurore est la mère des Aṅgirasas, mythiques poètes d'excellence, comme des Ādityas (*mātá devānām*). Elle est le visage de l'innocence (*áditer ánīkam*) soit également de l'espace de déploiement du *vratá*. Elle est aussi le signal de l'activité rituelle (*yajñásya ketúr*) en cours et de l'extase somique par laquelle cette activité est participée. Comprise dans ses différentes qualifications, elle est lieu d'abstractions. Alors qu'elle annonce par voie d'indice le *bráhman*, s'en fait *apparition* via le succédané de ce dernier (*brhatī*), elle est sommée de briller

²⁰² Cf. V.1.3.

d'une brillance durative qui l'indique comme révélatrice d'issues (*vi bhāhi*), dont celle privilégiée du *brāhman*, *gātú-*. Localisée dans l'*antárikṣa*, lieu de son apparition, lieu de saisie des objets et mystères en transition, lieu accessible au prix de l'euphorie somique annoncée en 1.113.9ab, elle se phénoménalise elle-même tant optiquement que phoniquement (*praśastikṛd*) et, par l'amphibologie dans laquelle est comprise (*vi-VR-/ ápa-VR-/ vi-VAS-*), accomplissant par là son « aurorité », elle se fait pleinement outil de phénoménalisation (*vy ùchā*) et de dévoilement de ce qui pointe au-delà des issues, par-delà l'obscurité. Brillant sur le peuple, elle déploie un espace où peut comparaître le *brāhman* – le peuple lui-même. Elle rend possible l'accès à la formulation ésotérique que les poètes doivent néanmoins travailler à capter à l'aide de leur capacité cognitive intensifiée par l'extase somique. Une fois agissant sur terre, au sein du peuple, elle est objet de visées rituelles, de tous les désirs (*viśvavāre*) : elle est alors sommée d'engendrer ce qui n'a encore fait que s'annoncer – le *brāhman* – et de lui conférer un statut ontologique similaire à celui du peuple (*no jāne janaya*), soit comme pleinement accessible à ces derniers, pleinement cognoscible comme le consacre le trouble que *JAN-* peut entretenir avec *JÑĀ-*.

En 2.34.7, les Maruts, alors qu'ils se voient outrancièrement soulignés dans leur capacité à se manifester lumineusement ainsi qu'à manifester ce que la pénombre dissimule, se voient demandés de donner un « *brāhman* qui atteint [son but], que l'on comprend [/qui brille] jour après jour », soit un *brāhman* qui se phénoménalise de manière progressive et dont les poètes peuvent prendre connaissance de manière processuelle comme le consacre l'emploi de l'ambivalente racine *CIT-* (*citáyad*) et de l'itératif *divé-dive*. Par l'emploi d'un injonctif aoriste pour exprimer son don (*dāta*), ce *brāhman* se présente comme modèle à imiter dont les poètes vont s'inspirer alors que, narrant ce même don, ils présentent leurs propres *brāhmāṇi*, objets alors pluriels, possédés (*no*), et lieux d'affairement (*brahmanyántaḥ*) – soit tentatives d'imiter la production offerte par la troupe de dieux. C'est là ce qu'expriment également les occurrences de *devāttam brāhma* comme de *brāhma...devāhita* : le *brāhman* divin est objet de visée (*prāti...jagrbhyāt*).

En 6.16.36a, Agni, qui est convoqué dans toute sa capacité de phénoménalisation, tant comme annihilateur de l'obscurité que révélateur d'issues, est sommé d'apporter un *brāhman* « pourvoyeur de descendance » (*brāhma prajāvad*) et « qui brillera dans le ciel » (*yād dīdayad divi*) après que le poète a souligné son double caractère, immanent tant qu'engendré (*pitúṣ pitā*), et situé ce dernier dans trois lieux matriciels où se dissimulent tous les possibles et le chaos – lieu de genèse du monde – : « l'utérus de sa mère » (*gárbhe mātúh*), « l'impérissable-syllabe »

(*akṣāre*) et « la matrice du *ṛtá* » (*ṛtásya yónim*). En tant qu’il a brillé (*vididyutānó*), et par là manifesté ce qui se dissimulait dans l’espace par lequel adviennent les choses, l’*akṣāre*, au moment d’apporter le *bráhman*, Agni est convoqué en tant que feu omniscient et connaisseur de l’issue, de la connexion-causale même du *bráhman* (*bándhu-*) – soit en tant que *játavedas*. La divinité ignée apparaît alors comme à même de phénoménaliser en l’espace rituel ce qui était inaccessible à autrui – incognoscible – en l’*akṣāra*. Le *bráhman* est ainsi l’objet d’une phénoménalisation par le feu rituel mais aussi le ciel diurne (*diví*) dans lequel il est porté tout comme, par sa propre brillance (*yád dīdayad diví*), il achève de se faire phénomène, et se rend, pareil à un astre, visible et cognoscible pour tous. L’apport du *bráhman* correspond à un *defining event* et traduit un engagement dans un processus cognitif : depuis un élément confinant, le *bráhman* est révélé par un phénomène lumineux.

En 10.65.11 et 10.61.7, le *bráhman* est le produit d’un acte cosmogonique et de la collocation de phénomènes lumineux : il est engendré pour établir ou rétablir l’observance rituelle (*vratá-*) par des groupes divins, êtres foncièrement lumineux, il comparait dans le ciel diurne (*div*) ou encore sous la lumière de la semence céleste (*rétas-*), du feu rituel (Agni–*vāstoṣ pátim*), dans le contact entre le ciel et l’aurore. Il est engendré et phénoménalisé en tant qu’objet qui participe du *ṛtá*. Il n’est pas un objet de requête mais un fait acté, un produit à la réalité assurée qu’il s’agit de reproduire.

La strophe 10.65.11 narre la production cosmogonique des éléments rituels nécessaires à la vie et à l’observance rituelle, ainsi que le déploiement de cette même observance, celles des Āryas, et l’érection du soleil – chaque action participant l’une de l’autre. Le *bráhman* s’y voit phénoménalisé par trois phénomènes lumineux : les dieux dits *sudánava*, le soleil (*sūrya-*), le ciel diurne (*div*). Les *sudánava*, dont le nom traduit un triple dégoulinement – oblatoire, libérale, somique – sont les dieux énumérés en 10.65.9-10. Ils déploient les trois actions accomplies par les dieux sur un triple plan, en particulier par le biais de l’érection solaire que la présence des Ādityas, d’Indra, et Soma traduit comme acmé du processus de préparation et consommation somique – extase et capacité supra-cognitive –, établissement d’une domination royale comme divine et instauration des *vratáni* humains et divins. Ces divinités dégoulinantes sont des ouvriers privilégiés de la luminosité et la déploient tant au moyen de leur corps que par leurs atours et actions – toutes ces dernières sont participées de leur brillance. Mais la phénoménalisation est surtout le fait des deux autres phénomènes lumineux qui permettent pleinement la comparution du *bráhman* : le soleil et le ciel diurne. Une fois érigé, l’astre omniscient est à même de manifester toute chose : il est l’astre par excellence de

phénoménalisation et de déploiement de la capacité de cognition et, signifiant l’acmé du processus de préparation et consommation somique, il traduit aussi l’état de supra-cognition dans lequel se trouvent temporairement les poètes. Le ciel (*dív*) est espace de comparution : c’est une clairière où le *bráhman* peut entrer au contact des autres phénomènes lumineux et s’offrir sans ambages à la perception.

La strophe 10.61.7 est une narration cosmogonique de réparation d’un manquement au *vratá*. Le ciel diurne, Dyaus, y viole sa fille, Uṣas. Comme tout acte *ápavrata-*, cela cause l’enténébrement du monde, mais de ce méfait naît l’outil de sa réparation même : non seulement les dieux engendrent le *bráhman* mais ils se servent aussi de la semence (*rétas-*) échappée pour façonner le feu rituel, Agni en tant que *vástoṣ pátiṃ* et investi de la figure de Rudra, punisseur récurrent de l’acte et divinité identifiée par ce même syntagme nominal dans la littérature post-rgvédique. C’est dans la collocation de phénomènes lumineux qu’est engendré et phénoménalisé le *bráhman* : le choc incestueux entre le ciel diurne et l’aurore provoque la mise en branle de son engendrement, sa nécessité, et celui-ci apparaît alors par phénoménalisation due aux divinités elles-mêmes, ainsi qu’à la semence (*rétas-*) éminemment lumineuse, lieu de réinstauration de l’ordre, et au feu rituel, Agni dit *vástoṣ pátiṃ*, divinité omnisciente et révélatrice de l’issue du *bráhman*. Cela s’inscrit dans le schéma propre à tout *defining event* : depuis les ténèbres jetées sur le monde suite à l’acte *ápavrata-*, les divinités engendreuseuses, le sperme (*rétas-*) et le feu rituel, Agni-*vástospáti*, révèlent le *bráhman* et permettent aux poètes de s’engager dans un processus cognitif. En outre, le *bráhman* divin apparaît dans l’hymne-même comme modèle à imiter : Tūrvayāṇa, poète qui produit un *bráhman* rudraïque, agit en parallèle de l’acte divin et le reproduit. Il est souligné dans sa virilité comme sa capacité guerrière tel Dyaus violant sa fille, cependant sa semence à lui n’est pas fruit de la violence mais directement outil de réparation : il s’agit tant de la parole par lequel se déploie le *bráhman* rudraïque que le soma grâce auquel il peut le produire et connaître le *bráhman* divin phénoménalisé.

Les deux actes de réalisation (*KṚ-*) font pleinement exception : le *bráhman* n’y est guère phénoménalisé et les dieux y sont des officiants-poètes archétypaux. Ceux-ci tracent les ornières de la marche à suivre pour maintenir ou restaurer le *ṛtá* par le bon exercice poétique – par la bonne réalisation du *bráhman*. En 1.105.15, Varuṇa fait œuvre de poète et, en réponse aux inquiétudes formulées sur un potentiel effondrement du *ṛtá*, il réalise des *bráhmā* par lesquels celui-ci peut advenir et ce avec la présence dissimulée, sous-jacente, du soma et de son extase, encapsulée en *gātuvíd-*. En 7.97.3d, le *bráhman* dit *devákṛta-* apparaît comme lieu

d'exercice d'une suprématie poético-divine et objet divin à imiter. Le *bráhman* « réalisé par les dieux » est le parangon des *bráhma* et est de facture poético-divine : il s'agit de l'objet maîtrisé par Indra en sa double figure cléricale, Bṛhaspati-Brahmaṇaspati. Bṛhaspati en facilitant l'accès, les poètes peuvent chercher à l'imiter. Ils en sont toutefois réduits à une tentative comme le signale la qualification de leur propre *bráhman* comme *suṽṛktí-*. Le *bráhman* dit *devákr̥ta-* est modèle à reproduire, à l'instar de celui dit *devátta-* ou *deváhita-*.

Dès lors qu'il est produit par les dieux, le *bráhman* est donc un objet phénoménalisé par divers phénomènes lumineux. Les poètes ne sont toutefois pas assurés de s'en saisir cognitivement, mais sont condamnés à en faire le souhait (*á janaya*, 1.113.19d, *dāta*, 2.34.7a, *á bhara*, 6.16.36a) et sa phénoménalisation, l'engagement dans le processus cognitif qui mène à sa pleine saisie, est processuelle (*ví bhāhi/ vy àcha/ á janaya*, 1.113.19 ; *vājinaṃ rátha āpānám bráhma citáyad divé-dive*, 2.34.7ab ; *gárbhe mātúḥ/ akṣáre/ ṛtásya yónim/ yád dīdayad diví*, 6.16.35-36). C'est un objet qui se refuse à l'intelligence immédiate – et lorsqu'il est objet de requêtes, toujours est-ce à des divinités spécifiques et nominalement identifiées (l'aurore, les Maruts, Agni). D'un point de vue à la fois cosmologique et rituel, plans d'exercices parallèles, le *bráhman* divin est un objet qui permet de venir à bout des ténèbres et participe d'instaurer ou réinstaurer le *vratá*, et qui se révèle dans la collocation de divers phénomènes lumineux – le soleil (*sūrya-*), le feu (Agni) et l'espace de comparution par excellence, le ciel diurne (*dív*). C'est également un objet instauré en modèle que le poète travaille à reproduire : comme les poètes ayant progressivement saisi le *bráhman* donné par les Maruts s'affairent à celui-ci, Tūrvayāṇa produit un *bráhman* dans la lignée de celui engendré par les dieux, réaccomplissant par-là l'acte d'instauration et maintien du *vratá* et du *ṛtá* auquel il participe. Imiter le geste divin, c'est là ce qu'appellent à faire les deux strophes d'exception, celles de réalisation (*KṚ-*) d'un *bráhman* divin. Les dieux – Varuṇa et Bṛhaspati – s'y font poètes, sont érigés comme tels et font montre du bon exercice poétique, de la bonne réalisation du *bráhman* en tant qu'outil rituel qui participe du *ṛtá*. Le *bráhman* de facture divine, lorsqu'il n'est pas ressaisi comme objet poético-archétypal (1.105.15a, 7.97.3d), est un objet qui nécessite une phénoménalisation, un objet refusé à l'intelligence immédiate et qui nécessite de s'engager dans un processus cognitif dont la récurrente expression s'effectue au moyen des *defining events*. Ni décliné ni particularisé, il apparaît comme sans évidentes coordonnées : il faut travailler à le saisir à l'aide de l'état de supra-connaissance que permet l'extase somique comme le corroborent l'engagement dans les processus de création et extase somique signalé par l'érection solaire (1.113.9, 10.65.11) ou par évocation directe de sa production (10.61.2-3). Que la saisie

cognitive du *bráhma*n divin nécessite un état d'extase somique n'est toutefois pas pleinement acquis : les autres créations divines du *bráhma*n manquent d'informer sur la présence du soma.

Le *bráhma*n divin est donc un modèle à imiter, mais dont la connaissance repose sur une phénoménalisation lumineuse, que ce soit par des dieux ou quelques divinités-phénomènes, dans la céleste clairière lumineuse (*dív*), ou par son dégagement depuis des ténèbres et obscures lieux matriciels, depuis l'inconnu. Enfin, il faut noter que les actes d'engendrement (*JAN*-) contrastent nettement avec les autres. Pareil acte de création convoque conceptuellement, par voie de schème, un acte de gestation, voire un rapport sexuel. Pourtant, à l'exception de *l'apparition* par voie de succédané (*bṛhatī*, 1.113.19b) qui indique, annonce l'existence du *bráhma*n avant sa pleine phénoménalisation, aucun des actes d'engendrement n'envisage la formule ésotérique comme déjà-là, située en un ailleurs avant d'être portée à l'existence, à contrario de l'apport par Agni qui la situe à minima en l'*akṣára*, ou du don par les Maruts qui implique, en l'acte lui-même, que le *bráhma*n soit déjà réalisé. L'engendrement divin prend les traits d'une création *ex nihilo* sans pouvoir être pleinement assuré comme tel.

IV. *Bráhma*n de facture poétique : ici et maintenant

Contrairement aux dieux, les poètes multiplient les actes de création, et cela, tant d'un unique *bráhma*n que d'une pluralité. Leur diversité d'actes créatifs recouvre complètement celle des divinités mais, plus encore, ils accomplissent envers le *bráhma*n des actes qui ne se retrouvent pas chez celles-ci. Par ailleurs, alors que les actes de création divine sont systématiquement – à l'exception des actes de réalisation (*KṚ-*) – des actes de phénoménalisation, d'engagement pour les poètes dans un processus cognitif par l'intermédiaire de phénomènes lumineux, la création poétique ne repose jamais sur la convocation de ces derniers.

La *R̥ksamhitā* atteste quarante-trois actes de création poétique de *bráhma*n, tant singulier que pluriel, et parmi ces types de création prime grandement la racine *KṚ-*. Les poètes créent, réalisent le *bráhma*n en dix-neuf occurrences (*KṚ-* : 1.47.2c, 1.88.4c, 1.117.25c, 1.165.11b, 2.39.8b, 4.6.11a, 4.16.20b, 4.16.21c, 4.17.21c et 19-20-21-22-23-24.11c, 7.35.14b, 7.37.4d, 7.97.9b, 7.103.8b)²⁰³, l'érigent en quatre (*ut-YAM-* : 1.80.9d, 8.69.9d, 10.22.7b, 10.50.6d ; *ā-ĪR-* : 3.29.15c), le façonnent en deux (*TAKṢ-* : 1.62.13b, 10.80.7a). Quant aux créations plurielles, moins nombreuses, elles connaissent les mêmes verbes de création (*KṚ-* : 1.61.16b, 3.41.3a, 5.29.15a, 7.22.7b, 8.32.17c, 8.62.4b, 8.90.3a), de cisèlement (*TAKṢ-* : 5.29.15, 5.73.10ac), mais également des verbes de fixation (*DHṚ-* : 3.51.6a), présentation ou don (*prá-BHṚ-* : 7.72.4b, 8.66.11b ; *RĀS-* : 3.53.13b ; *HṚ-* : 1.61.1d) et d'instauration (*DHĀ-* : 6.38.3c). Alors que priment les actes d'engendrement chez les divinités, les poètes ne procèdent à pareil acte qu'en deux occurrences (*JAN-* : 7.22.9ab, 7.31.11ab) et uniquement en état d'extase somique – à la condition de cette dernière, en tant que *vípra*.

Dans ce chapitre, une analyse exhaustive de l'ensemble des occurrences présentant peu d'intérêt en elle-même, je vais préciser ces différents verbes de création ainsi que leur présupposé conceptuel, et montrerai que tous s'accomplissent avec l'idée d'un modèle à poursuivre – autrement dit, qu'ils sont création *ex materia*. Ensuite, je m'intéresserai aux deux occurrences d'engendrement poétique du *bráhma*n et montrerai que cet acte de création ne

²⁰³ Deux occurrences (1.165.11b, 1.62.13b) concernent des poètes mythiques et divinisés ou des dieux se faisant pleinement poètes – respectivement les Maruts et les *R̥bhus*. Autrement dit, ils opèrent en ces occurrences comme actants rituels. En 1.165.11b, les Maruts se font poètes et officiants pour Indra et sont sollicités et évoqués en tant que modèles mythico-poétiques par les poètes (JAMISON et BRERETON, 2014 : 360). Quant aux *R̥bhus*, ils sont – toujours – actants rituels, ouvriers-modèles du bon exercice sacrificiel.

s’accomplit qu’à la condition de l’extase somique, sanctionnée par le terme *vīpra-*, lieu de clarté et cognition extraordinaire et qu’il se rapproche d’une création *ex nihilo*, est un geste se confondant avec celui d’ordre divin – un geste de phénoménalisation.

IV.1 La création poétique d’un *bráhman* comme se faisant *ex materia*

IV.1.1 KR- : lieu de généralité, trouble jeté sur le schème de création

Le *bráhman* est l’objet d’une réalisation (KR-) en dix-neuf occurrences au singulier et sept au pluriel. Toutes ces réalisations sont d’un contexte appauvri dès lors qu’elles sont considérées par rapport aux deux actes de réalisations divines (1.105.15a, 7.97.3d). L’essentiel de ces occurrences mentionne la création du *bráhman* alors même que les poètes les présentent²⁰⁴ ou qu’ils se contentent de faire état de cette création. Ainsi lorsque le *bráhman* est réalisé comme objet singulier, les poètes disent : « les Kaṇvas créent pour vous un *bráhman* lors de la cérémonie – écoutez attentivement leur appel ! » (*kāṇvāso vām bráhma kṛṇvanty adhvaré téṣāṃ sū śṛṇutaṃ hávam* || 1.47.2cd), « réalisant un *bráhman*, les Gotamas ont érigé (vers le haut) le réceptacle de la source afin d’[y] boire » (*bráhma kṛṇvānto gótamāso arkaír ūrdhvāṃ nunudra utsadhīm pibadhyai* || 1.88.4cd), « réalisant pour vous (deux) un *bráhman*, ô mâles [/taureaux] » (*bráhma kṛṇvānto vṛṣaṇā yuvábhyāṃ*, 1.117.25c), « la louange m’a délectée, ô Maruts, le *bráhman* digne d’être entendu que vous avez créé pour moi, ô homme » (*ámandan mā maruta stómo átra yán me naraḥ śrútyam bráhma cakrá* | 1.165.11ab), « un *bráhman* a été fait pour toi, ô embrasé. L’[officiant] récitera la parole solennelle au profit de celui qui sacrifie [= le sacrificant ?] : Tu (procèdes) donc à la distribution » (*ákāri bráhma samidhāna túbhyaṃ sámśāty ukthāṃ yájate vy ù dhāḥ* | 4.6.11ab), « un nouveau *bráhman* a été fait pour toi, ô (toi) aux chevaux alezans » (*ákāri te harivo bráhma nāvyaṃ*, 4.16.21c Indra = 4.17.21c, 19-20-21-22-23-24.11c), « les Ādityas, Rudras, et Vasus se délectent de ce *bráhman* tout juste créé » (*ādityā rudrā vásavo juṣantedām bráhma kriyāmāṇaṃ nāvīyaḥ* | 7.35.14ab), « puissions-nous, Vasiṣṭhas, réalisant un *bráhman*, être désormais tes pieux serviteurs, (à toi) aux chevaux alezans » (*vayāṃ nú te dāśvāṃsaḥ syāma bráhma kṛṇvānto harivo vasiṣṭhāḥ* || 7.37.4d), « en voici un bien tourné, Brahmanaspati : un *bráhman* a été réalisé pour Indra, le porteur de foudre » (*iyāṃ vām brahmaṇas pate suvṛktir bráhméndrāya vajriṇe akāri* | 7.97.9ab), « les

²⁰⁴ Que ce soit en les inscrivant dans le contexte rituel, en faisant état du contre-don qu’ils en attendent ou en les décrivant comme objet de délectation pour les dieux.

réalisateurs de *bráhman*, munis de soma, firent la parole, réalisant le *bráhman* annuel » (*brāhmaṇāsaḥ somíno vācam akrata bráhma kṛṇvántaḥ parivatsarīṇam* | 7.103.8ab), ou encore :

etāni vām aśvinā vārdhanāni bráhma stómaṃ gṛtsamadāso akran |

tāni narā jujuṣānópa yātam bṛhád vadema vidáthe suvīrāḥ || 2.39.8

Les Gṛtsamadas ont fait ceux-ci, fortifiants, pour vous, ô Aśvins : le *bráhman* et la louange.

Vous en étant délectés, approchez, ô homme supérieur ! Puissions-nous parler extensivement aux grands héros lors de la distribution rituelle.

evéd índrāya vṛṣabhāya vṛṣṇe bráhmākarma bhṛgavo ná rátham |

nū cid yáthā naḥ sakhyá viyósad ásan na ugrò 'vitá tanūpāḥ || 4.16.20

Comme cela, précisément, nous avons réalisé un *bráhman*, pour Indra, taurin taureau, tel les Bhṛgus un char,

de sorte que jamais il ne nous prive de son assistance, qu'il soit un puissant protecteur et le gardien de nos corps.

Lorsqu'il s'agit d'une création plurielle de *bráhma*, les enjeux sont similaires mais la production n'a qu'un seul motif et destinataire, Indra : « ces *bráhma* sont réalisés, ô (toi) dont le véhicule est le *bráhman* – Assieds-toi sur la litière rituelle » (*imá bráhma brahmavāhaḥ kriyánta á barhiḥ sīda* | 3.41.3ab), « Indra, délecte-toi des *bráhma* qui sont réalisés, les nouveaux que nous avons faits pour toi, ô très puissant » (*índra bráhma kriyámāṇā juṣasva yá te śaviṣṭha návyā ákarma* | 5.29.15ab), « ainsi, les Gotamas ont réalisés des *bráhmāṇi* bien tournés, propres à ton attelage d'alezans, pour toi, ô Indra » (*evá te hāriyojanā suvṛktíndra bráhmāṇi gótamāso akran* | 1.61.16ab), « pour toi je fais des *bráhmāṇi* fortifiants » (*túbhyam bráhmāṇi vārdhanā kṛṇomi*, 7.22.7b), « viens-ici ! nous ferons des *bráhmāṇi* fortifiants pour toi, Indra » (*á yāhi kṛṇāvāma ta índra bráhmāṇi vārdhanā* | 8.62.4ab), « les *bráhmā* indépassables sont réalisés pour toi, ô Indra, fondu de chant » (*bráhmā ta índra girvaṇaḥ kriyánte ánatidbhutā* | 8.90.3ab), « réalise des *bráhmā* pour l'admirable ! » (*bráhmā kṛṇota pánya ít*, 8.32.17c).

Si ces vingt-six occurrences comportent peu d'indices sur le rapport qu'entretiennent les poètes avec les *bráhma* qu'ils créent, l'emploi du verbe *KṚ*- pour exprimer cette création est, en dépit de sa généricité, informatif de la manière dont ils perçoivent cet acte et l'objet créé. En

effet, *KṚ-* « tun, machen, bewirken, handeln » (EWA I :307) connaît des usages trop variés que pour se voir affecté des sens réellement spécifiques (HOFFMANN, 1976b). Cependant, d’après Ittzés (2016 : 104-109), la grande polysémie de *KṚ-*, lieu de sa généralité, peut se voir précisée. Parmi les six acceptions, les six catégories sémantiques qu’il dégage pour *KṚ-*, deux d’entre elles peuvent être affectées à la création poétique. La première catégorie est celle de la fabrication ou création : *KṚ-* est employé pour signifier la fabrication d’objets matériels (oblation, créatures, etc.) ou d’entités davantage abstraites ou intellectuelles (chant, lumière, issue, etc.). La seconde, dite des « verbes de transformation », dénote les occurrences où *KṚ-* a pour objet un double accusatif. Le premier élément à l’accusatif se voit transformé en le second : « de toi, Agni, les Ādityas ont fait leur bouche ; de toi les pures [/brillants] ont fait leur langue – ô, poète » (*tvám agna ādityāsa āsyāṃ tvám jihvām śúcayaś cakrire kave* | 2.1.13ab). De prime abord, la création exprimée par *KṚ-* se présente donc comme se faisant soit *ex-nihilo* – c’est-à-dire sans modèle, davantage par manque d’indices d’un matériau et modèle que par quelque précision traduisant un processus créatif de ce type –, soit à partir d’un matériau (4.16.20, 7.97.9ab, etc.). Le caractère éminemment *ex materia* de la racine i.-e. proposée pour *KṚ-* semble ainsi avoir été abandonné : **k^her-* « couper, sculpter » – ou **(s)k^her-*, avec le s mobile attesté en i.-i. (*askṛta*, *skṛṇve*, etc.), (LIV : 391-392 ; SCHUTZEICHEL, 2014 : 95 ; KÜMMEL, 2024 : 55). En effet, partir de LIV (2001 : 391, n. 1), Korn (2019 : 52) et Balles (2006 : 73), Ittzés (2016 : 105) observe que le sens davantage générique de « faire » est un développement postérieur à l’i.-e.

Néanmoins, comme l’ont relevé Renou (EVP I : 16) et Elizarenkova (1995 : 24), il est régulier que la création poétique dans le RV. se confonde avec l’acte artisan : le poème est œuvre (*āpas-*), le poète charron (*apás-*). À cet égard, il est vraisemblable que le sens épousé par *KṚ-* lors de la création de *bráhma* soit également d’ordre manufacturier, artisanal – c’est-à-dire que le sens de *KṚ-* ait été contaminé par l’usage récurrent du schème²⁰⁵ de la fabrication artisanale pour la création poétique. Cependant, *KṚ-* est une racine tellement usitée et dans des intentions si variées qu’elle est davantage pierre d’achoppement que lieu d’élucidation du

²⁰⁵ J’emploie « schème » au sens kantien du terme : le schème est un procédé ou la représentation d’un procédé qui va permettre de procurer à un concept l’image qui lui correspond. Autrement dit, le schème est un processus, une représentation du processus de fabrication, de génération de concepts, mais aussi – dès lors que nous le considérons au-delà de Kant, dans la philosophie empirique et spéculative –, de narration, de matrices narratives, qui permet, par voie d’images, de subsumer des sensibles sous ces mêmes concepts. J’entends donc ici, par schème, la représentation du processus de fabrication du *bráhman*. Cf. KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. RENAULT Alain, Paris : GF-Flammarion, 2006, B181 en particulier.

rapport qu’entretiennent les poètes avec leur propre production. Le trouble de son sens et du schème dans lequel elle s’inscrit ne permet pas de s’assurer que la création (*KṚ-*) soit perçue comme se faisant *ex nihilo* ou *ex materia* et donc de déterminer si elle repose sur davantage que la puissance créatrice du poète. De sa production signifiée par pareil schème, trois faits traduisent toutefois davantage la création comme se faisant *ex materia* : le *bráhman* créé est dit « nouveau » (*návyam*, 4.16.21c Indra = 4.17.21c, 19-20-21-22-23-24.11c ; *návyā* 5.29.15b), « tout juste crée » (*kriyámāṇam návīyaḥ*, 7.35.14b) et « bien tourné » (*suṽṛktī-* : 7.97.9ab, 1.61.16ab) – autrement dit, il est en ces occurrences réactualisation ou reproduction d’un modèle antérieur ; il est aussi voué à l’éphémérité (*parivatsarīṇam*, 7.103.8b) et « indépassable » (*ánatidbhutā*, 8.90.3b) – soit envisagé et signifié par rapport à d’autres *bráhmā* ; et, en une occurrence, il épouse pleinement le schème de la fabrication artisanale (*bráhmākarma bhṛḡgavo ná rátham*, 4.16.20b).

IV.1.2 TAKS- : fabrication artisanale, façonner le *bráhman* comme un char

En quatre occurrences, le *bráhman* est l’objet d’un façonnement (*TAKṢ-*). Et, il y est systématiquement conceptualisé comme un char à façonner – ou comme vêtements. Cette conceptualisation peut être convoquée nominalement ou par voie de métaphores et d’expressions détournées. Ainsi, lorsque le façonnement est le fait des Ṛbhuv, ces mythiques artisans, producteurs des éléments rituels travestis comme produits artisanaux, les poètes parlent comme suit : « les Ṛbhuv ont façonné un *bráhman* pour Agni – nous avons dit, à Agni, un excellent [*bráhman*] bien tourné » (*agnáye bráhma ṛbhávas tataḥsur agním mahām avocāmā suṽṛktīm* | 10.80.7ab). Dans les trois autres occurrences, la confusion entre création poétique et fabrication artisanale est encore plus évidente :

sanāyaté gótama indra návyam átaḥsad bráhma hariyójanāya |

sunīthāya naḥ śavasāna nodhāḥ prātár makṣúḥ dhiyávasur jagamyāt || 1.62.13

Pour l’antique attelage des chevaux alezan, Gotama a façonné un nouveau *bráhman*, Indra.

Nodhas (l’a façonné) pour l’heureux guidage, (effet de l’antique attelage), ô puissant. À l’aube il devrait immédiatement venir, (fort) d’une pensée porteuse de richesses.

indra bráhma kriyámāṇā juṣasva yā te śaviṣṭha návyā ákarma |

vástreva bhadrā súkṛtā vasūyúḥ rátham ná dhīraḥ svápā atakṣam || 5.29.15

Indra délecte-toi des *bráhma* qui sont réalisés, les nouveaux que nous avons faits pour toi, ô très puissant.

Pareils à des vêtements gracieux et bien faits, pareil à un char, je [les] ai façonnés – [Moi], ingénieux artisan en quête de richesses.

imā bráhmāṇi vārdhanāśvībhyāṃ santu sám̐tamā |

yá tákṣāma ráthāṃ ivāvocāma bṛhán námaḥ || 5.73.10

Que ces *bráhmāṇi* fortifiants soient des plus bénéfiques aux Aśvins –

Ceux-là que nous ciselons comme des chariots. Nous avons parlé hautement (*bṛhán*) avec révérence.

Dès lors que sa création est signifiée par *TAKṢ-* « zimmern, behauen, hämmern, härten; schaffen, verfertigen (vom Wagen, von Geschöpfen, Liedern, Gebeten), bewirken, machen, zubereiten » (EWA I : 612), le *bráhma* apparaît comme le fruit d'une production artisanale. Cette racine présente la création comme œuvre d'artisan et se faisant à partir d'un matériau, autrement dit, comme supposant un processus créatif et conceptuel avant même l'acte matériel. Renou d'observer :

Parmi tant de racines verbales marquant l'acte créateur en matière littéraire [...] figure notamment *takṣ-* qui évoque surtout le travail du charron, ainsi 3.38, 1. *Takṣ-* s'associe volontiers à *stóma*, la « louange » compacte, mise en forme, d'où le composé *stómataṣṭa*, dit de la parole « façonnée en *stóma* » ou, secondairement, de ses bénéficiaires « façonnés par le *stóma* » ; on dit « quand la parole façonne (le soma) de l'âme du Voyant » 9.97, *tákṣad yádī mánaso vénato vák*. Ailleurs, par un trope hardi, ce sont les *mánaso javá* « les vélocités (c'est-à-dire les improvisations) de la pensée » [...] qui sont *taṣṭá* 10.71, 8. (EVP I : 16)

TAKṢ-, c'est « ciseler, façonner » c'est « couper (du bois) », « tailler (avec une hâche) » c'est d'un matériau brut faire un objet raffiné, du bois tirer le chariot²⁰⁶ (ELIZARENKOVA, 1955 : 24 : HOUBEN, 2021 : 375 n.20) ou, comme le dit ci-dessus Renou, de la parole la louange (*stóma*) – bref, c'est affiner une matière déjà-là. D'après Campanile (1977 : 36), la comparaison avec

²⁰⁶ Le façonnage poétique comme semblable à la création d'un chariot trouve d'ailleurs sa pleine expression en l'emploi récurrent de la comparaison *rátham ná* (« façonner » comme (on façonne) un chariot) avec *TAKṢ-* (TAKEZAKI, 2017 : 1055 [17]).

la charpenterie pour la création poétique, cristallisée en *TAKṢ-*, s'est imposée aux poètes par ressemblance : les deux pratiques se font à partir d'un matériel, d'un savoir hérité dont ils ne peuvent départir que de manière fort limitée. S'il est certain que le schème de la fabrication artisanale, véhiculé par *TAKṢ-*, implique de façonner un objet à partir d'un matériau, les paramètres exacts de l'entente qu'ont les poètes de ce schème restent inconnus. Comme l'a montré Simondon²⁰⁷ – en particulier pour les catégories aristotéliennes, éléments essentiels de la philosophie antique –, le schème de la fabrication artisanale a été mal perçu par les acteurs de cette dernière : il repose sur une opposition entre forme et matière. Il est d'un simple hylémorphisme alors que la fabrication de type artisanale, notamment la charpenterie suppose et repose sur un ensemble de paramètres, suppose une méthode, des manières spécifiques de travailler la matière, la préparation du bois, l'usage d'outils spécifiques, etc. Nul doute que les poètes védiques connaissent le même travers : de l'entente qu'ils ont de ce schème nous ne savons rien, si ce n'est qu'il repose sur l'imposition d'une forme à une matière déjà-là, déjà existante. Nonobstant, à l'instar des créations signifiées via *KṚ-*, ces quatre occurrences contiennent une insistance sur la récence du *bráhman* façonné (*návyam*, 1.62.13a, *návyā*, 5.29.15b, voire, par présentification, *imā bráhmāṇi*, 5.73.10a) ou sur son façonnement à partir d'un modèle antérieur (*suvṛktīm*, 10.80.7b). Le *bráhman* façonné apparaît donc comme réactualisation ou reproduction d'un modèle.

IV.1.3 *ut-YAM-*, *ā-ĪR-* : tendre haut le *bráhman*

En cinq occurrences, le *bráhman* est l'objet d'une érection par les poètes, signifiée par *ut-YAM-*, soit *YAM-* « halten, festhalten, zügeln, lenken, ausstrecken, darreichen » (EWA II : 399) préverbé par *úd-* qui traduit un mouvement vers le haut (DELBRÜCK, 1888 : 453), et *ā-ĪR-*, soit *ĪR-* « in Bewegung setzen, senden, bringen, sich bewegen, erregen, anregen » (EWA I : 105) préverbé par *ā-* qui traduit une idée de rapprochement (DELBRÜCK, 1888 : 451-452). Les poètes disent ainsi qu'ils érigent le *bráhman* : « un *bráhman* a été érigé – ils chantent suivant sa [= Indra] souveraine domination » (*bráhmódyatam árcann ánu svarájyam*, 1.80.9d), « ils ont érigé un *bráhman* d'une brillance (céleste) » (*dyumnávad bráhma kuśikāsa évira*, 3.29.15c), « un *bráhman* (est) érigé pour Indra » (*indrāya bráhma údyatam*, 8.69.9d), « à ta [= Indra] convenance et pour ton support, il y a, l'un après l'autre : le récipient à boire, le sacrifice, le

²⁰⁷ Cf. SIMONDON Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, 1995, pp. 37-49.

mantra, le *bráhman* érigé et la voix » (*várāya te pátram dhármaṇe tánā yajñó mántro bráhmódyataṃ vácaḥ* || 10.50.6cd) ou encore :

á na indra prkṣase 'smákam bráhmódyatam |

tát tvā yācāmahé 'vaḥ súṣṇaṃ yád dhánn amānuṣam || 10.22.7

Indra, tu demanderas après nous, pour notre *bráhman* élevé.

Nous te solliciterons pour cette aide, (qui consiste en ce que tu) abattes Śuṣṇa, le non-homme.

Les deux racines préverbées *ut-YAM-* et *ā-ĪR-* sont régulièrement employées pour désigner l'édification d'objets abstraits²⁰⁸, concrets²⁰⁹, phénoménaux²¹⁰, voire d'Indra lui-même (10.111.1c). *Ut-YAM-* est aussi une racine privilégiée pour exprimer la position d'orant de Savitar (6.71.5a, 1.95.71a). Les objets érigés sont donc toujours déjà-là : ne restent qu'à les porter haut. En revanche, au-delà de ces érections, essentiellement faits divins – hormis celle d'Indra, en tant que *girvaṇasyúr* (10.111.1d) –, ces deux racines sont aussi l'expression d'une verbalisation. Les poètes élèvent la voix (*á me vácāmsy údyatā*, 8.101.7a voire, elliptiquement en 2.31.7a, *etā vo vaśmy údyatā yajatrāḥ*) ou un haut hommage (*námo brhát suvrktím érayāmahe*, 7.94.4b).

Tout geste signifié au moyen de *ut-YAM-* ou d'*ā-ĪR-* n'est donc pas créatif mais, davantage, manipulatif. Il ne s'agit pas d'exprimer la fabrication d'un *bráhman* mais une intervention à la suite de cette dernière : le *bráhman* se voit présenté vers le haut, comme un orant déploie ses bras vers le ciel. Qui plus est, la présentation vers le haut répond à la venue d'Indra vers le *bráhman*, qui se fait souvent depuis une position ascendante (*bráhmā ṇa indrópa yāhi*, 7.28.1a, cf. aussi 1.177.5b, 10.104.6a). Comme ces verbes préverbés sont employés pour signifier l'élévation de la voix, de l'hommage, ériger un *bráhman* revient aussi à le porter à sa pleine

²⁰⁸ Au moyen de *ā-ĪR-*, les poètes expriment l'érection d'une issue (*gātúm*) pour le *bráhman* par soma (10.122.2c), ou de l'immortalité des fils de Sudhanvan, soit les Maruts (3.60.3c).

²⁰⁹ La racine *ut-YAM-* est employée pour exprimer l'érection d'une part (*némam*) du soma (9.68.5d), d'oblations, 8.74.3b, d'une arme (*vádhar*, 5.32.7ab) ; *ā-ĪR-* pour exprimer celle du rafraîchissement (*iśam*, 7.5.8a), des biens et choses désirables (3.11.9c, 6.5.2b), de la richesse (*rayím*, 9.102.3b), de la richesse faites de héros (*suvīrām asmé rayím*, 4.34.2d), de la matrice d'une épouse (10.85.37a), ou de la protection de Savitar (4.53.1cd).

²¹⁰ Via *ut-YAM-*, est exprimée l'érection de la lumière (*vyótir*) inépuisable (*ájasram*) de Savitar (10.139.1b) ; via *ā-ĪR-*, celle du soleil (7.28.3a).

verbalisation²¹¹ ; ériger un *bráhman* revient donc à le manipuler, le déployer verbalement – tel un orant – vers la divinité venant du ciel, mais ne traduit pas un acte purement créatif.

IV.1.4 *(prá-)BHR-, RĀS-, HR- : apporter le bráhman*

Le *bráhman* est un objet de don ou d'apport par les poètes en quatre occurrences. En deux d'entre elles, l'apport est exprimé via *(prá-)BHR-* « tragen, hegen, pflegen, bringen » (EWA II : 246). Ces occurrences sont assez explicites sur la manière dont est considéré le *bráhman* transporté. L'apport y est envisagé comme le transport d'une production réalisée à partir d'un modèle. En 7.72.3-4, ce dernier n'est autre que les *bráhmāṇi* familiaux qui sont, en outre, présentés comme production d'artisans (*kārávo*) :

úd u stómāso aśvīnor abudhrañ jāmi bráhmāṇy uśásaś ca devīḥ |

āvīvāsan ródasī dhīṣṇyemé áchā vípro nāsatyā vivakti || 7.72.3

Les louanges des Ásvins se sont éveillées de même que les *bráhmāṇi* familiaux, les aurores et les déesses.

Désirant acquérir ces (deux) moitiés du monde, le (poète) inspiré [/tremblant] invite les pieux Nāsatyas.

vi céd uchánty aśvinā uśásaḥ prá vām bráhmāṇi kārávo bharante | 7.72.4ab

Lorsque brillent les aurores, ô Ásvins, les artisans [/chanteurs] vous présentent [leurs] *bráhmāṇi*.

Les *bráhmāṇi* sont présentés comme familiaux et du même éveil que les louanges des Ásvins, les aurores, les déesses, ce qui signifie qu'ils sont mis en branle à l'aube du sacrifice, dont Uśas est le signal phare mais aussi qu'ils s'inscrivent dans la même phénoménalité et temporalité que ceux éveillés – leur qualification comme *jāmi*, « blutsverwandt, leiblich verschwistert (von Bruder und [häufiger] Schwester) » (EWA I : 586), traduisant leur antériorité. En effet, l'élément essentiel ici est le contraste suivant : *vípro... kārávo*. Comme le relève Palin :

²¹¹ Sur la polysémie des verbes d'érection, voir notamment HINTZE Almut, « Indo-Iranian *gar 'to raise aloft » dans SCHWEIGER Günter (éd.), *Indogermanica : Festschrift Gert Klingenschmitt. Indische, iranische und indogermanische Studien dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag*, Taimering (Riekofen): Schweiger VWT, 2005, pp. 247-260.

RV 7.72.3 narrates a chain effect, set forth by *vīpra-* ‘poet’ as he *vivákti* ‘invokes’ *Aśvínā Násatyā*. The first *ṛca* describes the lauds of *Násatyā* awaken (the rest of) the (poet’s) family after which the *bráhmaṇ* riddles (of the poet?) awaken the goddess of Dawn. *Násatyā*, addressed as *dhíṣṇyā-*, then awaken *ródasī* ‘the feminine dual aspect of firmament’ in the same manner as *vīpra-* ‘poet’ (in speaking) in the beginning summoned *Násatyā* (PALIN, 2020 : 48).

Or, le *vīpra-*, le « tremblant », est un poète au rapport privilégié avec le *bráhmaṇ* : il est le seul à pouvoir l’engendrer²¹². Au singulier éveilleur des *bráhmāṇi* familiaux, le *vīpra*, répond la pluralité des poètes-artisans (*kārávo*) qui portent des *bráhmāṇi* qui ne sont pas de leur fait bien que créés par des poètes. En effet, c’est là ce que souligne l’opposition entre *abudhrañ...uśásaś* et *ví céd uchánty...uśásaḥ*. Le premier verbe, *abudhrañ*, indicatif aoriste de racine *BUDH-* « s’éveiller », traduit une antériorité, un ancrage dans le passé face à l’actualité de la brillance aurorale signifiée d’un participe présent, *uchánty... uśásaḥ* (*VAS-* « briller »), qui signifie également celle des poètes (*kārávo bharante*), alors affairés à leur activité poético-rituelle. Les *bráhmāṇi* présentés par les artisans (*kārávo*) qui, en leur nom, s’inscrivent dans le schème de la fabrication artisanale, appartiennent au présent mais sont tributaires des *bráhmāṇi* éveillés : ces artisans travaillent à partir d’un modèle poétique qui n’est autre que les *bráhmāṇi* familiaux.

C’est une situation similaire que nous retrouvons en 8.66.11, bien qu’elle ne se présente pas comme tel avec pareille évidence :

vayám ghā te ápūrvyéndra bráhmāṇi vṛtrahan |

purūtámāsaḥ puruhūta vajrivo bhṛtīm ná prá bharāmasi || 8.66.11

(Bien que) des plus nombreux, ô Indra, abatteur d’obstacle [/ de *vṛtra*],

nous te présentons des *bráhmāṇi* sans précédent, tel un présent, ô porteur de foudre, invoqué par beaucoup et bien plus encore.

Les *bráhmāṇi* sont ici présentés comme n’ayant aucun précédent (*ápūrvyā*²¹³) en contraste avec la pluralité des prédécesseurs (*purūtámāsaḥ*), pluralité faite de laudateurs et invocateurs d’Indra

²¹² Cf. IV.2.1.

²¹³ L’adjectif *ápūrvya-* apparaît dans le RV. en dix occurrences et qualifie des divinités (Indra : 8.21.1a, 8.89.5a ; Vāyu : 1.134.6a ; Agni : 3.13.15a ; les Maruts : 5.56.5c ; l’aurore : 1.46.1a), leurs faveurs (8.18.1c), ou des

et signalée à outrance tout du long de l’hymne (*puruṣṭuta*, 8.66.5a, *puruhūtá*, 6a, *pūrvīś...āśáso hávanta...*, 12ab). Il s’agit de souligner la récence de leur production comme pour toute production poétique dite « jeune²¹⁴ » (cmtry VIII.43–103 (1-6-24) :36). Mais cette récence est tout entière inscrite dans des ornières bien tracées :

vayám enam idá hyó 'pīpemehá vajrīnam |

tásmā u adyá samanā sutám bhará nūnám bhūṣata śruté || 8.66.7

À cet instant, hier, nous avons fait boire le porteur de foudre, ici ;

aujourd’hui, de la même manière, apporte le (soma) pressuré – maintenant, convoites le renommé !

vṛkaś cid asya vāraṇá urāmáthir á vayúneṣu bhūṣati |

sémám na stómam̐ jujusaṇá á gahi índra prá citráyā dhiyá || 8.66.8

Même le loup, sauvage, voleur de brebis, observe les voies (qui sont) siennes –

Viens-là, t’étant délecté de cette louange qui est nôtre, avec sa claire pensée-poétique, Indra !

Les *bráhmāṇi* sont sans précédent en tant que récentes productions, meilleures que les précédentes comme de celles des officiants-poètes adverses (*purūtámāsaḥ*), mais ils apparaissent aussi comme réalisés à partir d’un modèle. Ils sont lieux de répétition et ré-accomplissement des actes – des *bráhmāṇi* antérieurs – qui ont su mener Indra à adopter l’habitude de venir consommer les *bráhmāṇi* et le soma pressuré. En effet, insistance est faite sur la répétition de ces dons et invocations (8.66.7) comme sur le fait que cela soit la procédure à observer (8.66.8). Néanmoins, en 8.66.13ab, les poètes se qualifient aussi de *vīpra-* : « assurément nous sommes tiens : poètes inspirés [/tremblants], nous sommes en toi, Indra » (*vayám ghā te tvé id v índra vīprā ápi śmasi |*). Cela les assure comme capables d’effectuer, vis-à-vis du *bráhman*, l’acte créatif le plus primordial : l’engendrement. À cet égard, l’insistance

productions poétiques réservées à Indra (la louange (*stómam̐*) formée par les Vimadas 10.23.6b, les mots (*vácas*) réservés par le poète à Indra, 6.32.1a).

²¹⁴ C’est aussi ce qu’avance Gonda, les considérant néanmoins davantage dans leur caractère verbalisé que réalisé : « [On] the expression *purutamasya karoh* (3, 39, 7; 6, 21, 1) [...] ; I would venture the explication: “the last among many”, being the poet who after a long succession of predecessors recites this particular poem » (GONDA, 1959 : 154).

sur la récence peut signifier que ces poètes ont engendré ces *bráhmāṇi*. L'acte de transport (*prá bharāmasi*) se révèle toutefois uniquement comme lui-même : le transport des *bráhmāṇi* est transport d'objets déjà-là, déjà engendrés, alors à déposer à Indra comme un don, *bhṛtīm ná*²¹⁵. Porter des *bráhmāṇi*, dont la simple pluralité disqualifie toute comparaison avec le *bráhman* divin, revient donc à porter vers la récence un objet-modèle, antérieurement réalisé.

Quant aux deux occurrences où le *bráhman* est un don, celui-ci apparaît comme don d'un objet déjà existant, voire confondu avec une oblation, objet définitivement matériel. Ces dons sont exprimés par *RĀS-/ RĀ-* « geben, schenken, spenden » (EWA II : 442) et *HR-/ HAR-* « nehmen, bringen, herbeiholen, tragen, darbringen » (EWA II : 803). Le *bráhman* y est simplement objet manipulé (« les Viśvāmitras ont offert un *bráhman* à Indra, le porteur de foudre », *viśvāmitrā arāsata bráhméndrāya vajrīṇe* | 3.53.13ab) ou don pareil à celui d'une louange, d'une oblation :

asmā́ id u prá tavāse turāya práyo ná harmi stómam máhināya |

ṛcīṣamāyādhrigava óham índrāya bráhmāṇi rātátamā || 1.61.1

À celui-ci uniquement – fort, diligent, puissant – je porte une louange (*stómam*) pareille à une offrande délectable ;

À celui semblable à un éloge, nullement pauvre, [je porte] une louange (*óham*). À Indra, [je porte] des *bráhmāṇi* des mieux présentés.

Les actes d'apport ((*prá-*)*BHR-*) informent ainsi peu de la manière dont les poètes envisagent la conception du *bráhman* en elle-même, mais révèlent l'apport du *bráhman* comme effectué à partir d'un modèle mythico-poétique et, par-là, comme réactualisation de ce dernier. Les actes de don (*RĀS-*, *HR-*) ne disent rien de la manière dont les poètes envisagent la conception du *bráhman* : aucune information ne transite sur ce qui précède le don.

²¹⁵ Les trois autres occurrences de *bhṛtí-* ne renseignent guère sur la manière dont l'objet donné est considéré, trop peu nombreuses que pour statuer. Le terme y désigne la « voix érigée » (...*vāca údyatam bhṛtīm ná bharā*...9.103.1c), les oblations (*mitró ná satyá urugāya bhṛtyá áṇne samasya yád ásan manīṣāḥ* || 10.29.4) ou les vaches attelées au *ṛtá* (*kó adyá yuñkte dhurí gá ṛtasya* [...] *yá eṣām bhṛtyām ṛnádhat sá jīvāt* || 1.84.16).

IV.1.1 *DHR-*, *DHĀ-* : fixer ou instaurer le *bráhman*

En deux occurrences, le *bráhman* est fixé ou instauré, toujours comme objet pluriel. Ces actes sont exprimés par *DHR-* et *DHĀ-*, racines verbales d'instauration qui supposent un objet sur lequel agir – un objet déjà produit, *déjà-là*. La racine verbale *DHĀ-* « hinstellen, aufstellen, hineinsetzen, machen, schaffen, jemanden zu etwas machen » (EWA I : 783), de l'i.-e. **d^heh₁-* « stellen, legen, setzen herstellen, machen » (LIV : 136), est d'ordinaire acceptée comme signifiant « mettre, placer » (JAMISON, 1983 : 169), voire « mettre dans », « donner à » (RENOU, 1952 : 354 §414), mais d'aucuns lui prêtent, outre ces acceptions spécifiques, à l'instar de Mayrhofer, un sens davantage générique : « créer, faire » (KULIKOV, 2012 : 130). Un détour par l'aveistique, où l'équivalent *DĀ-*²¹⁶ est bien attesté, renseigne grandement sur la racine. Dans une étude sur cet équivalent, Kellens (1989 : 218-223) observe que celui-ci prend un nombre restreint d'acceptions : « donner quelque chose à quelqu'un » (Y. 31.5, 31.9, etc.) ; « rendre, donner à quelque chose ou à quelqu'un telle qualité » (Y. 31.11, 43.5) ; « faire, établir, donner quelque chose au profit de quelqu'un » – c'est-à-dire que *DĀ-* régit plusieurs accusatifs et un datif – (Y27.13, 28.6, etc.) ; « mettre dans » ; « soumettre quelqu'un à ». Typiquement, Y. 28.4 montre bien l'établissement, le don de l'objet déjà-là :

*yā uruuānəm māṇ gairē vohū dadē haḍrā manajhā ašīšcā śiiaoḍananəm vīduš mazdā
ahurahiīā yauuaṭ isāi tauuācā auuaṭ xsāi aēšē ašahiiā || Y. 28.4*

[Moi] qui, dévoué à Ahura Mazda, en guise de salutation, par la pensée [complètement] adéquate, **offre** mon être ainsi que les mises en branle d'actes rituels, autant que je le pourrai et en serai capable, suivant ma quête, je scruterai l'ordre harmonieux.

Enfin, Kellens (1989 : 223-228) tient pour inclassable une dizaine de syntagmes verbaux, notamment *mēṇ-/maz- dā-* qu'il rend par « être attentif à acc. », mais qui traduit littéralement le fait de « déposer son esprit ». Il relève que l'on rencontre en Y.39.4 un emploi de *DĀ-* (*dāta*) dans une triade de verbes (penser, dire, accomplir) qui le révèle comme renvoyant aux « établissements rituels », soit le *yasna-* voire le *vahma-*. Au terme de cette étude, il avance que *DĀ-* ne revêt jamais le sens de « créer » en vieil-aveistique – et que tout indique que cela se vérifie également en av. récent. Un détour par l'aveistique assure donc que **d^heh₁-* ne sert pas à

²¹⁶ La racine perdant son aspiration eu égard à la loi de Bartholomae.

exprimer une activité créatrice²¹⁷. Que Renou retienne *DHĀ-* parmi les racines qui dénotent la matérialité de la production poétique tout comme sa création (EVPI : 16), pour finir par préférer « instituer, donner forme et norme à qqch. » – voire « donner » par contamination avec *DĀ-* (EVP II : 56 ; III : 25 ; IV : 20 et EVP suiv.) révèle bien le refus qui doit s’adresser au sens de « créer », et donc que la racine suppose un objet à instaurer, une matière à établir. L’unique strophe d’établissement du *bráhma*n se laisse d’ailleurs à voir d’elle-même comme un acte d’instauration. Le poète formule ainsi : « les *bráhmā* ainsi que les chants ont été placés ensemble en lui ; et le grand éloge croît auprès d’Indra » (*bráhmā ca gíro dadhiré sám asmin mahámś ca stómo ádhi vardhad índre* || 6.38.3cd) après avoir linguistiquement activé l’idée de résidence en la strophe précédente, en 6.38.2a (*ā vasato*). Et cet établissement est effectué de sorte à perdurer :

várdhād yám yajñá utá sóma índraṃ várdhād bráhma gíra ukthá ca mánma |

várdhāhainam uśáso yámann aktór várdhān māsāḥ śarádo dyāva índram || 6.38.4

Indra, que le sacrifice, ainsi que le soma, accroitra, (Indra), que le *bráhma*n accroitra – et les chansons, les paroles-solennelles ainsi que les pensées ;

À la venue de l’aurore depuis la nuit, accrois-le. Les mois, les automnes, les jours accroîtront Indra.

La seconde racine, *DHR-* « halten, festhalten, stützen, befestigen, bewahren, tragen » (EWA I :778), à l’instar de *TAKṢ-* et *DHĀ-*, se présente d’emblée comme signifiant une action qui s’accomplit à partir d’un matériau. La racine « s’emploie [, notamment,] en contexte cosmique, avec comme objet la terre (14 [= 2.12.2]), le ciel (15 [= 10.149.1]) au passif (17 [= 5.45.2]) ou les montagnes (16 [= 2.17.5]) » (CHRISTOL, 2006 : 46). Il s’agit de fixer, étayer des éléments déjà produits. Elle rejoint d’ailleurs l’occurrence de *DHĀ-*, puisque ce sont à nouveau les *bráhmāṇi* et les chants qui sont placés en Indra : « pour toi les *bráhmāṇi*, pour toi les chants, Indra, ont été fixés ensemble – (toi) aux chevaux alezans, délecte-t’en ! » (*túbhyam bráhmāṇi gíra índra túbhyaṃ satrá dadhire harivo juśásva* | 3.51.6ab). À l’instar des actes de don et

²¹⁷ C’est là ce que relève également Brachet au départ de Kellens, cf. BRACHET Jean-Paul, « La racine verbale **d^heh₁*- « verbe support » : de l’indo-européen aux prolongements latins », *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes*, vol. lxxxvii, n. 2, 2013, pp. 15-36, voir en particulier pp. 16-17 et 33-34.

d'apport, les actes de fixation et instauration se présentent comme des actes de manipulation du *bráhma*n davantage que quelque création.

IV.2 Prétendre à la création poétique comme se faisant *ex nihilo*

IV.2.1 JAN- : engendrer le *bráhma*n, travailler à faire œuvre divine

En seulement deux occurrences, les poètes engendrent (*JAN-*) un *bráhma*n, ce qui, rapporté à l'ensemble de leurs actes de création, paraît bien moindre par rapport aux dieux et leurs trois engendremens. Les poètes ne procèdent à ce seul et unique acte d'engendrement que dans un état particulier, celui de *vípra* : « ni les premiers ni les nouveaux *íṣis*²¹⁸, les poètes inspirés [/tremblants] qui ont engendré les *bráhmāṇi* » (*yé ca púrva íṣayaḥ yé ca nútnā indra bráhmāṇi janáyanta víprāḥ* | 7.22.9ab), « pour l'excellent qui s'étend largement [/en de larges espaces], pour Indra, les poètes inspirés [/tremblants] (en) ont engendré un bien tourné – un *bráhma*n » (*uruvyácase mahíne suvrktím indráya bráhma janayanta víprāḥ* | 7.31.11ab).

Dérivé de *VIP-* « trembler, s'exciter », voire « parler avec extase », *vípra-*, « tremblant, enivré », est tant adjectif que substantif (EWA II : 558, 583 ; RENO, 1958 : 30). *VIP-*, prenant le sens de « trembler », désigne le tremblement physique résultant d'une vive émotion. Dans le prolongement de ce premier sens, un autre se manifeste davantage : le tremblement de la pensée ou de la parole, la vibration langagière. Celui-ci, manifestation vibratoire de l'émoi ou de la parole en devenir, a une cause bien définie : la consommation de jus somique – et l'extase qui en découle (RENO, 1958 : 29-31). Renou note en 1958 que « *vípra* doit noter pourtant quelque chose de plus stable : sans aller jusqu'à la notion aventureuse d'un « barde » professionnel, du moins à celle d'un récitateur attiré, qualifié » (RENO, 1958 : 31). Il me semble que c'est là un entendement trop restreint du terme. Rien ne nous contraint à limiter *vípra* à l'expression d'un tremblement uniquement poétique ; au contraire, les vibrations corporelles, physiques s'entrelacent à celles mentales et poétiques au sein des hymnes. Parmi les exemples que cite Renou (1958 : 30), nous trouvons d'ailleurs l'expression conservée et explicite de cette ambivalence : « C'était tout de même eux qui devinrent inspirés [/tremblants] (*vivipra*) (au contact) de la mielleuse (boisson), (ces) Maruts qui furent la troupe d'Indra » (*tá in nv ásya mádhumad vivipra indrasya sárdho marúto yá ásan* | 3.32.4ab), « les désireux firent trembler

²¹⁸ La négation est induite par la strophe précédente : *nú cin nú te mányamānasya dasmód asnuvanti... ná vīryām indra te ná rádhaḥ* || 7.22.8.

la houle [/la parole] de la rivière » (*sīndhor ūrmāv ādhi venā avīvipan* | 9.73.2b), « comme une rivière la houle, le Soma, se purifiant, a fait trembler la houle de la parole, les hymnes, les pensées » (*prāvīvipad vācā ūrmīm nā sīndur girah sōmah pāvamāno manīṣāḥ* | 9.97.6ab).

Tremblements physiques et poétiques se confondent. Au corps tremblant sous l'effet de la boisson, de l'extase somique, répond la vibration de la parole. Dit *vīpra-*, le poète se trouve dans un état de disponibilité mentale et de capacités, poétiques comme cognitives, accrues. En effet, l'état de *vīpra* est la manifestation physique comme mentale de la consommation somique et de l'extase qui en découle : c'est un état de supra-connaissance (JUREWICZ, 2010 : 17 et suiv. ; 2021b : 158 ; SPIERS, 2020 : 81) L'unique attestation de l'équivalent avestique, *vīfra-*, hapax en Yt 5.61, exprime également le tremblement comme la manifestation d'un état de disponibilité mentale et capacité cognitive accrue. Cette seule occurrence qualifie comme tel le personnage de Pāurva, manchot unijambiste (LECOQ, 2016 : 358), alors qu'il est sur le point d'accéder à un nouvel état de connaissance. Il se voit transformé en vautour, ce qui non seulement, lui offre un autre rapport au monde – un nouveau regard – mais également un accès au ciel et l'acuité visuelle propre aux rapaces :

*tqm yazata pāuruuō yō vīfrō nauuāzō yaṭ dim usca uzduuqnaiaṭ vərəθrajaḥ taxmō
θraētaonō mərəyahe kāhrpa kahrkāsahe* | Yt. 5.61

Elle était vénérée par Pāurva, qui est le nocher tremblant (*vīfrō*), lorsque le solide briseur d'obstacles (*vərəθrajaḥ*)²¹⁹, Θraētaona, le fit s'élever (vers le haut) sous la forme d'un vautour.

Engendrer le *brāhman* est impossible au poète ordinaire : cela nécessite de voir sa qualité altérée. Le soma étant lieu de lumière, outil de révélation interne comme externe, l'acte se révèle comme phénoménalisation : les *vīprāḥ* mènent à l'existence ce qui ne se rend manifeste que sous extase somique, là où les autres gestes de création poétique reposent davantage sur un modèle déjà connu. Le vers 7.22.9ab, poursuivant la négation de 7.22.8cd, insiste d'ailleurs : l'engendrement poétique est apanage des *vīprāḥ*. Néanmoins, ceux-ci manquent de traduire la superbe d'Indra à travers leur production (7.22.8), et ce, quel que soit la temporalité à laquelle

²¹⁹ Curieusement, la plupart des traducteurs, de Lommel (1927 : 27) à Lecocq (2016 : 358), peinent à identifier *vərəθrajaḥ* dont WGS (2013 : 16) mettent en exergue l'équivalence avec le v.-a. *vərəθram.jā* et *vṛtra-hā*. D'ailleurs, ainsi Gotō (2020 : 33) traduit-il le Yasna : « Sie (Arəduuī Sūrā Anāhitā) verehrte der Pāuruua, der ein prophetischer (wörtl.: geisteserregter) Navigator ist, als der die Hindernisse erschlagende, tapfere Θraētaona ihn aufwärts hinaufiegen ließ mit dem Körper eines Geiers ».

ils appartiennent (*yé ca pūrva ṛṣayo yé ca nūtnā*, 7.22.9a). De plus, en 7.31.11ab, le *bráhman* engendré est dit *suvṛktím* : en dépit de l'extase somique, les poètes sont réduits à une tentative d'imiter le geste divin. L'engendrement poétique du *bráhman* se rapproche davantage du geste divin en ce sens qu'il repose sur une phénoménalisation. Et pourtant il n'est que production d'un *bráhman* faillible : il est *bráhman* qui tend (*suvṛktím*) vers celui de divine facture, non plus simplement en lui-même, mais également via le geste créatif lui-même voire la mobilité d'Indra (*uruvyácase*). Ce n'est plus tant le *bráhman* divin qui est visée mais jusqu'à l'acte par lequel ce dernier vient au jour. Rappelons d'ailleurs que les divinités elles-mêmes accomplissent nombre de leurs exploits sous extase somique : le geste poétique se fond dans celui des dieux.

IV.3 Des actes de création poétique : conclusion

Un fait est ainsi certain : les actes de création poétique du *bráhman* ne sont nullement confondables avec ceux d'ordre divin. La question du schème se posait peu à l'heure de considérer le *bráhman* de divine facture, car chacun de ces actes apparaît dans un contexte et un champ d'indices qui dépeint avec ferveur et sans souci d'économie aucun les manières dont est envisagée la création, que ce soit au niveau de la phénoménalisation lumineuse systématique ou de l'intention de *faire-modèle* que sert la création. Si les poètes ne manquent guère de signifier les motifs de leur production lorsque vient le temps de créer un *bráhman*, ils ne souffrent pas de la nécessité de préciser le schème de leur propre création : celui-ci leur est pleinement connu. L'ignorance qui nous est réservée se dissipe toutefois quelque peu lorsque les poètes perdent leur création dans les métaphores de la création artisanale ou la situent par rapport à d'autres, voire la précisent par quelques prédicats.

Dès lors que la création est signifiée via le schème de la fabrication artisanale, que ce soit via *KṚ-* ou *TAKṢ-*, le *bráhman* de poétique facture apparaît comme objet réalisé à partir d'un modèle et visant à reproduire ou réactualiser ce dernier, tant au travers de la racine même et du schème par lequel elle est participée que par la précision de volonté de récence (*návyam*, 1.62.13a, 4.16.21c = 4.17.21c, 19-20-21-22-23-24.11c : *návyā*, 5.29.15b ; *návīyaḥ*, 7.35.14b ; *návyam*, 1.62.13a ; *návyā*, 5.29.15b), de tentative d'une bonne tournure (*suvṛktí-*, 7.97.9ab, 1.61.16ab, 10.80.7b), ou en confondant directement son geste de création avec l'acte artisan (1.62.13, 4.16.20b, 5.29.15, 10.80.7ab).

Aux côtés de ces actes, les quelques autres qui peuvent se voir prêtés un sens de création se révèlent comme des actes où le *bráhman* est uniquement envisagé comme déjà conçu : les poètes entretiennent avec lui un rapport périphérique. L'idée qu'ils portent le fait de sa création

n'est pas pleinement consommée, mais le *bráhman* est un objet manipulé et inscrit dans la poursuite d'un modèle. Les gestes d'érection (*ut-YAM-*, *ā-ĪR-*) expriment tant le fait de porter le *bráhman* vers une divinité – tel un orant tendant ses bras vers le ciel – que celui de porter à sa pleine réalisation verbale cette formule ésotérique. Lorsqu'il est objet donné (*(prá-)BHR-*) par les poètes, le *bráhman* n'est pas saisi dans son acte de façonnement ou de création, mais apparaît néanmoins comme poursuite d'un modèle, volonté de réitérer ou de réactualiser une création poétique ultérieure à l'efficace rituelle éprouvée (7.72-3-4, 8.66.11). Nous manquons toutefois d'être informé sur cette dernière : l'apport du *bráhman* est celui d'un objet envisagé au-delà de sa production, tel un don oblatoire, objet déjà préparé, déjà mélangé ou concocté (*bhṛtīm ná*, 8.66.11d). Le don (*RĀS-/ RĀ-*) du *bráhman* est un mouvement similaire : manipulation d'un objet saisi uniquement comme déjà réalisé. C'est là ce qui se trouve aussi exprimé avec évidence dans les quelques actes d'instauration (*DHĀ-*) et fixation (*DHR-*). Les deux actes d'engendrement font exception : ils ne sont accomplis par les poètes qu'en l'état de *vīpra-*, état d'euphorie somique et de capacité cognitive exacerbée, et se confondent avec un acte de phénoménalisation. Les poètes mènent pleinement à l'existence un *bráhman*, mais celui-ci ne se voit pas pour autant confondu avec ceux de facture divine : c'est un objet qui répond à une visée – celle du *bráhman* divin – et dont le geste de création lui-même est confondu avec celui des dieux.

La production poétique se présente ainsi comme un geste qui s'accomplit toujours dans la visée de reproduire le *bráhman* divin ou, à minima, le *bráhman* mythico-poétique (7.72.3-4), voire, via les actes d'engendrement, dans la visée de reproduire jusqu'au geste créatif lui-même. Néanmoins, il est vraisemblable que la surrection d'emploi de ces différents verbes d'artisanat, manipulation, instauration et fixation pour signifier le geste poétique ait pu mener les schèmes par lesquels ils sont participés à se voir troublés, si ce n'est à défaire ces verbes de leur sens spécifique une fois transporté à même le champ de la création poétique. À cet égard, si l'emploi de ces verbes est assurément un indice de la conception qu'ont les poètes du *bráhman*, du regard qu'ils jettent dessus en fonction de son producteur, il est aussi lieu d'achoppement. Les nombreux prédicats du *bráhman* permettent d'échapper à cette difficulté : ils achèvent de tracer une distinction claire et nette entre le *bráhman* divin et celui de facture poétique et, plus encore, du *bráhman*, ils dessinent trois modes d'existence – divin, mythico-poétique et poétique.

V. Prédication : achever de tracer la frontière entre divin et humain, distinguer les trois modes d'existence du *bráhman*

Parmi les maints prédicats²²⁰ du *bráhman*, que ce soit du simple pronom possessif à l'épithète hapaxique, de la récence soulignée à l'ancrage intemporel, les deux modes d'existence du *bráhman*, divin comme poétique, se vérifient comme tels. Un troisième, qui peinait à saillir uniquement de l'analyse des actes de création, vient s'ajouter : le mode d'existence mythico-poétique. En effet, un pluriel d'expressions sont sans ambiguïté sur le type de *bráhman* qu'elles prédisent²²¹.

Ainsi, un ensemble de prédicats affectés au *bráhman* le traduisent comme étant d'un mode d'existence divin ou mythico-poétique, soit comme un *bráhman* érigé en modèle. La frontière entre ces deux modes est extrêmement poreuse, puisque tous deux présentent le *bráhman* comme étant d'un accès difficile et d'une temporalité inactuelle, *intempestive*²²². Ceux-ci peuvent néanmoins se voir distingués par les intentions qu'ont les poètes à leur rencontre : le premier est objet à conquérir, le second objet à réactualiser. À leurs côtés, maints prédicats ne disent qu'une seule et même chose : le *bráhman* de facture et de mode d'existence poétique est un objet actuel, lieu de réactualisation de modèles, un objet inscrit dans l'éphémérité rituel et porteur de motifs. C'est un objet particularisé et actualisé, déclinable et décliné.

En V.1, je vais montrer qu'à l'instar de certains des prédicats déjà envisagés (*deváhitam*, 5.42.2c et 4c ; *devákṛtasya*, 7.97.3d ; *deváttam*, 1.37.4c = 8.32.27c), quatre prédicats dépeignent le *bráhman* comme étant d'un mode d'existence divin : *ajáram* et *suvīram* (3.8.2b), *acíttam* (1.152.5c) et *suvṛktí-* (10.80.7ab, etc.). J'en dégagerai que le *bráhman* de mode d'existence divin est objet à conquérir pour et par les poètes afin de se voir consacrés comme tels, objet qui se refuse à l'intelligence immédiate et est modèle de la conception poétique du *bráhman*, objet qu'il faut sans cesse travailler à (tenter d') imiter – inatteignable visée poétique.

²²⁰ J'ai ici une entente très large du terme de prédicat : je retiens comme prédicat tout ce qui participe de dire le *bráhman*, tant les simples épithètes, les pronoms possessifs que les métaphores et relatives qui viennent préciser ce terme et informer sur la relation que les poètes entretiennent avec ce dernier.

²²¹ Les différents composés ayant pour premier ou second membre *bráhman-*, outre la difficulté de distinguer avec certitude *bráhman-* de son pendant masculin, n'informent guère sur le rapport qu'entretiennent les poètes avec le *bráhman* et ne seront donc pas ici envisagés. Quant aux quelques prédicats qui partagent ce travers, ils seront considérés mais ne feront pas l'objet d'attention particulière.

²²² J'entends « intempestif » au sens nietzschéen du terme : c'est un dire un objet hors du temps qui, déconnecté, peut sans cesse être réactualisé sans peine.

En V.2, je vais montrer que les prédicats *pūrvyá-*, *pūrváthā-* ainsi qu'un ensemble de métaphores aqueuses, sylvestres et artisanales traduisent le *bráhman* comme étant d'un mode d'existence mythico-poétique. Je mettrai en exergue que le *bráhman* apparaît alors comme réalisé à partir d'un modèle façonné par de mythiques poètes ou comme reproduction poétique et langagière de gestes divins. Autrement dit, je montrerai que le *bráhman* de mode d'existence mythico-poétique est lieu de liminalité, toujours à la frontière du divin, objet à réactualiser.

En V.3, je vais m'intéresser aux divers prédicats qui traduisent le *bráhman* comme un objet de facture poétique et définitivement humain, soit d'un mode d'existence que je qualifie de poétique. En premier lieu, en V.3.1, je vais porter mon attention sur les prédicats qui sont lieux d'affirmation de possessivité sur le *bráhman* – soit les pronoms possessifs et rections au génitif –. J'en dégagerai qu'ils inscrivent le *bráhman* dans l'éphémérité rituelle et le traduisent comme objet déclinable et modulable ainsi que comme production effectuée à partir d'un modèle mythico-poétique. En V.3.2, je vais montrer que les déictiques affectés au *bráhman* le signifient comme objet actualisé, temporellement et spatialement situé et restreint à l'acte rituel alors même qu'il a lieu. La section V.3.3 sera l'occasion de s'attarder sur les déclarations de récence du *bráhman* : *návya-*, *návīyas-*, *purú-*, *parivatsarīṇa-*. J'y mettrai en exergue que, dès lors qu'il est envisagé comme objet nouveau, le *bráhman* se présente comme un objet poétique inscrit en contraste avec des productions adverses ou antérieures, voire comme réactualisation d'un modèle ou objet à sans cesse réaccomplir et réactualiser. En V.3.4, je m'intéresserai à la qualification du *bráhman* comme « fortifiant » (*várdhana-*) et en dégagerai que le *bráhman* poétique est un objet modulable et modulé. En V.3.5, je m'attarderai sur les prédicats *bráhmasamśite* (6.75.16b), *várma māmántaram* (6.75.19d), *nirṇīje* (9.71.1d), *prajāvad* (9.86.41c), ainsi que sur diverses expressions qui inscrivent pleinement le *bráhman* dans un contexte de compétition poétique et rituelle (1.75.1-2, 1.152.7c, 7.23.1a, 7.43.1, 7.70.7c, 8.3.9b, 8.6.9d, 8.53.8b, 10.89.3ab). Je mettrai en exergue que le *bráhman* y apparaît pleinement comme œuvre humaine et poétique. La section V.3.6, sera l'occasion de s'intéresser aux rares occurrences qui précisent le matériel conceptuel du *bráhman* poétique (2.14.18, 7.61.6, 10.120.8). Elle permettra de souligner qu'il s'agit systématiquement d'une œuvre humaine et inscrite dans l'éphémérité rituelle.

Enfin, en V.4, je m'intéresserai à la strophe 10.114.8, où la diffusion du *bráhman* se voit confondue avec celle de la parole (*bráhma viśṭhitam távatī vāk*, 10.114.8d) et montrerai que le *bráhman* n'y est guère envisagé comme d'un mode d'existence en particulier mais que, au contraire, il les épousent tous.

V.1 Bráhmaṇ divin : objet à conquérir et reproduire

V.1.1 Bráhmaṇ sans âge et riche en héros : bráhma vanvānó ajāraṃ suvīraṃ

En un seul hymne, 3.8, le *bráhmaṇ* est présenté comme inaltérable et ne subissant pas les affres de l'âge (*ajāraṃ*) ainsi que riche en héros (*suvīraṃ*), deux attributs éminemment – si ce n'est essentiellement – divins. Le poète y dit ainsi, du *et* au poteau sacrificiel, au *yúpa-* :

sámiddhasya śráyamāṇaḥ purástād bráhma vanvānó ajāraṃ suvīraṃ |

ārē asmád ámatim bādhamāna úc chrayasva mahaté saúbhagāya || 3.8.2

Fixé au-devant du (feu) enflammé, conquérant le *bráhmaṇ* exempt de vieillir, riche en héros,

repoussant loin de nous l'insouciance²²³, dresse-toi haut pour une grande opulence !

L'hymne 3.8 est divisé en deux séries de strophes. La série 1-5, consacrée aux rites ne requérant qu'un seul sacrifice animal, est dédiée à un seul poteau sacrificiel. La seconde série, 6-10, concerne plusieurs poteaux et n'existe pas indépendamment de la première : elle lui était adjointe lors de sacrifices à plusieurs victimes. Ces deux séries de strophes se font écho les unes aux autres sur le plan lexical, phraséologique et structurel en raison de leurs différents usages rituels (PROFERES, 2003b : 328).

Le poteau unique dont il est question en 3.8.2 conquiert (*vanvānó*) un *bráhmaṇ* particulier, aux traits définis comme majoritairement divins. Les deux adjectifs qui le caractérisent, *ajāra-* et *suvīra-*, sont des qualifications essentiellement attribuées aux dieux et à leurs libéralités. Le premier, *ajāra-* « nicht alternd » (EWA I : 577), est employé principalement pour caractériser des divinités mais est aussi, à l'instar de *pūrvyá-*, l'expression d'une liminalité. En effet, *ajāra-* est une qualification récurrente d'Indra (3.32.7b = 6.19.2b, 6.1.1c, 6.21.1c, 8.6.35c, 8.99.7a), d'Agni (6.8.6b, 8.23.20c, 10.88.3b, 6.5.7d) ou de certains de ses aspects²²⁴, mais aussi de Rudra (6.49.10c), soma (10.88.1a) ou du soleil (1.164.2c, 1.64.14a). L'adjectif qualifie aussi une demeure, objet d'une requête adressée à tous-les-dieux (*kṣáyam dātājāraṃ*, 6.49.15c), la

²²³ Le substantif *ámati-* est peu clair : « etwa: Mangel, Dürftigkeit [...] Wohl aus *a-*¹ und *mati-*, auch wenn den Texten nicht schon die Bedeutung 'geistige Armut', 'Ratlosigkeit (~ 'ratlos', s.o.) entnehmbar sein sollte [...], sondern *á-mati-* 'Dürftigkeit' als 'Nichtgedenken (himmlischer oder irdischer Gönner)' zu erklären ist » (EWA I : 95).

²²⁴ Soit Agni en tant qu'étoile (*nákṣatram ajāraṃ*, 10.156.4a), que flamme (5.6.4ab, 8.23.4b) ou encore sa vie (10.51.7a), voire sa brillance (*dyumnám*, 6.5.7d).

domination (*kṣatrām*) conférée par Indra et Agni (5.27.6d) ou celle aussi dite *suṁvīra-* demandée auprès d’Agni (*kṣatrām ajāram suṁvīryam*, 6.8.6b). En sus, dans une des rares strophes non-élucidées du RV. (10.106.6), *ajāra-* qualifie la valeur nouvelle que les poètes souhaitent voir conférée par les Aśvins à un corps mortel, soumis jusqu’alors aux affres du temps (*tá me jaráyu ajāram maráyu*, 10.106.6d). Deux occurrences du terme sont des expressions de liminalité. En 7.18.25d, c’est la domination (*kṣatrām*) de Paijavana, roi mythique des Bhāratas qui est dite *ajāra-* ; en 1.126.2d, il est question de « la renommée ne faiblissant pas, qui s’étend jusqu’au ciel » (*divi śrávaḥ ajāram á tatāna*, 1.126.2d) qu’a conféré le poète Kakṣīvant au roi Svanaya Bhāvya en échange de sa générosité (1.126.1-5). L’adjectif *ajāra-* est là l’expression d’une tentative de confiner au divin la domination ou la renommée de personnages illustres et, nonobstant, résolument humains.

Quant à *suṁvīra-*, « riche en héros » ou « fort viril » d’après Whitaker, c’est l’expression d’une position de supériorité sur des hommes. Il s’agit d’une qualification typique d’Indra, là où les Maruts, ses aides, se voient confinés à être dits *vīra-*. L’épithète se voit également appliquée à Soma ou à Agni mais peut aussi qualifier l’immortalité même (*amṛtatvá-*), immortalité que la possession de vaillants mâles participe d’assurer. Néanmoins, au-delà de la qualification d’entités divines, le terme peut aussi caractériser les patrons (*sūri-*) du sacrifice en tant qu’ils exercent un contrôle sur ce dernier par l’étendue de leur libéralité et qu’ils pouvaient, par ailleurs, parler lors du rituel ou engager des poètes afin qu’ils parlent pour eux (WHITAKER, 2011 : 78-84). Selon Kuiper (1960 : 221, 238), ils sont à cet égard une personnification d’Indra : ils partagent ses attentes de libéralité.

Les deux adjectifs en eux-mêmes disent peu de ce *bráhman* conquis par le *yúpa*. Hors contexte, l’emploi d’*ajāra-* pourrait signifier le souhait du poète que sa formulation poétique fasse date, s’impose sans perdre de sa superbe au fil du temps. L’usage de *suṁvīra-* pourrait traduire les attentes du poète en retour de sa création poétique et du sacrifice. Or, une fois ce *bráhman* saisi dans le réseau de strophes qui précisent le poteau sacrificiel, en tenant compte du champ lexical choisi pour se référer à ce dernier, il devient intenable de confiner ce *bráhman* à une simple et humaine récitation.

L’hymne 3.8 est une allégorie et narration elliptique de la naissance d’un poète personnifié par le poteau (GELDNER, 1899 : 759 ; PALIN, 2020 : 57-58). Et ce dernier, par sa prédication, se voit confondu avec Agni. De plus, l’érection rituelle du poteau est une instauration d’ordre cosmogonique : une fois érigé, le poteau est pilier cosmique, objet par lequel l’univers est étayé (OGUIBÉNINE, 1973 : 41-43) : une fois le poète accompli, le monde, le *ṛtá* peut être

maintenu par l'exercice poétique – ce dernier est étai du monde. En effet, le poteau sacrificiel, le *yūpa*, naît d'abord comme poète (1-5), puis comme poète en tant que membre de l'assemblée (*vidátha-*) (6-10), dont il devient alors l'éclat, *śrēyān* (3.8.4b). Geldner l'a bien remarqué, observant sur les poteaux sacrificiels :

Alle zusammen bilden ein *vidátha*, eine Gilde, innerhalb deren der *yūpa*, als der *śrēyān* (Str. 4) angesehen wurde; cf. den oben erwähnten *śreṣṭhin*. Seine erste Geburt ist im Wald ; sein Einzug auf den Opferplatz, wo er geschmückt und gesalbt wird, galt als seine zweite Geburt (*jāyamānah*. In Str. 4, *jāyate* in 5) ; sein Aufrichten als das Heranwachsen nach dieser. O l d e n b e r g hat zweifellos Recht, dass mit *párivita* in Str. 4 auf das *upanayanam* angespielt wird. (GELDNER, 1899 : 759)

C'est, en effet, dans la strophe 3.8.4 que le poteau se révèle pleinement comme petit garçon, comme poète à naître :

yúvā suvāsāḥ párivīta āgāt sá u śrēyān bhavati jāyamānah |
tám dhīrāsah kaváya ún nayanti svādhyò mánasā devayántah || 3.8.4

Jeune, bien vêtu, ceinturé, il est venu ici : il devient davantage splendide [/brillant] à mesure qu'il naît.

Les poètes perspicaces, de louables intentions, l'érigent, en quête des dieux par la pensée.

Le poteau est apprêté comme un jeune garçon tel un initié prêt à entreprendre son *upanayana*²²⁵, soit tel un initié prêt à rejoindre le cercle poétique (KANE, 1941 : 269 ; PALIN, 2020 : 57). Selon Palin, *yúvā suvāsāḥ* dénote que l'initié est introduit aux poètes confirmés, ces *dhīrāsah kaváya* qui vont « instruct the newcomer about the path to the point of beginning in poetizing which resides in the past activity of the deity, as they *tám ún nayanti devayántah* 'lead him (the youth) upward to the path of the deity' *svādhyo mánasā* 'with their minds' » (PALIN, 2020 : 27). Mais la qualification de *yúvā suvāsāḥ* confond également le poète avec Agni. Le

²²⁵ L'upanayana est « die Aufnahme des Vedastudiums durch eine Jüngling, der einer der drei oberen gesellschaftlichen Gruppen (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*) angehört » (MYLIUS, 1995 : 49). Cf. notamment ROLLAND Pierre, *Un rituel domestique védique : le Vārāhagr̥hyasūtra*. Paris: Editions Ophrys, 1971, pp. 80-89. D'après Kane, on retrouve en l'hymne 3.8 « some of the characteristics of upanayana described in the gr̥hyas sūtras [...]. There the sacrificial post (*yūpa*) is praised as a young person (i. e. in the language of the later classical rhetoricians there is the first kind of the figure *Atiśayokti*) 'here comes the youth, well dressed and encircled (the boy by his *mekhalā* and the post by its *raśanā*); he, when born, attains eminence ; wise sages, full of devotion to the gods in their hearts and entertaining happy thoughts, raise him up' » (KANE, 1941 : 269).

premier terme est un trait récurrent de la divinité ignée (VERPOORTEN, 1980 : 85), le second, *suvāsāh*, caractérise ce qui se meut de bon gré vers le sacrifice : Agni (4.3.2b), l'aurore (1.124.7c), la parole, *vāc* (10.71.4d), et la bonne éloge, *suṣṭutīm* (10.91.13d), toujours dans un même syntagme formulaire : *jāyēva pātya usatī suvāsā* (« comme une femme pour son époux, consentante, bien vêtue²²⁶ »). L'état d'apprenant, de poète à naître est consacré en la strophe 3.8.11, strophe à la fois inaugurale et conclusive de l'hymne :

vānaspate śatāvalśo vi roha sahāsravalśā vi vayāṃ ruhema |

yāṃ tvām ayāṃ svādhitis téjamānaḥ prañināya mahaté saubhagāya || 3.8.11

Seigneur de la forêt, de tes cent branches, pousse ! De milles branches, puissions-nous pousser !

Toi que cette hache-ci, bien affûtée, a conduit vers une grande opulence.

Selon Proferes, la mention de la hache (*svādhitis*), inutile lors du rite, indique que cette strophe était destinée à être récitée lors de l'abattage de l'arbre duquel les officiants tirent le poteau sacrificiel. Le vers ab indique une volonté de transférer la croissance de l'arbre, en tant qu'élément de la forêt, à la sphère sacrificielle²²⁷ (PROFERES, 2003b : 328). Cela traduit donc le poète en devenir comme tiré de la masse mondaine, des laïcs, dans l'optique d'atteindre un état nouveau et d'appartenir à une autre sphère : celle du rite et de la poésie. Mais la strophe se présente aussi comme ultime conclusion de l'hymne 3.8. Cette circularité, où le poteau est ré-envisagé dans son caractère inaugural et singulier après qu'il a été question de l'assemblée de poteaux-poètes (5-10), inscrit le poète dans son plein accomplissement :

At the end of this hymn [= 3.8], by being compared with a growing tree, the sacrificial stake is viewed dynamically and not anymore as a mere piece of wood fashioned by an axe. This change results from its connection with the poetic speech. The sacrificial stake does not go to the gods as a mere piece of wood since it is itself a god, but he does so

²²⁶ Les deux autres occurrences de *suvāsa*- caractérisent la rivière Sindhu, dont la belle tenue est précisée « faire croître le miel » (*suvāsā...vaste subhāgā madhuvīdham* 10.75.8). Dans la dernière occurrence, 10.707.9b, il est question de l'épouse « bien vêtue » acquise par les mécènes (*bhojā*) du rite (*bhojā jigyur vadhvam yā suvāsāh*).

²²⁷ « In the classical rite, it is precisely at the moment after the tree has been felled that this verse is used. However, it is not part of the *hotar's anuvācāna*. Rather, it is collected in the YV *saṃhitās* along with the other *yajus* formulas, and is recited by the *adhvaryu* priest. This indicates that the tradition of the verse's employment has changed with regard to the priest who delivers it, but it does not necessarily follow that the general ritual context of the verse's employment is likewise different in the classical rite » (PROFERES, 2003b : 328-329).

only inasmuch as it has a new *ātman*, which is made of sacred poetry (*chandomaya*) and which is delivered from matter by the sacrificial violence. (PINCHARD, 2016 : 22-23)

Le poteau-poète seul et tiré de la forêt-laïque, alors initié par l’assemblée, naît pleinement comme poète : de poteau inerte il devient arbre vivace. Dès lors que l’on suit le parcours du poteau sacrificiel qui n’est autre que le parcours initiatique du poète apprenant et que l’on tient compte de la confusion qui est induite avec Agni, la nature du *bráhma*n s’éclaire – tout comme la raison de cette naissance nouvelle, ce nouveau dynamisme acquis. Après avoir été préparé à la sphère rituelle (« ceux en quête des dieux t’oignent du divin miel lors de la cérémonie, ô Seigneur de la forêt », *añjánti tvám adhvaré devayánto vánaspate mádhunā daívyena* | 3.8.1ab), le poteau est envisagé dans sa future double connexion avec le ciel et la terre : « lorsque tu te tiendras érigé, tu érigeras les richesses (matérielles) ou lorsque tu demeureras au sein de cette mère [= la terre] » (*yád ūrdhvás tīṣṭhā dráviṇehá dhattād yád vā kṣáyo mātúr asyá upásthe* || 3.8.1cd)²²⁸. L’érection est effective dès le deuxième vers (*śráyamāṇaḥ, úc chrayasva*) et réaffirmée en 3 :

úc chrayasva vanaspate várṣman pṛthivyá ádhi |

súmitī mīyámāno várco dhā yajñāvāhase || 3.8.3

Dresse-toi, Seigneur de la forêt, par-dessus le sommet de la terre !

Fondé sur une bonne fondation, tu instaureras la brillance pour qui a le sacrifice pour véhicule !

Selon Proferes, le caractère narratif et continu est assumé par la reprise, de verbes finaux en débuts de vers, de *ŚRI-/ ŚRAY-* « sich anlehnen » (EWA II : 665) (*śráyamāṇaḥ, úc chrayasva*). Et son érection bien établie, le poète insiste également sur l’insertion profonde du poteau dans le trou prévu à cet effet (PROFERES, 2003b : 324) via la répétition, d’adjectif en participe (*súmitī mīyámāno*), de *MI-* « fonder²²⁹ » qui traduit une assise solide. Il se voit donc à la fois bien tendu vers l’espace des dieux – le ciel – depuis le plus haut de la terre mais également bien fixé dans

²²⁸ Sur ce vers, Oguibénine remarque ainsi que la polarisation (« lorsque tu te tiendras érigé... ou lorsque tu demeureras au sein de cette mère ») « est remarquable en ce que les deux expressions s’enchaînant l’une à l’autre établissent déjà la polarisation essentielle pour l’univers védique que le but du rite est justement de maintenir. ‘Se tenir haut-dressé [= *ūrdhvás tīṣṭhā*] c’est être tourné vers le monde des dieux tout en s’appuyant sur terre » (OGUIBÉNINE, 1973 : 40).

²²⁹ L’impératif *úc chrayasva* incline à comprendre ces deux termes comme dérivés de *MI-* « fixer », mais ils pourraient aussi dériver de *MĀ-* « mesurer » (KULIKOV, 2012 : 176-177).

l'aire rituelle. Le syntagme *vārcō dhā*²³⁰, le pāda *vārcō dhā yajñāvāhase*, confond le poteau-poète avec Agni. Il n'est attesté dans le RV. qu'en une seule autre strophe, et c'est alors Agni qui est sommé d'instaurer la brillance (3.24.1d). Mais, de surcroît, ce syntagme se retrouve comme épithète d'Agni en tant que composé *varcodhās-* dans la littérature post-ṛgvédique (ŚS. 3.21.5, etc.). Enfin, après qu'ont été soulignées sa nature d'initié et son instruction à venir (3.8.4), la seconde naissance du poteau-initié est consacrée au terme de la série 1-5. Il appartient désormais à la communauté des poètes et fait entendre sa voix parmi eux :

jātó jāyate sudinatvé áhnām samaryá á vidáthe vārdhamānaḥ |

punánti dhīrā apáso manīṣá devayá vípra úd iyarti vācam || 3.8.5

(Bien que) né, il naît (derechef) lors du plus clair des jours, croissant au sein de l'assemblée, de la cérémonie (rituelle).

Les ouvriers perspicaces (le) purifient par la pensée. Le poète inspiré [/le tremblant] en quête des dieux lève la voix.

Le *bráhman* conquis en 3.8.2 l'est donc par un simple initié, qui n'est pas encore poète. Seule action du poteau-poète qui soit de son fait, il est vraisemblable que cette conquête soit l'une des étapes essentielles à sa consécration comme poète – poète inspiré (*vípra*) qui plus est. Après tout, le *bráhman* est l'acmé de la parole, sa maîtrise signifie celle de tout l'appareil poétique²³¹. De plus, c'est une fois faite cette conquête que le poteau est propre à être connecté à la terre et au ciel et se faire remarquer de ceux en quête de sacrifice (*yajñāvāhase*, 3.8.3). Par cette conquête il acquiert la capacité à assumer sa double fonction : « on the one hand it works as a scale for the gods in order them to come down to the sacrifice organised by human beings, and on the other hand as a lift for the human offerings, of which poetic speech is the best part » (PINCHARD, 2016 : 22). Le *bráhman* dit *ajāraṃ* et *suvīram* permet au poteau-poète d'imbriquer espaces terrestre et céleste, humain et divin – c'est un pont jeté entre les hommes et les dieux.

²³⁰ Ce syntagme est également attesté en Y32.14 où cette brillance (*varācā*) est déposée (*dadaṭ*) et mise en lien avec un élément igné : « Grāhma et les poètes (*kāuuaiias*) déposent leur (capacité de) conception-mentale et leur brillance [/ prestige], à l'aide d'une aspersion, tout du jour durant, en lien avec celui qui enflamme l'assistance inconsomptible [= Haoma], assistance qu'ils acceptent de donner au trompeur alors que la vache est maltraitée afin d'être mise à mort » (*ahiiā gārāhmō ā hōiṅōi nī kāuuaiiascīṭ xratūš nī dadaṭ varācā hīcā fraiduuā hiiṭ vīsāntā drāguuāṇtām auuō hiiṭcā gāuś jaidiīai mraoī yē dūraoṣam saocaiiṭ auuō*).

²³¹ Cf. V.4.

Par ailleurs, cette conquête effectuée par le poteau est le fait d'une double phénoménalisation. C'est au-devant du feu (*sámidhasya śráyamāṇaḥ purástād*, 3.8.2a) qu'il le conquiert mais également en tant qu'il se confond avec ce feu, via le syntagme *várco dhā*, via sa luminosité acquise (*sá u śréyān bhavati jáyamāṇaḥ*, 3.8.4b). Qui plus est, en 3.8.9ab, les poteaux apparaissent comme des lieux de lumière : « Pareils à des cygnes, prenant place en une rangée, vêtus de clairs [habits], les poteaux (sacrificiels) vinrent à nous » (*haṃsá iva śreṇiśó yátānāḥ śukrá vásānāḥ sváravo na āguḥ* | 3.8.9ab). L'érection du poteau comme un signe (*ketúm*), dénotation régulière de l'aurore comme du feu sacrificiel (JUREWICZ, 2010a : 126) en 3.8.8 (« qu'ils rendent érigé [de plus belle]²³² le signal du sacrifice ! » (*sajóśaso yajñám avantu devā ūrdhvám kṛṇvantv adhvarásya ketúm* || 3.8.8cd), strophe parallèle à 3.8.2 (PROFERES, 2003b : 326), autorise également à voir dans le poteau un outil de phénoménalisation : l'érection d'un signe est, pour rappel, déploiement de pareil outil qui permet alors l'engagement dans un processus cognitif (JUREWICZ, 2010a : 109). En outre, le vers 3.8.9cd est explicite quant à la nature révélatrice du feu. C'est sous sa luminosité que les poètes sont à même de guider les dieux vers leur espace attiré : « guidés par les poètes au-devant (du combustible) [= Agni], les dieux vont dans le parcours des dieux » (*unnīyámānāḥ kavibhiḥ purástād devā devānām ápi yanti páthaḥ*, 3.8.9cd).

Le *bráhman* conquis en 3.8.2 se révèle donc comme un objet de nature divine – voire mythico-divin, mais le contexte cosmogonique et le fait que le poète fasse lien entre ciel et terre par sa conquête ne le favorisent guère. C'est là ce que consacre sa caractérisation comme *ajáram* et *suvíram*. Mais la double phénoménalisation qui permet au poète de s'en saisir traduit également toute l'opacité dont il faut se défaire pour y accéder, de même que l'emploi du verbe *VAN-* (*vanvānó*) traduit son acquisition comme conquête – soit comme résultant d'efforts. Il s'agit donc d'un *bráhman* de création divine qui appartient à un ailleurs accessible au prix d'une phénoménalisation et d'un effort motivé.

²³² Je supplée une idée d'insistance eu égard à 3.8.3ab où le poète souhaite directement du poteau sacrificiel qu'il s'érige (*úc chrayasva vanaspate váršman pṛthivyá ádhi* |).

V.1.2 Bráhmaṇ incompéhensible : acíttaṃ bráhma

Tel le *bráhmaṇ* de facture divine qui ne s'offre à la connaissance que progressivement (2.35.7ab), une strophe atteste un *bráhmaṇ* qui se refuse à l'intelligence – se refuse à être saisi cognitivement d'emblée et sans effort :

anaśvó jātó anabhīśúr árvā kánikradat patayad ūrdhvásānuḥ |

acíttaṃ bráhma jujuśur yúvānaḥ prá mitré dhāma váruṇe grṇántaḥ || 1.152.5

« Nullement né cheval, sans brides, (pourtant) coursier ; hennissant sans cesse, il [= le soleil] vole le garrot haut »²³³.

Les jeunes se sont délectés du *bráhmaṇ* [bien qu'] incompéhensible, tandis qu'ils chantent [= célèbrent par le chant] [cet] établissement au-devant de Mitra et Varuṇa.

L'hymne auquel appartient cette strophe est composé de sept strophes. La cinquième en est le centre : elle narre l'arrivée du soleil à la suite de l'aurore, acmé du rite journalier, ainsi que la délectation par les jeunes du *bráhmaṇ* en dépit de leur incompéhension de ce dernier (JAMISON et BRERETON, 2014 : 329). Les quatre premières strophes annoncent ce *bráhmaṇ* par le truchement de deux dérivés de *MAN-* « penser », *mántu-* en 1.152.1b et *mántra-* en 1.152.2b (EVP II : 35), mais aussi par la formulation, la déclinaison de ce mantra sous de brèves formules énigmatiques (1.152.2b-3a) qui apparaissent comme de facture divine (1.152.3b). À ce titre, l'hymne 1.152 a lui-même tous les traits d'un *bráhmaṇ* tel qu'entendu par Renou : les strophes 2cd à 5ab sont des formules énigmatiques qu'il s'agit de résoudre et dont le syntagme *acíttaṃ bráhma* en 5a cristallise tout l'ésotérisme. La première strophe prépare le terrain conceptuel de ce *bráhmaṇ* :

yuvám vástrāṇi pīvasá vasāthe yuvór áchidrā mántavo ha sárgāḥ |

ávātiratam ánṛtāni víśva ṛténa mītrāvaruṇā sacethe || 1.152.1

Vous deux portez de gras habits. Vos pensers (avisés) sont des torrents ininterrompus [sans failles].

²³³ Dans mes traduction de 1.152, les guillemets indiquent les formules énigmatiques dont est formé cet *acíttaṃ bráhma*. Voir ci-dessous.

Vous avez mis à terre tout ce qui était contraire au *ṛtá* – ô Mitra et Varuṇa, vous êtes en accord avec le *ṛtá*.

Le couple divin est déjà dans la sphère rituelle : leurs vêtements sont gras de libations (WITZEL, GOTŌ, 2007 : 714) ou de la pluie qu'ils apportent avec eux, qui n'est autre que du saindoux (GELDNER, 1951a : 210, n.1b) voire des deux ainsi que du « flux [= *sárgāḥ*] de paroles inspirantes » (EVP VII : 38). Le couple étant oint de vaches et sacrifices en 1.151.8a (*yuvám yajñaiḥ prathamā góbhiḥ añjate*), que leurs habits soient suintant de libation est toutefois le plus probable (cmtry, I.100–191 (1-6-24) : 104). Le flux ininterrompu de leurs pensers (*mántavo*) se déroule donc devant les officiants-poètes ; et ces *mántavo* sont signifiés dans leur conformité avec le *ṛtá* – ils sont donc aptes à être exprimés comme *bráhmaṇ*, puisque son propre est d'exprimer et manifester poétiquement cet ordre. Néanmoins, la nature exacte de *mántu-* tient du mystère (cmtry, IX.68–114 (1-6-24) : 25). Nom verbal sur *MAN-* « penser », il est généralement rendu par « Rat, Ratgebeter » notamment dans son rapprochement avec le v.-a. *maṇtu-* « Gebeter » (WACKERNAGEL et DEBRUNNER, 1954 : 663 ; EWA II : 310). Mais Kellens et Pirart (1990 : 281) ne donnent à ce dernier que le sens d'« intention » eu égard à Y33.4 et 46.17. Que le sens soit « conseil » ou incline davantage vers l'« intention », la construction en *-tu-* sur *MAN-* traduit une « action envisagée comme une capacité, une aptitude [...] L'emploi est souvent à la limite entre nom d'action et nom concret : *mántu-* « capacité de connaître (par la pensée) » et « qui connaît »²³⁴ (RENOU, 1952 : 157 §206). Il s'agit en tout cas d'un phénomène mental qui n'admet, ne suppose guère de verbalisation. C'est davantage ce qui se voit rendu effectif une fois oralisé par un poète :

etác caná tvo ví ciketaḍ eṣāṃ satyó mántraḥ kavísastá ṛghāvān |

trirásriṃ hanti cáturaśrir ugró devanído ha prathamā ajūryan || 1.152.2

Maint n'aura pas compris [/distingué] ce [*bráhmaṇ*]. Le furieux mantra est vrai [une fois] récité par un poète :

« le puissant à quatre lames abats celui à trois lames ; ceux méprisant les dieux furent les premiers à dépérir ».

²³⁴ C'est dans l'optique de rendre compte de ce caractère résolument agent que je rends *mántu-* par le vieux substantif « penser », aujourd'hui réservé à des usages poétiques.

Cette seconde strophe est encore plus elliptique que la précédente. Je supplée *bráhman* derrière *eṣāṃ* en raison du parallèle avec 1.152.5a (*etác...ví ciketad // acittam bráhma*) mais aussi derrière *tád* en 3b pour la même raison (*tád...ciketa*). Il me semble que ce *bráhman* est l'énigme développée de manière morcelée, fragmentaire de 1.152.2c à 3a. Il se voit précisé comme « furieux mantra (devenu) vrai [une fois] récité par un poète » (*satyó mántraḥ kavíśastá r̥ghāvān*) ce qui traduit donc une tentative du poète de rendre compte des *mántavo* et du *ṛtá* dont il est question en 1.15.1. Comme l'observe Spiers sur ce même pāda, *mántra-* « désigne l'expression d'une pensée à l'état brut. La formule ne deviendra parole efficace que dans les conditions évoquées, et alors elle sera appelée *bráhman-* » (SPIERS, 2020 : 81). Le mantra est un premier jet verbal façonné à partir du matériel que sont les *mántavo* du duo divin et va atteindre une forme aboutie dès lors qu'il sera *bráhman* et porté à son plein ésotérisme. Cela est annoncé par les formules énigmatiques (1.152.2cd-3a) qui font suite à l'introduction du mantra : « le puissant à quatre lames abat celui à trois lames ; ceux méprisant les dieux furent les premiers à dépérir » (*trirásriṃ hanti cáturaśrir ugró devanído ha prathamā ajūryan || 1.152.2cd*) ainsi que :

apād eti prathamā padvātīnāṃ kás tād vām mitrāvaruṇā ciketa |

gārbho bhārám bharaty ā cid asya ṛtám píparty ánṛtam ní tārīt || 1.152.3

« Sans [laisser] trace [/pied] elle va, première de celles qui ont des pieds ». Qui comprend cela de vous, ô Mitra et Varuṇa ?

« L'embryon porte le faix de cela-même » : il délivre le *ṛtá*, il a terrassé l'absence de *ṛtá*.

prayántam ít pári jārám kanīnām páśyāmasi nópanipádyamānam |

ánavapṛgñā vítatā vásānam priyám mitrásya varuṇasya dhāma || 1.152.4

« Nous observons l'amant (*jārám*) des jeunes filles (vierges) seulement lorsqu'il s'avance (tout) autour, non lorsqu'il se couche auprès (d'elles),

[le soleil] portant (des vêtements) non-retirés, (encore) étendus » – (Voilà) le précieux établissement de Mitra et Varuṇa.

Les pādās se répondent symétriquement et 3b et 3c commentent les paradoxes exprimés en 3a et 3b. Le premier commentaire me semble pouvoir faire l'objet d'une double lecture. D'un côté, *tád* (1.152.3b) renvoie directement au vers le précédant, de l'autre il renvoie aussi à 1.152.cd ainsi qu'au *bráhman* que ces brèves formules annoncent. Spiers note que ces différentes

formules énigmatiques ont une valeur d'exemple et « participent d'une réflexion sur le rôle de l'énigme dans la formule efficace et sur les limites de la compréhension de l'auditoire » (SPIERS, 2020 : 82). Cette participation est incontestable mais nous ne saurions, en revanche, réduire ces formules à de simples exemples.

Le pāda 1.152.3a, *apād eti prathamā padvātīnām*, exprime la constante réactualisation de l'aurore²³⁵. Le jeu paradoxal joue sur son assimilation avec la vache : elle est première (*eti prathamā*) car, bien qu'elle se confonde avec la vache (WATKINS, 2009 : 25-32), elle est celle qui met en mouvement les êtres vivants (« éveillant toute vie à l'activité », *viśvaṃ jīvaṃ carāse bodhāyantī*, 1.92.9c) comme toute activité humaine. Sa qualification de « sans pieds » (*apād*), outre une manière de la saisir dans sa phénoménalité lumineuse pour la contraster avec les autres vaches, est également une insistance sur son actualisation constante. Elle n'est pas ancrée dans un événement temporellement et spatialement situé, mais est un phénomène dont la constante réactualisation (*divé-dive ādhi nāmā dādhanā*, 1.123.4b) fait barrage à toute fixation, l'empêche de laisser une « trace » (*pāda*) définitive²³⁶. Dans le pāda qui lui fait suite (1.152.3c), il est question du soleil, astre qui fait toujours suite à l'aurore (OBERLIES, 1998 : 234-236 ; TARACENA, 2004 : 457-464). Il est dit « embryon qui porte le faix de cela-même », c'est-à-dire qu'il porte la charge de sa naissance, charge d'ordinaire réservée à la mère (JAMISON et BRERETON, 2014 : 329). Et le commentaire qui suit le pāda (1.152.3d) explicite bien à quoi cette naissance singulière participe, notamment par le contraste temporel entre indicatif présent (*rtām pīparty*) et injonctif aoriste (*ánṛtaṃ ní tārīt*, 1.152.3d) : le maintien du *rtā*. Il faut noter que l'appellation d'« embryon » est aussi régulière pour Agni, notamment en suite de l'apparition des aurores : « de sa radieuse brillance, il resplendit à l'aube des aurores. L'embryon des eaux a pénétré les fertiles » (*citrābhānur uśāsām bhāty āgre 'pām gārbhaḥ prasvā ā viveśa*, 7.9.3cd). Est ainsi signifié en ces formules énigmatiques le triptyque des phénomènes participant du bon fonctionnement du monde : l'aurore, le feu, le soleil.

Les pādās 1.152.4ac où il est dit « nous observons l'amant (*jārām*) des jeunes filles (vierges) seulement lorsqu'il s'avance (tout) autour, non lorsqu'il se couche auprès (d'elles) »

²³⁵ Oguibénine préfère y voir le soleil. cf. OGUIBÉNINE Boris, *Essays on Vedic and Indo-European culture*, New Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1998, p. 127 et suiv.

²³⁶ Sur cette polysémie « trace/pas » de *pāda*, cf. notamment MALAMOUD Charles, « Les Contours de La mémoire dans l'Inde brahmanique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, no. 5, 2002, pp. 1151–1162. Sur la notion de trace, cf. l'article séminal suivant : THOMPSON George, « The pursuit of hidden tracks in vedic », *Indo-Iranian Journal*, vol. 38, no. 1, 1995, pp. 1–30.

(*prayántam ít pári jārám kanínām páśyāmasi nópanipádyamānam* | 1.152.4ab), puis que « [le soleil] portant (des vêtements) non-retirés, (encore) étendus » (*ánavaṙṙṅṅā vítatā vásānam*, 1.152.4c) sont bien plus clairs que les précédents. Jamison observe sur *vítatā* que :

The poet must have something very particular in mind : the Sun’s garment is unfinished, still stretched on the loom. But what visual image corresponds to this bit of weaving lore? I am not certain but suggest that the sun is rising through mist (the garments, or, better, fabric) stretched along the horizon, and the ragged edges of this mist look like the unfinished edges of fabric still on a loom. [...]

This interpretation helps explain the first half of the verse, in which we see the Sun when he is going forth (pāda a: *prayántam*) but not when he is settling down near (b: *upanipádyamānam*) -- near to the maidens presumably (a: *kanínām*), who are, also presumably, the Dawns. I think we need to read these participles in reverse chronological order. The settling down near the maidens happens before the visible rising of the sun, the going forth. The Sun is nestled cozily (and erotically) with the maidens below or at the horizon, and the ragged fabric provides a welcome veil of modesty over their activities. (cmtry, I.100–191 (1-6-24) : 106)

Mais il me semble qu’il n’est aucunement nécessaire d’inverser la chronologie des pādās. Le soleil est ici présenté comme *jārám*, soit celui à même de faire des jeunes filles vierges, non-mariées (*kanínām*), des épouses. Swennen de remarquer, au départ de 1.163.8, que :

kanínām est la contrepartie védique de la *kanīn-* avestique sous la forme de laquelle se présente la *daēnā* avant de rencontrer son *urvan-* époux. [...] Les aurores sont souvent appelées *kanyā́* -. Elles portent de même souvent l’adjectif *subaghā-*, qu’il est possible d’interpréter par « qui a une jolie vulve » ou, plus prudemment, « dont la passion amoureuse est bonne » (SWENNEN, 2007 : 212).

Bien que le soleil soit un amant, les aurores restent dans cet état virginal propres à la *kanyā́-*. Ce que nous observons (*páśyāmasi*) est donc la parade, le jeu courtisan – il leur tourne autour (*prayántam ít pári*). Que le soleil se couche auprès d’elles est un fait qui échappe à notre regard et connaissance (*nópanipádyamānam*). Partant que les aurores sont encore des *kanyā́-* lorsque nous les observons, leur amant va les suivre jusqu’à leur couche et nous sommes condamnés à l’ignorance quant à ce qui s’y accomplit – si les aurores sont d’éternelles *kanyā́-*, cela peut tant s’expliquer par l’absence de rapport avec le soleil que par leur constante réactualisation, elles qui ne cessent de naître. Le pāda 1.152.4c (*ánavaṙṙṅṅā vítatā vásānam priyám*) gagne plutôt à

être lu à la lumière du rapport privilégié qu’entretient le soleil avec le verbe *TAN-* « tendre ». Christol a bien observé deux faits essentiels à une bonne compréhension de ce pāda : le verbe *TAN-* a connu une spécialisation sémantique liée à un domaine technique, le tissage, et connaît donc aussi le sens de « tisser » ; le soleil est à la fois celui qui de ses rayons tend le ciel lumineux, dans une confusion avec l’aurore (4.52.7) ou avec Agni (10.88.3cd), mais aussi celui qui replie les ténèbres (1.115.4b) ou les enroule sur lui comme une peau (7.63.1cd). De surcroît, le vêtement du soleil nous est renseigné en 1.115.4d : « après cela, la nuit tend [/tisse] son vêtement pour lui » (*āt rātrī vāsaḥ tanute simásmai*) (CHRISTOL, 2006 : 38-40). Que le soleil porte des vêtements non-retirés (*ānavapṛṅṇā*) et étendus (*vītatā*) est à connecter à cette spécificité partagée, par substitution, avec les aurores. Nous pouvons comprendre ces vêtements tant comme le ciel diurne qu’il tend à l’instar de ces dernières que comme le linge nocturne qui lui a été façonné : l’insistance sur le fait qu’il les porte encore, ne prenne pas le temps de s’en débarrasser (*ānavapṛṅṇā*) et qu’ils soient en même temps étendus ou tissés (*vītatā*), signifie le soleil comme n’admettant aucune interruption dans son activité. S’il partage la couche des aurores, il est sur le départ à peine couché. Mais plus simplement, que nous puissions observer son mouvement auprès des aurores mais aucunement leur rencontre, cela n’est jamais que l’expression d’un fait simple : le jour est venu, dès lors que le soleil apparaît, le temps des aurores est fini – c’est l’expression d’une cyclicité.

Sous ces rapports, il me semble que les pādās 1.152.3-4c renseignent pleinement sur le *dhāman* dont il est question en 4d comme celui célébré en 5d par le *brāhman* pleinement accompli, arrivé à maturité. L’hymne 1.123 est sans appel à cet égard. L’instauration (*dhāman-*) de Mitra et Varuṇa est le *ṛtā* qui se voit manifesté par la cyclicité des phénomènes naturels signifiés par ces mêmes pādās : « de même apparence aujourd’hui, de même apparence le jour à venir, elles [= les aurores] suivent le pérenne établissement de Varuṇa » (*sadṛśīr adyā sadṛśīr id u śvó dīrghāṃ sacante vāruṇasya dhāma* | 1.123.8ab), « elle n’enfreint pas l’établissement du *ṛtā* : telle une jeune fille, elle se rend chaque jour au lieu de rendez-vous » (*ṛtāsya yōṣā nā mināti dhāma āhar-ahar niṣkṛtām ācārantī* || 1.123.9cd).

Comme l’a relevé Chaturvedi (2016 : 48), l’aurore obéit au *ṛtā*, ce *ṛtā* dont Varuṇa est le maître, lui qui a conçu le chemin du soleil. Et les jours, les nuits ou les années que marque et signifie l’apparition continue des aurores, sont issues du *ṛtā*. Mitra et Varuṇa sont ceux qui ont instauré ces divisions temporelles (7.66) et qui s’assurent qu’elles s’accomplissent (7.61). Le précieux *dhāman* du couple divin (1.152.4d), celui célébré par des chants (1.152.5d) est donc le *ṛtā* dont les formules énigmatiques narrent les manifestations phénoménales : l’apparition

des aurores, d’Agni, du soleil. À ce titre, via l’expression de ce *dhāman* par l’entremise de ces formules énigmatiques, annoncées comme un « furieux mantra », le *brāhman* se voit bien ici vérifié comme une manifestation poétique du *ṛtá*. Au demeurant, sa nature se voit également explicitée : il est ici une saisie poétique de pensers divins, il travaille à dire une vérité de divine teneur par le biais d’une médiation poétique.

Quant aux deux *pādās* ignorés jusqu’ici, 1.152.2cd, il s’agit d’une expression des premiers actes divins à l’encontre de l’*ánṛta* avant l’établissement (*dhāman*) du *ṛtá*. Ils traduisent l’étape inaugurale de mise en branle du mouvement cyclique des phénomènes lumineux – ce qui s’accomplit avant son possible. L’abattement du trois-lames par le quatre-lames (*trirásriṃ hanti caturaśrir ugró*, 1.152.2c) est exprimé par des termes particulièrement rares dans le RV. : il s’agit de la seule occurrence de *trirásri-* ; *caturaśri-* occure aussi en 4.22.2a dans un hymne à Indra ; *devaníd-* en 2.23.8 et 6.61.3. L’adjectif *caturaśri-* est, en 4.22, sans référent et n’est explicité que par un hapax irrésolu, *vṛśandhi*²³⁷ : « le taureau lançant de ses bras le quatre-lames réceptacle (de l’essence) taurine » *vṛśā vṛśandhiṃ caturaśrim ásyann*, 4.22.2a). Cela désigne en tout cas un objet manié par Indra mais rien, dans l’hymne même, ne nous autorise à y identifier le *vájra-* contrairement à ce qui a pu être plaidé. Les deux occurrences de *devaníd-* sont plus heureuses. Dans la première, Bṛhaspati est sommé de pourfendre ces « méprisants des dieux » (*bṛhaspate devanído ní barhaya*, 2.23.8c) alors qu’en 4, il est précisé comme suit : « détruisant avec furie, brûlant ceux qui abhorrent le *brāhman*, ô Bṛhaspati, cette grandeur qui est tienne l’est grandement » (*brahmadviśas tápano manyumīr asi bṛhaspate máhi tát te mahitvanám* || 2.23.4cd). Et ce sont les seules requêtes de destruction à l’encontre d’individus qu’il se voit adressées. Dans la seconde, nous retrouvons le même *pāda*, si ce n’est que la divinité sollicitée est la déesse-rivière Sarasvatī. Les *devanído* peuvent être là identifiés comme descendance de Bṛsaya (*sárasvati devanído ní barhaya prajāṃ víśvasya bṛsayasya māyīnaḥ* 6.61.3ab), et il est fort probable qu’il s’agisse des Paṇis selon 1.93.4bc.

Le jeu d’oppositions entre *trirásri-* et *caturaśri-* du premier *pāda* (1.152.2cd) doit être lu à la lumière des nombreux jeux arithmétiques à l’œuvre dans le RV. Selon Ruegg (1959 : 15-18),

²³⁷ Oldenberg (1909 : 286) le corrige par **trīśandhi-* eu égard à AV.9.10.3.27 où le terme qualifie le *vájra-* (« foudre ») d’Indra ; Hoffmann (1976a : 395) interprète *vṛśandhi-* comme une haplogogie de *vṛśa-sandhi* et l’identifie également au *vájra-*. Si WGS (2013 : 493) le rejoignent, Jamison s’oppose à leurs interprétations et remarque que le *vájra-* n’est jamais lancé dans le RV., contrairement à la pierre dont il est question en 4.22.1d (*ásmánam*) qu’elle identifie ainsi à *vṛśandhi-*, composé qu’elle interprète comme suit : *vṛśan-dhi* (cmtry, IV (1-6-24): 75) – soit comme de premier membre *vṛśan-* « zeugungskräftiger Mann, männliches Tier » (EWA II : 575), de second *dhi-*, dérivé sur *DHĀ-* (EWA II : 783).

le nombre quatre, en particulier quand il est question de la parole, exprime la complétude : cela recouvre les trois paroles cachées et celle des hommes (1.164.45), ainsi que sa quadruple répartition entre les officiants rituels (hotar, udgatar, brahmane, adhvaryu, 10.71.11). L'opposition *trirásri-* face à *cáturaśri-* est ainsi celle d'une parole défaillante, d'un apprenant incomplet face à celui qui a embrassé toute la parole poétique, jusqu'à son paroxysme – le *bráhman*. En effet, en AV. 7.1.1, il est question d'un quatrième *bráhman* comme quatrième et ultime part de la parole, alors efficace pour conceptualiser le plein mystère signifié par *nāma dhenóḥ* :

dhītī vā yé ánayan vācó ágram mánasā vā yé 'vadann ṛtāni |

ṛtīyena bráhmaṇā vāvṛdhānās turīyeṇāmanvata nāma dhenóḥ || AV. 7.1.1

Ceux qui ont mené la tête de la parole par la pensée ou qui ont dit les *ṛtāni* [= les manifestations langagières du *ṛtā*],

croissants à l'aide du troisième *bráhman*, ils ont pensé [/conçu en pensée] le nom de la vache par le quatrième.

Quant à 1.152.2d et le dépérissement des *devanído*, si l'on accepte leur identification comme Pañis, leur lien avec l'instauration des phénomènes lumineux est évident : ce sont les gardiens du démon-cave Vala qui abritait les vaches-aurores avant d'être défaits par Bṛhaspati.

Dans ces formules qui leur font suite et traitent des apparitions phénoménales, expressions du *dhāman*, ce « furieux mantra » (*mántraḥ...ṛghāvān*) lui-même tiré des « pensers avisés » (*mántavo*) de Mitra et Varuṇa, se trouve donc toute la substance conceptuelle du *bráhman*, la glaise à partir de laquelle il va pouvoir voir le jour. Le *bráhman* dit *acítam* ainsi formé est, par ailleurs, l'objet d'une délectation par des individus aux traits peu définis si ce n'est en leur incapacité à le comprendre. Geldner (1951a :211, n.5c) a avancé que *yúvānaḥ* dénomme ceux qui n'ont pas encore la maîtrise du langage énigmatique. Witzel et Gotō ont interprété ce terme à l'aune de la présence de l'aurore : « Vielleicht die Jungstiere, die öfters in Zusammenhang mit der Morgensonne erwähnt werden » (WITZEL et GOTŌ, 2007 : 715). Dans un article précédent, Gotō observait en effet que ces jeunes animaux (« Jungstiere ») sont connectés à l'aurore par l'évocation de « Morgensonne als *ukśāṇ-*, *uxśan-* 'Jungstier' RV IX 93,3 VII 79,1 VI 45, 5, Y 46, 3 *uxśānō asnqm*, Y 50, 10 *asnqm uxśān* » (GOTŌ, 2000 : 149-150, n.6). Quant à Jamison et Brereton (2014 : 329-330), ils s'en tiennent à émettre l'hypothèse que *yúvānaḥ* pourrait renvoyer aux Maruts, aux Aṅgirasas, voire aux dieux, tout en notant que transparaît

dans l'hymne, dans cette strophe même, une invitation à imiter ce geste : profiter du *bráhman* peu importe le degré de compréhension. Toutes ces observations font finalement l'impasse sur deux faits capitaux. Premièrement, une autre occurrence où des jeunes se délectent du *bráhman* est attestée : « des *bráhmāni* de qui les jeunes se sont-ils délectés ? » (*kásya bráhmāni jujuṣur yúvānaḥ*, 1.165.2a) et les Maruts y sont bien identifiés comme ces jeunes qui se trouvent ainsi retenus au rite de ces producteurs inconnus de *bráhmāni* (1.165.2cd). La proposition de Gotō, que rien n'appuie en 1.152 devient alors riche de sens : les Maruts sont dits des taureaux (*vṛṣaṇaḥ*), voire des antilopes si l'on accepte en 1.152.1c de lire *étāsa* comme un pluriel sur *éta-* tel que le proposent Jamison et Brereton (2014 : 361). De surcroît, un fait est certain : se délecter du *bráhman* est un privilège divin²³⁸. Qui plus est, *yúvan-* est une épithète réservée aux dieux (EVP VII : 38). Ces « jeunes » qui jouissent du *bráhman* sont donc des êtres divins et il est fort vraisemblable qu'il s'agisse des Maruts – il manque néanmoins d'indices pour assurer leur identification, d'autant plus qu'ils ne sont pas les seuls dieux à être qualifiés de « jeunes » et ne sont jamais identifiés comme se délectant du *bráhman* qu'au travers des dénominations divines collectives. Mais, partant qu'ils chantent (*grṇántaḥ*), assurément ces jeunes sont-ils poètes ou en prennent-ils les traits.

Par ailleurs, le producteur du *bráhman* se voit aussi identifié elliptiquement en 1.152.6 en tant que *brahmapríyam* :

ā dhenávo māmāteyám ávantīr brahmapríyam pīpayan sásminn údhan |
pitvó bhikṣeta vayúnāni vidván āsāvívāsann áditim uruṣyet || 1.152.6

Assistant le fils de Mamatā [= l'auteur de l'hymne, Dīrghatamas], les vaches-laitières feront gonfler celui qui réjouit à l'aide de son *bráhman* dans une même mamelle.

Connaissant les voies (rituelles), qu'il requiert de la nourriture ! Souhaitant la conquérir de sa bouche, qu'il fasse large place pour Aditi.

Que *brahmapríyam* soit transitif – « celui qui réjouit à l'aide de son *bráhman* » – n'est pas acquis. Geldner, Renou, Witzel et Gotō le traduisent comme un intransitif « der die geheime

²³⁸ Indra est, d'entre tous, celui qui en jouit le plus (*JUṢ-* « jouir » : 4.22.1ac, 5.29.15a, 7.22.3c, 7.23.3b, 7.24.4b, 7.33.4a, 8.90.3ac ; *MAND-* « réjouir » : 10.89.16b). D'autres divinités en profitent de manière plus exceptionnelle : Agni (*JUṢ-* : 2.37.6b, 4.3.15c), les Ásvins (*JUṢ-* : 2.39.8bc ; *RAN-* « jouir » : 5.74.3c), Mitra et Varuṇa (*JUṢ-* : 7.61.6d), Sarasvatī (*JUṢ-* : 2.41.18a), et, enfin, les Ādityas, Rudras, et Vasus (*JUṢ-* : 7.35.14b), tous-les-dieux (*viśvedevāḥ*) (*JUṢ-* : 10.65.14d).

Rede liebt » (GELDNER, 1951a : 211), « l’ami de la Formule » (EVP V : 77), « der das Dichterwort liebt » (WITZEL et GOTŌ, 2007 : 178). Mais en la seconde et ultime autre occurrence de *brahmaprī-*, 1.83.2d, il n’y a guère un tel consensus. Geldner (1951a : 106) traduit par « der das Gotteswort liebt », WITZEL et GOTŌ (2007 : 147) conserve « der das Dichterwort liebt ». Renou reconnaît au composé un caractère transitif : « celui qui (les) réjouit par la formule-sacrée » (EVP XVII : 31) tel que le font Jamison et Brereton (2014 : 211, 330) pour les deux occurrences : « the man who pleases (them) with the sacred formulation », « the one who gives pleasure with the formulations ». Scarlata s’est livré à une analyse de *brahmaprī-* en faveur d’une valeur intransitive en manquant toutefois d’écarter son antinomique. Il note qu’on retrouve des échos du composé, qu’il rend par « sich an der Formulierung freuend » ou « Freund des *brāhman*, der Formulierung », uniquement dans l’attribution de l’adjectif *priyá-* à *brāhman* en quatre occurrences (1.75.2bc, 2.41.18, 5.42.2c, 5.85.1b). Il en conclut que *brahmaprī-* est soit un composé déterminant, « dem *brāhman* freundlich gesinnt, Freund des *brāhman* » soit un nom d’agent « sich am *brāhman* freuend » mais que le composé *brahma-dviṣ-*, au caractère transitif bien éprouvé, « das *brāhman* hassend », « dem *brāhman* Feind » ébranle quelque peu cette dernière possibilité²³⁹ (SCARLATA, 1999 : 338). Le différent choix de traduction pour 1.83.2 de Renou et Jamison s’explique aisément par le contexte et l’identification du référent de *brahmaprī*. Dans son commentaire, Jamison remarque sur 1.83.2 que

in d *brahmaprī-* is universally taken as ‘loving the formulation’, and this interpr. would match that of well-attested *brahma-dviṣ-* ‘hating the formulation’. However, both here and in its other occurrence in I.152.6 I take it instead as ‘pleasing [someone] with the formulation’ with the transitive value of act. *prīṇāti*, etc. In this passage it makes more sense that the gods would delight in someone attempting to please them, rather than

²³⁹ En outre, Scarlata note quant aux composés sur °*prī-*: « Die Bedeutung der Wurzel war ursprünglich etwa 'sich als lieb, als zur eigenen Sippe gehörig, als Freund erweisen', also intransitiv. Dies lässt für das WN [=Wurzelnomen] keinen Hang zu einer verbalen Rektion erwarten. Erst wenn zur Wurzel ein transitiver Verbalstamm *prīṇati* "befreunden") gebildet wird und dessen Bedeutung auch auf das WN übertragen wird, ist auch bei einem komponierten WN denkbar. Es eigentlich verbale Rektion ist bei den vorliegenden Stämmen nicht klar, ob sie auf *prīṇati* oder direkt auf die Wurzel zu beziehen sind. Natürlicher erscheint bei einem WN Bezug auf die Wurzel. Sinnvolle Ergänzungen zu √*preiH-* 'sich als Freund erweisen' sind zunächst einmal Personen, dann erst Sachen. Wollte man die Richtung des Freundschaftsverhältnisses ausdrücken, stand der Rezipient wohl im Dativ (Dat.comm.): 'jmd. freund sein'. Wird das Verhältnis als possessiv empfunden, ist eine nominale Konstruktion mit Genitiv zu erwarten: 'Freund des...'. Beide Konstruktionen finden sich mit *priyá-*. Da nun dativische VG[=Vorderglied] bei WK [= Wurzelkompositum] eher die Ausnahme bilden (cf. *nareṣṭhā-*), wird man *brahma*° und *yajña*° als genitivische VG zum HG [= Hinterglied] ° *prī-* auffassen wollen; das würde wiederum ein Nomen " *prī-* 'Freund' wahrscheinlich machen. Die vorliegenden Stämme auf *prī-* könnten dann als DK [= Determinativkompositum] verstanden werden » (SCARLATA, 1999 : 339).

someone who is himself deriving pleasure from something else. (cmtry. I.1-99 (1-6-24) : 141)

Mais il me semble que tout dans le pāda 1.83.2cd favorise cette analyse : « les dieux mènent en avant celui en quête des dieux ; comme des prétendants, ils se réjouissent de celui qui les complaît par le *brāhman* » (*prācair devāsaḥ prā ṇayanti devayúm brahmapriyam joṣayante varā iva* || 1.83.2cd). Celui qui est qualifié de *brahmapriyam* est identifié en 1.83.1ab comme un mortel qui observe bien (les rites) et ainsi premier à obtenir les faveurs d’Indra (*āśvāvati prathamó gōṣu gachati suprāvīr indra mártiyas távotíbhīḥ* | 1.83.1ab) mais surtout, il est qualifié en 2c de *devayúm*. D’après Gonda (1957c : 309), cet adjectif qualifie celui qui observe correctement le rituel et n’est appliqué aux dieux qu’en deux circonstances. Agni est *devayú-* quand il prend sa fonction archétypale d’hotar ; le soma lorsqu’il est pressuré dans l’espoir de favoriser son contact avec les dieux. Ainsi, partant que *brahmapri-* est bien d’une valeur transitive en 1.152.6c, celui qui se trouve dénommé comme tel est vraisemblablement Agni en tant qu’hotar - l’évocation de la bouche (*āsā*) renvoyant à la qualité d’Agni comme bouche rituelle des dieux. Le syntagme *vayúnāni vidvān* qui est typique d’Agni (1.189.1b, 3.5.6b, etc.) assure, dans sa connexion avec *ās-*, l’identification de la divinité ignescente. En effet, Agni est tant celui qui connaît toutes les voies rituelles (*vayúnāni*) que celui qui les a façonnées : « Agni, (celui) qui sait, a déclaré les voies (rituelles) aux mortels – il est (celui) qui distingue [/comprend] le *rtá* véritable » (*vy ābravīd vayúnā mártiyebhyo 'gnír vidvām ṛtaciḍ dhí satyāḥ* || 1.145.5cd) (SILBURN, 1955 : 32-33 ; HAUDRY, 2009 : 211). Cette double caractérisation, *āsā* et *vayúnāni vidvān*, active Agni comme hotar archétypal. En outre, *ūdhar-* est régulièrement employé pour signifier le lieu de naissance, d’allumage du feu²⁴⁰ (JUREWICZ, 2014 : 103-106). Étant donné que les vaches dont il est ici question peuvent être connectées à celles qui précèdent l’aurore en 1.152.3cd, il me semble qu’est ici signifié le début des actes rituels journaliers, mis en branle par l’aurore et marqué par les premiers allumages de feu.

Sous tous ces rapports, le créateur du *brāhman acittam* me semble être Agni en tant qu’archétype, à la fois comme poète et hotar, ce qui consacre dès lors ce *brāhman* comme un objet de facture divine. Et dans ce revers, les *yúvānaḥ* qui s’en délectent sans le comprendre,

²⁴⁰ « The word *ūdhar* is used to express places of origination of various desirable goods (fire, *sóma*, the sun, rain, thought, and speech) and the sun itself (conceived as filled with rain). These goods are crucial for the existence of the cosmos and of human beings in cognitive and ritual dimensions and therefore the words that name them can be seen as philosophical terms. The usages of the word *ūdhar* are coherent with the R̥gvedic zoomorphic models of the cosmos conceived in terms of a cow and in terms of a bull and a cow copulating. » (JUREWICZ, 2014 : 114)

bien que divins et chantants, se voient relégués à une position de spectateurs et apprenants, sans maîtrise du *bráhman*, position que sont appelés à imiter les auditeurs de l’hymne afin d’apprendre à produire un *bráhman* tel que professé par Agni. C’est d’ailleurs ce que corrobore également l’ultime strophe de l’hymne par le profond contraste qu’elle crée avec les autres strophes, tant par sa déroutante simplicité face à toute l’économie ésotérique, volontairement abstruse de ses prédécesseuses, qu’en ramenant les enjeux à un plan humain et rituel. Cette disparité s’offre d’emblée au regard :

á vām mitrāvaruṇā havýajuṣṭim námasā devāv ávasā vavrtyām |

asmákam bráhma pṛtanāsu sahyā asmákam vṛṣṭír divyá supārā || 1.152.7

Puissé-je vous (faire) tourner par ici, Mitra et Varuṇa, pour une délectation oblatoire – avec révérence, ô dieux, avec votre assistance.

Nôtre est le *bráhman* qui doit prévaloir dans les batailles, nôtre est la divine pluie qui facilite la traversée [/est délivrance]²⁴¹.

Nous nous trouvons ramenés ici à des considérations plus basses. Les poètes demandent l’intercession divine et cette demande est double : elle porte à la fois sur leur création poétique et sur la pluie que sont à même d’apporter les divinités. Il me semble que ce *bráhman* est tout autre que celui dont il est question en 5c. Ce dernier est un modèle divin à la conceptualisation professée.

Hormis la strophe 1.152.5, le terme *acítta-* n’occure qu’à trois reprises dans le RV. (3.18.2c, 4.3.1c, 6.46.12d). Il y dénote un espace sur lequel les dieux déploient leur colère : « Excellent (Agni), devenant visible [/comprenant], brûles les invisibles [/incompréhensibles] ! » (*tápo vaso cikitāno acittān*, 3.18.2c), « faites (en sorte) qu’Agni à la forme dorée nous préserve en amont de l’orage qui ne se manifeste pas » (*agním purá tanayitnór acittād dhíraṇyarūpam ávase kṛṇudhvam*, 4.3.1cd), et, dans un hymne à Indra : « alors, en tout temps, offre asile à (nos) corps et descendances – tiens à l’écart l’hostilité invisible ! » (*ádha smā yacha tanvè táne ca chardír acittam yāváya dvéṣaḥ ||6.46.12cd*). Il s’agit d’un adjectif qui dénote à la fois un objet sur lequel seuls les dieux sont à mêmes d’agir et qui tient de l’inattendu, ne se laisse pas deviner

²⁴¹ Il me semble que *vṛṣṭír divyá supārā* se prête à plusieurs lectures : en regard du pāda c, c’est la pluie qui permet d’avancer plus aisément face aux troupes ennemies, mais c’est aussi le souhait d’une pluie libératrice, nourrissant les terres, comme d’une pluie dont la durée n’est pas trop longue et donc dommageable.

avant d’avoir lieu – ainsi en est-il de l’inimité ennemie et de la foudre non-annoncée par le tonnerre. Inimité et noirceur sont intimement liées : toutes deux sont des espaces où la connaissance se voit refusée. Nous voyons bien dès lors comment le terme peut se trouver employé pour qualifier le *bráhman*. Spiers note sur *acittam bráhma* que : « cela ne signifie pas que la formule est *absolument* incompréhensible : il est dit que beaucoup ne comprendront pas, et que les jeunes l’apprécient même si elle leur est (pour l’instant) incompréhensible. Seuls d’autres poètes expérimentés peuvent en juger [...] » (SPIERS, 2020 : 82).

Ayant identifié les jeunes comme des individus divins et néanmoins poètes, et Agni comme le formulateur de ce *bráhman*, *bráhman* formé à partir des pensers de Mitra et Varuṇa, cette observation doit être transposée sur un plan divin. L’*acittam bráhma* est une formulation menée à son apogée, à sa maximalité ésotérique par un processus conceptuel. Son matériau de départ est de nature divine, ce sont les *mántavo* de Mitra et Varuṇa qui connaissent alors une filtration poétique et idéelle (*mántra*-). Ils sont exprimés en des formules énigmatiques et monadiques qui, signifiant ces pensers, signifient l’œuvre du couple : leur établissement (*dháman*-) du *ṛtá*, ordre rendu manifeste par les phénomènes lumineux²⁴². Bref, l’hymne 1.152 est un modèle de conception d’un *bráhman* : Agni en est le poète, l’hotar à imiter ; les jeunes (*yúvānah*) occupent la position de retrait que tout apprenant doit observer²⁴³, à laquelle quiconque n’est pas poète confirmé est condamné.

V.1.3 Le *bráhman* divin comme visée, du souhait de la « bonne tournure » : *suvṛktí*-

Un mot difficile et irrésolu traduit le *bráhman* divin comme un objet à imiter : *suvṛktí*- « bien tourné ». Le terme est rendu par « Lob, Lobsingend » par Wackernagel (1896 : 321) soit comme un substantif. Renou, en 1952, notait avec hésitation : « *suvṛktí*- « hymne » si le mot vient bien de *ṚC*-, non de *VRJ*- » (RENOU, 1952 : 992 § 180) – analyse suivie par Mayrhofer (EWA I : 115). Renou revient par la suite sur cette analyse :

²⁴² Dans leur article collaboratif dédié au *bráhman*, Renou et Silburn notaient qu’il s’agit de « la formulation inaccessible à l’intelligence (commune) », à laquelle prennent goût « les jeunes » (ceux même que vise l’expression *brahmaprí* du vers suivant) n’est autre que l’ensemble des énigmes cosmiques qui forment le tissu des vers 2 à 5. Le « mystère » ici, est ce qu’il s’agit de « découvrir », de « comprendre » et d’abord de bien « énoncer », c’est l’équation entre le comportement humain et le phénomène naturel, la connexion entre le rite et le cosmos » (RENOU, 1949 : 12-13).

²⁴³ « Comprendre un *bráhman*, c’est se mouvoir intelligemment dans le poème ancestral au lieu de le répéter sans cesse à l’identique, et c’est donc opérer une réduction idéale selon les catégories de ma représentation. C’est posséder au lieu d’être possédé par lui, autrement dit se posséder en tant que sujet » (PINCHARD, 2009 : 247-248).

le terme *suvṛktī*, qui désigne également le poème, n'est pas seulement « l'œuvre bien tournée » au sens profane où nous l'entendons ; l'idée est celle que rend un passage tel que *sám...vṛñjá ukthair* 10.61, 17 «il tourne à lui (la divinité) par ses hymnes ». Ce rapprochement suffit à écarter l'analyse du mot en *su* + *ṛktī*, qu'on a parfois admise. *Svāṛktī* (hapax) paraît un pur doublet de *suvṛktī*, au sujet duquel on notera que la particule *su* supplée, en composé nominal, la voix moyenne (*vṛñkte*). (EVP I : 5-6 n.1)

À cela, Jamison ajoute que *suvṛktī-* est vraisemblablement un bahuvrīhi qui a fait l'objet d'une substantivisation virtuelle, le menant alors à être compris comme désignation d'un hymne. Elle observe d'ailleurs que le caractère tourné, contenu en la racine *VRJ-* « tourner, tordre », dont elle fait dériver *suvṛktī-*, est parfois employé pour faire écho à un mouvement, celui des flammes d'Agni notamment (cmtry, II (1-6-24) : 10 ; Comm. I.1-99 : 88) : « j'appelle pour vous (celui) de belle brillance, Agni, l'hôte des clans, (qui reçoit) [un hymne] bien tourné [/ Agni, l'hôte des clans, qui est de bonne tournure], (qui reçoit) d'agréables-oblations » (*huvé vaḥ sudiyótmānam suvṛktīm viśām agnīm átithīm suprayásam* | 2.4.1ab). Jamison et Brereton (2014) ne rendent ainsi guère *suvṛktī-* par « hymne », mais par « having a good twist » : « *suvṛktī-* is a bahuvrīhi specialized for praise hymns (and occasionally the gods who receive them) and is often simply tr. 'praise(-song)' [...]. I prefer to render it literally; *-vṛktī-* belongs to the root \sqrt{vrj} 'twist', and the English idiom "good twist" refers to particularly clever turns in a plot or other verbal products » (cmtry, Comm. I.1-99 : 88).

Le *bráhman* est dit, souhaité *suvṛktī-* en cinq occurrences et cela se prête systématiquement à une double lecture tel qu'en 2.4.1ab. Ainsi disent les poètes : « Les R̥bhus ont façonné un *bráhman* pour Agni – nous avons dit, à Agni, un excellent [*bráhman*] bien tourné » (*agnáye bráhma ṛbhávas tatakṣur agnīm mahám avocāmā suvṛktīm* |10.80.7ab) ou encore :

prá devatrā bráhmaṇe gātúr etv apó chā mánaso ná práyukti |
mahīm mitrásya váruṇasya dhāsīm pṛthujráyase rīradhā suvṛktīm || 10.30.1

Que l'issue pour le *bráhman* aille vers les eaux parmi les dieux, ainsi que, comme la mise en jonction de l'esprit, vers la grande demeure [/ fontaine²⁴⁴] de Mitra et Varuṇa ;

²⁴⁴ *Dhāsi-* « etwa 'Sitz, Stätte' ~'Labunf, Speise', vielleicht aucu 'Rinnsal, Quelle' » (EWA I : 790). Voir aussi JANERT Klaus Ludwig, *Sinn und Bedeutung des Wortes "dhāsi" und seiner Belegstellen im Rigveda und Avesta*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1956.

je vais assujettir au [*bráhman*] bien tourné ce qui s'étend largement [= les eaux ? le *ṛtá* ?²⁴⁵].

Dans ces deux strophes, le souhait d'une bonne tournure indique la volonté d'une heureuse formulation du *bráhman* ainsi que le souhait de l'orienter adéquatement vers la divinité visée – le *bráhman* se mouvant régulièrement vers cette dernière. Outre cela, il s'agit aussi de confondre le mouvement du *bráhman* avec celui des phénomènes évoqués. En 10.80.7ab, cette torsion rappelle celle des flammes d'Agni pour qui est expressément façonné le *bráhman* et, surtout, elle indique la volonté de « bien tourner » ce dernier dans la suite de celui des Ṛbhus. En 10.31.1, l'issue du *bráhman* dit *suṛṅktí-* se confond avec une rivière venant se jeter dans les eaux, elle vient vers la grande demeure (*dhāsím*) de Mitra et Varuṇa, que Janert (1953 : 43 et suiv.) interprète comme le siège du *ṛtá*. Le *bráhman* « bien tourné » est donc l'expression du *ṛtá*, des eaux, de ce qui départ de cette fontaine (*dhāsím*) et sa tournure tient à sa confusion avec un écoulement d'eau. Ainsi en est-il également en 7.36.1-2a où le *bráhman* est en mouvement et, dit *suṛṅktí-*, rappelle une boisson, *īṣ-*, substantif dérivé d'une racine qui est marque de mouvement – *ES*²- « in Bewegung setzen, antreiben, aussenden » (EWA I : 198, 271) :

prá bráhmaitu sádanād ṛtásya ví raśmibhiḥ sasṛje súr̥yo gāḥ |

ví sánunā pṛthiví sasra urvī pṛthú prátīkam ádhy édhe agníḥ || 7.36.1

Que le *bráhman* avance depuis le siège du *ṛtá*. Le soleil, de ses rayons, a émis les vaches ; la large terre s'est répandue en travers de son dos ; Agni s'est attisé sur sa large surface.

imāṃ vām mitrāvaruṇā suṛṅktīm īṣaṃ ná kṛṇve asurā návīyah | 7.36.2ab

Ce [*bráhman*] bien tourné, j'en fais un, pareil à une boisson rafraîchissante, nouveau, pour vous (deux) ô Mitra et Varuṇa, ô maîtres.

Il en est de même en 7.31.11b où le *bráhman* dit *suṛṅktí-* fait écho à la mobilité d'Indra (*uruvyácase*) et au tremblement des poètes (*vīprāḥ*) : « Pour l'excellent qui s'étend largement [/en de larges espaces], pour Indra, les poètes inspirés [/tremblants] (en) ont engendré un bien tourné – un *bráhman* » (*uruvyácase mahīne suṛṅktīm índrāya bráhma janayanta vīprāḥ* | 7.31.11ab). Enfin, les Gotamas qualifient les *bráhmāṇi* qu'ils présentent à Indra de *suṛṅktí-* en 1.16.16ab, comme reproduction poétique du mouvement de son attelage, attelage au moyen

²⁴⁵ Vraisemblable eu égard à 10.30.11 et à l'identification de *dhāsí-* comme siège du *ṛtá*.

duquel il vient régulièrement déguster les *bráhmāṇi*, attelage qui peut se confondre avec un *bráhman* (*brahmavāhaḥ*, 3.41.3a etc.). Ils les qualifient ainsi après avoir précisé qu’il s’agit d’une excellente réalisation (*rātātamā*, 1.61.1d) : « ainsi, les Gotamas ont réalisé des *bráhmāṇi* bien tournés, propres à ton attelage d’alezans²⁴⁶, pour toi, ô Indra » (*evá te hāriyojanā suvṛktīndra bráhmāṇi gótamāso akran* | 1.61.16ab). Les *bráhmāṇi* « bien tournés » sont pareils à l’attelage d’Indra qui se meut sans faille jusqu’à l’espace sacrificiel comme, « des mieux présentés » (*rātātamā*), ils sont « bien tournés » au sens de « bien formulés ».

Dire le *bráhman suvṛktī-* revient ainsi à systématiquement l’inscrire dans le mouvement de la divinité ou du lieu visé, voire à signaler la prise d’un *bráhman* divin pour modèle (10.80.7ab). Cela traduit le souhait de réitérer poétiquement le geste par lequel le *bráhman* peut avoir lieu (7.36.1-2, 10.30.1) ou un geste de la divinité récipiendaire (1.61.16ab, 7.31.11ab, 10.80.7ab)²⁴⁷. Mais alors que les Ṛbhus le façonnent, les poètes sont limités à une verbalisation (10.80.7ab). Dire le *bráhman suvṛktī-*, c’est faire l’aveu d’une insurmontable tâche comme d’une visée, celle de produire un *bráhman* qui égale celui de création divine, produire un *bráhman* qui rappelle un geste divin. Il s’agit de prendre pour modèle le *bráhman* de mode d’existence divin ou un acte divin lui-même.

²⁴⁶ L’absence d’accentuation d’*hāriyojanā* pose quelque difficulté métrique, puisque le comprendre comme un vocatif contraint à raccourcir la dernière voyelle ou à autoriser une voyelle longue comme finale, ce qui n’est pas régulier. Je suis donc Oldenberg (1909 : 61) et le comprend comme un accusatif modifiant *bráhmāṇi*.

²⁴⁷ Nous retrouvons une idée similaire en 3.29.15, le *bráhman* « d’une brillance (céleste) » (*dyumnávad*) érigé par les Kuśikas (*dyumnávad bráhma kuśikāsa évira*, c) fait écho à l’appellation d’Agni comme « premier-né du *bráhman* » (*prathamajā bráhmaṇo*, b) ainsi qu’au mouvement d’ignition des poètes (*éka-eko dáme agníṃ sám īdhire*, d) : l’érection de ce *bráhman* s’accomplit comme on allume un feu.

V.2 Bráhmaṇ mythico-poétique : objet à imiter et actualiser

V.2.1 Objet primordial : pūrvyá-, pūrváthā-

V.2.1.1 Le bráhmaṇ primordial : bráhma pūrvyám

Le *bráhmaṇ* apparaît comme primordial (*pūrvyá-*) en une occurrence : 10.13.1a. Cet adjectif, *pūrvyá-*, « vormalig, früher dagewesen, frühest, vorzüglichst » (EWA II : 157), sur les nonante-quatre occurrences recensées par Grassmann (1964 : 847), est essentiellement employé pour qualifier des êtres divins – c’est une expression numineuse. Nulle divinité n’est plus dite *pūrvyá-* qu’Agni. Le terme désigne sa primordialité dans toute action sacrificielle :

pūrvyá- is much more often used to denote fire’s precedence. It is used to express that fire is kindled first, that fire is the first *hótar-* and the first guest. Fire is called the first among sacrifices (*yajñēṣu pūrvyáḥ*) and the first shining sign of the sacrifice (*yajñásya ketúḥ pūrvyáḥ*). In one stanza (RV 1.74.2), *pūrvyá-* is used to denote fire’s precedence in fight. In many stanzas, *pūrvyá-* denotes fire’s general precedence (JUREWICZ, 2016b : 266-267).

Il s’agit là des significations les plus courantes de la primauté sacrificielle d’Agni²⁴⁸. Outre Agni lui-même, ses actes, ses dons sont aussi caractérisés comme primordiaux²⁴⁹. L’adjectif

²⁴⁸ Si Agni, en effet, peut être simplement souligné dans sa primordialité (2.2.9a, 3.1.20b, 3.14.3c, 5.15.1b, 5.15.3b, 8.31.14a, 8.39.10b), *pūrvyá-*, « premier », il l’est aussi dans les sacrifices (5.20.3c, 8.23.22b, 8.39.8e, 8.60.2d, 8.102.10d), en tant qu’engendré par les dix doigts de l’officiant (3.23.3a), qu’hôte (*átithim*) assis par le clan (5.8.2a) en tant qu’hotar (1.26.5a, 1.94.6a, 8.23.7a, 8.75.1c) ou lumineux signal (*cetati ketúr*) du sacrifice (3.11.3b) ; il est aussi dit *pūrvyá-* en tant que « premier » dans les tempêtes (de coups) où s’affrontent les hommes ([...] *sn̥hitiṣu...samjagmānāsu kṛṣṭīṣu*, 1.74.2ac) en tant que *venáh* (8.63.1a), que « premier » né (8.7.36a) ou simplement « premier » d’entre les dieux (8.39.3d).

²⁴⁹ En effet, sont dits *pūrvyá-* les éléments suivants : le fil du sacrifice tendu par la divinité ignée (*tántum tanuṣva pūrvyám*, 1.142.1c = 8.13.14c), la vache (*gauḥ*) qu’est devenue la faveur (*sumatíḥ*) d’Agni (10.31.6b), les observances-rituelles que le poète souhaite acquérir auprès de la divinité ignée (*vratāni pūrvyā mahāni*, 7.6.2d), la haute voix (*vāco...brhāt*) à lui présenter (3.10.5a), la cérémonie (*adhvaráh*) que le poète souhaite dirigée en priorité vers Agni (8.27.3a), les actions du dévoreur (*aśna*) qu’il a percé (6.4.3d), et, enfin, la consommation, par Agni ou, plutôt, d’Agni consommant le rafraîchissement (*iṣam*) du mortel qui lui a témoigné de l’amitié (6.14.1c). Il faut toutefois noter qu’en 6.4.3d, ce qui est à suppléer derrière *pūrvyāni* n’est guère évident : « lui qui éloigne (l’inimitié), ne vieillissant pas, pure [purifiant], a écrasé les [accomplissements] primordiaux du dévoreur (*aśna-*) » (*vī yá inóty ajáraḥ pāvako śnasya cic chiśnathat pūrvyāni* // 6.4.3cd). Jamison observe que : « though it is the case that both *kṛtāni* and *kármāni* appear with *pūrvyā(ṇi)*, I do not see how one can ‘pierce’ them. I supply ‘domains’ (*dhāmāni*), on the basis of IV.55.2 *dhāmāni pūrvyāni*, VIII.41.10 *dhāma pūrvyám*, although not with a great deal of confidence » (cmtry, VI.1–29 (1-6-24) : 22). L’hypothèse qu’elle refuse – suppléer *kṛtāni* ou *kármāni* – semble être celle choisie par Renou qui traduit par « anciennes (performances) » en observant il faut comprendre par-là que cela renvoie directement à *aśna* et que ces **pūrvyāni kṛtāni* entretiennent une relation en réalité épithétique avec ce dernier (EVP XIII : 39 ; 124). Je ne vois guère comment *chiśnathat* s’appliquerait plus aisément à *dhāmāni* qu’à *kṛtāni* et opte donc pour l’hypothèse la plus économique, *kṛtāni*, davantage assigné à *pūrvyá-*. En outre, à la primordialité d’Agni, feu sacrificiel, répond, par ailleurs, celle de l’aurore : elle est primordiale dans sa

caractérise également Indra²⁵⁰ ou ses divers exploits (1.61.13a, 2.11.6ab, 10.112.8a), voire l'aide qu'il accorde concomitamment à Varuṇa (4.41.7a)²⁵¹. Une troisième divinité est régulièrement signifiée dans sa primordialité : le dieu-breuvage, Soma. Celui-ci peut être directement dit *pūrvyá-* (9.36.3a, 9.67.8b, 9.96.10a, 9.109.7b, 9.110.8a), en tant qu'*ātman* du sacrifice (*ātmā yajñāsya*, 9.2.10c), alors qu'il se purifie (9.77.2a) ou en tant que poète (*kavír*, 9.86.20a)²⁵². Ce sont là les trois divinités dont la primauté est le plus lieu d'insistance mais elles n'épuisent guère l'idée de la primordialité divine. Viṣṇu (1.156.2-3), les actes et exploits des Aśvins (1.117.4d, 1.117.25b, 1.118.8b)²⁵³, la génération (*yugá-*) des dieux (10.72.2c et 9b) ou encore diverses voies et espaces divins (1.35.11a, 1.117.14a, 8.41.4c et 10 c, 10.14.7a) sont aussi dit primordiaux. Sur un tout autre registre, en 5.55.8a, *pūrvyá-*, adjoint à *nūtanaṃ*, tous deux explicités et soulignés en leur contraste par *udyáte* et *śasyát*, permet de signifier la connaissance plénière, absolue des Maruts :

yát pūrvyám maruto yác ca nūtanaṃ yád udyáte vasavo yác ca śasyáte |

vísvasya táśya bhavathā návedasaḥ śúbhaṃ yātám ánu ráthā avṛtsata || 5.55.8

Ce qui est primordial et ce qui est récent, ô Maruts, ce qui est dit et ce qui est récité, ô Vasus :

pluralité (5.45.3b) comme en tant que vache-aurore (4.5.9b). À ces occurrences, il faut en rajouter une dernière où Agni n'est évoqué qu'elliptiquement : « et le seigneur de cette demeure (qui est) nôtre est primordial » (*utó no asyá pūrvyáh pátir dán*, 1.153.4c) – Jamison d'observer : « the lord of the house in c is probably Agni, and his position as 'foremost' (*pūrvyáh*) refers to his placement to the east as the Āhavanīya fire » (cmtry, I.100–191 (1-6-24) : 108).

²⁵⁰ Indra se retrouve simplement précisé *pūrvyá-* (8.3.11d), comme il peut l'être dit en tant que « celui qui allaite le barde » (*kārúdhāyāḥ*) après avoir consommé du soma (3.32.10d), en tant que buveur du soma (6.37.2c), stimulateur (*vṛdhá*) (6.20.11a), seigneur des biens (*vásunaḥ pūrvyás pátir*) (10.48.1a) ou comme premier parmi les nombreux (5.35.6c).

²⁵¹ Indra est aussi connecté à *pūrvyá-* de manière plus détournée : le terme qualifie les louanges qui l'ont fortifié, en contraste de celles d'un temps médian (*madhyamébhír*) et des plus récentes (*nūtanebhiḥ*) (3.32.13d), il qualifie le jour où Indra accomplit son œuvre (2.22.4b), l'apparition de Saramā lorsqu'Indra ouvrit la roche qui bloquait les eaux (4.16.8b) ; le lieu (*páthas*) que Saramā a dirigé vers un même but après avoir trouvé la cave de Vala (3.31.6b), l'éloge (*ánuṣṭutim*) qui appartient à Indra (8.68.7c) tout comme le soma bu par lui (3.36.3c) et à l'instar d'Agni, les accomplissements du dévoreur (*ásnasya*) qu'il a percé (2.20.5d).

²⁵² Et peuvent aussi être dits *pūrvyá-* l'ivresse-exaltation que le soma procure (9.6.3a), ce qui fut perdu et qu'il va aider à retrouver (8.79.6a) et, enfin, le firmament (*vyòman*) duquel est tiré le lait auquel il va se mélanger (9.70.1b).

²⁵³ Est aussi dit *pūrvyá-* le cordon ombilical liant les poètes aux Aśvins (4.44.5d). Qu'il s'agisse du cordon n'est toutefois pas évident à même la strophe : « Ne laissez les autres en quête des dieux te retenir : notre ancien (cordon) ombilical est attaché à vous » (*mā vām anyé ní yaman devayántaḥ sám yád dadé nābhiḥ pūrvyá vām || 4.44.5cd*). La supplétion de cordon derrière *nābhi-* « Radnabe, Mittelpunkt, Nabel (des Leibes, der Welt), Ursprung, Verwandtschaft, Sippe » (EWA II : 14), est contenue en l'expression consacrée **sám-DĀ- nābhim*, dont la pleine expression se voit aussi adjointe un locatif *nābhā(u)*, « attacher un nombril à un nombril », signifiant ainsi l'établissement d'une connexion familiale (cmtry, IV (1-6-24) : 13 ; I.100–191 (1-6-24) : 80). Comme analysé et démontré par Kümmel (2000 : 242), *dadé* est ici formé sur *DĀ²*- « binden, knüpfen » et non *DĀ¹*- « geben ».

de tout cela vous devenez sachants²⁵⁴. Partant en splendeur, (leurs) chars roulèrent (les uns) à la suite (des autres).

L'adjectif est aussi employé pour qualifier certains poètes – alors effacés dans une collectivité patronymique – ou certaines de leurs compositions poétiques. D'après Elizarenkova, *pūrvyá-* est utilisé pour caractériser leurs compositions et les *ṛṣis* eux-mêmes de manière à souligner le contraste avec les *ṛṣis* du présent, confinés à l'imitation et à la reproduction :

For the Vedic Aryans the Ṛṣi was the connecting link between generations, the keeper and transmitter of sacred knowledge. In poetry his role could be described by the oppositions of « former » (*pūrva-*, *pūrvyá-*, *pratná-*) and « present » (*nūtana-*) Ṛṣis, songs, praises, etc. The left member of the pair is marked. [...] This opposition was exceptionally important, since « the former Ṛṣis » (ancestors) and their compositions represented an elusive ideal and standard which the « present » Ṛṣis could only strive to emulate.²⁵⁵ (ELIZARENKOVA, 1995 : 21-22)

Ces poètes dits *pūrvyá-* ne le sont qu'en deux strophes, et chaque fois en des traits particuliers. En 7.76.4, ils sont non seulement primordiaux mais aussi commensaux des dieux (*devānām sadhamāda*) et voués au *ṛtá* (*ṛtāvānaḥ kaváyah*). En tant que *sadhamāda*, ils sont identifiés aux Pères, aux Aṅgirasas qui ont participé à l'ouverture de la cave de Vala dont il est question en 7.76.5 (GELDNER, 1951 : 250 n. 4ab ; EVP III : 94 ; cmtry, VII (1-6-24) : 95). Ces derniers occupent une position particulière dans le RV. Contrairement aux autres poètes, ils n'œuvrent pas au maintien du *ṛtá*, ordre instauré et déjà-là, mais sont les premiers sacrificants. Ce sont les instaurateurs du sacrifice qui ont découvert et allumé le premier feu ; en outre, ils ont participé aux actes cosmogoniques d'Indra – la libération des vaches, de la lumière et la nourriture de la cave de Vala²⁵⁶ (SHENDE, 1950 : 110 ; OBERLIES, 2012 : 223 ; SPIERS, 2020 : 60-61). Ils appartiennent ainsi au commencement du monde autant qu'ils en sont les ouvriers. Mais les dieux qu'ils assistent sont également nommés Aṅgirasas, tant Indra qu'Agni (1.76.2,

²⁵⁴ Il est propre aux Maruts d'être *návedas*, mais Agni l'est aussi en une occurrence, alors du discours humain (*ucáthasya*, 5.12.3ab) (EVP X : 89 : 116). Sur les difficultés du terme, cf. ALBINO Marcos, « Philologische Beiträge (1-3) », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2013, vol. 20 no. 3, pp. 78-79.

²⁵⁵ Sur l'opposition entre compositions primordiales et récentes, voir également MEUSEL Eduard, *Pindarus Indogermanicus: Untersuchungen zum Erbe dichtersprachlicher Phraseologie bei Pindar*, Berlin/ Boston: De Gruyter, 2020, pp. 486-494.

²⁵⁶ Les Aṅgirasas, souvent assimilés aux sept *ṛṣis* prototypiques, sont les Pères ancestraux des familles sacerdotales, fils de l'aurore ou de la terre, aides à la destruction de Vala (SCHMIDT, 1968 : 44 ; OLDENBERG, 1894 : 145, ELIZARENKOVA, 1995 : 21 ; OBERLIES, 1998 : 237).

etc.), Bṛhaspati et l'aurore. Toutefois, que des dieux soient nommés Aṅgirasés traduit seulement cette relation privilégiée : bien que les Aṅgirasés soient dits fils du ciel, ils ne se trouvent jamais pleinement et explicitement signifiés comme des dieux²⁵⁷ (SHENDE, 1950 : 108-114). Dès lors que l'on tient compte de cette nature double, humaine et divine, que l'on considère l'étymologie qui leur est prêtée²⁵⁸, l'idée s'impose qu'ils sont l'expression même de la liminalité : « on the whole it seems probable that the Aṅgirasés were originally conceived as a race of higher beings intermediate between gods and men, as attendant of Agni, who is so often described as a messenger between heaven and earth and that their priestly character was a later development » (MACDONELL, 1897 :143).

Dans la seconde strophe ou des poètes sont dit *pūrvyá-*, 3.54.4ab, ils ne sont pas dits nommément poètes, mais sont facilement identifiables comme tels car précisés *satyavācaḥ* ainsi que par le contraste volontaire avec la classe guerrière (*náras*) en 4c (EVP IV : 45). La strophe se présente comme suit : « Et les [poètes] primordiaux, vous ont trouvés (vous deux) voués au *rtá*, ô ciel et terre, (eux) dont la parole est vraie » (*utó hí vām pūrvyá āvividrá ṛtāvarī rodasī satyavācaḥ* | 3.54.4ab). Le composé *satyavāc-*, qui occure à quatre reprises dans le RV., est une épithète d'Agni qui lui est attribuée uniquement lorsqu'il est également question du couple du ciel et de la terre (*rodasī*, 3.26.9d, 7.2.3b). En une occurrence, cela est dit de ces mêmes ciel et terre (*dyāvā ha kṣāmā prathamé ṛténābhiśrāvé bhavataḥ satyavācā* | 10.12.1ab) mais toujours au contact d'Agni. Composé *tatpuruṣa*, Scarlata propose d'interpréter *satyavāc-* comme un bahuvrīhi en 10.21.1, en dépit du problème accentuel que cela représenterait²⁵⁹. Agni se voit alors précisé comme « die Wahrheit sprechend » et le couple ciel-terre comme « wahre Reden habend, wahre Reden empfangend » (SCARLATA, 1999 : 471). Les poètes *satyavācaḥ* s'avèrent donc intimement connectés à Agni, et « disant le vrai », « d'une parole qui devient, s'avérera

²⁵⁷ D'aucuns pourtant les qualifient de semi-divins, voire de divins (BLOOMFIELD, 1908 : 163) – après tout, ils sont le fruit d'un engendrement incestueux entre le ciel et l'aurore, à l'instar du *brāhman* engendré pour réparer l'ordre mis à mal par l'acte interdit. Et, dès l'AV., ils se trouvent sur le même plan que les Ādityas dans la lutte qui les opposent pour l'accès au ciel tout comme ils reçoivent des oblations en même temps que ces derniers (AV.12.3.4) ou même isolément (AV. 2.12.5) – ils sont aussi compris dans les listes de dieux (AV. 11.6.13) (SHENDE, 1950 : 118). Il semble néanmoins que ce soit en tant qu'archétypes des poètes-officiants qu'ils s'imposent : « They were respected as respectable, godlike, Fathers of noble deeds, who performing sacrifices went to the heaven. In the Brāhmaṇa literature, they were taken to be the models before all other sacrifices, who should copy their practices, and reach the heaven » (SHENDE, 1951 : 127).

²⁵⁸ Le terme *āṅgiras-* est connecté au gr. ἄγγελος- « Melder, Bote », ce que Mayrhofer (EWA I : 48) accueille avec beaucoup de réserves.

²⁵⁹ Köhler de supposer : « this assumption would require an explanation for the oxytone accent of *satyavāc-* since *bahuvrīhi* compounds usually carry their accent on the first member; perhaps *satyavāc-* was formed analogously to the (regularly accented) bahuvrīhi compound *suvāc-*? » (KÖHLER, 2013 : 170).

vraie », ils ont trouvé le couple (*rodasī*) qui, dans le contrecoup de sa relation avec Agni, « reçoit cette parole comme vérité ». Étant donné la nature ignée des Aṅgirasas (BERGAIGNE, 1963b : 308) et leur intime connexion avec Agni, il ne serait pas invraisemblable de les supposer derrière *satyavācaḥ*, mais aucun élément à même l’hymne ne permet de supporter cette supposition. Quoi qu’il en soit, les poètes qualifiés de *pūrvyá-* n’appartiennent pas au commun, ce sont des poètes archétypaux se confondant avec le divin sans jamais en épouser pleinement les attraits : ils sont faiseurs d’exploits, d’actes qui ont façonné jusqu’à la glaise mythologique du RV. – ils sont lieux de liminalité.

Quant aux créations poétiques dites *pūrvyá-*, toutes sont de traits singuliers, d’efficacité particulière ou sont des modèles à observer et reproduire. Il est notamment question de l’invocation des Aṅgirasas qui se révèle d’elle-même comme modèle à imiter : « le puissant roi vint au cours des jours à l’appel primordial du clan des Aṅgirasas pour les rougeâtres » (*nákṣad dhávam aruñīḥ pūrvyám rāt turó viśám aṅgirasām ánu dyūn* || 1.121.3ab). L’appel, l’invocation (*dhávam*), apparaît comme réitérée depuis jadis (*ánu dyūn*) – soit à sans cesse à reproduire. En tant que produit des Aṅgirasas, elle est dite *pūrvyám* en raison de sa liminalité avec le divin. En 2.36.6b, *pūrvyá-* traduit aussi un modèle à imiter, un référent archaïque et sacré à observer : « le hotar (est) assis selon les recommandations (*nivídaḥ*) primordiales » (*sattó hótā nivídaḥ pūrvyá ánu*). Le *nivíd-*, que Gonda (1982 : 90) définit comme « a short mantra to be pronounced in the middle or at the end of a recitation and mentioning the names of the deities concerned », s’est trouvé reprécisé par Swennen – et destitué du statut entièrement inaugural qui lui fut parfois prêté :

[Les *nivídaḥ*] ce sont de brefs passages en prose autour desquels s’articulent des récitations portant le titre générique d’*ukthá-*. La *nivíd-* ne correspond pas nécessairement au début de la récitation. Dans la liturgie védique classique, elle occupe dans l’*ukthá-* une place qui reflète à la fois le parcours du soleil et la maturité de l’embryon en gestation. (SWENNEN, 2015 : 216).

Précisé *pūrvyá-*, le *nivíd* se révèle donc le reflet du statut embryonnaire du parcours initiatique du sacrificant et, comme ce parcours procède du « ré-accomplissement » d’un acte divin, il porte *pūrvyá-* à la même liminalité que celle susnommée. En deux occurrences, *pūrvyá-* est une qualification de la pensée-poétique, *dhī-*. En 3.39.2, celle-ci se voit doublement consacrée dans sa primordialité (*pūrvyá, sanajā* – voire triplement, *pítryā*), mais également signifiée dans une phénoménalité divine (*divás...jāyamānā*) et néanmoins d’appartenance, de facture, résolument humaine (*pítryā*) :

divás cid ā pūrvyā jāyamānā vi jāgṛvir vidáthe śasyāmānā |

bhadrá vástrāny ārjunā vásānā séyám asmé sanajā pítiryā dhīḥ || 3.39.2

Naissant du ciel-même, primordiale, éveillée lorsqu'elle est récitée au cours du rite, s'étant vêtue d'habits de bon augure, blancs : celle-là même est pour nous née-jadis, propre aux Pères, la pensée-poétique.

Quant à la seconde occurrence, 8.6.43a, peu d'éléments y permettent de cerner avec précision *pūrvyā*-. La pensée-poétique primordiale y apparaît comme « bien gonflée de miel et beurre clarifié » (*imām sú pūrvyām dhīyam mádhora ghṛtasya pipyúṣīm | 8.6.43ab*) ainsi qu'accrue par les Kaṇvas à l'aide d'une parole solennelle (*kāṇvā ukthéna vāvr̥dhuḥ, 8.6.43c*). Le beurre clarifié dont elle est gonflée est également offert à Indra en 8.6.19 et se voit lui-même précisé comme gonflé de *ṛtá* :

imās ta indra pṛśnayo ghṛtām duhata āśīram |

enām ṛtasya pipyúṣīḥ || 8.6.19

Ces tachetées produisent du beurre clarifié et le mélange de lait pour toi, Indra, ils sont gonflés de *ṛtá*.

De surcroît, l'accroissement de la pensée-poétique par les Kaṇvas (8.6.43c) s'inscrit dans celui effectué à l'endroit d'Indra : « (c'est) toi, maître de la puissance, que les Kaṇvas ont fait croître à l'aide d'une parole solennelle » (*tvām ic chavasas pate kāṇvā ukthéna vāvr̥dhuḥ | 8.6.21ab*). Les Kaṇvas accroissent donc la pensée-poétique primordiale comme ils accroissent Indra, tous deux à l'aide d'une parole solennelle ; et la pensée-poétique est gonflée d'éléments matériels, dont le beurre clarifié gonflé de *ṛtá* offert à Indra. L'occurrence 8.6.43a manque d'éléments pour se prononcer avec certitude sur la nature de *pūrvyām* en tant qu'il caractérise *dhīyam*, mais des indices forts inclinent à penser une volonté de suggérer une équivalence de nature entre la pensée-poétique et Indra – de la confondre avec le divin.

Enfin, en une dernière occurrence, ce sont les chants (*gīrbhīr*) qui sont dits primordiaux mais également récents, et tous participent d'une même action : « (lui) qui s'est fortifié à l'aide des chants (*gīrbhīr*) primordiaux et récents des *ṛṣis* chantants » (*pūrvyābhir utá nūtanābhir gīrbhīr vāvr̥dhé gṛnatām ṛṣīṇām | 6.44.13cd*). La strophe souffre de la même absence d'indices que la précédente mais, comme remarqué ci-dessus par Elizarenkova, le croisement entre chants primordiaux et récents traduit la volonté – et donc l'impossibilité – de

les confondre, d'ancrer les productions récentes dans l'efficace éprouvée des chants primordiaux, modèles inatteignables. Les compositions poétiques dites *pūrvyā-*, bien plus que divines, sont donc des modèles archaïques, des archétypes produits par des poètes immémoriaux ; et nonobstant, elles sont, à l'instar de leurs producteurs, à la lisière du divin.

Le RV. atteste encore cinq autres occurrences de *pūrvyā-*. Deux d'entre elles sont connectés au *ṛtá*. L'une, 1.105.4c, le qualifie simplement comme tel (*kvà ṛtám pūrvyám gatám*) ; l'autre qualifie non pas le *ṛtá* mais le désir (*vanúṣe*) qu'en ont les *Aśvins* :

kó vām adyā karate rātāhavya ūtāye vā sutapēyāya vārkaīḥ |

ṛtāsya vā vanúṣe pūrvyāya námo yemānó aśvinā vavartat || 4.44.3

Qui, ayant offert son oblation, vous fera venir ici, à l'aide de louanges [/ brillances], pour (votre) assistance ou pour que (vous) buviez le soma

ou, ayant maintenu sa révérence, vous fera tourner en quête²⁶⁰ primordiale du *ṛtá*, ô *Aśvins*?

Les autres sont davantage elliptiques. Le *pāda* 3.55.3b apparaît dans un ensemble de trois strophes qui s'ancrent dans un passé immémorial, évoquent des événements divins et merveilleux (3.55.1-3, 1ab en particulier : « Les aurores primordiales brillaient (en tous sens) lorsque naquît la grande impérissable-syllabe dans le pas de la vache » (*uśásaḥ pūrvā ádha yád vyūṣúr mahád ví jajñe akṣáram padé góḥ |*). C'est là ce que qualifie *pūrvyāni*, ces actes mis en

²⁶⁰ L'analyse de *vanúṣe* (*vanús-*), que je rends ici par « en quête », pose quelques difficultés. Geldner l'interprète comme un datif personnel : « für den, der schon früher des rechten Brauches beflissen war », ce qu'il commente ainsi : « nur sind die Worte *ṛtāsya* v. v. persönlich gewendet und wohl auf den Opfernden zu beziehen » (GELDNER, 1951a : 476n n. 3cd). C'est là l'option également choisie par WGS (2013 :191 ; 517). Oldenberg (1909 : 304) propose de le corriger par **vánuṣe*, mais pareille accentuation serait contraire aux observations de Wackernagel et Debrunner (1954 : 490) selon lesquelles *vanús-* est oxyton ; toutefois, Pirart note que la comparaison avec *janús-* et *mánus-* autorise à supposer **vanús-*, soit un abstrait. Il relève en outre que *vanúṣe pūrvyāya* trouve un écho en *janúṣe pūrvyāya* (5.45.3), et *ṛtāsya vanús-* dans la séquence *ṛtāsya janús-* de la strophe 1.156.3 (PIRART, 2001a :158). Cela le mène à observer que « la possibilité conceptuelle de la coordination du membre *ṛtāsya vā vanúṣe pūrvyāya*, qui, vu les parallèles en *janús-*, doit faire allusion à un engendrement valant obtention, est confirmée par 1.111.4 [...] où les idées d'aider l'adorateur et de boire le Soma sont complétées par celle d'une obtention. Cependant, si l'obtention de la *dhī-* est une idée documentée, celle du *ṛtá-* ne l'est pas sûrement. La possibilité qui est assurée c'est **ṛténa VAN*, même si c'est sur base des seules données avestiques (e.g. Y 53.5, Yt 19.95). La valeur du génitif dans le syntagme *ṛtāsya...vanús-* ne serait donc pas celle de l'accusatif en rection verbale, mais de l'instrumental. Par ailleurs, tout se passe comme si les mots *ṛtāsya vā vanúṣe pūrvyāya* avaient ici remplacé *ṛtāsya vā *janúṣe *pūrvyāya* « et à installer l'harmonie originelle » » (PIRART, 2001a : 158-159). Il me semble que ces observations reviennent à nier l'économie de la strophe dont il est ici question, 4.44.10. Cette dernière « shows the concomitant employment of *vā* in sentential value and in the subclausal sequence X *vā* Y *vā* » (KLEIN, 1985 : 195) ; *ūtāye vā sutapēyāya...vā vanúṣe* forment un tout, c'est l'expression d'une coordination exclusive entre les trois datifs et pose, de ce fait, un parallèle entre ces derniers.

lumière par la brillance d’Agni (« grâce à l’effort (rituel), j’illumine les (actes) primordiaux », *śāmī áchā dīdye pūrvyāṇi*, 3.55.3b). En 4.55.2ab, nous retrouvons une idée du même ordre, avec pareille révélation lumineuse : « ceux qui chanteront au-devant des établissements primordiaux lorsque les discriminantes [= les aurores] brilleront (en tous sens), étrangères à l’erreur » (*prá yé dhāmāni pūrvyāṇy árcān ví yád uchān viyotāro ámūrāḥ* |). Enfin, en 10.32.4c, il est question de « la mère primordiale du troupeau, (sage) conseillère » (*mātā yān mántur yūthásya pūrvyā*), ce qui pourrait renvoyer à la déesse *Īlā* eu égard à 5.41.19a (*īlā yūthásya mātā*) (GELDNER, 1951c : 181 n. 4c) ou à la *dakṣiṇā-* en raison de son identification avec la « vache primordiale de la terre » (*pūrvyābhūmanā gauḥ*, 10.31.6) dans l’hymne précédent (JAMISON et BRERETON, 2014 : 1424-1425 ; cmtry, X.30–60 (1-6-24) : 19-20).

L’adjectif *pūrvyā-* est donc une qualification éminemment divine, numineuse, particulièrement associée à Agni, Indra et au breuvage somique ainsi qu’à leurs actions et faveurs, mais aussi à quelques autres possessions divines. Lorsqu’il caractérise des poètes ou des créations poétiques, il ancre ces derniers dans un temps immémorial, les consacre comme modèle et traduit régulièrement leur liminalité avec le divin. Les créations poétiques *pūrvyā-* ne sauraient aucunement se voir dites divines, du moins par sur base de ce seul indice, mais sont résolument à la lisière du divin : elles sont mythico-poétiques.

Tout porte ainsi à croire que le *bráhma* primordial dont il est question en 10.13.1 n’est nullement de facture divine mais cherche à s’en donner les traits. Il en est question dans un hymne aux deux chars à soma (*havirdhāna-*) où le poète, l’hotar, s’adresse ainsi à ces derniers :

yujé vām bráhma pūrvyāṃ námobhir ví ślóka etu pathyèva sūrēḥ |

śṛṇvántu víśve amṛtasya putrá ā yé dhāmāni divyāni tasthúḥ || 10.13.1

En révérence à vous (deux) [= les deux chars à soma], je lie le *bráhma* primordial. Que le bruit [/appel] du patron se répande comme un chemin –

que tous les fils de l’immortel l’entendent, ceux-là qui demeurent dans les établissements célestes.

Selon Caland et Henry, cette strophe se trouve employée et récitée lors d’une séquence rituelle de l’Agniṣṭoma, l’havirdhānapravartanam (« la marche des deux chariots »). Dès lors que cette strophe est prononcée à trois reprises par le hotar, l’adhvaryu et les autres officiants rituels meuvent les chariots. S’il appartient au rite de l’Atharvaveda, le brahmane les suit en murmurant les strophes AV.18.3.38-39 dont la dernière est identique à RV. 10.13.1. Cela fait, la

plupart des officiants, dont l'adhvaryu, le hotar et le brahmane procèdent à une purification de la *vēdi* en lançant une motte de terre tout en disant « chasse le danger » (CALAND et HENRY, 1906 : 84). Mais l'action la plus révélatrice de ce qu'est le *bráhman* primordial, de ce que constitue son attèlement aux chars à soma, c'est la strophe que prononce l'adhvaryu d'emblée après celle du hotar, après celle qui nous occupe : TS. 1.2.13g (CALAND et HENRY, 1906 : 83-85). Celle-ci consacre comme séminale le *bráhma pūrvyám* en tant qu'il va permettre aux chars à soma de mettre en branle la cérémonie rituelle et le sacrifice même : « avancez-vous, rendant (tous deux) adéquate la cérémonie (rituelle), menez le sacrifice à son érection – ne déviez pas ! reposez-là, au sommet de la terre » (*prācī prētām adhvarām kalpáyantī úrdhvám yajñám nayatam mā jīhvaratam átra ramethāṃ várṣman pṛthivyās* | TS. 1.2.13g). À la primordialité du *bráhman* répond donc celle du sacrifice à peine à venir. Sans doute la puissance de ce dernier tient-elle en cette conjonction d'un outil de facture simili-divine, mythico-poétique, le *bráhman*, et le sacrifice (*yajñá-*), production humaine, à même alors de se réaliser pleinement comme « charme magique conçu et exécuté par des hommes qui souhaitent assurer leur mainmise sur la création, plutôt qu'ils ne recherchent dans celle-ci l'épiphanie du « Tout Autre », du sacré » (VERPOORTEN, 1982 : 174-175).

À cet égard, en tant que lieu et outil de mis en branle du sacrifice, il apparaît que le *bráhman* se voit dit primordial dans l'optique de l'inscrire dans la lignée des actes fondateurs que véhicule l'adjectif *pūrvyá-*, notamment dans sa connexion avec les Aṅgirasés et leur instauration du sacrifice et création cosmogonique. Le *bráhman* primordial est à la liminalité entre humain et divin : il est lieu d'ancrage dans un temps immémorial, celui des exploits des Pères des poètes, celui de la création de l'univers et du *ṛtá*.

V.2.1.2 Les *bráhmāni* « comme autrefois » : *pūrváthā-*

L'adverbe *pūrváthā-*, qui n'occure qu'à huit reprises dans le RV., est systématiquement employé pour inscrire une action dans un modèle antérieur, immémorial, et ne concerne le *bráhman* qu'en la strophe 10.80.16. En effet, en 1.92.2c, l'adverbe caractérise une action divine et phénoménale : « les aurores firent les voies [/repères] comme autrefois²⁶¹ » (*ákran uṣṣāḥ vayúnāni pūrváthā*, 1.92.2c). En 5.80.6d, il est question de l'aurore, qui, en tant que jeune

²⁶¹ Renou va jusqu'à traduire comme suit : « Les Aurores ont mis les marques distinctives selon le mode antique » (EVP III : 31).

femme, a de nouveau fait la lumière, de manière *pūrváthā*-²⁶² (*púnar jyótir yuvatīḥ pūrváthākaḥ*). Les cinq autres occurrences de *pūrváthā*- sont toutes du même ordre, il s'agit d'ancrer l'action des poètes dans une action séminale faite modèle : « il faut proclamer de manière actuelle ainsi que de manière primordiale (à propos) de toi que tu as dé-couvert l'enclos pour les Aṅgirasas, ô Indra, te surpassant, (que tu as) dé-(couvert) l'enclos » (*nū itthā te pūrváthā ca pravācyam yád aṅgīrobhyó 'vr̥ṇor ápa vrajám indra śikṣann ápa vrajám | 1.132.4ab*), « même de nos jours, les récitants louent tes [exploits] selon la manière d'autrefois » (*tád adyā cit ta ukthínó 'nu ṣṭuvanti pūrváthā | 8.15.6ab*) ; « puissions-nous barater²⁶³ le feu à la mode d'autrefois » (*agním manthāma pūrváthā, 3.29.1d*), « lui – de manière archaïque, de manière primordiale, de toutes les manières, de cette manière-ci – (lui qui est) supériorité, (lui) qui (est) assis sur la jonchée rituelle, qui a trouvé le soleil [...] je vais le traire à l'aide de chants » (*tám pratnáthā pūrváthā viśváthemáthā jyeṣṭhátātim barhiśádaṃ svarvídám [...] dohase girá, 5.44.1ac*), et, enfin, « lui tous nos chants, en quête d'assistance, l'embellissent comme autrefois » (*tám no viśvā avasyúvo girāḥ śumbhanti pūrváthā | 9.43.2ab*). Préciser la réalisation d'une action comme *pūrváthā* revient à faire vœu d'une confusion entre une production récente et un objet ou phénomène appartenant à l'aube du temps ; il s'agit de signifier l'existence d'un modèle antérieur, d'une manière originelle de procéder contrastant avec toute récence.

C'est dans pareille intention que se meuvent les *bráhmāṇi*, composition plurielle de poètes :

yām átharvā mánuṣ pitá dadhyāñ dhíyam átnata |

tásmin bráhmāṇi pūrváthéndra ukthā sám agmatárcann ánu svarājyam || 1.80.16

La pensée poétique qu'ont étendu Atharvan, (notre) père Manu et Dadhyanc ;

(nos) *bráhmāṇi* et paroles-solennelles tels qu'autrefois sont allées en lui, en Indra – ils chantent suivant sa souveraine domination.

Ce mouvement est d'un contraste temporel avec la production du poète dont il est question en la première strophe de l'hymne : « lors de l'euphorie somique même, le *brahmán* a fait fortifiant

²⁶² Renou note d'ailleurs sur cette strophe que « la lumière donnée par l'U.[sas] aujourd'hui n'est autre que la reprise de la lumière originelle » (EVP III : 83).

²⁶³ Sur la production de feu assimilée au barattage, la confusion gestuelle et lexicale des deux actions, cf. MAHIAS Marie-Claude, « Les mots et les actes Baratter, allumer le feu. Question de texte et d'ensemble technique », *Techniques & culture*, 2010, 54-55, pp. 165-181.

(le *bráhman*) » (*itthā́ hí sóma in máde brahmā́ cakā́ra vārdhanam* | 1.80.1ab). Jamison et Brereton (2014 : 206) avancent qu'*itthā́* doit être compris comme signifiant la production se faisant « in curent style », mais ce n'est guère le sens généralement prêté à l'adverbe, qui a davantage un caractère emphatique et corrélatif (RENOU, 1952 : 329, 451 ; WACKERNAGEL et DEBRUNNER 1957 : 68). Nonobstant, *itthā́* présentifie la production *ainsi réalisée* (*itthā́...cakā́ra*) en l'inscrivant dans l'actualité de l'euphorie somique, celle qui permettra à Indra de réaccomplir son geste mythique ou, plutôt, aux poètes d'en perpétuer et préserver l'efficacité, et la pose en contraste des *bráhmāṇi* dont le mouvement est inscrit dans temporalité mythique, signifiée par *pūrvāthā́*, l'aoriste *agmata* et l'évocation des poètes-modèles-fondateurs (*átharvā́ mánuṣ pitā́ dadhyān*).

De surcroît, plusieurs éléments laissent à croire qu'une assimilation, somme toute fort elliptique, est dessinée entre la libération par Indra des eaux et le déploiement parolier des *bráhmāṇi* alors confondus avec le déploiement des eaux libérées. Il faut d'abord noter que les poètes – dont le *kavi-* – ne sont poétiquement inspirés qu'après avoir consommé du soma tout comme Indra n'abat *vṛtrá* qu'après pareille consommation (JUREWICZ, 2021b : 150). L'emploi de l'injonctif présent *arcann ánu* (1.80.16d) jette le trouble sur la temporalité : l'action est à la fois d'un temps présent et d'un temps mythique. La racine de *agmata*, *GAM-* « aller », peut se trouver employée pour exprimer le déploiement de l'ivresse-somique (*sám vo mádāso agmata* 1.20.5a, *sám ándhāmsi agmata matsaráṇi*, 7.73.4c, etc.) comme celui des eaux (*ápaḥ samudráṁ rathyèva jagmuḥ*, 3.36.6b). Il est également régulier que les *bráhmāṇi* soient confondus avec des vagues²⁶⁴. À même l'hymne 1.80, l'action d'Indra trouve plusieurs correspondances dans le déploiement des *bráhmāṇi*. Premièrement, le geste d'abattage d'Indra peut se confondre avec le mouvement d'une mâchoire : il abat *vṛtrá*, l'obstacle, à la fois depuis la terre et le ciel, et les eaux sont alors libérées :

nír indra bhūmyā́ ádhi vṛtrám jagantha nír diváh |

srjá́ marútvatīr áva jīvādhanā́ imá́ apó 'rcann ánu svarájyam || 1.80.4

Depuis la terre tu as abattu l'obstacle (*vṛtrám*), Indra, depuis le ciel.

²⁶⁴ Voir V. 2.1.3.1.

Libère vers le bas ces eaux, riches de ressources vitales, ayant pour compagnons les Maruts – ils chantent suivant sa souveraine domination.

En outre, *vṛtrá* est dit tremblant à deux reprises, une fois de peur, une fois d’excitation. Il s’agit également d’une allusion aux tremblements causés par l’extase somique, ceux bien éprouvés par les poètes, comme par le mouvement des eaux, prêtes à forcer l’obstacle tout comme le *bráhma*n peut briser la cave de Vala (2.24.3c) :

imé cit táva manyáve vépete bhiyásā mahí |

yád indra vajrinn ójasā vṛtrám marútvāṃ ávadhīr árcann ánu svarájyam || 1.80.11

Ces (deux) grandes (parts du monde) tremblent d’effroi devant ton esprit enragé,

Puisque, Indra, porteur du foudre, tu as occis l’obstacle (*vṛtrám*) avec force, avec les Maruts pour compagnons – ils chantent suivant sa souveraine domination.

En 1.80.8, son arme de prédilection, l’éclair, se voit disséminé à même ces eaux : « Tes foudres se sont étendus parmi les nonante (eaux) navigables » (*vi te vájrāso asthiran navatīm nāvyā ánu | 1.80.8ab*). La division de son foudre, fait hapaxique, est expliquée comme suit par Jamison et Brereton : « Perhaps the point is that, once the rivers were released to flow in all directions, Indra’s power, embodied in the mace, was subdivided and spread across the whole fertile, water-fed landscape » (JAMISON et BRERETON, 2014 : 206). Il me semble que la pluralité de *bráhmāṇi* fait écho à cette division : les *bráhmāṇi* vont renforcer Indra comme les rivières, croisées aux foudres d’Indra, ont permis aux hommes de subsister. Ils s’inscrivent ainsi dans le mouvement de don à contre-don propre à tout rituel. Qualifier le mouvement des *bráhmāṇi* de *pūrváthā-* traduit la volonté de les inscrire dans un geste divin, de reproduire rituellement ce qui a été accompli par quelque divinité.

V.2.2 De l’un au multiple, du modèle à sa réalisation artisanale

Un ensemble de métaphores, d’explicitations analogiques et poétiques font œuvre de prédication du *bráhma*n. De ces ensembles, deux types peuvent être distingués : ceux qui dépeignent les *bráhma*, alors en position sujette, comme départant d’une unicité aqueuse ; ceux qui dépeignent la confection poétique du *bráhma*n comme pareille à celle d’un char et épousent ainsi entièrement le schème de la fabrication artisanale. En ces deux types, le *bráhma*n apparaît comme s’accomplissant ou réalisé à partir d’un modèle.

V.2.2.1.1 Les bráhmāni, passage de l'un au multiple

En cinq occurrences, les *bráhmāni* sont signifiés comme départant d'un élément unique, comme jaillissant dans leur pluralité depuis une unicité, comme à l'un opposant le multiple. Ainsi disent les poètes :

pārīm ghr̥ṇā carati titviṣé śávo 'pó vṛtvī rájaso budhnám áśayat |

vṛtrásya yát pravaṇé durgr̥bhiśvano nijaghántha hánvor indra tanyatúm || 1.52.6

La chaleur circule autour de lui [, partant,] [son] pouvoir s'agita (violement). Ayant obstrué les eaux, [vṛtrá] gisait au fond de l'espace-obscurité.

Lorsque tu frappas de ta foudre les (deux) mâchoires de vṛtrá, difficile à saisir dans le flux [des eaux], Ô Indra.

hradám ná hí tvā nyṛṣánty ūrmáyo bráhmānīndra táva yāni várdhanā | 1.52.7ab

Pareil à un lac vers lequel [affluent] des vagues, les *bráhmāni* qui te fortifient affluent vers toi, Indra.

Les *bráhmāni* sont ici comparés à des vagues venant rejoindre un lac, métaphores récurrentes du déploiement poétique (EVP I : 23-24). Ce lac n'est, pour ces formulations ésotériques, qu'Indra lui-même. L'espace depuis lesquels ces vagues départent est bien identifié : il s'agit du *rájas*- « espace-obscurité », espace sombre et inaccessible. En effet, les eaux sont bloquées avant qu'Indra n'abatte le démon-obstacle qui les retient, vṛtrá. Le corps meurtri de ce dernier gisant désormais dans le *rájas*, tout porte à croire que cet espace contenait ces mêmes eaux qu'Indra libère de sa violence échauffée (*pārīm ghr̥ṇā carati titviṣé śávo*, 1.52.6a).

L'emploi contrastant de *hradám* « Teich, Tümpel, See » (EWA II : 822), dénotation régulière d'un récipient²⁶⁵, face à *ūrmáyo* « Welle, Woge » (EWA I : 245) qui, vagues, supposent la mer, l'océan, le découlement depuis une source plus grande, traduisent également le

²⁶⁵ Sur les sept occurrences du terme, hormis celle-ci, *hradá-* désigne un espace rempli par les ruisseaux (*hradám kulyāḥ iva āsata* || 3.45.3d), le récipient des ruisseaux somiques (*sómāsaḥ índram kulyāḥ iva hradám* | 10.43.7ab), le lac que boit Indra (*udnāḥ hradám apibat járhr̥ṣāṇaḥ*, 10.102.4a) et le lac, au côté d'un parterre de lotus et de l'océan, auprès duquel se rend Agni (*hradās ca puṇḍáríkāṇi samudrásya gr̥hā imé* || 10.142.8cd). En deux occurrences, il est question des joues d'Indra, pareilles à un lac contenant le soma (*hradāḥ iva kuṣáyāḥ somadhānāḥ*, 3.36.8a) et des compagnons qui semblent pareils à des lacs adéquats pour les ablutions (*hradāḥ iva snátvāḥ u tve dadṛśre* || 10.71.7d).

déploiement des *brāhmāṇi* depuis un lieu unique, un espace-unicité. En 1955, Renou fait une observation qui peut s'appliquer à ce contraste :

nous rencontrons çà et là la mention de l'océan [...] dans des contextes où il est visible qu'à côté de la mer terrestre ou céleste [...], le poète songe aussi, et sans doute d'abord, à cette « mer » intérieure, à cette masse mouvante de mots et de notions d'où il lui faut extraire le poème structuré. Comment expliquer autrement [...] l'allusion à cette vague (*ūrmi*) que le Voyant extrait de l'océan 10.123, 2 ? (EVP I : 23)

Le lac dont il est ici question, *hradām*, est pareil à cet océan, mais c'est aussi l'espace-obscurité auquel est condamné *vṛtrā*²⁶⁶. Il apparaît donc qu'Indra, par son action de libération, *defining event* majeur (JUREWICZ, 2010a : 358 et suiv.), permet aux poètes de s'engager dans le processus cognitif qui leur donne accès au modèle – dissimulé dans cet espace unitaire qu'est le *rājas* – depuis lequel ils vont pouvoir déployer leurs *brāhmāṇi*. Nous retrouvons en 8.98.8ab et

²⁶⁶ La comparaison avec l'aveistique consacre les vagues comme départant d'un océan, d'une mer ou, plutôt, d'une masse et étendue unique. En effet, l'équivalent aveistique de *ūrmi*-, *varāmi*-, apparaît en YT.19.67, alors que les vagues qu'il dénomme sont mises en mouvement depuis et par la mer-continent identifiée en YT. 19.66:

yaṭ upaṅhacaiti yō auuadāt fraxšaiieite yaṭa zraiiō yaṭ kṣaēm haētumatəm yaṭa gairiš yō ušidā yim aiḥitō paoiriš āpō ḥam gairišācō jasəntō | YT19.66

(Le *xvarənah*), lui qui suit celui qui règne de là (où se situe) le lac Kṣaoiia, la (mer-continent) Haētumant, jusque là (où se situe) le mont Ušadā, (lieu) par lequel de toutes parts convergent les nombreuses eaux le long des montagnes.

auui təm auui ḥaṅtacaiti auui təm auui ḥam vazaitə xvāstraca huaspaca fradaṭa xvarənaṅḥaitica yā srīra uštəuaitica yā sūra uruadca pouru vāstra ərəzica zarənumatica auui təm auui ḥaṅtacaiti auui təm auui ḥam vazaitə haē[tumā]²⁶⁶ raēuuā xvarənaṅḥā spaētiniš varəmiš sispimnō əmnō paoiriš vōiṅnā | YT19.67

Confluent (et) convergent vers (ce lieu) la *xvāstra* et la *huaspā*, la *fradaṭa* et la *x'arənaṅḥaiti*, celle qui (est) belle, la *uštəuaiti*, celle qui (est) opulente, la *uruadā* aux nombreuses prairies, l'*ərəzī* et la *zarənumaiti*; conflue (et) converge vers (ce lieu) la splendide et glorieuse Haētumant, jetant les blanches vagues, causant de nombreuses inondations. L'identification de ce qu'est l'Haētumant pose difficulté. Pirart (1992 : 88-90), qui corrige *haē* par *haē[tumā]* en 67, a compris ce toponyme comme renvoyant à un fleuve ; Hintze (1994 :31) le comprend – semble-t-il – comme une rivière, de même que Humbach et Ichaporia (1998 : 49). Toute la difficulté repose notamment sur la difficulté d'identifier exactement ce que dénote le toponyme Kṣaoiia, l'un semblant préciser l'autre pour la plupart des traducteurs. Hintze (1994 : 31) le comprend comme un lac, à l'instar de Pirart (1992 : 88) et Kellens (2016 : 49). Mais Humbach et Ichaporia (1998 : 49), eux, comprennent Kṣaoiia comme une mer alimentée par la rivière Haētumant. Le trouble se défait dès lors que l'on considère la polysémie toponymique d'Haētumant relevée par Lecoq (16) et Redard (2021) : « le Haētumant est généralement identifié avec le moderne Hillmand, dans le Sistan, mais ce dernier est une rivière et non une mer ou un lac ; Haētumant désigne également un pays [...] où se trouvait le lac du même nom » (LECOQ, 2016 : 601 n. 66). Qu'un haut-lieu en vienne à désigner l'espace qui l'abrite est un phénomène courant : nulle surprise dès lors que Redard (2021 : 33, 78, 126), dans sa traduction du Vidēvdād 19 où occure Haētumant, traduise ce dernier par rivière tout en l'identifiant comme toponyme d'un continent dans son glossaire. Le terme Haētumant semble ainsi désigner tant une rivière que l'espace aqueux et terrestre dans et depuis laquelle elle se déploie. Étant donné l'importance accordée à la mer-continent Haētumant en YT 19.66-67 par rapport à ses consœurs aqueuses (la *xvāstra*, la *huaspā*, etc.), l'évocation de vagues écumeuses (*spaētiniš varəmiš*) et de sa capacité dévastatrice (*əmnō paoiriš vōiṅnā*) ainsi que son appel comme lieu de convergence (YT19.66), il apparaît que les vagues qui en départent le font depuis un lieu unitaire, espace depuis lequel elles peuvent se déployer, comme les *brāhmāṇi* depuis le *rājas*.

6.47.14ab, la même métaphore, la figuration des *bráhmāṇi* comme des vagues départant depuis une unicité : « jusqu’à toi, Indra, pareil à une vague le long de pentes, coulent les hymnes (*gíro*) et les *bráhmāṇi* » (*áva tvé indra praváto nórṃír gíro bráhmāṇi niyúto dhavante* | 6.47.14ab), « comme l’eau avec ses flux, (nos) *bráhmāṇi* te fortifient, ô héros [= Indra] » (*vár ná tvā yavyābhir vārdhanti sūra bráhmāṇi* | 8.98.8ab).

Enfin, une autre occurrence dépeint les *bráhmāṇi* comme jaillissant depuis un élément unique, comme déploiement pluriel depuis un élément unitaire, et non plus alors depuis un lac :

prá vo yajñēṣu devayánto arcan dyāvā námobhiḥ pṛthivī iśádhyai |

yēsām bráhmāṇy ásamāni víprā víṣvag viyánti vaníno ná śákhāḥ || 7.43.1

Lors du sacrifice, ceux en quête des dieux chantent pour vous, avec actes de révérence, ciel et terre, afin de prospérer –

ceux dont les *bráhmāṇi* sans nul pareil, inspirés [/tremblants], avancent dans toutes les directions comme les branches d’un arbre [/ comme les membres d’un ennemi].

Le terme *vanín-* est polysémique. Renou d’observer : « *vanín*, « arbre » sens qui a rejailli sur *vána* (double sens de *vanín* 1.130, 4 arbre et « ennemi » d’après *vanúṣ*) » (EVP IV : 104). *Śákhā-* signifiant « Ast, Zweig » (EWA II : 628), le sens d’« arbre » est à privilégier mais l’ambiguïté, l’ambivalence volontaire reste prégnante, d’autant plus que *viyánti* indique un mouvement. Dans ce pāda d, il est tant question des branches croissant, départant de l’arbre que des membres des ennemis s’agitant. Et, puisqu’ils s’agitent en tous sens (*víṣvag*), il est vraisemblable qu’ils sont mis en déroute, éparpillés, que leurs membres sont tant les bras armés jetés à *la rasbaille* que, métonymiquement, les jambes fuyantes des troupes ennemies. Les *bráhmāṇi* sont comme des branches se distribuant depuis un arbre :

In the RV the metaphor of the poetic tree is based on the idea that time is converted into space. The origin distinguishes itself from the present solely by its place in the tree, but not by the fact that it does not exist anymore. [...]

Here [= 7.43.1] the diversity of songs is very positively valued and takes over a cosmic dimension. There is a poetic etymological pun on the syllab *vi-*. The time of the various poetic utterances during a single sacrifice is converted into a space as large as the world. [...] The single *bráhman-*s have to reach the gods in every point of the sky in order to have them hear the invitation of men and come to their sacrifice on the earth. This is why the tree is not inverted: the final goal of its growth is the sky where the gods have

their abode. Moreover the fact that the word *bráhman* occurs in this stanza contrasts with the Upanishads where the brahman-tree is clearly inverted. (PINCHARD, 2016 : 23)

Les *bráhmāṇi* sont également comme une armée ennemie défaite, un corps adverse démembré : ils partent en tous sens, s'éparpillent depuis la masse qui les abritaient jusqu'alors.

Ainsi, que les *bráhmāṇi* soient envisagés comme départant d'une unicité, qu'elle soit aqueuse ou organique, peut se prêter à une double lecture. D'une part, cet élément unique peut n'être autre que le poète lui-même ; de l'autre, il peut s'agir d'un déploiement depuis un modèle, le déploiement de multiples productions inspirées d'un *bráhman* érigé en grandeur, d'une mode d'existence mythico-poétique, qu'il s'agit alors de réactualiser.

V.2.2.1.2 Les *bráhmāṇi* façonnés comme un char

Trois occurrences décrivent la réalisation d'un *bráhman* comme similaire à celle d'un char – le *bráhman* étant d'ailleurs lui-même un char reconnu d'Indra (*brahmavāhaḥ*, 3.41.3a) :

evéd indrāya vṛṣabhāya vṛṣṇe bráhmākarma bhṛgavo ná rátham |

nū cid yáthā naḥ sakhyá viyóṣad ásan na ugrò 'vitá tanūpáh || 4.16.20

Comme cela précisément, nous avons réalisé un *bráhman*, pour Indra, taurin taureau, tels les Bhṛgus un char,

de sorte que jamais il ne nous prive de son assistance, qu'il soit un puissant protecteur et le gardien de nos corps.

indra bráhma kriyámāṇā juṣasva yá te śaviṣṭha návyā ákarma |

vástreva bhadrá súkṛtā vasūyú rátham ná dhīraḥ svápā atakṣam || 5.29.15

Indra délecte-toi des *bráhma* qui sont réalisés, les nouveaux que nous avons faits pour toi, ô très puissant.

Pareils à des vêtements gracieux et bien faits, pareil à un char, je [les] ai façonnés – [Moi], ingénieux artisan en quête de richesses.

imā bráhmāṇi vārdhanāśvibhyāṃ santu śáṃtamā |

yá tákṣāma ráthāṃ ivāvocāma bṛhán námaḥ || 5.73.10

Que ces *bráhmāṇi* fortifiants soient des plus bénéfiques aux Aśvins –

ceux-là que nous ciselons comme des chariots. Nous avons parlé hautement (*bṛhán*) avec révérence.

Comme le véhicule également l'emploi des racines *KṚ-* (*bráhmākarma, kriyámāṇā*) et *TAKṢ-* (*tákṣāma*), ces comparaisons s'inscrivent entièrement dans le schème de la fabrication artisanale. Elles supposent une matière à laquelle imposer une forme (le *bráhman*), comme au bois les artisans imposent la forme char, comme du tissu ils tirent le vêtement. Une autre occurrence laisse apparaître le *bráhman* poétique comme objet précédé d'un investissement inconnu, tel que souligné dans l'étude des dons et apports du *bráhman* par les poètes :

vayám ghā te ápūrvyéndra bráhmāṇi vṛtrahan |

purūtámāsaḥ puruhūta vajrivo bhṛtīm ná prá bharāmasi || 8.66.11

Bien que nous [soyons] derniers d'entre tous, ô Indra, abatteur d'obstacle [/ de *vṛtrá*], nous te présentons des *bráhmāṇi*, tel un présent, ô porteur de foudre, (toi qui es) invoqué par beaucoup et bien plus encore.

Saisi dans ces comparaisons, le *bráhman* est pris tout entier dans le schème de la fabrication artisanale. Il apparaît comme un objet façonné à partir d'un modèle, modèle que l'évocation des exploits artisanaux et rituels des Bhṛgu traduit comme mythico-poétique bien plus que divin, modèle que la comparaison avec la charpenterie impose comme hérité, à l'instar des méthodes de telle pratique.

V.3 Bráhmaṇ poétique : de l'ordre du commun et de l'actuel

V.3.1 Pronoms et adjectifs possessifs, subordinations au génitif

Les poètes font régulièrement état de leur relation de possessivité sur le *bráhmaṇ*, ils ne cessent de l'affirmer comme objet possédé par eux-mêmes ou inscrit dans une lignée de poètes. Premièrement, un ensemble de prédicats sert à affirmer la possessivité de l'énonciateur même du *bráhmaṇ* : les poètes le disent « nôtre » (*asmā́kam* : 1.129.4d, 1.152.2c, 1.152.7c, 8.1.3c ; 10.22.7b ; *no* : 1.10.44c, 2.34.6a, 4.22.1bc, 6.40.4c, 7.29.2d, 10.22.7b, 10.30.11ab, 10.141.6b ; *naḥ* : 8.17.2c), « mien » (*māma* : 2.18.7a ; *me* : 6.69.4d, 6.69.7d, 7.1.20a, 7.1.25a ; *mānmāny*, 7.61.6c), ou, s'adressant aux Maruts, « vôtre » (*va* : 8.89.3b)²⁶⁷. Le possesseur peut aussi être indéterminé (*kāsya* : 1.165.2a, 5.74.3c) ou ne pas être identifié nominale mais se voir précisé. Il peut ainsi être présenté comme poète d'excellence (7.43.1)²⁶⁸ ou comme assisté par le couple Mitra-Varuṇa :

prá vāṃ śa mitrāvaruṇāv ṛtāvā vípro mānmāni dīrghaśrúḍ iyarti |

yásya bráhmāṇi sukratū ávātha ā́ yát krátvā ná śarādaḥ pṛṇaithe || 7.61.2

Observateur du *ṛtá*, lui, le (poète) inspiré [/tremblant] à la renommée étendue élève (ses) pensées devant vous, Mitra et Varuṇa,

lui dont vous assisterez les *bráhmāṇi*, (vous) de bonne conception-mentale, lorsque vous aurez comblé (ses) automnes comme [par effet] de son efficace (mentale).

Pareils pronoms possessifs renvoient à un corps propre : celui des énonciateurs. Le *bráhmaṇ* est dès lors présentifié, inscrit en la présence de celui-là même qui l'énonce et, partant, inscrit dans l'éphémérité poético-rituelle. Dire « sien », « mien », « vôtre » le *bráhmaṇ* revient à dire qu'il a lieu en cet instant même où il est énoncé, à le porter au faite de son éphémérité. Cela revient à consacrer son existence comme tributaire de son énonciateur : si le *bráhmaṇ* divin s'offre à qui peut le saisir et ne cesse de pouvoir avoir lieu et être actualisé, le

²⁶⁷ Seule une affirmation de possession fait exception. Elle précise non pas l'énonciateur mais le récipiendaire divin du *bráhmaṇ* : « celui pour qui est le *bráhmaṇ* fortifiant, celui pour qui est le soma, celui pour qui est ce présent – ô gens, c'est Indra » (*yásya bráhma vārdhanam yásya sómo yásyedam rādaḥ śa janāsa indraḥ || 2.12.14cd*).

²⁶⁸ Cf. ci-dessus, V. 2.1.3.1.

bráhman possédé est limité à l'actualité de son possesseur. Ce sont des lieux d'instanciation où ce qui fut modèle peut s'accomplir par voie de reproduction.

Aux côtés de ces possessions qui font œuvre de présentification, un autre ensemble, au contraire, renvoie directement à un modèle antérieur. Le *bráhman* de mode d'existence poétique s'y trouve signifié comme perpétuation d'un modèle, tentative de reproduire ce qui fut déjà accompli. En outre, d'aucuns narrent, par association avec un nom de résonance mythique encapsulant en lui moult exploits, tout ce qui peut s'accomplir par tel *bráhman*. Les poètes parlent ainsi d'un *bráhman* propre au peuple (*jányam* : 2.37.6b), aux gens (*jánānām* : 8.5.13a), familiaux (*jāmi* : 7.72.3b) ou encore, plus spécifiquement, du *bráhman* des *ṛṣis* (*ṛṣīnām* : 7.28.2b, 7.70.5b), des *ṛṣis* chantants (*gr̥natām ṛṣīnām* : 10.89.16b), du pressurant (*sunvatāḥ* : 8.37.1ab), du *bráhman* de Viśvāmitra (*viśvāmitrasya*, 3.53.12cd), redoutable par son efficace instituée par Indra (3.53.12-13)²⁶⁹, des *bráhmāṇi* d'Atri (*átrer* : 5.2.6c), outil de délivrance du soleil, des *bráhmāṇi* des Tr̥tsus (*tṛtsūnām* : 7.83.4cd), de la lignée de Māna (*mānyāsya* : 1.177.5b) ou encore d'un *bráhman* rudraïque (*raúdraṃ* : 10.61.1ab).

Déployant ce pluriel de rections au génitif, les poètes ne cessent de différencier divers *bráhma*, de dire que le *bráhman* est lieu d'une pluralité exprimée par telle ou telle possession, de dire qu'il peut être d'une efficacité plus qu'une autre. Ils tracent ainsi une distinction nette avec le *bráhman* divin et toute sa singularité : le *bráhman* de poétique facture est lieu de déclinaison, objet modulable et modulé – et cette déclinaison peut se faire à partir d'un modèle mythico-poétique, du *bráhman* des *ṛṣis* à celui d'Atri.

V.3.2 Déictiques : le *bráhman* comme objet déterminé et particularisé

Une multitude de déictiques ne cesse aussi d'être affecté au *bráhman*, en particulier dans ses occurrences plurielles. Ce dernier se voit alors affirmé dans un lieu et endroit précis, actualisé et limité, inscrit dans une éphémérité contextuelle et rituelle : il se voit particularisé. C'est là le propre des déictiques : ils « renvoie[nt] à EGO, source et centre de l'énonciation » (PINAULT, 1994 : 40). Ils ne disent ainsi qu'une seule et même chose : le *bráhman* a lieu ici et maintenant.

²⁶⁹ En effet, alors qu'il se voit doté d'une efficace protectrice étendue jusqu'aux Bhāratas (« le *bráhman* de Viśvāmitra, là, protège le peuple des Bhāratas », *viśvāmitrasya rakṣati bráhmedám bhārataṃ jánam* || 3.53.12cd), il semble que la raison de cette efficacité – tenant en la divinité visée – est dès lors explicitée : « les Viśvāmitras ont offert un *bráhman* à Indra, le porteur de foudre » (*viśvāmitrā arāsata bráhméndrāya vajriṇe* | 3.53.13b).

Il est ainsi question pour les poètes de présenter l'ésotérique formule aux divinités dans leur actualité : « les Gṛtsamadas ont fait ceux-ci, fortifiants, pour vous, ô Aśvins : le *brāhman* et la louange » (*etāni vām aśvinā vārdhanāni brāhma stōmaṃ gṛtsamadāso akran* | 2.39.8ab), « ces *brāhma* ont été récités à ton attention, Indra » (*imā brāhmendra tūbhyaṃ śaṃsi*, 10.148.4a)²⁷⁰. Quant aux rares occurrences singulières, elles ne démentent guère l'observation : « en voici un bien tourné, Brahmaṇaspati : un *brāhman* a été réalisé pour Indra, le porteur de foudre » (*iyāṃ vām brahmaṇas pate suvṛktīr brāhmēndrāya vajrīṇe akāri* | 7.97.9ab), « je te sollicite pour celui riche en héros, ce *brāhman*, afin qu'il soit premier dans tes pensées » (*tāt tvā yāmi suvīryaṃ tād brāhma pūrvācittaye* | 8.3.9ab), « tu as favorisé ce *brāhma* lors du surpassement de l'obstacle, (celui du) pressurant, ô Seigneur de l'assistance » (*prédām brāhma vṛtratūryeṣv āvitha prā sunvatāḥ śacīpata* | 9.3.17.1ab). Particularisé à l'aide d'un déictique, le *brāhman* est un objet qui n'a lieu qu'en l'instant et espace rituel.

V.3.3 Le *brāhman* comme lieu de récence

V.3.3.1 Le *brāhman* « nouveau » ou « plus récent » : *nāvya-*, *nāvīyas-*

En contraste du *brāhman* dit *pūrvyā-*, lieu de liminalité, le *brāhman* de création poétique est lieu de récence. Il est régulier pour les *ṛṣis* de souligner cette dernière alors qu'ils présentent leur *brāhman* à Indra : « un nouveau *brāhman* a été fait pour toi, ô (toi) aux chevaux alezans » (*ākāri te harivo brāhma nāvyaṃ*, 4.16.21c, 4.17.21c et 4.19-20-21-22-23-24.11c). Et l'idée se retrouve en maintes strophes, toujours sous le prédicat *nāvya-*, « neu, frisch, jung » (EWA II : 25), notamment en 6.17.13 où apparaît la redoutable efficace d'un tel *brāhman*. En effet, alors qu'est fait état de la superbe d'Indra, de sa surpuissance et surcapacité, ce *brāhman* apparaît comme pouvant lui être, nonobstant, de quelque secours :

evā tā vīsvā cakṛvāṃsam indram mahām ugrām ajuryām sahodām |

suvīraṃ tvā svāyudhām suvājraṃ ā brāhma nāvyaṃ āvase vavṛtyāt || 6.17.13

Ayant accompli à lui seul toutes ces choses, Indra, suprême, puissant, étranger au vieillissement, donneur de force –

²⁷⁰ Ainsi qu'en les occurrences suivantes : 2.41.18a, 3.41.3a, 7.22.3c, 10.66.12, 10.120.8a (*imā... brāhma*), 1.165.14d, 1.177.4b, 5.73.10a, 6.40.4c, 7.70.6d, 7.70.7c, 7.104.6d (*imā...brāhmāni*), 7.61.6d (*imāni... brāhmāni*).

Toi – possesseur de héros et bonnes armes, ainsi que d’un bon foudre : puisse [notre] nouveau *bráhman* tourner vers toi pour aider.

Le *bráhman* nouveau, singulier, est le presque apanage d’Indra. Il lui est aussi offert en deux autres occurrences (1.62.13b, 10.89.3b). Des groupements de dieux peuvent aussi en profiter, en une unique occurrence : « les Ādityas, Rudras, et Vasus se délectent de ce *bráhman* tout juste créé » (*ādityā rudrā vāsavo juṣantedám bráhma kriyámāṇaṃ nāvīyaḥ* | 7.35.14ab).

Par ailleurs, il est question en une occurrence de réaliser un « nouveau » (*nāvīyaḥ*) *bráhman* : « ce [*bráhman*] bien tourné, j’en fais un, pareil à une boisson rafraîchissante, nouveau, pour vous (deux) ô Mitra et Varuṇa, ô maîtres » (*imāṃ vām mitrāvaruṇā suvṛktīm iṣaṃ ná kṛṇve asurā nāvīyaḥ* | 7.36.2ab) – littéralement, « plus récent », puisqu’il s’agit d’un comparatif, ce qui signifie que la création se pose en contraste des productions des autres officiants-poètes ou qu’elle est envisagée à partir d’un modèle antérieur. Dès lors que l’on considère les observations d’Elizarenkova sur l’opposition entre « primordial » et « récent », la seconde hypothèse doit être préférée. En deux occurrences seulement, il est question de nouveaux *bráhma* – c’est-à-dire d’une nouvelle réalisation plurielle –, alors offerts à Indra (« Indra délecte-toi des *bráhma* qui sont réalisés, les nouveaux que nous avons faits pour toi, ô très puissant » (*indra bráhma kriyámāṇā juṣasva yā te śaviṣṭha nāvīyā ákarma* | 5.29.15ab)) ou au couple Mitra-Varuṇa :

sám u vām yajñám mahayaṃ námobhir huvé vām mitrāvaruṇā sabādhah |

prá vām mánmāny ṛcāse nāvāni kṛtāni bráhma jujuṣann imāni || 7.61.6

Je magnifie le sacrifice pour vous [deux] par mes (actes) de révérence ; avec insistance, je vous invoque, Mitra et Varuna.

[Mes] nouvelles pensées [vont] vers vous pour chanter [votre éloge]. Ils se délecteront de ces (nouveaux) *bráhman* réalisés.

Le *bráhman* récent est donc un objet systématiquement envisagé dans l’adresse à un dieu : c’est le *bráhman* en tant qu’il vient d’être réalisé en contraste d’un ou de *bráhma* plus anciens, d’une simple autre production poétique ou à partir d’un modèle. Par sa récence, il est nouveau lieu de délectation et aide efficace – poétique appât dont toute la saveur tient à sa fraîcheur. C’est un objet qui appartient à l’éphémérité de sa présentation : il est objet à consommer en l’instant rituel, objet situé par rapport à quelque production antérieure.

V.3.3.2 La récence comme saillance dans la multiplicité : *purú-*

En une occurrence, nous retrouvons une nette distinction, opérée par le poète, entre les *bráhmāṇi* de ses contemporains et ceux qui ont déjà été produits : « Bien que vous en ayez beaucoup entendu, ô Ásvins, vous regardez les *bráhmāṇi* de [nos] *ṛṣis* » (*śuśruvāṃsā cid aśvinā purúṇy abhí bráhmāṇi cakṣāthe ṛṣīṇām* | 7.70.5ab). Les Ásvins en ont entendu (*śuśruvāṃsā*) de nombreux (*purúṇy*), mais choisissent néanmoins ceux de ces *ṛṣis* en particulier. Le participe parfait sur *ŚRU-* traduit l'antériorité des nombreux *bráhmāṇi* entendus : les *bráhmāṇi* s'imposent sur un mode présent (*cakṣāthe*) et, fait rare, c'est en tant qu'objets visuels – soit lieux d'une synesthésie²⁷¹. Si rien ne laisse à penser que ces *bráhmāṇi* sont de conception plus récente que ceux qui les précèdent, ils sont ici actualisés face à ce pluriel de *bráhmāṇi* soulignés comme antérieurs.

V.3.3.3 Le *bráhman* comme objet à sans cesse réactualiser : *parivatsarīṇa-*

Dans le célèbre hymne aux grenouilles (7.103), hymne où grenouilles et brahmanes se confondent, notamment par l'évocation de l'activité de ces derniers lors du Pravargya²⁷² (RENOU, 1956b : 234-235 ; JAMISON et BRERETON, 2014 : 1012), il est question d'un *bráhman* particulier, un *bráhman* dit *parivatsarīṇam* : « les réalisateurs de *bráhman*, munis de soma, firent la parole, réalisant le *bráhman* annuel » (*brāhmaṇāsaḥ somīno vācam akrata bráhma kṛṇvāntaḥ parivatsarīṇam* | 7.103.8ab).

D'après Jamison (1993 : 141), les poètes réalisent cette formulation particulière après avoir passé une année à observer un vœu de silence. La caractérisation du *bráhman* comme

²⁷¹ Le *bráhman* n'est l'objet d'un verbe de vision qu'en une seule autre occurrence : « que l'abatteur de *vṛtrá* [l'obstacle] observe (nos) *bráhmāṇi* et pressurages – lui qui a la plus écrasante puissance, lui qui est égal au chant » (*úpa bráhmāṇi sávanāni vṛtrahā paramajyā ṛcīsamah* || 8.90.1cd). Ici, en 7.70.5ab, il est prégnant qu'il est l'objet d'une perception synesthésique. En la strophe suivante, 7.70.6b (« ces *bráhmāṇi* sont chantés [brillant] pour vous (deux) » (*imā bráhmāṇy ṛcyante yuvábhyaṃ*), les *bráhmāṇi*, dans la polysémie propre à *ARC-* « chanter/briller » (TARACENA, 2004 : 457-461), sont perdus dans un tourbillon synesthésique et apparaissent tant comme objets chantés que brillants – davantage chantés eu égard au mode passif du verbe cependant, d'autant plus que, selon Taracena, la comparaison avec les autres langues i.-e. révèlent « chanter » comme sens premier. Nous ne saurions donc manquer de conserver la volontaire ambiguïté sémantique comme l'a toujours proposé Renou : « une interprétation objective du RV. conduit à reconnaître, que l'origine en soit d'ordre magique ou purement linguistique, une large série d'emplois fondamentalement ambigus : il faut les conserver partout où il n'y a pas de motifs de douter qu'ils remontent à la tradition même qui les atteste » (RENOU, 1997b : 117 [235]).

²⁷² Il s'agit d'un rite entrepris après une année de consécration (*dīkṣā*) et dont le motif principal est l'offrande du *gharmá-*, chaud breuvage lacté (HILLEBRANDT, 1897 : 134-136). Voir également BUITENEN, J.A.B. van, *The Pravargya : An Ancient Indian Iconic Ritual. Described and Annotated*, Poona: Deccan college, 1968, Houben Jan E. M., *The Pravargya Bráhmaṇa of the Taittirīya Aranyaka: An Ancient Commentary on the Pravargya Ritual*, Delhi : Motilal Barnasidass publishers, 1991.

parivatsarīṇa-, « *auf ein volles Jahr [parivatsarā] sich beziehend* » (GRASSMANN, 1964 : 787), signifie donc ici le *brāhman* comme ce qui se voit accompli au terme de la consécration (*dīkṣā-*). En outre, les *brāhmaṇāsaḥ* réalisent la parole (*vācam akrata*) tout en faisant le *brāhman* (*brāhma kṛṇvāntaḥ*). Le jeu d'insistance sur *KṚ-* (*akrata, kṛṇvāntaḥ*) à l'intérieur de ce rapport d'agent à objet insistant sur le *brāhman* (*brāhmaṇāsaḥ, brāhma*) traduit ici le *brāhman* comme ultime étape de la parole (*vāc-*). À cet égard, que le silence soit observé un an durant avant est loin d'être anodin : le silence « ouvre l'accès à un domaine situé au-delà, à une totalité globale (*sarva*) qui surpasse la totalité énumérative, additive (*viśva*), qui fournit la parole » (RENOU, 1949b : 14). Le *brāhman* dit *parivatsarīṇam* est donc une formulation appartenant à l'éphémérité rituelle et à sans cesse réaccomplir à chaque Pravargya. Elle est en est l'enjeu poétique majeur comme l'offrande du *gharmā-* en est le motif oblatoire : « les *adhvaryus*, munis du chaud breuvage lacté (*gharmīṇaḥ*), transpirant, deviennent visibles – plus aucun n'est caché » (*adhvaryāvo gharmīṇaḥ siṣvidānā āvir bhavanti gūhiyā nā ké cit* || 7.103.8cd).

V.3.4 Le *brāhman* d'efficace particulière : *vārdhana-*

En quelques occurrences, le *brāhman* de poétique facture se voit investi du souhait d'une efficacité spécifique. Comme abordé et commenté dans l'étude de la strophe 10.61.7, c'est le cas du *brāhman* dit *rudraïque*, mais, de manière plus régulière comme l'avait déjà bien relevé Bergaigne (1963b : 274 et suiv.), nous retrouvons une autre volonté d'efficace, celle d'un *brāhman vārdhana-* « accroissant, fortifiant » – alors essentiellement au profit d'Indra (1.52.7b, 2.12.14c, 6.23.5d, 6.23.6a, 7.22.7b, 8.1.3c, 8.62.4b, 10.49.1b²⁷³), voire d'Agni (10.4.7a) ou des *Aśvins* (22.39.8b, 5.73.10a).

Cette puissance fortifiante, les poètes annoncent d'eux-mêmes sa provenance. Elle est le fait d'Indra²⁷⁴ : « j'ai [= Indra] fait le *brāhman* accroissant pour moi » (*brāhma kṛṇavam*

²⁷³ Voir également en 1.80.1ab : « lors de l'euphorie somique même, le *brahmān* a fait fortifiant (le *brāhman*) » (*itthā hí sóma ín máde brahmā cakāra vārdhanam* |).

²⁷⁴ Si elles ne peuvent le fortifier (*VRDH-*), d'autres divinités participent aussi de la puissance fortifiante du *brāhman*, tout comme Indra peut l'accroître autrement : « vivifiez [= les *Aśvins*] notre *brāhman* dans les batailles ! » (*asmākam brāhma pṛtanāsu jinvataṃ*, 1.157.2c), « qui est que, à son début, tu [= Indra] as érigé une (impétueuse) vigueur l'aide du *brāhman* » (*yād asyāgre brāhmaṇā śúsmam aírayaḥ*, 2.17.3b), « lui [= Indra], s'étant délecté des hymnes des *Aṅgirasas*, vigora (leurs) *brāhmā*, (en) délivrant une issue » (*só āṅgirasām ucāthā jujusvān brāhmā tūtod indro gātúm iṣṇān* | 2.20.5ab), « [Indra et Soma,] pareils aux seigneurs des hommes, animez ces *brāhmāni* » (*imā brāhmāni nṛpātīva jinvataṃ* || 7.104.6d), « animez [= *Aśvins*] (notre) *brāhman* ainsi que (nos) pensées » (*brāhma jinvataṃ utā jinvataṃ dhīyo*, 8.35.16a), « incitez (notre) *brāhman* pour que l'on gagne des butins » (*hinóta brāhma sanāye dhānānām*, 10.30.11b), « *Ādityas*, *Rudras*, et *Vasus*, fort libéraux [/dégoulinants], mettez en branle [/incitez] ces *brāhma* (pendant) qu'ils sont récités » (*ādityā rúdrā vásavaḥ súdānava imā brāhma śasyāmānāni jinvata* || 10.66.12d).

máhyam vārdhanam, 10.49.1b), « avec nous [/en notre présence], bénéfique Indra, accrois notre *bráhman* et notre sacrifice » (*bráhma ca no vaso sácendra yajñam ca vardhaya* || 1.10.4cd), « tout seul, tu as aidé Trasádasyu à la domination des hommes, Indra, en accroissant (ses) *bráhmāṇi* » (*prá trasádasyum āvitha tvám éka ín nr̥ṣáhya índra bráhmāṇi vardháyan* || 8.36.7ce). Elle peut aussi être le fait à la fois d'une altération poétique et d'une participation d'Indra, puisque les poètes soulignent que « lors du pressurage du soma, nous chantons des louanges. [Un prêtre/officiant] récite la parole solennelle afin que le *bráhman* soit accroissant pour Indra » (*suté sóme stumási sámśad ukthéndrāya bráhma vārdhanam yáthāsat* || 6.23.5cd), tout en disant à Indra : « tu as fait les *bráhmāṇi* fortifiants pour toi de telle sorte que nous avons œuvré pour toi à l'aide de [nos] pensées, ô Indra » (*bráhmāṇi hí cakṛṣé vārdhanāni távat ta índra matibhir viviṣmaḥ* | 6.23.6ab). En une occurrence, cette puissance est tributaire d'Agni : « Toi, ô Agni, de tes feux, accrois notre *bráhman* et (notre) sacrifice » (*tvám no agne agnibhir bráhma yajñam ca vardhaya* | 10.141.6ab). Le caractère accroissant du *bráhman* est donc le fruit d'une altération ou d'une intensification de sa nature pour peu que l'on cède à la porosité souvent avancée entre les deux racines *BRH-* et *VRDH-*.

Le *bráhman* qualifié de *vārdhana-* est donc un objet de poétique facture qui s'inscrit dans la circularité de la relation de don à contre-don propre au rite. Les poètes réalisent un *bráhman*, Indra – ou Agni – l'accroît et il est alors propre à accroître la divinité même qui est responsable de son altération : « celui pour qui est le *bráhman* fortifiant, celui pour qui est le soma, celui pour qui est ce présent – ô gens, c'est Indra » (*yásya bráhma vārdhanam yásya sómo yásyedám rádhah sá janāsa índrah* || 2.12.14cd), « que ce soit notre *bráhman*, Indra, qui devienne ton (*bráhman*) fortifiant, en ce jour comme les autres » (*asmākam bráhmedám índra bhūtu té 'hā víśvā ca vārdhanam* || 8.1.3cd²⁷⁵). Ainsi, les poètes peuvent sans cesse fortifier Indra de leur *bráhman*, répondant à sa propre action d'accroissement : « Comme l'eau avec ses flux, (nos) *bráhmāṇi* t'accroissent, ô héros » (*vār ná tvā yavyābhir vārdhanti śūra bráhmāṇi* | 8.98.8ab). Pareil *bráhman* révèle donc le *bráhman* de mode d'existence poétique comme objet altérable et déclinable.

²⁷⁵ Les poètes soulignent aussi : « Tous les Maruts étaient alors tes compagnons, Indra : (leurs) *bráhmāṇi* ont fortifiés ta (violente) puissance » (*víśve te átra marútaḥ sákhāya índra bráhmāṇi táviṣīm avardhan* | 5.31.10cd).

V.3.5 Le *bráhman* comme objet inscrit dans la sphère rituelle ou poétique

Nombre de prédicats ne laissent aucune place à l'hésitation. Dès lors qu'ils signifient le *bráhman*, celui-ci apparaît d'emblée et indubitablement comme étant d'un mode d'existence poétique. En effet, ces quelques prédicats inscrivent le *bráhman* dans la sphère rituelle ou comme lieu d'exercice de compétition poétique.

V.3.5.1 Le *bráhman* comme œuvre humaine : quatrième part du langage

L'analyse de l'apport du *bráhman* par Agni (6.16.36) a été l'occasion d'évoquer l'un des prédicats qui se trouve affecté au *bráhman*, l'adjectif numéral *turíya-* « quatrième ». Celui-ci se retrouve dans le mythe de Svarbhānu alors qu'Atri retrouve le soleil caché par ce dernier en raison de l'inceste du ciel avec sa fille : « Atri, à l'aide du quatrième *bráhman*, trouva le soleil, caché par les ténèbres par effet d'un (acte) extérieur à l'observance (rituelle) » (*gūlhám sūryam támasāpavratena turíyeṇa bráhmaṇāvindad átriḥ* || 5.40.6cd). La locution *turíyeṇa bráhmaṇā* est un hapax ṛgvédique mais est bien attestée ultérieurement (AV. 7.1.1, JB. 1.81, ŚŚs. 15.3.7).

Cette qualification du *bráhman* comme « quatrième » ne dit qu'une seule et même chose : il s'agit d'une œuvre humaine approchant la perfection et participant de la complétude du monde. Dans le RV., les nombres « expriment, chacun dans un système de division particulier, la somme des parties d'un même tout qui n'est autre que l'univers lui-même » (BERGAIGNE, 1963b : 156). Le quatrième *bráhman* est un objet qui vient s'ajouter à trois autres et n'existe que dans sa relation avec ceux-ci. Trois options de lecture de ce quatrième *bráhman* sont alors possibles : telle qualification peut signifier le terme d'un processus de raffinement d'un *bráhman*, le caractère imparfait et l'extériorité de ce dernier par rapport aux trois autres parts, parfaites et divines (JAMISON, 1991 : 254-255), ou une totalité, soit le quatrième *bráhman* comme englobant ceux auxquels il fait suite (BODEWITZ, 2019b : 38). Le producteur de ce *bráhman*, Atri, à l'instar de la *vaśā*, est un être imparfait : « though Atri is the child of Vāc, he is the *miscarried* child, an imperfect product with, presumably, an imperfect command of his mother's qualities (JAMISON, 1991 : 257). Tout porte donc à croire que ses imperfections contaminent ce *bráhman* tout comme la quatrième part du langage est humaine et inférieure par rapport aux trois parts réservées aux dieux²⁷⁶ (1.164.45) (RUEGG, 1959 : 15-16). Il n'est pas nécessaire toutefois de privilégier telle ou telle option de lecture : le quatrième *bráhman* vient

²⁷⁶ Il faut noter que la division de la parole, *vāc*, se retrouve forcément dans le *bráhman* : il en est l'acmé. Cf. V.4.

s'ajouter en tant qu'objet imparfait, mais maîtrisé, aux trois autres de nature divine qu'il évoque en son nom. Il participe ainsi de la complétude du monde. Le *turīyeṇa brāhmaṇā* se présente donc comme un objet résolument humain et imparfait, incomparable avec son pendant divin.

V.3.5.2 Le brāhman comme objet purement rituel

Quatre prédicats circonscrivent directement le *brāhman* à l'activité rituelle : *brāhmasaṁśite* (6.75.16b), *vārma māmāntaram* (6.75.19d), *nirṇije* (9.71.1d), *prajāvad* (9.86.41c).

Ce que traduit le premier prédicat est évident. En 6.75, alors que diverses armes sont louées (6.75.2-15), le poète mentionne une armure à deux reprises. La première est une protection externe : « d'un corps que l'on ne peut percer, conquiers ! que t'escorte la grandeur de ton armure ! » (*ānāvīdhayā tanvā jaya tvām sā tvā vārmaṇo mahimā pipartu* || 6.75.1cd). Le poète vient ensuite troubler la suite d'éloges : des éléments rituels, le *brāhman* et le soma, viennent participer de la puissance des armes et armures. En effet, le poète dit ainsi : « (une fois) relâchée, vole au loin, ô flèche affûtée par le *brāhman* » (*avasṛṣṭā pārā pata śaravye brāhmasaṁśite* | 6.75.16ab), « je couvre tes parties vitales d'une armure – que le roi soma te revête de l'immortalité ! (*mārmāṇi te vārmaṇā chādayāmi sómas tvā rājāmṛtenānu vastām* | 6.75.18ab). Ensuite, dans la strophe où le prédicat apparaît :

yó naḥ suvó āraṇo yás ca niṣṭyo jíghāmsati |

devās tám śarve dhūrvantu brāhma vārma māmāntaram || 6.75.19

Celui, des nôtres, lointain ou (même) étranger, qui veut nous tuer,

que les dieux le blessent ! Le *brāhman* est mon armure interne.

Alors que la violence des dieux s'exerce sur de multiples individus aux intentions meurtrières (6.75.19ab), le *brāhman* se révèle être une protection efficace contre cette violence : autrement dit, par son affaiblissement au *brāhman*, le poète se voit assuré de ne pas subir la colère divine,²⁷⁷ tout comme il s'assure de l'efficacité de sa flèche (*brāhmasaṁśite*) : « va sur les ennemis ! tombe (leur) dessus ! ne manque d'abattre aucun deux ! » (*gáchāmītrān prá padyasva māmīṣām kām canóc chiṣaḥ* || 6.75.16cd).

²⁷⁷ Cf. AV. 1.19.4 où est exprimée la même idée : *yáḥ sapátno...devās tám śarve dhūrvantu brāhma vārma māmāntaram* ||.

Le second prédicat, *nirṇīje* (9.71.1d), précise le *brāhman* comme toilette, parure du soma. L'hymne où il apparaît (9.71) narre le périple du soma à travers le filtre pour être propre à être consommé. Le poète dit ainsi du soma : « le (couleur) fauve [= soma] se fait un couvre-chef, le nuage (qu'est) le lait pour sous-couche dans les (deux) récipients, le *brāhman* pour toilette » (*hārir opaśam kṛṇute nābhas pāya upastīre camvòr brāhma nirṇīje* || 9.71.1cd). À peine cela formulé, le soma se pare d'une seconde toilette : le lait alentour (« il abandonne son enveloppe et va au rendez-vous avec (son) père [= le ciel]. Il se fait une toilette tout entière de ce qui flotte aux alentours [= le lait] » (*jāhāti vavrīm pitúr eti niṣkṛtām upaprútam kṛṇute nirṇījam tánā* || 9.71.2cd). Il est ensuite pressuré (*ádribhiḥ sutāḥ pavate gābhastyor*, 9.71.3a) et devient lieu d'extase (*sá modate násate sādgate girā*, 9.71.3c). Il se saisit alors du plus grand mystère : « comme il avance il approche le pas secret de la vache que les soucieux ont de lui engendré » (*ígād úpa jrayati gór apīcyam padam yád asya matúthā ájījanan* || 9.71.5cd).

Le terme *nirṇīje* est ambivalent : il peut s'analyser comme une flexion dative du substantif *nirṇīj-* « etwa. 'Festgewand, Putz, Schmuk' » (EWA II : 54), mais aussi comme infinitif sur *NEJ-* « waschen, reinigen, putzen », ou plutôt *niṣ-NEJ-* « auswaschen, reinwaschen, ausschmüken » (SCARLATA, 1999 : 284-285). Pareille toilette, pareille robe d'apparat (*nirṇīj-*) renvoie à la consécration royale : cela reflète d'anciennes pratiques du culte royal, où lors de l'intronisation (*rājasūya*), le roi était paré d'une robe Tārya et aspergé d'eau, de miel et de divers produits laitiers (OBERLIES, 1999 : 75-76). Le fait d'ainsi se vêtir traduit donc que le soma se pare des éléments qui le rendent propre à sa consommation²⁷⁸ – le *brāhman* et le lait (9.71.cd) – ainsi qu'à sa rencontre avec les dieux. Autrement dit, le *brāhman* est ici un objet poétique qui participe de la préparation du soma et va lui permettre de se rendre manifeste une fois réalisé, tout comme son mélange avec le lait signifie que le breuvage sera bientôt accompli, qu'il ne lui restera qu'à être pressuré et purifié (9.71.3) avant de pouvoir être lieu consommé (9.71.4-6).

Enfin, quant au prédicat *prajāvad* (9.86.41c), il traduit les attentes du poète offrant le *brāhman* : « ô Goutte, une fois bue, supplie Indra en notre faveur pour un *brāhman* pourvoyeur de descendance et pour la richesse (consistant en) une étable remplie de chevaux » (*brāhma*

²⁷⁸ D'ordinaire, la toilette (*nirṇīj-*) du soma est faite de lait (9.14.15c, 9.71.2d, 9.86.26c, 9.95.1c, 9.107.6d, 9.81.6d) ou de beurre fondu (5.62.4c, 7.64.1b). Elle peut aussi être le dos du ciel (9.69.5c) et, en une unique occurrence, dans un hymne où le soma est confondu avec un taureau, le dieu-breuvage prend pour toilette une peau de mouton (9.70.7d) (PISCHEL et GELDNER, 189 : 134-135).

prajāvad rayīm áśvapastyam pītá indav índram asmábhyaṃ yācatāt || 9.86.41cd). L'analyse de la strophe 6.16.36 a été l'occasion de s'apercevoir que le *bráhman* de mode d'existence divin peut aussi être souhaité « pourvoyeur de descendance » (*prajāvad*), mais que la demande soit ici double empêche toute confusion. Le *bráhma prajāvad* est d'une réalité similaire à celle de « la richesse (consistant en) une étable remplie de chevaux » (*rayīm áśvapastyam*) – la demande de progéniture (*prajāvad*) s'accompagne d'ailleurs régulièrement d'une autre demande matérielle, celle d'un rafraîchissement, *íṣ-* (LÜDERS, 1951 : 86).

Ces quelques prédicats, *bráhasamśite*, *várma māmántaram*, *nirṇije* et *prajāvad* font donc état du *bráhman* comme d'un objet circonscrit à la sphère rituelle et le signalent définitivement comme étant d'un mode d'existence poétique.

V.3.5.3 Le *bráhman* comme outil de distinction et lieu de compétition

Un pluriel de prédicats impose à l'évidence le *bráhman* comme objet de création poétique et trahit toutes les intentions de sa création : une volonté de distinction poétique et rituelle, au sein des poètes comme parmi les dieux. Mus par ces motifs, les poètes soulignent à foison l'impossible comparaison de leur *bráhman* avec celui de leurs confrères, poètes et officiants rituels adverses : il s'agit toujours de faire saillir le sien de la masse, en dresser la primauté et, partant, la différence. Le contexte compétitif est explicite en 8.53.8 :

ahám hí te harivo bráhma vājayúr ājīm yāmi sádotibhiḥ |

tvām íd evá tám áme sám aśvayúr gavyúr ágre mathīnám || 8.53.8

Moi, convoitant la récompense [de la lutte], je me rends à la compétition pour le *bráhman* – toujours avec ton aide, ô (toi) aux chevaux alezans.

Convoitant des chevaux, convoitant des vaches, j'avance avec toi, au début [du raid] des brigands.

Le *bráhman* est précisé comme objet de compétition (*ājīm*) qui a pour exacte récompense les tributs d'une victoire sur les ennemis (*aśvayúr gavyúr*) : s'imposer poétiquement par la qualité de son *bráhman* est confondu avec une victoire sur des brigands (*mathīnám*) qui ne sont autres que les adversaires poético-rituels. Transportée à la sphère rituelle, la strophe exprime la volonté de produire un *bráhman* qui s'imposera face à d'autres, aura pour résultat les libéralités d'Indra et participera de sa puissance. En cinq occurrences, nous retrouvons cette volonté de distinction, parfois également teintée d'attentes. La lutte poétique apparaît pleinement comme lutte pour attirer une divinité à son sacrifice, davantage qu'à un autre : « je te [= Indra] sollicite pour ce

riche en héros, ce *bráhman*, afin qu’il soit premier dans tes pensées » (*tát tvā yāmi suvīryaṃ tād bráhma pūrvácittaye* | 8.3.9ab), « puissions-nous atteindre cela, Indra :...le *bráhman* premier dans tes pensées » (*prá tám indra naśīmahī...prá bráhma pūrvácittaye* || 8.6.9), « nôtre est le *bráhman* qui doit prévaloir dans les affrontements » (*asmákam bráhma pṛtanāsu sahyā*, 1.152.7c), « ces *bráhmāṇi* partirent en quête de vous (deux) [= Aśvins] » (*imā bráhmāṇi yuvayúṅy agman*, 7.70.7c), « ...ceux en quête des dieux chantent pour vous...ceux dont les *bráhmāṇi* sans nul pareil, inspirés [/tremblants], avancent dans toutes les directions comme les branches d’un arbre » (...*devayānto arcan...yéṣām bráhmāṇy ásamāni víprā víṣvag víyánti vaníno ná śákhāḥ* || 7.43.1). Et, en deux occurrences, nous trouvons exprimé le souhait de faire date par une heureuse formulation : « les *bráhmāṇi* se sont élevés en quête de renommée » (*úd u bráhmāṇy airata śravasya*, 7.23.1a), « chante lui pareil nouveau *bráhman*, qui ne se retourne jamais, sans égal sur terre ni dans le ciel » (*samānám asmā ánapāvṛd arca kṣmayā divó ásamam bráhma návyam* | 10.89.3ab). Enfin, une dernière occurrence, une dernière prédication du *bráhman* inscrit également ce dernier dans un contexte compétitif mais le signifie aussi comme réalisation aboutie du langage :

juśásva sapráthastamaṃ váco devápsarastamam |

havyā júhvāna āsáni || 1.75.1

Délecte-toi de la voix la plus extensive [d’entre toutes], ultime délice pour les divinités, pendant que tu verses [aux divinités] les oblations en (ta propre) bouche.

áthā te aṅgirastamágne vedhastama priyám |

vocéma bráhma sānasí || 1.75.2

Alors, Agni, meilleur des Aṅgirasés, meilleur des performateurs du rite – (puissions-nous) te (dire) un réjouissant,

puissions-nous (te) dire un *bráhman* triomphant [/prodigue].

Le *bráhman* est ici annoncé et explicité par un terme générique *vácas-* « Wort, Rede, Lied, Spruch » (EWA II : 491) et comme lieu de divine dégustation (*devápsarastamam*). Il est ensuite souhaité *priyá-* « lieb, erwünscht, eigen, zu den Eigenen gehörig » (EWA II : 189) et *sānasí-* « gewinnbringend, vielgewinnend, einträglich » (EWA II : 723), dérivé sur *SAN-* « gewinnen, erlangen, verschaffen, für einen anderen gewinnen » (EWA II 696) : le jeu phonique entre *āsáni* (« bouche ») et *sānasí* laisse peu de doute sur l’objet à conquérir par son *bráhman* – la libéralité

divine. Autrement dit, le *bráhman* apparaît ici comme une parole menée à son faite, lieu d'une redoutable efficace en ce qu'elle est réalisée comme *bráhman*.

En ces quelques prédicats, le *bráhman* se révèle donc comme un objet poético-rituel et, par là, d'un mode d'existence poétique. Il est lieu de compétition (1.152.7c, *ājīm*, 8.53.8b ; *sānasí*, 1.75.2c), objet par lequel le poète souhaite se distinguer comme poète (7.23.1a, 10.89.3ab) et attirer quelque divinité (*pūrvácittaye*, 8.3.9b, 8.6.9d ; 7.43.1, 7.70.7c) ainsi qu'un objet imprégné d'attentes rituelles (*suvīryam*, 8.3.9a). Ces attentes se retrouvent d'ailleurs également exprimées en 6.53.3 et 7.35.7 : « quand, enfin, Indra, feras-tu le *bráhman* porteur de toutes les richesses pour le chanteur, ô très puissant ? (*kārhi svit tād indra yáj jaritré viśvápsu bráhma kṛṇávaḥ śaviṣṭha* | 6.35.3ab) ; ou encore, dans un hymne à tous-les-dieux : « favorable devint pour nous le soma, favorable pour nous le *bráhman* » (*śám naḥ sómo bhavatu bráhma śám naḥ*, 7.35.7a).

V.3.6 Processus conceptuel du *bráhman* poétique : des pensées (*mánman-*) à la formule ésotérique et laudatoire

À l'instar de l'hymne 1.152, où les pensers (*mántavo*) de Mitra et Varuṇa sont menés à une réalisation verbale par Agni fait poète et sont réalisés comme *acítam bráhma*, les poètes précisent également le matériel conceptuel du *bráhman* en trois occurrences. Celui-ci se révèle alors définitivement d'un mode d'existence poétique et humain.

En 2.14.18, les *bráhma* apparaissent comme l'expression orale et aboutie, chère aux dieux (*priyá devéṣu*), des pensées (*mánma*) d'un clan de poètes, les Gṛtsamadas. En 7.61.6, ils sont les réalisations chantées (*ṛcáse*) de pensées (*mánmāny*) du poète :

imā bráhma sarasvati juṣásva vājinīvati |

yá te mánma gṛtsamadā ṛtāvāri priyá devéṣu júhvati || 2.41.18

Délecte-toi de ces *bráhma*, ô Sarasvatī, riche en chevaux victorieux,

(ces) pensées (*mánma*) chères aux divinités que les Gṛtsamadas offrent (comme libation) pour toi, ô observatrice du *ṛtá*.

sám u vām yajñám mahayaṃ námobhir huvé vām mitrāvaruṇā sabādhaḥ |

prá vām mánmāny ṛcáse návāni kṛtāni bráhma jujuṣann imāni || 7.61.6

Je magnifie le sacrifice pour vous [deux] par mes (actes) de révérence ; avec insistance, je vous invoque, Mitra et Varuna.

[Mes]nouvelles pensées (*mánmāny*) [vont] vers vous pour chanter [votre éloge]. Ils se délecteront de ces (nouveaux) *bráhman* réalisés.

Le substantif *mánman*- « Sinn, Gedanke, Andacht », dérivé sur *MAN*- « denken, meinen, dafürhalten » (EWA II : 305), que Pinault (2014b : 223) range curieusement du côté des « verbalisation[s] de la pensée », constitue la matière séminale et mentale des *bráhma* qui, une fois réalisés comme tels, une fois verbalisés (*ṛcáse*), sont objets de délectation pour les dieux (*juṣásva, priyā devéṣu, jujuṣann*). C'est une situation similaire que nous retrouvons en 4.31.15. Les *bráhmāni* n'apparaissent plus comme expression des pensées mais comme un outil doublement²⁷⁹ laudatoire : « délecte-toi aussi des *bráhmāni*, Aṅgiras. Puisse la louange (*śastír*) favorite des dieux [se voir] prononcée favorablement » (*utá bráhmāny aṅgiro juṣasva sám te śastír devávātā jareta* || 4.3.15cd).

En une occurrence, le *bráhman* poétique se voit souligné tant dans son caractère oral qu'éphémère. Il y est un objet qui ne s'accomplit que fugacement :

imā bráhma bṛháddivo vivaktíndrāya śūśám agriyáh svarṣāḥ |

mahó gotrásya kṣayati svarājo dúras ca víśvā avṛṇod ápa svāḥ || 10.120.8

Bṛhaddiva dit à Indra ces *bráhma* (comme (d')) un souffle : « le premier à obtenir le soleil,

règne sur le grand enclos à vaches du souverain [= Vala] et a dé-couvert toutes les portes qui sont siennes ».

La prononciation des *bráhma*, inscrite dans l'éphémérité rituelle par le déictique *imā*, est prononcée d'un souffle, *śūśá*-. Ce substantif auquel Mayrhofer (EWA II : 652) prête les acceptions suivantes, « eine Bezeichnung für Kämpfer, Waffen, das Preislied, den Soma », pose difficulté. Geldner (1951c : 347), avançant que le *bráhman* est ici dit *śūśám* comme il peut être dit *várdhanam*, rend ainsi les *pādās* ab : « Diese erbaulichen Reden spricht Bṛhaddiva als Aufmunterung für Indra, als der Erste, ders das Licht Findet ». L'option traductive de Jamison et Brereton (2014 : 1592) dit tout autre chose. Ils interprètent *śūśám* comme d'une valeur adverbiale et le rendent par « fortissimo » : « Bṛhaddiva speaks these sacred formulations

²⁷⁹ Le substantif *śastí*- « Preisen » est dérivé de *ŚAMŚ*- « preisen, feierlich aussprechen, vortragen, verkünden » (EWA II : 599). Le poète fait le souhait d'exprimer le *bráhman* par un verbe qui achève de l'identifier comme moyen de louange : *jareta*, optatif sur *GR̥-/GAR-* : « rühmen, ehren, ehren aufnehmen, willkommen heißen, beifällig aufnehmen, preisen » (EWA I : 468).

fortissimo to Indra: "the first to win the sun [...]" ». Il n'y a aucun consensus sur le terme, mais Renou a toutefois dégagé que, dans le RV., il dénote l'élan et, partant, l'inspiration poétique, ce qui le mène à désigner régulièrement, par métonymie, l'« hymne » ou la « louange » (EVP IV : 44 ; VII : 65). Souvent rapproché de *ŚUṢ-/ŚVAS-* « souffler » (EVP I : 8), tout porte à croire qu'un jeu sémantique est à l'œuvre : *śūśá-*, c'est le souffle en tant que mise en branle de la parole poétique.

Par cette prédication le *bráhman* apparaît donc comme la réalisation verbale (*rcáse*) des pensées (*mánman-*) et est, une fois réalisé, tant un outil laudatoire (*śastír...jareta*) qu'un délice pour les dieux (*juśásva, priyā devéṣu, jujuśann, devávātā*). Inscrit dans l'espace rituelle, il est lieu d'éphémérité : *imá...śūśám*. Il ne s'accomplit qu'en l'instant rituel comme il n'est que fruit de l'humaine pensée.

V.4 Du triple mode d'existence : le *bráhman* comme ultime expression langagière

Dans un hymne où des éléments cosmogoniques et rituels se confondent et sont identifiés les uns avec les autres (GELDNER, 1951c : 337 ; JAMISON et BRERETON, 2014 : 1584-1582), le *bráhman* est saisi dans cette même polyvalence et épouse et confond tous ses modes d'existence. Il s'y voit précisé comme pinacle et ultime délimitation de la parole, firmament du langage :

sahasradhā pañcadaśāny ukthā yāvad dyāvāpṛthivī tāvad it tát |

sahasradhā mahimānaḥ sahasraṃ yāvad bráhma viśṭhitam tāvatī vāk || 10.114.8

D'un millier sont les quinze paroles-solennelles, aussi largement que le ciel et la terre, (aussi largement) en est-il (des paroles-solennelles).

D'un millier sont les milles puissances, aussi loin qu'est diffusé le *bráhman*, (aussi loin) l'est la parole.

Le *bráhman* et la parole (*vāk, vác* hors sandhi) sont posés en contraste de la multiplicité des paroles-solennelles (*sahasradhā pañcadaśāny ukthā*) et des puissances (*sahasradhā mahimānaḥ sahasraṃ*) : ils sont saisis dans leur statut supérieur. Geldner (1951c : 338 n. 8d) avance que le pāda d exprime le *bráhman* comme « die Grundlage der *vác* ». Or, le *bráhman* n'est pas la base de la parole, mais bien ce qu'elle ne peut dépasser : le carcan dans lequel elle est autorisée à avoir lieu. Celle-ci ne connaît pas de forme plus aboutie que le *bráhman*, il l'englobe et dessine les limites de son expression – de sa diffusion. « L'extension de la parole

correspond à celle du *bráhman* » (RUEGG, 1959 : 17), et les poètes ne manquent guère de le signifier : « ce *brahmán* est le plus haut firmament de la parole » (*brahmáýám vācāḥ paramám vyòma*, 1.164.35d), « ou bien, il s'élançait lorsqu'il dit les *bráhmāṇi* et approche alors cet [office de *brahmán*]. Il [= Agni] a embrassé toutes les capacités poétiques » (*dadhanvé vā yád īm ánu vócad bráhmāṇi... pári víśvāni kāvya...abhavat* || 2.5.3), « les réalisateurs de *bráhman*, munis de soma, firent la parole, réalisant le *bráhman* annuel » (*brāhmaṇāsaḥ somíno vācam akrata bráhma kṛṇvántaḥ parivatsarīṇam* | 7.103.8ab).

V.5 Prédication : conclusion

Alors que l'analyse des différents actes de création du *bráhman* faisait apparaître distinctement deux modes d'existence pour ce dernier, soit deux manières pour les poètes de l'envisager, l'étude de l'ensemble des prédicats du *bráhman* achève non seulement de tracer cette distinction, mais vient lui en ajouter une dernière : le mode d'existence mythico-poétique.

Lorsque le *bráhman* se voit prédiqué par les termes *ajāraṃ*, *suvīram* (3.8.2b) et *acítam* (1.152.5c), il s'avère être d'un mode d'existence divin. Les qualifications du *bráhman* comme *ajāraṃ* et *suvīram* (3.8.2b) apparaissent dans un hymne où l'apprenant poète, sous les traits du poteau sacrificiel, cherche à conquérir (*vanvāno*) le *bráhman* afin d'être consacré poète, *bráhman* qui se voit révélé comme divin tant par l'emploi récurrent de ces prédicats pour qualifier des objets de cette nature que par l'enjeu rituel et cosmogonique de l'hymne. Cette conquête repose sur une double phénoménalisation, celle du feu rituel ainsi que celle du poteau-poète en tant qu'il se voit confondu avec le phénomène igné. Cela traduit donc le *bráhman* de mode d'existence divin comme un objet à viser, mais néanmoins d'acquisition difficile. Quant au *bráhman* « incompréhensible » (*acítam*, 1.152.5c), il s'agit d'un objet qui se révèle explicitement comme produit divin et néanmoins à la lisière du mode d'existence mythico-poétique. Il est conçu par Agni en tant que poète archétypal à partir des pensers (*mántavo*, 1.152.1b) de Mitra et Varuṇa et exprime leur établissement (*dhāman-*) qui n'est autre que le *ṛtá* dont les manifestations phénoménales sont narrées par ces mêmes pensers. Celles-ci sont poétiquement et idéellement filtrées par un *mántra* avant de parvenir à cette forme de haut ésotérisme. Outil de délectation assurément divin, le *bráhma acítam* se révèle comme objet dont la compréhension n'est pas acquise : il faut travailler à s'en saisir en se défaisant de l'ignorance de la jeunesse (*yúvānaḥ*), celle des poètes en apprentissage. D'un autre côté, l'analyse des occurrences où le *bráhman* est souhaité « d'une bonne tournure » (*suvṛktí-*) a montré que ce prédicat porte sur un *bráhman* de production poétique et traduit deux intentions :

celle de produire un *bráhman* se confondant avec celui des dieux (10.80.7ab) et bien orienté vers telle ou telle divinité ; et celle d’imiter par sa production poétique le geste même de la divinité ciblée (1.61.16ab, 7.31.11ab, 10.80.7ab) ou l’acte de teneur divine par lequel le *bráhman* peut avoir lieu (7.36.1-2, 10.30.1). Dans le clair-obscur du *bráhman* dit *suvrkti-*, il se dessine donc un *bráhman* érigé en modèle et visé par les poètes – soit un *bráhman* de mode d’existence divin. Le *bráhman* de ce mode d’existence est donc un objet de distance temporelle et intellectuelle : il est objet à conquérir et à cognitivement saisir.

À côté de ce *bráhman* divin, deux groupes de prédicats dessinent un mode d’existence mythico-poétique : ceux qui renvoient à un temps ancestral (*pūrvyá-*, *pūrváthā-*) et ceux qui perdent le *bráhman* dans diverses métaphores aqueuses, sylvestres, guerrières et artisanales. Signifié primordial (*pūrvyám*, 10.31.1a), le *bráhman* est lieu d’ancrage dans un temps immémorial : il est d’un mode d’existence mythico-poétique et traduit la volonté du poète de réaccomplir rituellement les actes convoqués par ces termes – la création rituelle et cosmogonique du monde par les Aṅgirasas, par le bon exercice rituel. La prédication du mouvement du *bráhman* comme *pūrváthā-* (1.80.16), adverbe qui traduit systématiquement la volonté de confondre une production récente avec un objet ou procédé immémorial – soit un modèle antérieur –, signifie, dans le contraste avec la production récente d’un *bráhman* par les poètes, le souhait d’inscrire sa production dans le même mouvement oblatoire que celui de mythiques poètes, mouvement qui lui-même se confond avec l’exploit de libération des eaux d’Indra. Il s’agit par là de ré-accomplir le bon geste rituel initié par ces deniers. Dès lors qu’il apparaît dans des métaphores aqueuses (1.52.6-7, 6.47.14ab, 8.98ab) ou sylvestres comme guerrières (7.43.1), le *bráhman* est un objet qui se déploie de manière plurielle depuis un élément unique – voire chaotique (*rájaso*, 1.52.6b). Ce déploiement peut se voir interprété de deux manières : comme s’effectuant depuis le poète, ou depuis un modèle. Le *bráhman* est alors la production multiple d’un seul et même poète ou la déclinaison et réactualisation d’un *bráhman* d’un mode d’existence mythico-poétique. Compris dans des métaphores de la fabrication artisanale (4.16.20, 5.29.15, 5.73.10), la conception du *bráhman* est comparée à celle d’un char ou d’un vêtement, sa réalisation épouse tout entier le schème de la fabrication artisanale. Le *bráhman* apparaît alors comme façonné depuis un modèle hérité tel que consacré par l’évocation des Bhṛgus (4.16.20) et supporté par le schème contenu en les verbes de fabrication, soit comme étant d’un mode d’existence mythico-poétique. Tout *bráhman* qui partage ce mode d’existence est donc un objet ancestral et fait modèle que les poètes travaillent à réactualiser : il est *intempestif*. Et l’acte de ré-accomplissement peut être transporté jusqu’au

geste divin lui-même : le geste de création du *bráhman*, celui par lequel il se meut, peut être la reproduction poétique et langagière d'un exploit divin tel que la libération des eaux par Indra.

Enfin, le mode d'existence poétique, déjà bien annoncé par l'analyse des actes de créations du *bráhman*, est, de tous, le plus signifié. L'étude des pronoms possessifs (*asmākam, nah, me*, etc.) et des différentes subordinations sur le *bráhman*, de *jānānām* à *īśīnām*, a montré que ces différents prédicats circonscrivent le *bráhman* à un mode d'existence poétique, soit comme œuvre résolument humaine et rituelle. La formulation ésotérique apparaît alors comme un objet soumis à la déclinaison et modulation ainsi que d'une existence effective essentiellement, si ce n'est uniquement, en l'espace et temps rituel. C'est là ce que révèle aussi l'étude des déictiques affectés au *bráhman* : ces derniers le disent objet inscrit dans l'éphémérité rituelle et actualisé en cet espace même. En outre, il apparaît qu'inscrire le *bráhman* dans quelque lignée de mythiques poètes (*jānyam, jānānām, jāmi, īśīnām, gr̥natām īśīnām, viśvāmitrasya, ātr̥r, t̥tsūnām, mānyāsya*) revient également à actualiser un *bráhman* de mode d'existence mythico-poétique. Dès lors qu'il se voit signifié dans sa récence (*nāvya-, nāvīyah, purū-*), bien qu'il soit, en chacune de ces occurrences, démuné de référent antérieur, le *bráhman* de mode d'existence poétique se révèle comme lieu d'actualité ou d'actualisation d'un modèle mythico-poétique et est systématiquement inscrit dans l'éphémérité rituelle, tant par sa constante adresse à un dieu qu'en sa qualité d'objet de délectation divine. Lorsque qu'il est dit *parivatsarīṇam* (7.103.8b), le *bráhman* est lieu d'affairement poético-rituelle : un objet à sans cesse ré-accomplir et voué à l'évanescence. D'un tout autre côté, l'analyse du prédicat *vārdhana-*, souvent affecté au *bráhman* lorsqu'il est offert à Indra, a révélé le *bráhman* de mode d'existence poétique comme un objet altérable et déclinable. L'étude des différents prédicats qui circonscrivent le *bráhman* à l'espace rituel ou de compétition poétique, de *bráhmasamśite* à *nirñīje*, d'*ājīṃ* à *pūrvācittaye*, voire à l'humanité même et à son imperfection (*turīyeṇa*), a montré que, dès lors qu'il est une œuvre pleinement humaine, le *bráhman* peut se voir entièrement limité à la sphère rituelle et compétitive, être un objet qui ne s'accomplit qu'en cet espace. Le *bráhman* de mode d'existence poétique est donc un objet commun, éphémère, d'une temporalité et évanescence répondant à celle du rite. Il est lieu de ré-accomplissement et d'actualisation du *bráhman* de mode d'existence mythico-poétique, objet altérable, accessible et maîtrisé, soumis aux lubies des poètes, instrument de leurs intentions. Et toutefois, il faut noter que le *bráhman* peut aussi être envisagé comme étant de tous les modes d'existence, troublant leur frontière : il est alors appréhendé selon sa caractéristique langagière – comme acmé du langage (*bráhma viśthitam tāvātī vāk* || 10.114.8).

Les divers prédicats du *bráhman* achèvent ainsi de déchirer toute possibilité de confusion entre ses différents modes d'existence. Du *bráhma acittam* à celui possédé par les poètes, du primordial (*pūrvyáṃ*) à celui inscrit dans la sphère rituelle (*iyáṃ, tād*, etc.) et lieu de récence (*návyam*), un fait s'impose : le *bráhman* est de trois modes d'existence dans le Ṛgveda – divin, mythico-poétique et poétique.

VI. Conclusion

L'enjeu de ce travail a été de se saisir de la relation qu'entretiennent les poètes avec le *bráhman*, à savoir la manière dont ils l'appréhendent et le conçoivent. Partant que cela se révèle dans la confrontation des actes de création divine avec ceux d'ordre poétique ainsi que via l'étude des différents prédicats affectés au *bráhman*, il a été question de se concentrer sur l'un comme sur l'autre. En effet, de la disparité qui s'impose d'emblée dans les divers actes de création, se sont immédiatement révélés deux modes d'existence du *bráhman* : divin et poétique. Tous les prédicats affectés au *bráhman* ont non seulement achevé de tracer cette distinction, mais en ont précisé les contours et les enjeux. En outre, l'analyse de la prédication a permis que saillisse pleinement un troisième mode d'existence à peine annoncé dans les actes de création : le mode d'existence mythico-poétique.

Ainsi, après avoir insisté dans le chapitre I sur l'ésotérisme langagier à l'œuvre dans le *R̥gveda*, j'ai commencé par préciser le substantif neutre qu'est le *bráhman* en dressant un état de l'art sur ce dernier, dans l'optique avouée de dégager toute la précarité des étymologies et sens défendus, soit de la vérité même du *bráhman*. Dans le chapitre II, dédié à l'étymologie, j'ai montré que l'élucidation étymologique de *bráhman-* n'a jamais dépassé le stade de la proposition. Entre les rapprochements illégitimes avec le lat. *flāmen-* « prêtre » effectué par Meyer, Hopkins et Dumézil, ou encore avec le g. *φλέγμα-* « chaleur, embrasement » comme l'a proposé Hertel, entre les hasards étymologiques de Henry (*BRHĀJ-* « resplendir ») et de Renou (**brah-/*barh-* comme doublet de *VALH-* « parler par énigmes »), la connexion proposée par Thieme de *bráhman-* avec le g. *μορφή-* « forme » et l'i.-e. **mrég^h-men-*, seule la racine *BRH-* « croître » s'est imposée avec quelque conviction. Et malgré de multiples démonstrations qui convergent vers *BRH-* « croître » comme étymologie, de Wackernagel à Wennerberg, au départ de Roth et Haug et leur fragile étayage de cette dernière, malgré la proximité affirmée par l'exégèse indienne entre *BRH-* et *bráhman-*, l'identification de la racine dont est dérivée *bráhman-* reste œuvre à faire. La véritable solidité de cette proposition tient davantage de la défaillance des autres que de sa propre capacité à convaincre : finalement, de la substance séminale de *bráhman-* nous ne savons rien.

Le chapitre III a été l'occasion de s'intéresser au sens même du terme *bráhman-*. J'y ai montré que la précarité de l'étymologie et le sens de « Gebet », fruit d'un habitus chrétien prêté par Roth dans le *St. Petersburg* et par Grassmann dans le *Wörterbuch zum Rig-Veda*, mais aussi la lecture maladroite de Haug des passages MS. 4.1.1 et AśvŚS. 1.11.1, a directement mis en

péril toute possibilité de se saisir du sens de *bráhman*-. J'ai souligné que la première assise solide que connaît ce sens est le dégagement par Oldenberg, à la suite de Griswold, d'un fait certain : le *bráhman* est une parole : « [die] heiliges (liturgisches) Wort (Hymnus, Lied) » (OLDENBERG, 1967b [1916] : 1129 [717]), « die heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft » (OLDENBERG, 1923 : 65 n. 1). De Charpentier à Michalski qui plaident en faveur de sens déconnectés de la réalité du corpus ṛgvédique et font fi du pluriel d'indices qui contrecarrent leurs propositions, il faudra attendre que Thieme (1952a : 113-127) dégage le sens de « die (dichterische) Formulierung, also eine sprachliche Formung » pour qu'un consensus s'établisse au sein des philologues. Tant Renou que Witzel, Gotō, Scarlata et le duo Jamison-Brereton épousent ce sens. Et cependant, comme le signale Brereton, ce consensus n'est qu'artifice : si le *bráhman* est assurément un type de parole, le sens de « formulation » n'est qu'une heureuse proposition. La substance sémantique de *bráhman*, l'entente exacte qu'en ont les poètes ṛgvédiques, reste un plein objet de mystère : l'insolubilité de l'étymologie n'a cessé de se retrouver dans celle du sens. Par ailleurs, dans ce chapitre III, je me suis attardé sur une proposition de Renou qui n'avait fait jusqu'alors l'objet d'aucune attention : l'interprétation de l'adjectif *brhát*- comme un succédané de *bráhman*. J'ai démontré que lorsque les contextes sémantico-linguistiques et poético-mythiques l'activent comme tel, lorsqu'il y a jeu langagier sur le *bráhman*, jeu sur le sentiment de proximité étymologique entre *bráhman*- et *brhát*-, cet adjectif se présente bien comme un rappel détourné, une annonce par voie de langage du *bráhman* et de l'intention de produire ce dernier à la suite de gestes divins où les dieux font figure de poètes. En outre, l'analyse des occurrences du syntagme *brhát vadema* – voire **brhát VAC-* – a révélé que ce dernier pouvait être systématiquement interprété comme traduisant une tentative de produire et dire un *bráhman* dans cette même intention.

Les chapitres IV et V furent le chantier véritable du motif de ce travail : j'ai travaillé à y dégager les différents modes d'existence du *bráhman*. En IV, j'ai distingué les actes de création divine du *bráhman* de ceux des poètes et j'ai montré que le *bráhman* divin est un objet dont les poètes prennent connaissance via un acte de phénoménalisation, régulièrement exprimé par un *defining event*. J'ai également mis en exergue que la création poétique du *bráhman* peut être perçue essentiellement comme se faisant *ex materia*, mais que le trouble des schèmes des différents verbes créatifs impose quelques réserves et empêche de pleinement statuer.

En préambule de cela, j'ai souligné la récurrence de l'emploi des phénomènes lumineux comme métaphores optiques de la connaissance. Si la lumière, en ses différentes manifestations,

est bien attestée dans le RV. comme phénomène qui permet aux poètes de prendre connaissance des objets et des mystères qu'elle éclaire, j'ai proposé d'envisager ce qui s'accomplit via pareil phénomène lumineux de deux manières. Premièrement, comme processus de phénoménalisation. Autrement dit, via Heidegger, il a été question de considérer le phénomène comme s'épuisant dans sa propre monstration mais pouvant aussi prendre un autre visage, celui de *l'apparition* : possibilité d'être un phénomène qui se fait l'indice d'autre chose. Deuxièmement, parallèlement à cet aspect processuel, j'ai proposé de considérer l'acte de phénoménalisation comme engagement dans un processus cognitif via le concept de *defining events* développé par Jurewicz. Celle-ci a dégagé toute la systématisme de ces modèles culturels qui obéissent toujours à un seul et même scénario dans le RV. : un phénomène lumineux émerge depuis l'obscurité – ou y met un terme –, dévoile ce qui se dissimulait sous cette dernière et en permet la pleine connaissance. Une fois cela posé, de l'analyse des strophes 1.113.19, 10.65.11, 10.61.7, 2.34.7 et 6.16.36, une systématisme s'est dégagée : la création divine est – toujours – acte de phénoménalisation. Le *bráhman* créé par les dieux, le *bráhman* de mode d'existence divin, est toujours un objet révélé par un phénomène lumineux qui permet aux poètes de s'engager dans le processus cognitif au terme duquel ils peuvent prendre pleine connaissance de ce même *bráhman*.

De l'étude des strophes 1.113.19, 2.34.7ab et 6.16.36a, il est apparu que la phénoménalisation du *bráhman* divin est processuelle et objet de requête : ce dernier n'est pas un objet qui s'offre à la connaissance d'emblée et sans effort. En outre, le capter, capter sa phénoménalisation, repose sur un état de capacité cognitive extraordinaire rendu possible par l'extase somique. En 1.113.19, la révélation se fait en trois étapes et repose sur la phénoménalité lumineuse de l'aurore. Alors qu'Uṣas est localisée dans le ciel, elle est qualifiée de *mātā devānām*, *áditer anīkaṃ* et *yajñásya ketúr*, des syntagmes qui convoquent un contexte poétique et rituel ainsi que l'espace de déploiement du *vratá*. Et l'aurore se fait *apparition* de l'acmé même de ce qu'elle annonce par voir de succédané (*bṛhatí*) : elle annonce l'engendrement à venir. Elle déploie alors une brillance durative qui la sanctionne comme révélatrice d'issues (*ví bhāhi*), dont celle privilégiée du *bráhman* : *gātú-*. Uṣas apparaît alors dans l'*antárikṣa*. J'ai démontré que cet espace-intermédiaire est un lieu de transition où des objets peuvent être saisi par voie d'intellect et grâce aux sens « psycho-cognitifs », une fois les poètes en état d'euphorie somique. En cet espace, l'aurore se fait phénomène de manifestation synesthétique et propre à consacrer poète les poètes (*praśastikṛd*) par l'engendrement à venir. Et elle brille d'une brillance (*vy ūchā*) par laquelle elle accomplit son ipséité. Elle se fait, en effet, outil de dévoilement de

ce qui se trouve au terme des issues, notamment par l’amphibologie entre les racines préverbées *vi-VR-*, *apa-VR-*, *vi-VAS-*. Dans l’ultime étape du processus, elle est lieu de tous les désirs (*viśvavāre*) et engendre le *bráhman*, le phénoménalise et lui confère un statut ontologique pareil à celui du peuple (*no jáne janaya*). L’analyse de la strophe 2.34.7 a montré que le processus de phénoménalisation consiste pleinement en l’engagement dans un processus cognitif. Sous la brillance exacerbée des Maruts, par l’ambivalence de la racine *CIT-* et via le pāda 2.34.7b (*rátha āpānám bráhma citáyad divé-dive*), le *bráhman* divin s’est révélé comme un objet qui se manifeste progressivement et dont l’immédiate saisie cognitive est impossible. En outre, les occurrences où le *bráhman* est dit *devátta-* (1.37.4c = 8.32.27c) et *deváhita-* (5.42.2c et 4c) ont achevé de le révéler comme un objet dont les poètes souhaitent se saisir. L’analyse des strophes 6.16.35-36 a permis de dégager que le don du *bráhman* par Agni et sa phénoménalisation par ce dernier correspond pleinement à un *defining event*. Le *bráhman* s’y voit manifesté depuis des éléments dont j’ai dégagé qu’ils sont à la fois matriciels et lieux de ténèbres, voire chaos depuis lequel les éléments du monde peuvent venir au jour : l’« utérus de la mère » (*gárbhe mātúh*), l’« impérissable-syllabe » (*akṣáre*) et la matrice du *ṛtá* (*ṛtásya yónim*). Par ces différentes localisations, par la distinction entre Agni comme « à naître » (*játavedas*), immanent et engendré (*pitús pitā*), déjà-né et tout connaissant (*játavedas*), la phénoménalisation s’est de nouveau révélée comme consistant en plusieurs étapes. La qualité de *játavedas* d’Agni l’a signalé comme ayant une connexion privilégiée avec le *bráhman* et, en tant que tel, comme connaisseur de ce qui le connecte aux éléments des ténèbres, la connexion-causale même du *bráhman* (*bándhu-*). La double nature chaotique de l’*akṣára-* a par ailleurs indiqué cet espace comme abritant vraisemblablement le *bráhman* avant sa phénoménalisation. Outre la brillance d’Agni, la phénoménalisation du *bráhman* se voit sur un autre phénomène lumineux, l’espace en lequel elle s’accomplit : le ciel diurne, *diví* – ciel dans lequel le *bráhman* peut alors se donner à voir de lui-même et s’offrir à la pleine connaissance (*yád dīdayad diví*).

L’analyse des deux strophes (10.65.11, 10.61.7) où le *bráhman* se voit engendré par des collectifs divins dans l’optique de (r-)établir l’ordre, a été l’occasion de dégager le point suivant : la phénoménalisation du *bráhman* y repose sur la collocation de phénomènes lumineux. Contrairement à ses créations divines en 1.113.19, 2.34.7 et 6.16.36, il n’est alors pas objet de requête, mais un fait acté et assuré. La phénoménalisation du *bráhman* y est immédiate. En 10.65.11, le *bráhman* est un objet engendré par un collectif de dieux rassemblés sous le terme de *sudánava* et dont j’ai démontré qu’il s’agit des dieux énumérés dans les strophes 10.65.9-10. Si dans cette diversité de dieux se trouvaient des acteurs assurés de deux des trois actions

réalisées par ceux-là en 10.65.11 – soit l'érection du soleil et le déploiement du *vratá* des Āryas –, l'engendrement du *bráhman* est resté sans agent certain. Tenant compte de l'importance des phénomènes lumineux à même l'hymne, de leur importance dans les *defining events*, et du fait que chacune des trois actions divines soit participée de l'autre, j'ai avancé que l'engendrement reposait sur la collocation des phénomènes lumineux imbriqués dans ces actions. Ces phénomènes sont les dieux dits *sudánava* dont j'ai montré toute la qualité lumineuse et manifestatrice, le soleil (*súrya-*) érigé par les dieux, et, enfin, le ciel diurne (*dív*), espace où peut pleinement s'accomplir la phénoménalisation. À partir la strophe 10.61.7, j'ai montré que le *bráhman* divin est un objet manifesté par la collocation des phénomènes dans le mouvement propre à un *defining event*. En effet, l'inceste, en tant qu'acte *ápavrata-*, jette les ténèbres sur le monde. Le *bráhman* se voit alors phénoménalisé par ceux qui participent du rétablissement de l'ordre : les dieux, la semence (*rétas-*) céleste échappée de l'inceste, et le feu rituel, Agni dit *vástoṣ pátiṃ* – soit Agni en tant qu'habilitation de Rudra à même la sphère rituelle. En outre, le *bráhman* rudraïque produit par le poète Tūrvayāṇa s'est révélé comme lieu de reproduction du geste divin, tant de l'inceste que de sa réparation et ce qui la permet. Sous extase somique et confondu avec le ciel, Tūrvayāṇa produit un *bráhman* d'une puissance similaire à celle du vengeur Rudra, un *bráhman* rudraïque.

Au terme de ce chapitre, j'ai également démontré que deux actes de création divine du *bráhman* (1.105.15, 7.97.3d), signifiés via la racine *KṚ-*, se distinguaient des autres en ce simple fait : le *bráhman* s'y voit réalisé par un dieu fait poète. Par là même, il délivre le bon exercice rituel à observer (1.105.15) ou le *bráhman* se voit traduit comme objet optimal de l'exercice poétique qu'il faut travailler à reproduire (7.97.3d).

Le chapitre IV portait sur les actes de création poétique du *bráhman*. J'y ai dégagé les différents schèmes ou présupposés conceptuels des différentes racines employées pour signifier cette création : *KṚ-*, *TAKṢ-*, *ut-YAM-*, *ā-ĪR-*, *prá-BHR-*, *RĀS*, *DHĀ-*, *DHR-*. En dépit de la difficulté de se saisir pleinement de ces schèmes et en prenant en compte les prédicats qui accompagnent quelques-uns de ces actes créatifs, il est apparu ceci : lorsque les poètes créent (*KṚ-*) ou façonnent (*TAKṢ-*) un *bráhman*, ils le font à partir d'un modèle, un *bráhman* d'ordre divin ou mythico-poétique, qu'ils tentent d'imiter ou qu'ils réactualisent. Les autres actes de création (*ut-YAM-*, (*prá-*)*BHR-*, *ā-ĪR-*, *DHĀ-*, *DHR-*) se sont révélés davantage comme la manipulation d'un objet déjà produit et manquent d'informer sur la conception du *bráhman* manipulé. D'aucunes de ces créations apparaissent toutefois comme volonté de réitérer une création mythico-poétique à l'efficacité éprouvée (7.72-3-4, 8.66.11). À côté de ces actes, une

création poétique fait exception : l'engendrement (*JAN-*). Non seulement cette création n'est accomplie par les poètes qu'en l'état de *vípra-*, mais les poètes imitent jusqu'au geste créatif divin du *bráhman* lui-même. Toutefois, en raison du trouble persistant sur les schèmes de ces différents actes, causé notamment par la surrection d'emploi de ces différentes racines, ces considérations sur la création poétique du *bráhman* apparaissent comme précaires.

Le chapitre V a été l'occasion de se défaire de cette précarité et de dégager avec certitude trois modes d'existence du *bráhman*. L'analyse des prédicats *ajāraṃ*, *suṽīraṃ* (3.8.2b), *acittam* (1.152.5c) et *suṽṛktí-* (10.80.7ab, etc.) a révélé le *bráhman* divin comme un objet temporellement et intellectuellement éloigné que les poètes souhaitent conquérir, comme un objet se refusant à l'intelligence immédiate et nécessitant une phénoménalisation. Ces prédicats ont également permis de mettre en exergue que le *bráhman* divin est un modèle vers lequel les poètes ne cessent de tendre lorsqu'ils créent leur propre *bráhman*. L'étude des prédicats *pūrvyám* (10.30.1a), *pūrváthā* (1.80.16) et des métaphores aqueuses, artisanales, sylvestres et guerrières (1.52.6-7, etc.) dans lesquelles est imbriqué le *bráhman*, a révélé le *bráhman* comme pouvant être d'un mode d'existence mythico-poétique, ce mode qui ne faisait jusqu'alors que s'annoncer dans l'ombre des actes de création poétique. Dès lors qu'il est de ce mode, le *bráhman* apparaît comme un objet ancestral érigé en modèle et que les poètes œuvrent à réactualiser – tout comme il peut être lieu de ré-accomplissement poétique d'un geste divin. La multitude de prédicats précisant le *bráhman* de création poétique, que ce soit les pronoms possessifs, les rections au génitif, les déictiques, ou encore les termes *návya-* (4.16.21c, etc.), *návīyaḥ* (7.36.2a), *purú-* (7.70.5ab), *parivatsarīṅa-* (7.103.8b), les termes qui sont lieux d'ancrage dans la sphère poético-rituelle (*nirñje* : 9.71.1d ; *pūrvácittaye* : 8.3.9ab, etc.) ou annoncent le *bráhman* comme d'une efficace particulière (*raúdram* : 10.61.1ab ; *várdhana* : 10.49.1b, etc.), tous ont signifié ce *bráhman* comme un objet commun, voué à l'éphémérité et évanescence. Ils l'ont signifié comme lieu de ré-accomplissement et actualisation du *bráhman* de mode d'existence mythico-poétique, mais aussi comme un objet accessible, altérable et déclinable, comme un outil au service des poètes. Enfin, le *bráhman* est aussi apparu comme pouvant être confondu en tous les modes d'existence (10.114.8).

En résumé, du rapport que les poètes entretiennent avec le *bráhman* dans la *Ṛksaṃhitā*, nous pouvons retenir les faits suivants. Le *bráhman* est de trois modes d'existence qui traduisent la manière dont les poètes l'envisagent alors qu'ils l'évoquent : divin, mythico-poétique et poétique. Le *bráhman* de mode d'existence divin est un objet à l'accès malaisé qui ne s'offre à l'expérience humaine que par le biais d'une phénoménalisation, presque systématiquement

exprimée via des *defining events*, qui traduisent l'engagement dans un processus cognitif. Ce *bráhma*n est un objet dont les poètes travaillent à se saisir intellectuellement, mais qui semble nécessiter un état de supra-cognition rendu possible par la consommation somique. Le *bráhma*n de mode d'existence mythico-poétique est un objet ancestral érigé en modèle, dont les poètes ont connaissance et qu'ils ne cessent de travailler à réactualiser. Le *bráhma*n de mode d'existence poétique est un objet commun, maîtrisable et maîtrisé, modulable, déclinable et décliné. C'est un lieu de reproduction et de ré-accomplissement du *bráhma*n de mode mythico-poétique, voire divin. Il a lieu dans la temporalité du rite et son évanescence va de pair avec celle de ce dernier.

Ainsi, si nous restons condamnés à l'ignorance quant au sens précis et à l'étymologie du terme *bráhma*n-, la manière dont les poètes considèrent ce dernier peut être saisie. Dès lors que l'on considère le destin du terme, une interrogation persiste toutefois : qu'est-ce qui a autorisé le passage de « formulation ésotérique » à « Absolu » ? Si la cause doit vraisemblablement être cherchée dans l'intériorisation du sacrifice, que la haute mysticité du terme et l'absence d'immédiateté de son étymologie autorisaient légion de développements sémantiques, rien dans les actes créatifs ou les divers prédicats du *bráhma*n dans le Ṛgveda n'annonce cette transition. Assurément, si le présent travail a permis de dessiner davantage les contours du *bráhma*n, celui-ci conserve son plein statut de mystère : il appelle sans cesse à plus de fatigue.

VII. Index

A *akṣāra-* : 129-131 ; 141-143 ;

Agni : 70 (transite dans l'*antārikṣa*) ; 90, 97 (*daívyā hótārā*) ; 101,109-110 (Agni-*vāstoṣpāti-*) ; 103-104, 107-111 (punisseur de l'inceste, Svarbhānu, Agni-Rudra) ; 116-118, **127-128** (phénoménalisation, connaisseur de l'issue (*gātú-*) du *bráhman*) ; 120 n.155 (Narāśaṃsa) ; 142 (*pitús pitā́*) ; 143-149 (*jātavedas*) ; 152-153, 200-201 (hotar archétypal) ; 185-189 (confondu avec le *yúpa* et le poète, phénoménalisation) ; 206-207 (*pūrvyá-*) ;

Aditi : **56-58** (*áditer ánīkaṃ*) ; 81, 88 (lieu déploiement du *vratá*) ; 98 (phénoménalisation) ;

antārikṣa- 68-71 ; 74-75 ;

ápavrata- : 102-106 ;

Ā *Ādityas* : 85-86 (érecteurs du soleil) ; 88 (observateurs du *vratá*) ; 96 (phénoménalisation) ;

I Indra et Varuṇa : 83-85 (érecteurs du soleil) ;

U Uṣas : 51-54 (phénoménalisation et *defining event*) ; 56-58 (*áditer ánīkaṃ*) ; 56 (*mātā devánām*) ; 58 (*yajñāsya ketúr*) ; 58-59 (*bṛhatī*) ; 62-64 (*praśastikṛt*) ; 66-67 (*viśvavāre*) ;

Ū *ūrmí-* 218-219 ;

Ṛ *rtá-* : 54 n.72 ; 131 (*rtásya yónim*) ;

Ṛbhus : 79-80 ; 90-92 ; 96 (phénoménalisation) ; 93 (officiants-modèles) ;

K *ketú-* 98-99 ; 58 (*yajñāsya ketúr*) ;

krátu- 118 n. 152 ;

C *CIT-* : 124 n.158, 98-99, 117, 124 ;

G *gātuvid-* 153-154 ;

J *JAN-* 67-68 (*janaya*) ;

jātavedas- : 143-149 ;

- T** *turīyeṇa brāhmaṇā* : 146, 230-231 ;
 Tūrvayāṇa :112-116 ;
 Tvaṣṭar : 79-80 ; 96 (phénoménalisation) ;
- D** *DĀ-* : 122-123 (*dāta*) ;
 divé-dive : 124 ;
 DĪ- : 150 ;
 devátta- : 125 (*deváttam bráhma*) ;
 deváhita- : 125-126 (*bráhma...deváhitaṃ, etc.*) ;
 daívyā hótārā : 89-90 ;
 Dyaus : 99-100 (*dív, espace de phénoménalisation*) ; 111 (virilité consacrée) ;
 DYUT- 95, 142 ;
 dhāman- : 195-197 (de Mitra et Varuṇa) ;
- N** *Narāśaṃsa* : 120 n 155 ;
- V** *vájra-* : 105-106 ;
 vayúna- : 60-61, 200 ;
 Vala : 135 n.76 ; 132 n.71, 135 (*defining event*) ; 80, 90, 135 n.76, 154 n. 200 (conquête par Indra-Brhaspati) ;135 n.76, 101, 208 (conquête par ou avec l'aide des Aṅgirasés) ;
 vaśā- : 146-147 ;
 VAS- : 65-66 (*vi-VAS-*) ;
 Vāta : 79 (*vṛṣabhā purīṣīṇā*) ; 97 (phénoménalisation) ;
 vāstoṣpāti- 101, 109-110 ;
 vípra- : 172-173, **177-178** ;
 viśvavāra- : 66-67 ;
 VṚ- : 65-66, 154 n. 200 (*vi-VṚ-*) ; 65-66 (*ápa-VṚ-*) ;
 VṚDH- : 14 n. 21 ; 228-229 (*várdhana-*) ;

- vṛṣabhā purīṣīṇā* : 79 ;
- vratā-* : 87-88 ;
- Y** *yá óhate* : 89 ;
- yúvān-* : 185, 197-198 ;
- yóni-* 131-141 ;
- P** *pánthā-* 61-62 ;
- Parjanya : 79 (*vṛṣabhā purīṣīṇā*) ; 97 (phénoménalisation) ;
- B** *bándhu-* 144-149 ;
- barāsmān* : 13-15, 21-22, 29, 31-33 ;
- BRH-* : 13 et suiv. ;
- brhát-* : 33-41 (succédané) ; *brhatī* 58-59 (succédané) ;
- Bṛhaspati : 80 (libération des eaux) ; 97 (phénoménalisation) ; 90, 155-157 (poète archétypal) ;
- brahmaprī-* : 198-200 ;
- BHĀ-* : 65-66 (*vī-BHĀ-*) ; 59-60 (*vī bhāhi*) ;
- M** *mántu-* : 190 ;
- mántra-* : 191 ;
- Maruts : 121 (phénoménalisation) ;
- R** *rájas-* 140-141, 217-218 ;
- RAKṢ-* 128 n. 161 ;
- rétas-* 107-11 ;
- Rudra-* : 110-111 ;
- S** *salilá* : 133-134 n.72 ;
- Svarbhānu : 103-104, 146 ;
- sudānu-* : 76-77 ;

sūrya- : 81 ; 98-99 ;

Soma : 52-54 (extase et lumière, cognition) ; 82-83 (érecteur du soleil) ; 84-85 (euphorie, *máde*) ;

VIII. Bibliographie

VIII.1 Abréviations

Textes

AB.	<i>Aitareya brāhmaṇa</i>
AV.	<i>Atharvaveda saṁhitā</i>
AśvŚS.	<i>Āśvalāyana śrautasūtra</i>
RV.	<i>Ṛgveda saṁhitā</i>
RVKh.	<i>Ṛgveda khilāni</i>
KS.	<i>Kāṭhaka saṁhitā</i>
JB.	<i>Jaiminīya brāhmaṇa</i>
TS.	<i>Taittirīya saṁhitā</i>
PS.	<i>Paippalāda saṁhitā</i>
MBh.	<i>Mahābhārata</i>
MS.	<i>Maitrāyaṇī saṁhitā</i>
BĀU.	<i>Bṛhadāraṇyaka upaniṣad</i>
YJN.	<i>Yajurveda noir</i>
Y.	<i>Yasna</i>
YT.	<i>Yašt</i>
VS.	<i>Vājasaneyi saṁhitā</i>
ŚB.	<i>Śatapatha brāhmaṇa</i>
ŚS.	<i>Śaunaka saṁhitā</i>
ŚŚs.	<i>Śāṅkhāyana śrautasūtra</i>
SV.	<i>Samaveda saṁhitā</i>

Références

Cmtry	JAMISON [= CMTRY]
EVP	RENOU 1955-69
EWA	MAYRHOFER 1996a-b
J&B	JAMISON et BRERETON 2014
KEWA	MAYRHOFER 1963
LIV	RIX et KÜMMEL (éd.) 2001
WG	WITZEL et GOTŌ 2007
WGS	WITZEL, GOTŌ et SCARLATA 2013

Langues

a.r.	avestique récent
gaul.	gaulois
g.	grec
i.-e.	indo-européen
i.-i.	indo-iranien
isl.	islandais
lat.	latin
moy.p.	moyen perse
parth.	parthe
pehl.	pehlevi
p.-ger.	proto-germanique
p.i.-e.	proto indo-européen
v.irl.	vieil irlandais
v.-a.	vieil-avestique
v.-isl.	vieil-islandais

v.c.	vieux celte
v.p.	vieux perse

VIII.2 Éditions de textes

<i>Aitareya brāhmaṇa</i>	AUFRECHT Theodor, <i>Das Aitareya Brāhmaṇa</i> , Bonn : Adolph Marcus, 1879. HAUG Martin, <i>The aitareya brahmanam of the rigveda containing the earliest speculations of the brahmans on the meaning of the sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the rites of the vedic religion. Vol. 1, Sanscrit text, with preface, introductory essay, and a map of the sacrificial compound at the soma sacrifice</i> , Bombay : Government Central Book Depot, 1863.
<i>Atharvaveda saṁhitā</i>	ROTH Rudolph et WHITNEY William Dwight, <i>Atharva Veda Sanhita. Dritte, unveränderde Auflage (nach der von Max Lindennau besorgten zweiten Auflage)</i> , Bonn : Dümmler, 1924.
Avesta	GELDNER Karl Friedrich, <i>Avesta : the sacred books of the Parsis</i> , Stuttgart : W. Kohlhammer, vol. I-III, 1886-1896.
<i>Āśvalāyana śrautasūtra</i>	VIDYARATNA Rāmanārāyaṇa, <i>The Śrauta Sūtra of Āśwalāyana with the commentary of Gārgya Nārāyaṇa</i> , Calcutta : The Asiatic Society, 1864-1874.
<i>Ṛgveda Khilāni</i>	SCHEFTELOWITZ Isidor, <i>Die Apokryphen des Ṛgveda</i> , Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
<i>Ṛgveda Saṁhitā</i>	MÜLLER Friedrich Max, <i>Rig-Veda-Samhitā. The sacred hymns of the Brāhmans together with the commentary of Sāyanākārya</i> , London : Henry Frowde, 1890-1892. AUFRECHT Theodor, <i>Die Hymnen des Rigveda</i> , Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1968 [1877].

- NOOTEN Barend A (van) et HOLLAND Gary B., *Rig Veda: A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1994.
- Kāṭhaka Saṃhitā* SCHROEDER Leopold (von), *Kāṭhaka Saṃhitā: Die Saṃhitā der Kāṭha-Śākhā*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag GMBH, vol. I-III, 1970-1972.
- Jaiminīya brāhmaṇa* LOKESH Chandra, RAGHU Vira et RENOU Louis, *Jaiminīya Brāhmaṇa of the sāmaveda*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1986.
- Taittirīya saṃhitā* WEBER Albrecht Friedrich, *Die Taittirīya-Samhita. Erster Theil, Kanda. I-IV*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871.
- Nighaṇṭu et Nirukta* SARUP, Lakshman. *The Nighaṇṭu and the Nirukta : The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics*, Delhi : Motilal Banarsidass, 2002 [1920-27].
- Paippalāda saṃhitā* BHATTACHARYA, Dipak, *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume one, consisting of the first fifteen Kāṇḍas*, Calcutta : The Asiatic Society, 1997.
- , *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume two, consisting of the sixteenth Kāṇḍa*, Calcutta : The Asiatic Society, 2008.
- , *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume three, consisting of the seventeenth and eighteenth Kāṇḍas*, Calcutta : The Asiatic Society, 2001.
- , *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume Four, consisting of the nineteenth and twentieth kāṇḍas*, Calcutta : The Asiatic Society, 2016.
- Maitrāyaṇī saṃhitā* SCHROEDER Leopold (von), *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, Leipzig : F.A. Brockhaus / Otto Harrassowitz, vol. 5, 1923.

Śatapatha brāhmaṇa

WEBER Albrecht, *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā*, Berlin/London : Dümmler/Williams and Norgate, 1855.

CALAND Willem, et RAGHU Vira, *The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇvīya recension*, Delhi/ Varanasi/ Patna : Motilal Banarsidass, 1983 [1926].

WEBER Albrecht, *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvideganga*, Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964.

Samaveda

SĀMAŚRAMĪ Satyavrata, *Sama Veda Sanhita with the Commentary of Sāyaṇa Āchārya*, Calcutta : Bibliotheca Indica, vol. 3, 1876.

Śāṅkhāyana śrautasūtra

HILLEBRANDT Alfred, *The Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra together with the commentary of Varadattasuta Ānarīya*, Calcutta : Baptist mission press, vol. 1, 1888.

VIII.3 Études, traductions et commentaires

AMANO 2016

AMANO Kyoko, « Ritual contexts of sattrā myths in the Maitrāyaṇī Saṁhitā » dans PONTILLO Tiziana, DORE Moreno, HOCK Hans Henrich et SINLAPĀKŌṆ Mahāwitthayālai (éd.), *Vrātya culture in Vedic sources: Select Papers from the Panel on « Vrātya Culture in Vedic Sources » at the 16th World Sanskrit Conference (28 June - 2 July 2015) Bangkok, Thailand*, New Delhi (India) : DK Publishers Distributors Pvt. Ltd, 2016, pp. 35-72.

AMANO 2020

AMANO Kyoko, « What is “Knowledge” Justifying a Ritual Action? Uses of yá evāṁ véda / yá evāṁ vidvān in the Maitrāyaṇī Saṁhitā » dans REDARD Céline, FERRER-LOSILLA Juanjo, MOEIN Hamid et SWENNEN Philippe (éd.), *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*, Liège (Belgique) : Presses universitaires de Liège,

2020, pp. 39-68.

- ALBINO 2013 ALBINO Marcos, « Philologische Beiträge (1-3) », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2013, Bd. 20 Nr. 3, pp. 51-85. DOI : 10.11588/EJVS.2013.3.304.
- APTE 1942a APTE V. M., « All about “vratá” in the Ṛgveda », *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 1942, 3, 4, pp. 407-488.
- APTE 1942b APTE V. M., « Ṛta in the Ṛgveda », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1942, 23, 1/4, pp. 55-60.
- BACHELARD 2002 BACHELARD Gaston, *La psychanalyse du feu*, Paris : Gallimard, 2002 [1938].
- BAILLY 2000 BAILLY Anatole, *Le grand Bailly : Dictionnaire grec-français*, Paris : Hachette, 2000.
- BALLES 2006 BALLES Irene, *Die altindische Cvi-Konstruktion: Form, Funktion, Ursprung*, Bremen : Hempen, vol. 4, 2006.
- BARTHOLOMAE 1904 BARTHOLOMAE Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Strasbourg : Karl J. Trübner, 1904.
- BAUM 2006 BAUM Daniel, *The imperative in the Rigveda*, Utrecht : LOT, 2006.
- BAÜMER 1969 BAÜMER Bettina, « Le nom secret dans l'hindouisme » dans *L'analyse du langage théologique : le nom de Dieu: actes du colloque ..., Rome, 5-11 janvier 1969*, Paris : Aubier-Montaigne, 1969, pp. 135-144.
- BAUSCH 2016 BAUSCH Lauren M., « Philosophy of language in the Ṛgveda », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 2016, 97, pp. 24-56.
- BAUSCH et THITE 2019 BAUSCH Lauren M. et THITE Ganesh Umakant (éd.), *Self, sacrifice, and cosmos: Vedic thought, ritual, and philosophy:*

essays in honor of Professor Ganesh Umakant Thite's contribution to Vedic studies, Delhi : Primus Books, 2019.

- BENFEY 1848 BENFEY Theodor, *Die Hymnen des Sâma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen*, Leipzig : F.A. Brockhaus, 1848.
- BENFEY 1852 BENFEY Theodor, *Handbuch der Sanskritsprache.*, Leipzig : Brockhaus, vol. I : Vollständige Grammatik der Sanskritsprache, 1852.
- BENFEY 1854 BENFEY Theodor, *Handbuch der Sanskritsprache: zum Gebrauch für Vorlesungen und zum Selbststudium. 2,2, Chrestomathie aus Sanskritwerken, Zweiter Theil: Glossar*, Leipzig : Brockhaus, 1854.
- BENVENISTE 1937 BENVENISTE E, « Expression indo-européenne de l'“éternité” », *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 1937, 38, 1, pp. 103-112.
- BENVENISTE 1968 BENVENISTE Emile, « Phraséologie poétique de l'indo-iranien » dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou : 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris*, 1967, Paris : Editions E. De Boccard, 1968, pp. 73-79.
- BENVENISTE 1969 BENVENISTE Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Les Editions de Minuit, vol.2 : pouvoir, droit et religion, 1969.
- BERGAIGNE 1884 BERGAIGNE Abel, *Études sur le lexique du Ṛig-veda*, Paris : Imprimerie Nationale, 1884.
- BERGAIGNE 1886 BERGAIGNE Abel, « La Saṃhitā primitive du Ṛig-veda », *Journal Asiatique*, 1886, VIII, pp. 193-271.
- BERGAIGNE 1953 BERGAIGNE Abel, « Some observations on the figures of speech

- in the Rgveda », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, trad. de A. Venkatasubbiah, 1935, 17, 3, pp. 259-288.
- BERGAIGNE 1963a [1878] BERGAIGNE Abel, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda : tome Ier*, Paris : Editions Honoré Champion, vol I. 1963 [1878].
- BERGAIGNE 1963b [1883] BERGAIGNE Abel, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda : tome II*, Paris : F. Vieweg, vol. II, 1963 [1883].
- BERGAIGNE 1963c [1883] BERGAIGNE Abel, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda : tome III*, Paris : Librairie Honoré Champion, vol. III, 1963 [1883].
- BLACK 2007 BLACK Brian, *The character of the self in ancient India: priests, kings, and women in the early Upaniṣads*, Albany : State University of New York Press, 2007.
- BLAIR 1961 BLAIR Chauncey Justus, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda : a general survey with particular attention to some aspects and problems*, New Haven (Connecticut) : American oriental society, 1961.
- BLOOMFIELD 1885 BLOOMFIELD Maurice, « Four Etymological Notes », *The American Journal of Philology*, 1885, 6, 1, pp. 41-52.
- BLOOMFIELD 1897 BLOOMFIELD Maurice, *Hymns of the Atharva-veda together with extracts from the ritual books and the commentaries*, Oxford : Clarendon Press, 1897.
- BLOOMFIELD 1899 BLOOMFIELD Maurice, *The Atharvaveda*, Strassburg : Karl J. Trübner, 1899.
- BLOOMFIELD 1908 BLOOMFIELD Maurice. *The Religion of the Veda : The Ancient Religion of India (from Rig-Veda to Upanishads)*. New York/ Londres : NG.P. Putnam's Sons, 1908.
- BODEWITZ 1990 BODEWITZ Henk, *The Jyotiṣṭoma ritual : Jaiminīya Brāhmaṇa I*,

- 66-364, Leiden / New-York/ København/ Köln : E.J. Brill, 1990.
- BODEWITZ 1997 BODEWITZ Henk, « Comptes-rendu de "Stephanie W. Jamison, The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991. 335 pp. », *Indo-Iranian Journal*, 1997, 40, pp. 59-68.
- BODEWITZ 2002 BODEWITZ H. W., « The Dark and Deep Underworld in the Veda », *Journal of the American Oriental Society*, 2002, 122, 2, pp. 213-223.
- BODEWITZ 2011 BODEWITZ Henk, « The Chronology of the Upaniṣads and their Basic Ideas. Some criticisms on a recent study by Signe Cohen », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 2011, 161, 2, pp. 405-414.
- BODEWITZ 2019a BODEWITZ Henk, « The Waters in Vedic Cosmic Classifications » dans HEILIGERS DORY, HOUBEN Jan et KOOIJ Karel (van) (éd.), *Vedic Cosmology and Ethics*, Boston : Brill, 2019, vol.19, pp. 37-45.
- BODEWITZ 2019b BODEWITZ Henk, « The Fourth Priest (the Brahmán) in Vedic Ritual » dans HEILIGERS DORY, HOUBEN Jan et KOOIJ Karel (van) (éd.), *Vedic Cosmology and Ethics*, Boston : Brill, 2019, vol.19, pp. 46-65.
- BODEWITZ 2019c BODEWITZ Henk, « The Vedic Concepts *āgas* and *énaś* », dans HEILIGERS DORY, HOUBEN Jan et KOOIJ Karel (van) (éd.), *Vedic Cosmology and Ethics: Selected Studies*, Boston : Brill, vol. 19 , 2019, pp. 287–341.
- BODEWITZ 2019D BODEWITZ HENRY, « Vedic Terms Denoting Virtues and Merits » dans HEILIGERS DORY, HOUBEN Jan et KOOIJ Karel (van) (éd.), *Vedic Cosmology and Ethics*, Boston: Brill, 2019, pp. 368-404.
- BÖHTLINGK et ROTH 1855-75 BÖHTLINGK Otto et ROTH Rudolf, *Sankrit-Wörterbuch*, St. Petersburg : Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, vol. 1-

7, 1855-1875.

- BRACHET 2013 BRACHET Jean-Paul, « La racine verbale *d^heh₁- « verbe support » : de l'indo-européen aux prolongements latins », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, vol. lxxxvii, no. 2, 2013, pp. 15-36.
- BRERETON 1981 BRERETON Joel P., *The Ṛgvedic Ādityas*, New Haven (Connecticut) : American Oriental Society, 1981.
- BRERETON 1985 BRERETON Joel P., « Style and purpose in Ṛgveda II 11 », *Indo-Iranian journal*, 1985, 28, 4, pp. 237-262.
- BRERETON 1986 BRERETON Joel, « Tat tvam asi in Context », 1986, 136, pp. 98-109.
- BRERETON 1999 BRERETON Joel P., « Edifying Puzzlement: Ṛgveda 10. 129 and the Uses of Enigma », *Journal of the American Oriental Society*, 1999, 119, 2, pp. 248-260.
- BRERETON 2004 BRERETON Joel P., « Bráhman, Brahmán and Sacrificer » dans *The Vedas: texts, language & ritual : proceedings of the third international vedic workshop, Leiden [29 may-2 june] 2002*, Groningen : Egbert Forsten, 2004, pp. 325-344.
- BRERETON 2006 BRERETON Joel P., « The Composition of the Maitreyī Dialogue in the “Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad” », *Journal of the American Oriental Society*, 2006, 126, 3, pp. 323-345.
- Brereton 2012 Brereton Joel, « Gods' Work : The Ṛbhus in the Ṛgveda » dans KULIKOV Leonid et RUSANOV Maxim (éd.), *Indologica: T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume*, Moscow : Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, Book 2, pp. 111-134.
- BRONKHORST 2001 BRONKHORST Johannes, « Etymology and Magic: Yāska's Nirukta, Plato's Cratylus, and the Riddle of Semantic Etymologies », *Numen*, 2001, 48, 2, pp. 147-203.

- BROWN 1942 BROWN W. Norman, « The Creation Myth of the Rig Veda », *Journal of the American Oriental Society*, 1942, 62, 2, pp. 85-98.
- BROWN 1978 BROWN W. Norman, *India and Indology: Selected Articles*, Delhi/ Varanasi/ Patna : Motilal Banarsidass, 1978.
- BUITENEN 1955 BUITENEN J. A. B. VAN, « Notes on aksara », *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 1955, 17, 3, pp. 204-215.
- BUITENEN 1959 BUITENEN J. A. B. VAN, « Akṣara », *Journal of the American Oriental Society*, 1959, 79, 3, pp. 176-187.
- BURROW 1948 BURROW T., « Sanskrit rājas », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1948, 12, 3/4, pp. 645-651.
- BURROW 1955 BURROW T., « Vedic “iṣ-” “To Prosper” », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1955, 17, 2, pp. 326-345.
- CALAND 1900 CALAND Willem, « Ueber das Vaitānasūtra und die Stellung des Brahman im Vedischen Opfer », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1900, 14, pp. 115-125.
- CALAND et HENRY 1906 CALAND Willem et HENRY Victor, *L’Agniṣṭoma : description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Paris : Ernest Leroux, Tome Premier, 1906.
- CALAND et HENRY 1907 CALAND Willem et HENRY Victor, *L’Agniṣṭoma : description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Paris : Ernest Leroux, Tome second, 1907.
- CALAND 1953 CALAND Willem, *Śāṅkhāyana-Śrautasūtra being a major yājñika text of the R̥gveda. Edited with an Introduction by Dr. Lokesh Chandra*, Nagpur : The international Academy of Indian Culture, 1953.
- CAMPANILE 1977 CAMPANILE Enrico, *Ricerche Di Cultura Poetica Indoeuropea*,

Pisa : Giardini Editori e Stampatori, 1977.

- CAPPELLER 2009 CAPPELLER Carl, *A Sanskrit-English Dictionary : Based upon the St Petersburg Lexicons*, Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
- CARDONA 1968 CARDONA George, *On haplology in Indo-european*, Philadelphia : University of Pennsylvania press, 1968.
- CASSIN 2004 CASSIN Barbara (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris : Le Robert, 2004.
- CHARPENTIER 1932 CHARPENTIER Jarl, *Brahman : Eine sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. Tome 1-2*, Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1932.
- CHATURVEDI 2016 CHATURVEDI Aditi, « Harmonia and ṛtá » dans SEAFORD Richard (éd.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016, pp. 40-54.
- CHRISTOL 2006 CHRISTOL Alain, « Le voile de la nuit : de la poétique au lexique » dans PINAULT Georges-Jean et PETIT Daniel (éd.), *La langue poétique indo-européenne : Actes du Colloque de travail de la Société des études Indo-Européennes, Paris, 22-24 octobre 2003*, Leuven : Peeters, 2006, pp. 37-54.
- CHRISTOL 2008 CHRISTOL Alain, *Des mots et des mythes : études linguistiques*, Mont-Saint-Aignan : Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008.
- CLACKSON 2007 CLACKSON James (éd.), *Indo-European Linguistics: An Introduction*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- COLLINS 1975 COLLINS Alfred, « Reflections on Ṛgveda X.129: Stimulated by Walter Maurer's Paper », *The Journal of Indo-European Studies*, 1975, 3, 3, pp. 271-281.

- CORBIN 1983 CORBIN Henry, *Face de Dieu, face de l'homme : herméneutique et soufisme*, Paris : Flammarion, 1983.
- CORBIN 1958 CORBIN Henry, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*, Paris : Flammarion, 1958.
- DANDEKAR 1938 DANDEKAR Ramchandra Narayan, *Der vedische Mensch. Studien zur Selbstauffassung des Inders in ṚG- und Atharvaveda*, Heidelberg : Carl Winter, 1938.
- DANDEKAR 1979 DANDEKAR Ramchandra Narayan, *Vedic mythological tracts*, Delhi : Ajanta publications, 1979.
- D'ANDRADE 1989 D'Andrade Roy G., « Cultural Cognition » dans POSNER Michael I. (éd.), *The Foundations of Cognitive Science*, Cambridge (Massachusetts) : The MIT Press, 1989, pp. 795-830.
- DASGUPTA 1963 DASGUPTA Surendranath, *A history of Indian philosophy*, Cambridge/New York : Cambridge University Press, vol. I, 1963.
- DELBRÜCK 1888 DELBRÜCK Berthold, *Altindische Syntax*, Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, vol. V, 1888.
- DESCARTES 2016 DESCARTES René, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris : Le Livre de Poche, 2016 [1701].
- DEUSSEN 1883 DEUSSEN Paul, *Das System des Vedânta nach dem Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana un dem Kommentar des Çañkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus*, Leipzig : F.A. Brockhaus, 1883.
- DEUSSEN 1894 DEUSSEN Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen : Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, Leipzig, F.A : Brockhaus, erster Band, erste Abteilung, 1894 [troisième édition].
- DEUSSEN 1906 DEUSSEN Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh :

- T. & T. Clark, 1906.
- DEUSSEN 1997 DEUSSEN Paul, *Sixty Upanisads of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, vol. I-II, 1997.
- DUCŒUR 2009a DUCŒUR Guillaume, « Conquérir sa part sacrificielle en Inde ancienne : le pouvoir rudraïque », *Dialogues d'histoire ancienne*, 2009, 35/1, 1, pp. 41-59.
- DUCŒUR 2009b DUCŒUR Guillaume, « Comparatisme orienté et étymologie comparée chez Max Müller : l'équation Bráhman = Verbum », *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2009, pp. 163-180.
- DUMÉZIL 1935 DUMÉZIL Georges, *Flamen-Brahman*, Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1935.
- DUMÉZIL 1939 DUMÉZIL Georges, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris : Ernest Leroux, 1939.
- DUMONT 1927 DUMONT Paul-Emile, *L'Asvamedha : description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*, Paris : Paul Geuthner, 1927.
- ELIZARENKOVA 1968 ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, « An approach to the description of the contents of the R̥gveda » dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou : 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1967*, Paris : Editions E. De Boccard, 1968, p. 255-268.
- ELIZARENKOVA 1987 ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, « Notes on contests in the R̥gveda », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1987, 68, 1/4, pp. 99-109.
- ELIZARENKOVA 1977 ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, « Concerning a peculiarity of the R̥gvedic vocabulary », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1977, 58/59, pp. 129-136.
- ELIZARENKOVA 1992a ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, « “Wörter und Sachen”.

- How much can the language of the Ṛgveda be used to reconstruct the world of things? » dans HOEK W. (van den), KOLFF D.H.A., et OORT M.S. (éd.), *Ritual, State and History in south Asia. Essays in honour of J.C. Heesterman*, Leiden/ New York/ Köln : E.J. Brill, 1992.
- ELIZARENKOVA 1992b ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, « About the concept of a “new song” in the Ṛgveda », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies*, 36, 1992, pp. 69-76.
- ELIZARENKOVA 1995 ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, *Language and style of the Vedic Ṛṣis*, Albany : State University of New York, 1995.
- ELIZARENKOVA 2000 ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, « ‘Words and things’ in the "Ṛg-veda" (field - meadow - pasture) » dans BALCEROWICZ Piotr et MEJOR Marek (éd.), *On the Understanding of Other Cultures : Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanislaw Schayer (1899–1941) Warsaw University, Poland, October 7–10, 1999*, Warsaw : Oriental Institute/ Warsaw University, 2000, pp. 127-136.
- ELIZARENKOVA 2002 ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, « On the function of pronouns in some old indian texts », *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 2002, 62/63, pp. 155-165.
- ELIZARENKOVA 2005 ELIZARENKOVA Tatyana Iakovlevna, « The word Ātmán in the Ṛgveda », *Indologica Taurinensia*, 2005, 31, pp. 121-134.
- FALK 1982 FALK Harry, « Zur Tierzucht im alten indien », *Indo-Iranian Journal*, 1982, 24, 3, pp. 169-180.
- FALK 1984 FALK Harry, « Die Legende von Śunahśepa vor ihrem rituellen Hintergrund », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1984, 134, pp. 115-135.

- FALK 1986 FALK Harry, *Bruderschaft und Würfelspiel: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*, Freiburg : Hedwig Falk, 1986.
- FALK 1989 FALK Harry, « Soma I and II », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1989, 52, 1, pp. 77-90.
- FALK 1997 FALK Henry, « The purpose of Ṛgvedic ritual » dans WITZEL Michael (éd.) *Inside the texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Cambridge : Opera Minora, 1997: 67-88.
- FILLIOZAT 1949 FILLIOZAT Jean, *La doctrine classique de la médecine indienne : Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris : Imprimerie Nationale, 1949.
- FINDLY 1972 FINDLY Ellison Banks, « The ‘Child of the Waters’: A Revaluation of Vedic Apām Napāt », *Numen*, 1979, 26, 2, pp. 164-184.
- FINDLY 1981 FINDLY Ellison Banks, « Jātavedas in the Ṛgveda: The God of Generations », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1981, 131, 2, pp. 349-373.
- FLEURY 2006 FLEURY Cynthia, *Imagination, imaginaire, imaginal*, Paris : Presses universitaires de France, 2006.
- FUJII 1991 FUJII Masato, « The Brahman Priest (Jaiminīya-Upanisad-Brāhmana 3, 15-19) », *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 1991, 39, 2, pp. 1054-1050.
- FUJII 2014 FUJII Masato, « The Brahman Priest in the History of Vedic Texts », *Studia Orientalia Electronica*, 2014, 94, pp. 147-160.
- FRANCESCHINI (éd.) 2007a FRANCESCHINI Marco (éd.), *An updated Vedic Concordance An Updated Vedic Concordance : Maurice Bloomfield’s A Vedic Concordance enhanced with New Material Taken*

- from seven Vedic Texts: Part I: a-na*, Cambridge : Harvard University/ Milan : Mimesis Edizioni, 2007.
- FRANCESCHINI (éd.) 2007b FRANCESCHINI Marco (éd.), *An updated Vedic Concordance An Updated Vedic Concordance : Maurice Bloomfield's A Vedic Concordance enhanced with New Material Taken from seven Vedic Texts: Part II : pa-ha*, Cambridge : Harvard University/ Milan : Mimesis Edizioni, 2007.
- GALEWICZ 2019 GALEWICZ Cezary, « The Rājapur Manuscript of Bhaṭṭoji's Vedabhāṣyasāra » dans INTINO Silvia (d') et POLLOCK Sheldon (éd.), *L'espace du sens: approches de la philologie indienne*, Paris : Collège de France, 2019, pp. 95-126.
- GEERTZ 2009 GEERTZ Clifford, *The interpretation of cultures : selected essays*, New York: Basic Books, 2009.
- GELDNER 1899 GELDNER Karl Friedrich, « Vedisch Vidátha », *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 53, no. 4, 1899, pp. 730–61.
- GELDNER 1907 GELDNER Karl Friedrich, *Der Rigveda in Auswhal. Erster Teil : Glossar*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1907.
- GELDNER 1928 GELDNER Karl Friedrich, *Vedismus und Brahmanismus*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1928.
- GELDNER 1951a GELDNER Karl Friedrich, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Erster Teil. Erster bis Vierter Liederkreis*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1951.
- GELDNER 1951b GELDNER Karl Friedrich, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem Zweiter Teil. Fünfter bis Achter Liederkreis*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1951.

- GELDNER 1951c GELDNER Karl Friedrich, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Dritter Teil. Neunter bis Zehnter Liederkreis.*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1951.
- GEROW 1971 GEROW Edwin, *A glossary of Indian figures of speech*, The Hague/ Paris : Mouton, 1971.
- GONDA 1950 GONDA Jan, *Notes on Brahman*, Utrecht : J.L. Beyers, 1950.
- GONDA 1955 GONDA Jan, « Reflections on sarva- in vedic texts » dans *Chatterji Jubilee Volume*, Madras : Linguistic Society of India, 1955, vol.16, pp. 53-71.
- GONDA 1957A GONDA Jan, *Some observations on the relations between "gods" and "powers" in the Veda, à propos of the phrase sūnuḥ sahasaḥ*, 's Gravenhage : Mouton & Co, 1957.
- GONDA 1957B « The vedic concept of *ámhas* », *Indo-Iranian Journal*, 1957, 1, 1, p. 33-60.
- GONDA 1959 GONDA Jan, *Epithets in the Rgveda*, 's Gravenhage : Mouton & Co, 1959.
- GONDA 1962a GONDA, Jan, « Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology », *History of Religions*, vol. 1, no. 2, 1962, pp. 243–73.
- GONDA 1962b GONDA Jean, *Les religions de l'Inde : I – védisme et hindouisme ancien*, Paris : Payot, 1962.
- GONDA 1963 GONDA Jan, *The vision of the vedic poets*, The Hague : Mouton & Co, 1963.
- GONDA 1964 GONDA Jan, « Notes on "Athervaveda-saṃhitā" book 14 », *Indo-Iranian Journal*, 1964, 8, 1, pp. 1-24.
- GONDA 1966 GONDA, Jan, *Loka : World and Heaven in the Veda*, Amsterdam :

- Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966.
- GONDA 1969 GONDA Jan, *Eye and gaze in the Veda*, Amsterdam/ London : North-Holland publishing company, 1969.
- GONDA 1972 GONDA Jan, *The Vedic god Mitra*, Leiden : E.J. Brill, 1972.
- GONDA 1974 GONDA Jan, *The dual deities in the religion of the Veda* Amsterdam/ London : North-Holland publishing company, 1974.
- GONDA 1975a GONDA Jan, *Vedic literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas*, Wiesbaden : Harrassowitz, vol. I, fasc. I, 1975.
- GONDA 1975b [1961] GONDA Jan, « Some notes on the study of Ancient-Indian religious terminology » dans *Selected studies*, Leiden : Brill, 1975, vol. II, pp. 1-31 [243-273].
- GONDA 1975c [1966] GONDA Jan, « devayánt- and devayú- » dans *Selected studies*, Leiden : Brill, vol. II, 1975, pp. 303-309 [307-313].
- GONDA 1982 GONDA Jan, *The haviryajñāḥ somāḥ : The interrelations of the Vedic solemn sacrifices : Śāṅkhāyana Śrautasūtra 14, 1– Translation and notes*. Amsterdam/ Oxford/New York : North-Holland Publishing Company, 1982.
- GONDA 1986 GONDA Jan, *Prajāpati's rise to higher rank*, Leiden : E.J. Brill, 1986.
- GOTŌ 1987 GOTŌ Toshifumi, *Die « I. Präsensklasse » im vedischen: Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*, Wien : Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1987.
- GOTŌ 1989 GOTŌ Toshifumi, « Ṛgvedisch “vipanyā-”, “vipanyú-” und “vipanyāmahe” », *Indo-Iranian Journal*, 1989, 32, 4, pp. 281-284.
- GOTŌ 2000 GOTŌ Toshifumi « Vasistha und Varuna in RV VII 88 —

- Priesteramt des Vasistha und Suche nach seinem indoiranischen Hintergrund — » dans FORSSMAN Bernhard (éd.), *indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober in Erlangen*, hrsg. von B. Forssman und R. Plath, Wiesbaden : Reichert, 2000, pp. 147-161.
- GOTŌ 2006 GOTŌ Toshifumi, « Aśvín- and Násatya- in the Ṛgveda and their Prehistoric Background » dans OSADA Toshiki (éd.), *Proceedings of the Pre-symposium of RIHN and 7th ESCA Harvard-Kyoto Roundtable*, Kyoto : Research Institute for Humanity and Nature (RIHN), 2006, pp. 253-283.
- GOTŌ 2013 GOTŌ Toshifumi (avec coopération de KLEIN Jared S. et SADOVSKI Velizar), *Old Indo-Aryan morphology and its Indo-Iranian background*, Wien : Verl. der Österr. Akad. der Wiss, 2013.
- GOTŌ 2020 GOTŌ Toshifumi, « Bergung des gesunkenen Sonnenlichts im Rigveda und Avesta » dans REDARD Céline, FERRER-LOSILLA Juanjo, MOEIN Hamid et SWENNEN Philippe (éd.), *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*, Liège: Presses universitaires de Liège, 2020, pp. 27-38.
- GRASSMANN 1964 GRASSMANN Hermann Günther, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1964.
- GRESTENBERGER 2016 GRESTENBERGER Laura, « Reconstructing Proto-Indo-European Deponents », *Indo-European Linguistics*, vol. 4, no.1, 2016, pp. 98-149.
- GRIFFITH 1962 GRIFFITH Ralph T.H., *Hymns of the Atharva-veda translated with a popular commentary*, Varanasi: Master Khelari Lal & sons., vol. II, 1962.
- GRIFFITH 1889 GRIFFITH Ralph T. H., *The Hymns of the Rigveda : translated with a popular commentary*, vol. I, Benares : E. J. Lazarus and

- Co., 1889.
- GRIFFITH 1890 GRIFFITH Ralph T. H., *The Hymns of the Rigveda : translated with a popular commentary*, vol. II, Benares : E. J. Lazarus and Co., 1890.
- GRIFFITH 1891 GRIFFITH Ralph T. H., *The Hymns of the Rigveda : translated with a popular commentary*, vol. III, Benares : E. J. Lazarus and Co., 1891.
- GRIFFITH et HOUBEN 2004 GRIFFITHS Arlo et HOUBEN Jan E. M. (éd.), *The Vedas : texts, language & ritual proceedings of the third international Vedic workshop, Leiden 2002*, Groningen : E. Forsten, 2004.
- GRISWOLD 1900 GRISWOLD Hervey De Witt, *Brahman : A Study in the History of Indian Philosophy*, New York : The MacMillan Company, 1900.
- GROTTANELLI 1986 GROTTANELLI Cristiano, « Yoked Horses, Twins and the Powerful Lady: India, Greece, Ireland and Elsewhere », *The Journal of Indo-European Studies*, 1986, 14, 1-2, pp. 125-152.
- HAUDRY 1977 HAUDRY Jean, *L'emploi des cas en védique : introduction à l'étude des cas en indo-européen*, Lyon : L'Hermès, 1977.
- HAUDRY 1983 HAUDRY Jean, « Un croisement de formules dans l'atharvaveda (AV.10.2.22) », *Journal Asiatique*, 1983, 271, pp. 277-280.
- HAUDRY 2009 HAUDRY Jean, *La triade pensée, parole, action dans la tradition indo-européenne*, Milano : Archè, 2009.
- HAUDRY 2012 HAUDRY Jean, « La notion de « ciel » dans la cosmologie indo-européenne », *Journal Asiatique*, 2012, 300, 2, pp. 609-633.
- HAUG 1863 HAUG Martin, *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda containing the earliest speculations of the brahmans on the meaning of the sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the rites of the vedic religion*, Bombay/ London : Government central book dépôt/ Trübner and

Co., 60, Paternoster Row, 1863.

- HAUG 1868 HAUG Martin, *Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes brahma (brahman)*, München : Franz in Komm., 1868.
- HAUG 1871 HAUG Martin, *Brahma und die Brahmanen: Vortrag in der öffentlichen Sitzung der k. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1871 zur Feier ihres einhundert und zwölften Stiftungstages*, München : Verl. der Königl. Akad. der Wiss., 1871.
- HAUG 1976 [1863] HAUG Martin, *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda, containing the earliest speculations of the brahmins on the meaning of the sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the rites of the vedic religion*. Delhi/Varanasi : Bharatiya Publishing House, vol. I, 1976 [1863].
- HAUSCHILD 1964 HAUSCHILD Richard, *Altindische Grammatik : Register zu Band 1-3*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- HEESTERMAN 2001 HEESTERMAN J. C., « Rituel et rationalité », *Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, 3, 2001, pp. 153-164.
- HEESTERMAN 1995 HEESTERMAN J. C., « Warrior, Peasant and Brahmin », *Modern Asian studies*, 1995, 29, 3, pp. 637-654.
- HEESTERMAN 1988 HEESTERMAN J. C., « Householder and wanderer » dans MADAN Triloki N. et DUMONT Louis (éd.), *Way of life: king, householder, renouncer ; essays in honour of Louis Dumont*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1988, pp. 251-271.
- HEESTERMAN 1985 HEESTERMAN Johannes Cornelius, *The inner conflict of tradition : essays in Indian ritual, kingship, and society*, Chicago : University of Chicago Press, 1985.
- HEIDEGGER 1986 HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, Paris : Gallimard, 1986.

- HENNING 1944 HENNING Walter Bruno, « Bráhmaṇ », *Transactions of the Philological Society*, 1944, 43, 1, pp. 108-118.
- HENRY et BERGAIGNE 1890 HENRY Victor et BERGAIGNE Abel, *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, Paris : Emile Bouillon, 1890.
- HENRY 1892 HENRY Victor, *Atharva-véda, Traduction et Commentaire. Le livre VII de l'Atharva-véda*, Paris : Maisonneuve, 1892.
- HENRY 1896 HENRY Victor, *Atharva-véda, Traduction et Commentaire. Les livres X, XI et XII de l'Atharva-véda*, Paris : Maisonneuve, 1896.
- HENRY 1909 HENRY Victor, *La magie dans l'Inde antique*, Paris : Ernest Leroux, 1909.
- HERTEL 1923 HERTEL Johannes, « Das Brahman », *Indogermanische Forschungen*, 1923, 41, 1923, pp. 185-209.
- HERTEL 1929 HERTEL Johannes, *Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas*, Leipzig : S. Hirzel, vol. 2, 1929.
- HILLEBRANDT 1897 HILLEBRANDT Alfred, *Ritual-Litteratur vedische Opfer und Zauber*, Strassburg : Karl J. Trübner, 1897.
- HILLEBRANDT 1926 HILLEBRANDT Alfred, « Brahman » dans HASTINGS J. (dir.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New-York : Charles Scribner's sons, 1926, vol. II, pp. 796-799.
- HILLEBRANDT 1927-1929 Hillebrandt Alfred, *Vedische Mythologie*, Breslau : M. & H. Marcus, vol. I-II, 1927-1929.
- HILLEBRANDT 1987a [1924-25]
- HILLEBRANDT Alfred, « Bráhmaṇ. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag (11. Februar 1925) dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern herausgegeben von Wilibald Kirfel. Bonn 1926, S. 265-270. » dans

- HILLEBRANDT Alfred, *Kleine Schriften*, Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1987, pp. 254-259. [265-270].
- HILLEBRANDT 1987b [1926] HILLEBRANDT Alfred, « Zur der Mystik der Upanišaden. Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete 7.1926, S. 188-193. » dans HILLEBRANDT Alfred, *Kleine Schriften*, Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1987, pp. 275-280 [188-193].
- HILLEBRANDT 1987c [1927] HILLEBRANDT Alfred, « Das Maskulinum *brahmán* im Rgveda. Beiträge zur Festschrift für E. Hultzsch. Zeitschrift für Indologie und Iranistik 5.1927, 2; 3 (S. 129-320), S.222-227. » dans HILLEBRANDT Alfred, *Kleine Schriften*, Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1987, pp. 325-330 [222-227].
- HILLEBRANDT 1999a [1891] HILLEBRANDT Alfred, *Vedic Mythology*, Delhi : Motilal Banarsidass, vol. I, 1999 [1891].
- HILLEBRANDT 1999b [1899] HILLEBRANDT Alfred, *Vedic Mythology*, Delhi : Motilal Banarsidass, vol. II, 1999 [1899].
- HINTZE 1994 HINTZE Almut, *Der Zāmyad Yašt: Introduction, Avestan Text, Glossary*. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1994.
- HINTZE 2005 HINTZE Almut, « Indo-Iranian *gar ‘to raise aloft » dans SCHWEIGER Günter, (éd.), *Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmitt. Indische, iranische und indogermanische Studien dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag*, Taimering (Riekofen): Schweiger VWT, 2005, pp. 247-260.
- HOFFMANN 1967 HOFFMANN Karl, *Der Injunktiv im Veda : Eine synchronische Untersuchung*, Heidelberg : Carl Winter, Universitätsverlag, 1967.
- HOFFMANN 1976a HOFFMANN, Karl, *Aufsätze zur Indoiranistik*, Wiesbaden : Ludwig Reichert, Band 2, 1976.

- HOFFMANN 1976b HOFFMANN Karl, « Ved. *karóti* », in *Aufsätze zur Indoiranistik*, Band 2, 1976, Wiesbaden : Dr. Ludwig Reichert Verlag, pp. 575-588.
- HOFFMANN 1976c HOFFMANN Karl, « Die Aoristbildungen von ved. *vṛt* », dans *Aufsätze zur Indoiranistik*, Band 2, 1976, Wiesbaden : Dr. Ludwig Reichert Verlag, pp. 589-592.
- HOLLAND et QUINN 1987 HOLLAND Dorothy et QUINN Naomi (éd.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge : Cambridge University Press, 1987.
- HOPKINS 1985 HOPKINS Edward Washburn, *The Religions of India*, Boston (U.S.A.) / London : Ginn & company, 1895.
- HOUBEN 2000 HOUBEN Jan E. M., « The Ritual Pragmatics of a Vedic Hymn: The “Riddle Hymn” and the Pravargya Ritual », *Journal of the American Oriental Society*, 2000, 120, 4, pp. 499-536.
- HOUBEN 2018 HOUBEN Jan E.M., « Linguistic Paradox and Diglossia: the emergence of Sanskrit and Sanskritic language in Ancient India », *Open Linguistics*, 2018, 4, 1, pp. 1-18.
- HOUBEN 2021 HOUBEN Jan E. M., « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques*, 2021, 152, pp. 366-381.
- HOUBEN 2022 HOUBEN Jan E. M., « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques*, 2023, 153, pp. 372-383.
- HOUDÉ (éd.) 1998 HOUDÉ Olivier (éd.), *Vocabulaire de sciences cognitives : neuroscience, psychologie, intelligence artificielle, linguistique et philosophie*, Paris : Presses universitaires de France, 1998.
- HUMBACH 1959 HUMBACH Helmut, *Die Gathas des Zarathustra. Kommentar*,

- Heidelberg : Carl Winter, vol. II, 1959.
- HUMBACH 1991 HUMBACH Helmut, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, Heidelberg : Winter, vol. I-II, 1991.
- INSLER 1975 INSLER Stanley, *The Gāthās of Zarathustra*, Leiden : E. J. Brill, 1975.
- INTINO 2004 INTINO Silvia (d'), « Vision and Battle in Vedix Hymns: A remark on the Theme » dans GRIFFITHS Arlo et HOUBEN Jan E. M. (éd.), *The Vedas : texts, language & ritual : proceedings of the third international vedic workshop, Leiden [29 may-2 june] 2002*, Groningen : Egbert Forsten, 2004, pp. 345-359.
- INTINO 2013 INTINO Silvia (d'), « Hymnes védiques dialogués », *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 2013, 120, pp. 27-31.
- INTINO 2015 INTINO Silvia (d'), « Le dialogue dans les hymnes védiques : Conférences des années 2012-2013 et 2013-2014 », *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 2015, 122, pp. 112-116.
- INTINO 2018 INTINO Silvia (d'), « Lire le R̥gveda avant Sāyana » dans INTINO Silvia (d') et POLLOCK Sheldon (éd.), *L'espace du sens : approches de la philologie indienne*, Paris : Collège de France, 2018, pp. 70-94.
- ITZÉS 2016 ITZÉS Máté, « The root *kr* in the Rigveda from a typological perspective », dans MALZAHN Melanie, FELLNER Hannes et ILLÉS Theresa-Susanna (éd.), *Zurück zur Wurzel – Struktur, Funktion und Semantik der Wurzel im Indogermanischen: Akten der Tagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 13. bis 16. September 2016 in Wien*, Wiesbaden : Reichert Verlag, 2022, pp. 99-119.
- IVANOV et TOPOROV 1970 IVANOV Viatcheslav et TOPOROV Vladimir, « Le mythe indo-

euporéen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma » dans LÉVI-STRAUSS Claude, POUILLON Jean et MARANDA Pierre (éd.), *Échanges et communications*, Berlin/ Boston : De Gruyter Mouton, 1970, pp. 1180-1206.

- JACKSON 2006 JACKSON Peter, *The transformations of Helen: Indo-European myth and the roots of the Trojan Circle*, Dettelbach : Röhl, 2006.
- JAMISON 1983 JAMISON Stephanie W, *Function and Form in the -áya-formations of the Rig Veda and Atharva Veda*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- JAMISON 1987 JAMISON Stephanie W., « Linguistic and philological remarks on some Vedic body parts » dans WATKINS Calvert (éd.), *Studies in Memory of Warren Cowgill (1929-1985) : Papers from the Fourth East Coast Indo-European Conference Cornell University, June 6-9, 1985*, Berlin/ New-York : De Gruyter, 1987, pp. 65-91.
- JAMISON 1991 JAMISON Stephanie W., *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India*, Ithaca/ London : Cornell University Press, 1991.
- JAMISON 1993 JAMISON Stephanie W, « Natural History Notes on the Rigvedic 'frog' hymn », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 72/73, no. 1/4, 1991, pp. 137-44.
- JAMISON 2006 JAMISON Stephanie W., « Poetic "repair" in the Rig veda » dans PINAULT Georges-Jean et PETIT Daniel (éd.), *La langue poétique indo-européenne : Actes du Colloque de travail de la Société des études Indo-Européennes, Paris, 22-24 octobre 2003*, Leuven : Peeters, 2006, pp. 132-140.
- JAMISON 2007 JAMISON Stephanie W., *The Rig Veda between two worlds = Le Rgveda entre deux mondes : quatre conférences au Collège de France en mai 2004*, Paris : Collège de France, 2007.

- JAMISON et BRERETON 2014 JAMISON Stephanie W. et BRERETON Joel P., *The Rigveda : the earliest religious poetry of India*, New York : Oxford University Press, vol. I-III, 2014.
- JAMISON 2015 JAMISON Stephanie W., « “Śleṣa” in the “Ṛg Veda”? Poetic Effects in “Ṛg Veda” X.29.1 », *International journal of Hindu studies*, 2015, 19, 1/2, pp. 157-170.
- JANERT 1956 JANERT Klaus Ludwig, *Sinn und Bedeutung des Wortes “dhāsi” und seiner Belegstellen im Rigveda und Awesta*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1956.
- JAROCKA 2004 JAROCKA Marja Ludwika, « Water in the ṚG Veda », *Indologica Taurinensia*, 2004, 30, pp. 147-160.
- JUREWICZ 2004 JUREWICZ Joanna, « The Rigveda, the cognitive linguistics and the oral poetry », *European Review*, 2004, 12, 4, pp. 605-613.
- JUREWICZ 2010a JUREWICZ Joanna, *Fire and cognition in the Ṛgveda*, Warszawa : Elipsa, 2010.
- JUREWICZ 2010b JUREWICZ Joanna, « Fortress (púr, pura) in the Veda as a Metaphor for the Self (ātmán) », dans STASIK D. et TRYNKOWSKA A. (éd.), *The City and the Forest in Indian Literature and Art*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2010, pp. 13-35.
- JUREWICZ 2014 JUREWICZ Joanna, « The Cow’s Body as the Source Domain of Philosophical Metaphors in the Ṛgveda: The Case of ‘Udder’ (ūdhar) » dans BREZINGER Matthias et KRASKA-SZLENK Iwona (éd.), *The Body in Language : Comparative Studies of Linguistic Embodiment* Leiden, The Netherlands: Brill, 2014.
- JUREWICZ 2015 JUREWICZ Joanna, « Metaphors in the Rigveda », *Studia Semiotyczne - English Supplement*, trad. de J. MASTERLARZ, 2015, XXIII, pp. 134-152.

- JUREWICZ 2016a JUREWICZ Joanna, « The concept of ṛtá in the Ṛgveda » dans SEAFORD Richard (éd.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016, pp. 28-39.
- JUREWICZ 2016b JUREWICZ Joanna, « Etymologies in the Brāhmaṇas and the Ṛgveda: A Case Study of ‘Fire’s Precedence’ » dans PARPOLA Asko et KOSKIKALLIO Petteri (éd.), *Vedic Investigations*, Delhi : Motilal Banarsidass, vol. 1, 2016, pp. 251-270.
- JUREWICZ 2018 JUREWICZ Joanna, *Fire, death, and philosophy: a history of ancient Indian thinking*, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2018.
- JUREWICZ 2019a JUREWICZ Joanna, « The Consistency of Vedic Argument » dans BAUSCH Lauren M. et THITE Ganesh Umakant (éd.), *Self, sacrifice, and cosmos : Vedic thought, ritual, and philosophy: essays in honor of Professor Ganesh Umakant Thite’s contribution to Vedic studies*, Delhi : Primus Books, 2019, pp. 41-55.
- JUREWICZ 2019b JUREWICZ Joanna, « Polysemy and cognitive linguistics. The case of vána », *Lingua Posnaniensis*, 2019, 61, 2, pp. 61-72.
- JUREWICZ 2019c JUREWICZ Joanna, « The wheel of time: How abstract concepts emerge: (a study based on early Sanskrit texts) », *Public Journal of Semiotics*, 2019, 8, 2, pp. 13-28.
- JUREWICZ 2021a JUREWICZ Joanna, « Brain-Mind-Body-Sign-World: Crossing the Borders », *Studies in Ancient Art and Civilisation*, 2021, 25, pp. 107-122.
- JUREWICZ 2021b JUREWICZ Joanna, « Cognition Begins in the Morning. An Analysis of Ṛgveda 3.62 » dans BAREJA-STARZYŃSKA Agata et Komitet Nauk Orientalistycznych (Polska Akademia Nauk) (éd.), *Challenges of interdisciplinary and multidisciplinary approach : new horizons in Oriental studies*, Polska Akademia

- Nauk (Warszawa) : Dom Wydawniczy Elipsa, 2021, pp. 146-165.
- KAEGI 1886 KAEGI Adolf, *The Rigveda: the oldest literature of the indians*, trad. de R. Arrowsmith, Boston : Ginn and company, 1886.
- KAJIHARA 1995 KAJIHARA Mieko, « The brahmacarin in the Atharvaveda », *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 1995, 43, 2, pp. 1052-1047.
- KANE 1941 KANE Pandurang Vaman, *History of Dharmasāstra : (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law)*. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. II Part I, 1941.
- KATAWALA 1996 KATAWALA S.G., « Some reflections on the concept of Brahman », *Journal of the Oriental Institute Baroda*, 1996, 45, 3-4, pp. 169-174.
- KAZAZI 2001 KAZAZI Kerstin, « Mann » und « Frau » im *Rgveda*: mit einem *Excurs über Wörter für « Frau » im Atharvaveda*, Innsbruck : Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, 2001.
- KEITH 1914 KEITH Arthur Berriedale, *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittiriya Sanhita: Part 1 : Kândas I-III, Translated from the Original Sanskrit Prose and Verse*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1914.
- KEITH 1920 KEITH Arthur Berriedale, *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Translated from the original sanskrit*, Cambridge : Harvard University Press, 1920.
- KEITH 1925a KEITH Arthur Berriedale, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Massachusetts (Cambridge) : Harvard University Press, vol. The first half, Chapters 1-19 Page 1 to page 312, 1925.
- KEITH 1925b KEITH Arthur Berriedale, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Massachusetts (Cambridge) : Harvard

University Press, vol. The second half, Chapters 20-19 Page 313 to page 683, 1925.

- KEITH 1937 KEITH Arthur Berriedale, « New theories as to Brahman » dans *Jhā commemoration volume. Essays on oriental subjects*, Poona : Oriental Book Agency, 1937, pp. 199-215.
- KELLENS 1989 KELLENS Jean, « Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur » dans FOUCHÉCOUR Charles-Henri (de) et GIGNOUX Philippe (éd.), *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, Paris, pp. 217-228.
- KELLENS et PIRART 1990 KELLENS Jean et PIRART Eric, *Les textes vieil-avestiques*, Wiesbaden : Reichert, vol. II, 1990.
- KELLENS 1995 KELLENS Jean, *Liste du verbe avestique*, Wiesbaden : Ludwig Reichert, 1995.
- KELLENS 2012 KELLENS Jean, « Langues et religions indo-iraniennes », *L'annuaire du Collège de France*, 2012, 111, pp. 471-488.
- KELLENS 2014a KELLENS Jean, « La Gâthâ Ahunauvaitī dans l'attente de l'aube », *Journal Asiatique*, 302, n. 2, 2014, pp. 259-302.
- KELLENS 2014b KELLENS Jean, « Langues et religions indo-iraniennes », *L'annuaire du Collège de France*, 113, 2014, pp. 487-491.
- KELLENS 2016 KELLENS, Jean. *Cinq cours sur les Yašts de l'Avesta*. Paris : Association pour l'avancement des études iraniennes, 2016.
- Kellens 2020 KELLENS Jean, *Études avestiques et mazdéennes vol. 6 : Lecture sceptique et aventureuse de la Gâthâ uštāuwaitī*, Paris : Éditions de Boccard, 2020.
- KIPARSKY 2005 KIPARSKY Paul, « The Vedic Injunctive: Historical and Synchronic Implications » dans SINGH Rajendra (éd.), *The Yearbook of south asian languages and linguistics : 2005*, Berlin/ New York: De Gruyter Mouton, 2005, pp. 219-235.

- KLEIN 1985 KLEIN Jared, *Toward a Discourse Grammar of the R̥gveda*, Vol. I: *Coordinate Conjunction*, Heidelberg : Carl Winter, 1985.
- KLEIN 2017 KLEIN Jared S., *Handbook of comparative and historical Indo-European linguistics*, Berlin : De Gruyter, 2017.
- KNOBL 2009 KNOBL Werner F., « Portmanteau Words in the R̥gveda » dans YOSHIDA Kazuhiko et VINE Brent Harmon (éd.), *East and West : papers in Indo-European studies*, Bremen : Hempen, 2009, pp. 89-110.
- KÖHLER 2013 KÖHLER Frank, « RV 3.26: Poetry and the multifarious nature of Agni », *Indologica Taurinensia. The Journal of the International Association of Sanskrit Studies*, 2013, XXXIX, pp. 155-185.
- KÖHLER 2018 KÖHLER Frank, « Mapping the poet in the R̥gveda » dans BRERETON Joel P. et PROFERES Theodore Nicholas (éd.), *Creating the Veda, living the Veda: selected papers from the 13th World Sanskrit Conference*, Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 2018, pp. 111-125.
- KÖHLER 2019 KÖHLER Frank, « Kavikratu », *Lingua Posnaniensis*, 2019, 61, 2, pp. 73-82.
- KORN 2019 KORN Agnes, « Looking for the Middle Way: Voice and Transitivity in Complex Predicates in Iranian », *Lingua*, 2013, 135, pp. 30–55.
- KUIPER 1960 KUIPER Franciscus Bernardus Jacobus, « The ancient aryan verbal contest », *Indo-Iranian Journal*, 1960, 4, 4, pp. 217-281.
- KUIPER 1961 KUIPER Franciscus Bernardus Jacobus, « Remarks on the Avestan Hymn to Mithra », *Indo-Iranian Journal*, 1961, 5, pp. 36-60.
- KUIPER 1979 KUIPER Franciscus Bernardus Jacobus, *Varuṇa and Vidūṣaka : on the origin of the sanskrit drama*, Amsterdam/ Oxford/ New

York : North-Holland Publishing Company, 1979.

- KUIPER 1983 KUIPER Franciscus Bernardus Jacobus, *Ancient Indian cosmogony*, New Delhi : Vikas, 1983.
- KULIKOV 2011 KULIKOV Leonid, « Between passive and reflexive: The Vedic presents with the suffix *-ya-* », *Groninger Arbeiten zur germanistischen Linguistik*, 2011, 44, pp. 13-20.
- KULIKOV 2012 KULIKOV Leonid, *The Vedic -Ya-Presents : Passives and Intransitivity in Old Indo-Aryan*, Amsterdam/ New-York : Rodopi, 2012.
- KULIKOV 2021 KULIKOV Leonid, « Yamī, Yama et leurs cousins indo-européens. Notes sur le mythe indo-européen de l'inceste primordial », *Nouvelle Mythologie Comparée/ New Comparative Mythology (Mélanges offerts à la mémoire de Nick J. Allen/ In Memoriam Nicholas)*, 2021, vol. 6, 1, pp. 71-82.
- KÜMMEL 2000 KÜMMEL Martin Joachim, *Das Perfekt im Indoiranischen : eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbuns und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*, Wiesbaden : Ludwig Reichert, 2000.
- LACOMBE 1937 LACOMBE Olivier, *L'absolu selon le védânta : les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Cankara et Râmânoudja*, Paris : Paul Geuthner, 1937.
- LAKOFF 1987 LAKOFF George, *Women, fire, and dangerous things : what categories reveal about the mind*, Chicago : University of Chicago Press, 1987.
- LAKOFF et JOHNSON 2011 LAKOFF George et JOHNSON Mark, *Metaphors we live by: with a new afterword*, Chicago : University of Chicago Press, 2011.
- LASSEN 1830 LASSEN Christian, « Grammatisches System der sanskrit Sprache » dans SCHLEGEL August Wilhelm (von) (éd.), *Indische*

Bibliothek, Bonn : Eduard Weber, vol. III, 1830.

- LASSEN 1838 LASSEN Christian, *Anthologia sanscritica glossarum instructa*,
Bonnae ad Rhenum : H.B. Koenig, 1838.
- LECOQ 2016 LECOQ Pierre, *Les livres de l'Avesta : les textes sacrés des
Zoroastriens ou Mazdéens*, Paris : Les éditions du Cerf, 2016.
- LEDRUS 1932 LEDRUS M., « L'absolu brahmanique », *Gregorianum*, 1932, 13,
2, pp. 261-277.
- LEUMANN 1893 LEUMANN Julius, *Etymologisches Wörterbuch der Sanskrit-
sprache. Teil 1 : Einleitung und vocale*, Strasbourg : Karl J.
Trübner, 1893.
- LÉVI 1966 LÉVI Sylvain, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*,
Paris : Presses Universitaires de France, 1966.
- LEVITT 1995 LEVITT Stephan Hillyer, « II. Sanskrit brahman and Semitic
BRK », *Indologica Taurinensia*, 1995, 21-22, pp. 215-248.
- LIBERA 2016 LIBERA Alain de, « Lumière, conscience et perception : la
métaphore optique » dans SCHEIDER John (éd.), *Lumières,
Lumières : colloque annuel 2015*, Paris : Odile Jacob, 2016, pp.
145-164.
- LOMMEL 1927 LOMMEL Herman, *Die Yäšt's des Avestas. Übersetzt und
Eingeleitet*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.
- LUBIN 2001 LUBIN Timothy, « Vratá Divine and Human in the Early Veda »,
Journal of the American Oriental Society, 2001, 121, 4, pp.
565-579.
- LUBOTSKY 1997a LUBOTSKY A. M., *A R̥gvedic Word Concordance A-N. Part I*,
New Haven : American Oriental, 1997.
- LUBOTSKY 1997b LUBOTSKY A. M., *A R̥gvedic Word Concordance P-H. Part II*,
New Haven (CO), American Oriental Society, 1997.

- LUCYSZYNA 2021 LUCYSZYNA Olena, « Semantics of the Word *puruṣa* in the *Ṛgveda* as a Source of understanding a Human Being in Indian Thought », *Journal of Indo-European Studies.*, 2021, 49, 1/2, pp. 13-66.
- LÜDERS 1951 LÜDERS Heinrich, *Varuṇa : Varuṇa und die Wasser*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, vol. I 1951.
- LÜDERS 1959 LÜDERS Heinrich, *Varuṇa : Varuṇa und das Ṛta*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, vol. II, 1959.
- MACDONELL 1897 MACDONELL Arthur Anthony, *Vedic Mythology*, Strasbourg : Karl J. Trübner, 1897.
- MACDONELL 1910 MACDONELL Arthur Anthony, *Vedic grammar*, Strassburg : Karl J. Trübner, 1910.
- MACDONELL 1912 MACDONELL Arthur Anthony, *Vedic index of names and subjects*, London : John Murray Publishers, vol. II, 1912.
- MACDONELL 1916 MACDONELL Arthur Anthony, *A Vedic grammar for students including a chapter on syntax and three appendixes: list of verbs, metre, accent*, Oxford : Clarendon Press, 1916.
- MACDONELL 1883 MACDONELL Arthur Anthony, *A Sanskrit-English dictionary*, London : Longmans, Green and co., 1893.
- MADAN 1988 MADAN Triloki N., « The Ideology of the householder among the Kashmiri Pandits » dans MADAN Triloki N. et DUMONT Louis (éd.), *Way of life : king, householder, renouncer ; essays in honour of Louis Dumont*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1988, pp. 223-249.
- MAGGI 2014 MAGGI Daniel, « Lo scambio fra padre e figlio e la sua connessione con la profezia di Urvāśī sul destino nell'aldilà di Purūrāvas in *Rigveda* X, 95 », *Studi e saggi linguistici*, 2014, 52, 2, pp. 25-54.

- MAHONY 1998 MAHONY William K., *The artful universe: an introduction to the Vedic religious imagination*, Albany State : University of New York Press, 1998.
- MALALASEKERA 1960 MALALASEKERA G.P., *Dictionary of Pali proper names*, London : Luzac & Company Ltd., vol. II. N-H, 1960.
- MALAMOUD 1980 MALAMOUD Charles, « Conférence de M. Charles Malamoud », *Annales de l'École pratique des hautes études*, 1980, 93, 89, pp. 251-257.
- MASSETTI 2020 MASSETTI Laura, « Once Upon a Time A *Sleeping Beauty... Indo-European Parallels to Sole, Luna E Talia (Giambattista Basile Pentamerone 5.5) », *Annali Del Dipartimento Di Studi Letterari, Linguistici E Comparati. Sezione Linguistica*, Vol. 9, 2020, pp. 89-13.
- MASSON-OURSSEL 1923 MASSON-OURSSEL Paul, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris : Paul Geuthner, 1923.
- MAURER 1975 MAURER Walter H., « A Re-Examination of Ṛgveda X.129, The Nāsadiya Hymn », *The Journal of Indo-European Studies*, 1975, 3, 3, pp. 217-238.
- MAYRHOFER, 1963 MAYRHOFER Manfred, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Heidelberg : Carl Winter, Band II : D-M, 1963.
- MAYRHOFER, 1996a MAYRHOFER Manfred, *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg : Carl Winter, Band I, 1996.
- MAYRHOFER, 1996b MAYRHOFER Manfred, *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg : Carl Winter, Band II, 1996.
- MAYRHOFER, 2012 MAYRHOFER Manfred, *Sanskrit-Grammatik mit sprachvergleichenden Erläuterungen*, Berlin/ Boston : De Gruyter, 2012.

- MEILLET 1907 MEILLET Antoine, « Le dieu indo-iranien Mitra », *Journal Asiatique*, vol. 10, 1907, pp. 143-159.
- MEILLET 1921 MEILLET Antoine, « Sur les effets de l'homonymie dans les anciennes langues Indo-Européennes », *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes*, 1921, Deux cent trentième fascicule (Cinquantenaire), pp. 170-180.
- MENDOZA 2021 MENDOZA Julia M., « Cosmogony in Progress: The Creation Myths from R. gvedic to Brāhmanic Texts » dans PAJARES Alberto Bernabé et HERNÁNDEZ Raquel Martín (éd.), *Narrating the Beginnings*, Wiesbaden : Springer Fachmedien Wiesbaden, 2021, pp. 5-22.
- MEYER 1865 MEYER Leo, *Vergleichende Grammatik der griechischen und lateinischen Sprache*, Berlin : Weidmann, vol. II, 1865.
- MICHALSKI 1957 MICHALSKI Stanislav F, « Brahman dans le Rgveda », *Archiv orientální*, 1957, 25, 3, pp. 388-404.
- MINARD 1949 MINARD Armand, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins : Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, Paris : Société d'édition Les Belles Lettres, Tome 1, 1949.
- MINARD 1958 MINARD Armand, *Trois énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, Paris : de Boccard, vol. II, 1958.
- MINARD 1968 MINARD Armand, « Sur les divisions du Śatapatha-Brāhmaṇa » dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou : 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris*, 1967, Paris : Editions E. De Boccard, 1968, pp. 523-528.
- MODI 1937 MODI Jivanji Jamsedji, *The religious ceremonies and customs of the Parsees*, Bombay : Jehangir B. Karani's Sons, 1937.

MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964

MONIER-WILLIAMS Monier et CAPPELLER Carl, *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford : The Clarendon Press, 1964.

MUIR 1890

MUIR John, *Original sanskrits texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions*, London : Trübner & co., Ludgate Hill, vol. I, 1890.

MÜLLER 1909

MÜLLER Friedrich Max, *Comparative mythology : an essay*, London : George Routledge and sons, 1909.

MÜLLER 1916

MÜLLER Friedrich Max, *The six systems of Indian philosophy*, London ; New York : Longmans, Green and co., 1916.

MYERS 2016

MYERS Michael Warren, *Brahman : a comparative theology*, Surrey : Curzon Press, 2016.

MYLIUS 1994

MYLIUS Klaus, *Āśvalāyana-Śrautasūtra. Erstmalig vollständig übersetzt, erläutert und mit Indices versehen*, Wichtrach : Institut für Indologie, 1994.

MYLIUS 1995

MYLIUS Klaus, *Wörterbuch des altindischen Rituals*, Wichtrach : Institut für Indologie, 1995.

NARAHARI 1944

NARAHARI H.G., *Ātman in pre-upaniṣadic literature*, Adyar Library, 1944.

NARTEN 1964

NARTEN Johanna, *Die sigmatischen Aoriste im Veda*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1964.

NARTEN 1986

NARTEN Johanna, *Der Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden : L. Reichert, 1986.

NARTEN 1995

NARTEN Johanna, *Kleine Schriften. Band 1*, Wiesbaden : Ludwig Reichert, 1995.

- NICHOLSON 2002 NICHOLSON Philip, « The Soma Code, Parts I-III: Luminous Visions in the Rig Veda. Soma's Birth & Transmutation into Indra. Visions, Myths & Drugs in the Rig Veda », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2002, 8, pp. 31-92.
- NIKOLAEV 2019 NIKOLAEV Alexander, « Deep Waters », *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*, 2019, 132, pp. 191-207.
- OBERLIES 1998 OBERLIES Thomas, *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil : Das religiöse System des Rigveda*, Wien : Institut für Indologie der Universität, 1998.
- OBERLIES 1999 OBERLIES Thomas, *Die Religion des Ṛgveda. Zweiter Teil : Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Ṛgveda*, Wien : Institut für Indologie der Universität, 1999.
- OBERLIES 2012 OBERLIES Thomas, *Der Rigveda und seine Religion*, Berlin : Verlag der Weltreligionen, 2012.
- OETTINGER 2020 OETTINGER Norbert, « Die Bedeutung von ved. *bharⁱ* und der Vergleich mit heth. *parh-* und ^D*Perwa-* », *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*, 2020, 133, pp. 167-181.
- OGUIBÉNINE 1973 OGUIBÉNINE Boris, *Structure d'un mythe védique*, the Hague/ Paris : Mouton, 1973.
- OGUIBÉNINE 1983 OGUIBÉNINE Boris, « Bāndhu et dáksinā deux termes védiques illustrants le rapport entre le signifiant et le signifié », *Journal Asiatique*, 1983, 271, pp. 263-275.
- OGUIBÉNINE 1988 OGUIBÉNINE Boris, *La Déesse Uṣas : recherches sur le sacrifice de la parole dans le Ṛgveda*, Louvain /Paris : Peeters, 1988.
- OGUIBÉNINE 1998 OGUIBÉNINE Boris, *Essays on Vedic and Indo-European culture*, New Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- OLDENBERG 1894 OLDENBERG Hermann, *Die Religion des Veda*, Berlin : Verlag von Wilhelm Hertz, 1894.

- OLDENBERG 1900 OLDENBERG Hermann, « Vedische Untersuchungen », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1900, 54, 4, pp. 599-611.
- OLDENBERG 1903 [1894] OLDENBERG Hermann, *La religion du véda*, trad. de HENRY Victor, Paris : Félix Alcan, 1903 [1894].
- OLDENBERG 1905 OLDENBERG Hermann, *Vedaforschung*, Stuttgart/ Berlin : J.G. Gotta'sche Buchhandlung nachfolger, 1905.
- OLDENBERG 1909a OLDENBERG Hermann, « Vedische Unterschugen 30, akṣára, ákṣara im Ṛgveda », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1909, 63, pp. 293-295.
- OLDENBERG 1909b OLDENBERG Hermann, *Ṛgveda. Textkritische un exegetische Noten. Erstes bis sechstes Buch.*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, vol. I, 1909.
- OLDENBERG 1912 OLDENBERG Hermann, *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. Siebentes bis zehntes Buch.*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, vol. II, 1912.
- OLDENBERG 1915 OLDENBERG Hermann, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- OLDENBERG 1918 OLDENBERG Hermann, *Die vedischen Worte für « schön » und « Schönheit » und das vedische Schönheitsgefühl*, Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augustus Universität zu Göttingen. Philos.-hist. Klasse. 1918, pp. 35-71 [= OLDENBERG Hermann, *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Steiner, vol. II, 1967, pp. 830-866].
- OLDENBERG 1923 [1894] OLDENBERG Hermann, *Die Religion des Veda*, Stuttgart/ Berlin : J.G. Gotta'sche Buchhandlung nachfolger, 1923 [1864].
- OLDENBERG 1967a [1915] OLDENBERG Hermann, « Zur religion und Mythologie des

- Veda » dans HERMANN Oldenberg, *Kleine Schriften*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag GMBH, vol. I, 1967 pp. 339-440 [165-225].
- OLDENBERG 1967b [1916] OLDENBERG Hermann, « Zur Geschichte des Worts bráhma- » dans *Kleine Schriften*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag GMBH, vol.II, 1967, pp. 1127-1156 [715-744].
- OLDENBERG 1993 OLDENBERG Hermann, « Compte-rendu de HENRY, V. Atharva-veda, Traduction et Commentaire. Les livres X, XI et XII de l'atharva-veda. Paris : Maisonneuve. 1896. » dans HERMANN Oldenberg, *Kleine Schriften*, Stuttgart : Franz Steiner, 1993, vol. III, p. 1944-1946 [39-41].
- OLDENBERG 1997 OLDENBERG Hermann, *The doctrine of the Upanisads and the early Buddhism*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1997.
- OLTRAMARE 1906 OLTRAMARE Paul, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. Tome I, La théosophie Brahmanique*, Paris : Ernest Leroux, 1906.
- OERTEL 1937 OERTEL Hanns, *Zum altindischen Ausdrucksverstärkungstypus satyasa satyam : 'das Wahre des Wahren' = 'die Quintessenz des Wahren'*, München : Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937.
- OSTHOFF 1899 OSTHOFF Hermann, « Allerhand zauber etymologisch beleuchtet » dans *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1899, vol.24, pp. 109-173.
- PALIN 2020 PALIN Leija, *Language of the mindful and the tomb of the hero: indo-european *d^hiéh₂-*d^héjh₂-*d^hih₂- in homeric, vedic and old norse diction*, Helsinki : University of Helsinki, 2020.
- PARPOLA 2015 PARPOLA Asko, *The Roots of Hinduism : the Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford : University Press, 2015.
- PERNOLIA 1958 PERNOLIA Vito, *A grammar of the Pali language*, Colombo :

Aquinas University College, 1958.

- PINAULT 1994 PINAULT Georges-Jean, « Le genre de l'éloge dans les hymnes védiques » dans BALBIR Nalini (éd.), *Genres littéraires en Inde*, Paris : Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994, pp. 35-67.
- PINAULT 2002 PINAULT Georges-Jean, « La distribution de *nár-* et *vīrá-* dans la *Ṛk-Saṃhitā* », *Bulletin d'Études Indiennes*, 2002, 20, 1, pp. 199-229.
- PINAULT et PETIT (éd.) 2006 PINAULT Georges-Jean et PETIT Daniel (éd.), *La langue poétique indo-européenne : Actes du Colloque de travail de la Société des études Indo-Européennes, Paris, 22-24 octobre 2003*, Leuven : Peeters, 2006.
- PINAULT et MOREAU 2012 Pinault Georges-Jean et MOREAU Ronan, « Index Verborum des Études védiques et pāṇinéennes de Louis Renou », *Bulletin d'Études Indiennes*, 2012, 30.
- PINAULT 2012 PINAULT Georges-Jean, « Vedic antáríkṣa-: etymology and formation », *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*, 2012, 125, pp. 264-284.
- PINAULT 2014a PINAULT Georges-Jean, « De la poétique à l'étymologie indo-européenne : le double sens en védique ancien », *Études romanes de Brno*, 2014, 35/2, pp. 13-38.
- PINAULT 2014b PINAULT Georges-Jean, « Lexique et structure de la prière dans les langues indo-européennes » dans GUITTARD Charles et MAZOYER Michel (éd.), *La prière dans les langues indo-européennes : linguistique et religion*, Paris : L'Harmattan, 2014, pp. 214-237.
- PINAULT 2016 PINAULT Georges-Jean, « On Bṛhaspati's name », dans HOUBEN Jan, ROTARU Julieta, WITZEL Michael (éd.), *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop Bucharest 2011*, Cambridge : Harvard University,

2016, pp. 993-1008.

- PINCHARD 2009 PINCHARD Alexis, *Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes*, Genève : Droz, 2009.
- PINCHARD 2012 PINCHARD Alexis, « L'être comme copule », *Revue Philosophique de Louvain*, 2012, 3, pp. 415-445.
- PINCHARD 2016 PINCHARD Alexis, « Roots and Branches : the Veda as an Inverted Tree? », dans HOUBEN Jan, ROTARU Julieta, WITZEL Michael (éd.) *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop Bucharest 2011*, Cambridge : Harvard University, 2016, pp. 7-37.
- PIRART 1984 PIRART Eric, « L'étymologie du nom de l'Aurore et la racine du verbe védique *uchāti* » dans *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*, Leiden : E.J. Brill, 1984.
- PIRART 1992 PIRART Eric, *Kayân Yasn (Yasht 19.9-96) : l'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran*, Barcelona : Editorial Ausa, 1992.
- PIRART 1995 PIRART Eric, *Les Nāsatya : Volume I. Les noms des Aśvin : Traduction commentée des strophes consacrées aux Aśvin dans le premier maṇḍala de la Ṛgvedasamhitā*, Genève : Librairie Droz, 1995.
- PIRART 2001a PIRART Eric, *Les Nāsatya : volume II. Traduction commentée des strophes consacrées aux Aśvin dans les mandala II-V de la Ṛgvedasamhitā*, Genève, Librairie Droz, 2001.
- PIRART 2001b PIRART Eric, « Deux sandhi védiques méconnus », *Indo-Iranian Journal*, 2001, 44, 1, pp. 59-71.
- PIRART 2022 PIRART Eric, *Le sentiment du savoir : présentation, analyse, traduction et commentaire de la SPĒNTĀ.MAŅĪIU GĀŌĀ (Y 47-50)*. Leuven/ Paris/Bristol : Peeters, 2022.
- PISCHEL 1894 PISCHEL Richard, « Compte-rendu de "Hardy, Edmund. Die

vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster, 1893.» dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Göttingen : Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1894, pp. 417-431.

PISCHEL et GELDNER 1889-97

PISCHEL Richard et GELDNER Karl Friedrich, *Vedische Studien*, Stuttgart : W. Kohlhammer, vol. I-III, 1889-97.

POKORNY 1959

POKORNY Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern/ München : Francke, vol. I, 1959.

PROFERES 2003a

PROFERES Theodore, « Remarks on the Transition from Rgvedic Composition to Śrauta Compilation », *Indo-Iranian Journal*, 2003, 46, 1, pp. 1-21.

PROFERES 2003b

PROFERES Theodore N., « Poetics and Pragmatics in the Vedic Liturgy for the Installation of the Sacrificial Post », *Journal of the American Oriental Society*, 2003, 123, 2, pp. 317-350.

PROFERES 2007

PROFERES Theodore Nicholas, *Vedic ideals of sovereignty and the poetics of power*, New Haven (Connecticut) : American Oriental Society, 2007.

PROFERES 2018

PROFERES Theodore Nicholas, « Fire in the Waters and the Alchemical King » dans BRERETON Joel P. et PROFERES Theodore Nicholas (éd.), *Creating the Veda, Living the Veda*, 2018, pp. 45-54.

QUILLET 2015

QUILLET Anne-Marie, *Le Sāmavidhānabrāhmaṇa dans la tradition sāmavédique*, Paris : École pratique des hautes études (EPHE), 2015.

REDARD 2021

REDARD Céline, *Études avestiques et mazdéennes vol. 8 : Vidēvdād 19. Le récit de la victoire de Zaraθuštra sur Aṅhra Mainīiu*, Leuven : Peeters, 2021.

- RENOU 1928 RENOU Louis, *Les Maîtres de la philologie védique*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- RENOU 1936 RENOU Louis, *Études de grammaire sanskrite*, Paris : Adrien-Maison-neuve, 1936.
- RENOU 1939 RENOU Louis, « La maison védique », *Journal Asiatique*, 1939, 231, pp. 481-504.
- RENOU 1940 RENOU Louis, « L'acception première du mot sanskrit yóni- », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1940, Tome quarante-et-unième, 1, pp. 18-24.
- RENOU 1942 RENOU Louis, *La poésie religieuse de l'Inde Antique*, Paris : Presses universitaires de France, 1942.
- RENOU 1947 RENOU Louis, *Les écoles védiques et la formation du véda*, Paris, : Imprimerie Nationale, 1947.
- RENOU 1949a RENOU Louis avec la collaboration de SILBURN Liliane, « Sur la notion de Brahman », *Journal asiatique*, 1949, 237, pp. 7-46.
- Renou 1949b Renou Louis, « La Valeur du Silence dans le Culte Védique », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 69, 1, 1949, pp. 11-18.
- RENOU 1952 RENOU Louis, *Grammaire de la langue védique*, Lyon : IAC, 1952.
- RENOU 1954 RENOU Louis, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris : Klincksieck, 1954.
- RENOU 1955-69 RENOU Louis, *Études védiques et paninéennes*, Paris : E. de Boccard, Fascicules I à XVII, 1955-69.
- RENOU 1955 RENOU Louis, « Etudes védiques. 4. Les passages communs au Ṛg- et à l'Atharva-véda », *Journal Asiatique*, 1955, 243, pp. 405-417.

- RENOU 1955 RENOUE Louis, « Etudes védiques. 5. Atharva-véda et rituel », *Journal Asiatique*, 1955, 243, pp. 417-438.
- RENOU 1956a RENOUE Louis, *Histoire de la langue sanskrite*, Lyon : IAC, 1956.
- RENOU 1956b RENOUE Louis, *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris : Gallimard, 1956.
- RENOU 1957 RENOUE Louis, « Les divisions dans les textes sanskrits », *Indo-Iranian journal*, 1957, 1, 1, pp. 1-32.
- RENOU 1958 RENOUE Louis, *Études sur le Vocabulaire du R̥gveda. Première série*, Pondichéry : Institut français d'Indologie, 1958.
- RENOU 1961 RENOUE Louis, *Anthologie sanskrite : textes de l'Inde ancienne traduits du Sanskrit*, Paris : Payot, 1961.
- RENOU 1962 RENOUE Louis, « Recherches sur le rituel védique: la place du Rig-Véda dans l'ordonnance du culte », *Journal Asiatique*, 1962, 250, pp. 161-184.
- RENOU 1966 RENOUE Louis, « Sur l'utilisation linguistique du R̥gveda », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1966, 61, 1, pp. 1-12.
- RENOU 1978 RENOUE Louis, *L'Inde fondamentale : études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Paris : Hermann 1978.
- RENOU et FILLIOZAT 1985 RENOUE, Louis, Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique : manuel des études indiennes*. Paris : Maisonneuve, tome I, 1985.
- RENOU 1997a RENOUE Louis, « Langue et religion dans le R̥gveda : quelques remarques » dans BALBIR Nalini et PINAULT Georges-Jean (éd.), *Louis Renou. Choix d'études indiennes. Tome I*, Paris : Presses de l'École française d'Extrême-Orient, 1997, p. 9-15 [11-17].
- RENOU 1997b RENOUE Louis, « L'ambiguïté du vocabulaire du R̥gveda » dans

- BALBIR Nalini et PINAULT Georges-Jean (éd.), *Louis Renou Choix d'études indiennes. Tome I*, Paris : Presses de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1997, pp. 43-117 [161-235].
- RENOU 1997c RENOU Louis, « Sur les traits linguistiques généraux de la poésie du veda » dans BALBIR Nalini et PINAULT Georges-Jean (éd.), *Louis Renou. Choix d'études indiennes. Tome II*, Paris : Presses de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1997, p. 747-754 [309-316].
- RIX et KÜMMEL (éd.) 2001 RIX Helmut et KÜMMEL Martin (éd.), *LIV, Lexikon der indogermanischen Verben: die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, Wiesbaden : Reichert, 2001.
- RODHE 1946 Rodhe Sten, *Deliver us from Evil: Studies on the Vedic Ideas of Salvation*, Lund : C.W.K. Gleerup ; Copenhagen : Ejnar Munksgaard, 1946.
- ROESLER 1997 ROESLER Ulrike, *Licht und Leuchten im R̥gveda : Untersuchungen zum Wortfeld des Leuchtens und zur Bedeutung des Lichts*, Swisttal-Odendorf : Indica et Tibetica Verlag, 1997.
- ROTH 1847 ROTH Rudolf, « Brahma und die Brahmanen », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1847, 1, 1, pp. 66-86.
- ROTH 1852 ROTH Rudolf, « Die Höchsten Götter Der Arischen Völker », *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 6, no. 1, 1852, pp. 67–77.
- ROTH 1894 ROTH Rudolf, « Reichtschreibung im Veda », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1894, 48, pp. 676-684.
- RUEGG 1959 RUEGG David Seyfort, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Paris : E. de Boccard, 1959.
- SADOVSKI 2017 SADOVSKI Velizar, « 36. The lexicon of Iranian » dans KLEIN

- Jared, JOSEPH Brian and FRITZ Matthias (éd.), *Volume 1 Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*, Berlin/ Boston: De Gruyter Mouton, 2017, pp. 566-599.
- SANDNESS 2007 SANDNESS Adela, « On ṛtá and bráhmaṇ: visions of existence in the Ṛg-veda », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 2007, 88, pp. 61-80.
- SARUP 1929 SARUP, Lakshman, *Indices and Appendices to the Nirukta with an Introduction*, Lahore : The University of Panjab, 1929.
- SCARLATA 1999 SCARLATA Salvatore, *Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda*, Wiesbaden : Reichert, 1999
- SCHAFFNER 2001 SCHAFFNER Stefan, *Das Vernersche Gesetz und der innerparadigmatische grammatische Wechsel des Urgermanischen im Nominalbereich*. Innsbruck : Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 2001.
- SCHEFTELOWITZ 1966 SCHEFTELOWITZ Isidor, *Die Apokryphen des Ṛgveda*, Hildesheim : Georg Olms, 1966.
- SCHMIDT 1957 SCHMIDT Hanns-Peter, « Awestische Wortstudien », *Indo-Iranian Journal*, 1957, 1, 2, pp. 160-175.
- SCHMIDT 1958 SCHMIDT Hanns-Peter, *Vedisch vratá und awestisch urvāta*, Hamburg, Cram : De Gruyter & Co., 1958.
- SCHMIDT 1968 SCHMIDT Hanns-Peter, *Bṛhaspati und Indra : Untersuchungen zur Vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1968.
- SCHMIDT 1883 SCHMIDT Johannes, « Excurs. Heteroklitische nominative singularis auf -ās in den arischen sprachen », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, 1883, 26, 4, pp. 401-409.

- SCHEFTELOWITZ 1919 SCHEFTELOWITZ Isidor, « Die Nividas und Praiṣās, die ältesten vedischen Prosatexte », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 73, 1919, pp. 30-50.
- SCHUTZEICHEL 2014 SCHUTZEICHEL Marc, *Indogermanische Funktionsverbgefüge*, Münster : Universitäts- und Landesbibliothek Münster, 2014.
- SENART SENART Émile, *Brhad-Āranyaka-Upanishad*, Paris : Les Belles Lettres, 1934.
- SHENDE 1950 SHENDE N. J. « Angiras in the vedic literature », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 31, no. 1/4, 1950, pp. 108–31.
- SHENDE 1952 SHENDE N.J., *The Religion and Philosophy of the Atharvaveda*, Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1952.
- SILBURN 1955 SILBURN Liliane, *Instant et Cause. Le discontinu dans la Pensée philosophique de l'Inde*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1955.
- SLAJE 2001 SLAJE Walter, « Water and salt (i): yājñavalkya's "saindhava dṛṣṭānta" (BĀU II 4,12) », *Indo-Iranian Journal*, 2001, 44, 1, pp. 25-57.
- SMITH 1996 SMITH Brian K., « Ritual Perfection and Ritual Sabotage in the Veda », *History of religions*, 1996, 35, 4, pp. 285-306.
- SÖDERBLOM 1916 SÖDERBLOM Nathan, *Das werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916.
- SORBA 2011 SORBA Julie, « L'océan des origines ? Étude du lexème salilá- dans les saṃhitā du Ṛgveda et de l'Atharvaveda recension śaunaka », *Bulletin d'Études Indiennes*, 2011, 28-29, pp. 171-185.
- SORBA 2014 SORBA Julie, « La polysémie comme artefact des poètes :

- variations sémantiques de samudrá dans la Ṛksamhitā », *Études romanes de Brno*, 2014, 35, 2, pp. 39-51.
- SPIERS 2020 SPIERS Carmen, *Magie et poésie dans l'Inde ancienne : édition, traduction et commentaire de la Paippalādasamhitā de l'Atharvaveda, livre 3*, Paris : Université Paris sciences et lettres, École doctorale de l'École pratique des hautes études, 2020.
- STAAL 2001 STAAL Frits, « How a Psychoactive Substance Becomes a Ritual: The Case of Soma », *Social Research*, 2001, 68, 3, pp. 745-778.
- STRAUSS 1905 STRAUSS Otto, *Bṛhaspati im veda*, Leipzig : F.A. Brockhaus, 1905.
- STUHRMANN 1985 STUHRMANN Rainer, « Worum handelt es sich beim soma? » *Indo-Iranian Journal*, vol. 28, no. 2, 1985, pp. 85–93.
- STUHRMANN 2006 STUHRMANN Rainer, « Ṛgvedische Lichtaufnahmen: Soma botanisch, pharmakologisch, in den Augen der Kavis », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2006, 13, 1, pp. 1-93.
- SWEETSER 1990 SWEETSER Eve, *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- SWENNEN 2003 SWENNEN Philippe, « Indo-iranien *aruṇá- », *Journal Asiatique*, 291, 2003, pp. 69-96.
- SWENNEN 2007 SWENNEN Philippe « Portrait du cheval sacré dans la religion védique », *Studien zur Indologie und Iranistik*, 2007, 24, pp. 173-222.
- SWENNEN 2015 SWENNEN Phillippe « Indo-iranien *niṣajidaja-: le mécanisme de l'annonce liturgique » dans CANTERA Alberto et FERRER-LOSILLA Juanjo (éd.), *aṅciṭ bā nāmō haōmāi. Homenaje a Éric Pirart en su 65° aniversario*, Girona : Sociedad de Estudios Iranios y Turanios, vol. 2, 2015, pp. 209–218.

- SWENNEN 2020a SWENNEN Philippe, « Archéologie d'un *mantra* védique » dans REDARD Céline, FERRER-LOSILLA Juanjo, MOEIN Hamid et SWENNEN Philippe (éd.), *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*, Liège : Presses universitaires de Liège, 2020, pp. 81-103.
- SWENNEN 2020b SWENNEN Philippe, « Aux origines du vœu alimentaire dans le monde brahmanique : une interprétation archaïque du *vratá-védique* », *Problèmes d'Histoire des Religions*, 2020, pp. 167-172.
- TAKEZAKI 2017 TAKEZAKI Ryūtarō, « The Heart (*hārdi/hrd-*) and the Formula “to Fashion (√ takṣ) a Hymn” in the Ṛgveda », *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 2017, 65, 3, pp. 1054-1058 [16-20].
- TAKEZAKI 2018 TAKEZAKI Ryūtarō, « The Heart and the Identification of the Hymns as the Soma in the Ṛgveda », *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 2018, 66, 3, pp. 975-979.
- TARACENA 2004 TARACENA Sofia Moncó, « Dawn and Song in the Vedic Hymns » dans HOUBEN Jan et GRIFFITHS Arlo (éd.), *The Vedas : texts, language & ritual proceedings of the third international Vedic workshop, Leiden 2002*, Groningen : E. Forsten, 2004, p. 457-477.
- THIEME 1929 THIEME Paul, *Das plusquamperfektum im Veda*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.
- THIEME 1938 THIEME Paul, *Der Fremdling im Ṛgveda : eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya*, Leipzig : Deutsche morgenländische Gesellschaft, 1938.
- THIEME 1948 THIEME Paul, *Untersuchungen Zur Wortkunde Und Auslegung Des Rigveda*, Halle/ Saale : Max Nieme, 1948.
- THIEME 1952a THIEME Paul, « Brāhman », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1952, 102, pp. 91-129.

- THIEME 1952b THIEME Paul, *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berlin : Akademie-Verlag, vol. 5, 1952.
- THIEME 1957 THIEME Paul, *Mitra and Aryaman*, New Haven Connecticut : Yale University Press, 1957.
- THIEME 1968 THIEME Paul, « Ādeśa » dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou : 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1967*, Paris, 1968, p. 715-723.
- THIEME 1971 THIEME Paul, « Idg. *sal- ‚Salz‘ im Sanskrit » dans THIEME Paul, *Kleine Schriften*, Wiesbaden : Franz Steiner, vol. I, 1971, pp. 170-193.
- THIEME 1986 THIEME Paul, « Zu RV 10.72 » dans *O-o-pe-ro-si. Feitschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin/ New-York : Walter de Gruyter, 1986, pp. 159-175.
- THOMPSON 1997 THOMPSON George, « The Brahmodya and Vedic Discourse », *Journal of the American Oriental Society*, 1997, 117, 1, pp. 13-37.
- THORNTON 2015 THORNTON Elizabeth Katherine, *The Double-voiced Rig Veda: Poetics and Power Dynamics of Formal Structuring Devices*, Los Angeles : University of California, 2015.
- TURNER 1962 TURNER Ralph Lilley, *A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages*, Oxford : Oxford University Press, 1962.
- USKOKOV 2018 USKOKOV Aleksandar, « Brahman » dans JAIN Pankaj, SHERMA Rita et KHANNA Madhu (éd.), *Hinduism and Tribal Religions*, Dordrecht: Springer Netherlands, 2018, pp. 1-10.
- VALENTI 2015-2016 VALENTI Veronica Ariel « Cosmogenesi e *dynamis* sincretica della parola vedica (RV X, 129) », *Indologica Taurinensia*, 41-42, 2015-2016, pp. 163-191.
- VAN DEN BOSCH 1985 VAN DEN BOSCH Lourens P., « The Āprī hymns of the R̥gveda and

- their interpretation », *Indo-Iranian Journal*, vol. 28, n. 2, 1985, pp. 95–122.
- VERPOORTEN 1980 VERPOORTEN Jean-Marie, « L'enfant dans la littérature rituelle védique (*brāhmaṇa*) » dans THÉODORIDÈS A., NASTER P., RIES J. (dir.), *L'enfant dans les civilisations orientales*, Leuven : Peeters, 1980, pp. 75-88.
- VERPOORTEN 1982 VERPOORTEN J.-M., « La terminologie du sacré dans la littérature rituelle védique », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1982, 26, 1, pp. 154-163.
- VESCI 1969 VESCI Uma Marina, « KA, le nom de Dieu comme pronom interrogatif dans les veda - La démythisation du nom de Dieu » dans CASTELLI Enrico (dir.), *L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu: actes du colloque ..., Rome, 5-11 janvier 1969*, Paris : Aubier-Montaigne, 1969, pp. 145-154.
- VESCI 1992 VESCI Uma Marina, *Heat & sacrifice in the vedas*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1992.
- VILLANUEVA SVENSSON 2012 VILLANUEVA SVENSSON Miguel, « The ablaut of the middle root athematic presents in Indo-European » dans MELCHERT H.C. (éd.), *The Indo-European Verb. Proceedings of the Conference of the Society for Indo-European Studies, Los Angeles, 13–15 September 2010*, Wiesbaden : Reichert, 2012, pp. 333–342.
- VISHVA BANDHU 1963 VISHVA BANDHU Śāstrī, *A grammatical word-index to the four Vedas*, Hoshiarpur : Vishveshvaranand Vedic Research Institute vol. 2, 1963.
- WACKERNAGEL 1896 WACKERNAGEL Jacob, *Altindische Grammatik: Lautlehre und Nachträge*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, vol. I, 1896.
- WACKERNAGEL et DEBRUNNER 1954 WACKERNAGEL Jacob et DEBRUNNER Albert, *Altindische*

Grammatik. Band II, 2 : Die Nominalsuffixe, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

WACKERNAGEL et DEBRUNNER 1957

WACKERNAGEL Jacob et DEBRUNNER Albert, *Altindische Grammatik. Band II, 1: Einleitung zur Wortlehre Nominalkomposition*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

WALDE et HOFMANN 1938

WALDE Alois et HOFMANN J.B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg : C. Winter, vol. III A-L, 1938.

WATKINS 1995

WATKINS Calvert, *How to kill a dragon : aspects of Indo-European poetics*, Oxford : Oxford University Press, 1995.

WATKINS 2009

WATKINS Calvert, « The Milk of the Dawn Cows Revisited » dans YOSHIDA Kazuhiko et VINE Brent Harmon (éd.), *East and West: papers in Indo-European studies*, Bremen : Hempen, 2009, pp. 225-239.

WENNERBERG 1981

WENNERBERG Claes, *Die altindischen Nominalsuffixe -man- und -iman- in historisch-komparativer Beleuchtung*, Göteborg : Göteborg Universitet, Institut för Jämförande Språkforskning, vol. 1 : Wortanalytischer Teil: Wörterbuch, 1981.

WERBA 1997

WERBA Chlodwig H., *Radices primariae. Pars I*, Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997.

WERNER 1977

WERNER Karel, « Symbolism in the Vedas and Its Conceptualisation », *Numen*, 1977, 24, 3, pp. 223-240.

WHITAKER 2011

WHITAKER Jarrod, *Strong Arms and Drinking Strength : Masculinity, Violence, and the Body in Ancient India*. Oxford : Oxford University Press, 2011.

WHITAKER 2018

WHITAKER Jarrod, « Masculinity and Violence in the *R̥gveda* : Defining the Roles of *nár*, *vīrá* and *śūra* » dans BRERETON Joel P.

- et PROFERES Theodore Nicholas (éd.), *Creating the Veda, living the Veda: selected papers from the 13th World Sanskrit Conference*, Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 2018, pp. 55-69.
- WHITNEY 1879 WHITNEY William Dwight, *A sanskrit grammar, including both the classical language, and the older dialects, of Veda and Brahmana*, Leipzig : Breitkopf and Härtel, 1879.
- WHITNEY 1885a WHITNEY William Dwight, « Index Verborum to the Atharva-Veda », *Journal of the American Oriental Society*, 1885, 12.
- WHITNEY 1885b WHITNEY William Dwight, *The Roots, Verb-forms and primary derivatives of the Sanskrit language : A supplement to his sanskrit grammar*, Leipzig : Breitkopf and Härtel, 1885.
- WHITNEY 1905a WHITNEY William Dwight, *Atharva-veda saṁhitā. First Half. Introduction. Books I to VII*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University, 1905.
- WHITNEY 1905b WHITNEY William Dwight, *Atharva-veda saṁhitā translated with a critical and exegetical commentary. Second Half. Books VIII to IXI*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University, 1905.
- WITZEL 1984 WITZEL Michael, « Sur le chemin du ciel », *Bulletin d'Études Indiennes*, 1984, 2, pp. 213-279.
- WITZEL 1986 WITZEL Michael, « JB Pulpūlanī [*sic!*]. The structure of a Brāhmaṇa Tale » dans Rashtriya Sanskrit Sansthan (éd.), *Dr. B. R. Sharma Felicitation Volume*, Tirupati : Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, 1986, pp. 189-216.
- WITZEL 1987 WITZEL Michael, « The case of the shattered head », *Studien zur Indologie und Iranistik.*, 1987, 13/14, pp. 363-415.
- WITZEL 1995a WITZEL Michael, « Early Indian history : Linguistic and textual parameters » dans ERDOSY George (éd.), *The Indo-Aryans of*

- Ancient South Asia : Languages, Material Culture and Ethnicity*, Berlin/ New-York, De Gruyter, 1995, pp. 85-125.
- WITZEL 1995b WITZEL Michael, « Ṛgvedic history : poets, chieftains and polities » dans ERDOSY George (éd.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia : Languages, Material Culture and Ethnicity*, Berlin /New-York : De Gruyter, 1995, pp. 307-352.
- WITZEL 2003 WITZEL Michael, « Vedas and Upaniṣads » dans FLOOD Gavin (éd.), *The Blackwell companion to Hinduism*, Oxford : Blackwell Publ., 2003, pp. 68-98.
- WITZEL 2004 WITZEL Michael, « The Ṛgvedic religious system and its central Asian and Hindukush antecedents » dans HOUBEN Jan et GRIFFITHS Arlo (éd.), *The Vedas : texts, language & ritual proceedings of the third international Vedic workshop, Leiden 2002*, Groningen : E. Forsten, 2004.
- WITZEL 2006 WITZEL M., « Creation Myths » dans OSADA Toshiki (éd.), *Proceedings of the Pre-symposium of RIHN and 7th ESCA Harvard-Kyoto Roundtable*, Kyoto : Research Institute for Humanity and Nature (RIHN), 2006, pp. 284-318
- WITZEL 2012 WITZEL Michael, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford : Oxford University Press, 2012.
- WITZEL 2015 WITZEL Michael, « Water in Mythology », *Daedalus*, 2015, 144, 3, pp. 18-26.
- WITZEL 2019 WITZEL Michael, « Looking for the heavenly casket », *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2019, pp. 2-12.
- WITZEL et GOTŌ 2007 WITZEL Michael, GOTŌ Toshifumi, *Rig-Veda : das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*, Frankfurt am Main : Verlag der Weltreligionen, 2007.
- WITZEL, GOTŌ ET SCARLATA 2013

WITZEL Michael, GOTŌ Toshifumi et SCARLATA Salvatore, *Rig-Veda : das heilige Wissen. Dritter bis fünfter Liederkreis*, Frankfurt am Main, Verlag der Weltreligionen, 2013.

ZARADER 2012 ZARADER Marlène, *Lire « Être et temps » de Heidegger : un commentaire de la première section*, Paris : J. Vrin, 2012.

ZYSK 1985 ZYSK Kenneth G., *Religious healing in the Veda: with translations and annotations of medical hymns from the « Ṛgveda » and the « Atharvaveda » and renderings from the corresponding ritual texts*, Philadelphia : The American philosophical society, 1985.

VIII.4 Ressources numériques

VIII.4.1 Éditions de textes

Avesta *TITUS Text Collection : Avest. Avesta Corpus*, consulté le 15/4/2023 sur <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/airan/avesta/avest.htm>

Āpastambha śrautasūtra *TITUS Texts : Black Yajur-Veda : Apastamba-Srautasutra*, consulté le 19/06/2023 sur <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/apss/apsslex.htm>

Atharvaveda Saṃhitā *TITUS Text collection: AV Atharva-Veda Text: ShS Atharva-Veda Saṃhitā*, consulté le 02/07/2024 sur <https://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/av/avs/avs.htm>

Ṛgveda Khilāni *TITUS Textcollection: RV Ṛg-Veda Text: RVKh Khilāni*, consulté le 13/03/2024 sur <https://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/rvkh/rvkh.htm>

Ṛgveda Saṃhitā *TITUS Textcollection: RV Ṛg-Veda Text: RVS Ṛgveda-Saṃhitā*, consulté le 28/06/2024 sur <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/mt/rv.htm>

Paippalāda Saṃhitā *Atharvaveda, Paippalāda Paippalāda-Saṃhitā*, consulté le 20/05/2023 sur <http://grettil.sub.uni->

goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_paippalAdasaMhitA.htm

Maitrāyaṇī Saṃhitā TITUS Text collection : YVB Black Yajur-Veda Text: MS Maitrāyaṇī-Saṃhitā, consulté le 03/03/2024 sur <https://titus.fki.dg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/ms/ms.htm>

Monier-Williams *Monier-Williams MW Advanced*, consulté le 25/02/2024 sur : <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc2/index.php>

Nirukta *Yāska : Nirukta*, Consulté le 20/05/ 2022 sur http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_yAskanirukta.htm

Śatapatha Brāhmaṇa TITUS Text collection : YVW White Yajur-Veda Text: SBM Śatapatha-Brāhmaṇa, consulté le 03/11/2023 sur <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvw/sbm/sbm.htm>

VIII.4.2 Commentaires

JAMISON [= CMTRY] JAMISON Stéphanie, *Jamison Stéphanie et Joel P. Brereton, Rigveda Translation : Commentary*, <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/>, consulté le 07/07/2024.

—————, I.1-99 (1-6-24), consulté le 26/04/2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/I.1-99-1-6-24-1.pdf>

—————, I.100–191 (1-6-24), consulté le 18/02/2024 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/I.100%E2%80%93191-1-6-24.pdf>

—————, II (1-6-24), consulté le 02/2/2024 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/II-1-6-24.pdf>

—————, III (1-6-24), consulté le 15/12/2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/III-1-6-24.pdf>

—————, IV (1-6-24), consulté le 15/12/2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/IV-1-6-24.pdf>

—————, V (1-6-24), consulté le 04/06/2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/V-1-6-24.pdf>

—————, VI.1–29 (1-6-24), consulté le 11/03/2024 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/VI.1%E2%80%9329-1-6-24.pdf>

—————, VI.30–75 (1-6-24) consulté le 07/05/2024 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/VI.30%E2%80%9375-1-6-24.pdf>

—————, VII (1-6-24) consulté le 01/03/ 2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/VII-1-6-24.pdf>

—————, VIII.1-42 (1-6-24), consulté le 03/04/2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/VIII.1-42-1-6-24.pdf>

—————, VIII.43–103 (1-6-24), consulté le 18/08/2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/VIII.43%E2%80%93103-1-6-24.pdf>

—————, IX.1–67 (1-6-24) consulté le 08/ 08/ 2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/IX.1%E2%80%9367-1-6-24.pdf>

—————, IX.68–114 (1-6-24), consulté le 18/12/ 2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/IX.68%E2%80%93114-1-6-24.pdf>

—————, X.1–29 (1-6-24), consulté le 15/02/2024 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/X.1%E2%80%9329-1-6-24.pdf>

—————, X.30–60 (1-6-24), consulté le 15/02/2024 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/X.30%E2%80%9360-1-6-24.pdf>

—————, X.61-94 (1-6-24), consulté le 11/11/2023 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/X.61-94-1-6-24.pdf>

—————, X.94-191 (1-6-24), consulté le 21/06/2024 sur <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/wp-content/uploads/2024/01/X.95-191-1-6-24-1.pdf>

VIII.4.3 Autres

KELLENS 13 janvier 2013 KELLENS Jean, *Les Gâthâs dites de Zarathushtra et les origines du mazdéisme (suite) (7)* [cours au Collège de France], *Collège de France*, Paris : Collège de France, 13 janvier 2013, consulté le 16/04/04 sur <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/les-gathas-dites-de-zarathushtra-et-les-origines-du-mazdeisme-suite/les-gathas-dites-de-zarathushtra-et-les-origines-du-mazdeisme-suite-7-0>

KÜMMEL 2024 KÜMMEL Martin Joachim, *Addenda und Corrigenda zu LIV²*, neuf mai 2024, consulté le 02/ 07/ 2024 sur <https://www.gw.uni->

jena.de/phifakmedia/42185/kuemmel-liv2-add.pdf